

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

Выпуск 15

**СТРАТЕГИЯ И ПРАКТИКА
ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Сборник научных статей



МОСКВА
2012

УДК 398.33 + 398.54 + 393.07 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

С47

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного республиканского центра русского фольклора*

Составители

В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова

Редколлегия: **Каргин А. С.** (отв. редактор, руководитель проекта),
Алексеевский М. Д., Ахметова М. В., Добровольская В. Е.,
Зайцева Е. А., Ипполитова А. Б., Котельникова Н. Е.,
Новожилов В. В., Посоха И. Е.

С47 **Славянская традиционная культура и современный мир.**
Вып. 15.: Стратегия и практика полевых исследований: сб. научных статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012. — 312 с.

ISBN 978-5-86132-104-4

В сборник вошли материалы конференции «Славянская традиционная культура и современный мир. Стратегия и практика полевых исследований», которую Государственный республиканский центр русского фольклора провел в мае 2011 г. Участники конференции рассмотрели различные аспекты методики полевых исследований, историю собирательской деятельности в XIX—XX вв., вопросы эдикционной практики, проанализировали результаты полевой работы в различных регионах России и Украины.

Издание предназначено специалистам в области традиционной культуры, а также широкому кругу читателей, интересующихся славянским фольклором.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации*

УДК 398.33 + 398.54 + 393.07 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

ISBN 978-5-86132-104-4

©Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012



СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---------------------------|---|
| От составителей | 5 |
|---------------------------|---|

Раздел 1 МЕТОДИКА ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

| | |
|--|-----|
| <i>A. Д. Цветкова</i> (Павлодар, Казахстан). Методики и проблемы полевых исследований фольклора Казахстана | 10 |
| <i>H. A. Власкина</i> (Ростов-на-Дону). О специфике изучения традиционной культуры на территориях позднего заселения (На примере Степного Задонья) | 22 |
| <i>C. Н. Амосова</i> (Москва). Изучение фольклора в полигетничных и поликонфессиональных зонах (На примере экспедиций в Подолию и Галицию в 2004–2010 гг.) | 31 |
| <i>C. Ю. Королёва</i> (Пермь). Представления о деревнях у русских и коми-пермяков Северного Прикамья (К вопросу о формировании культурных идентичностей) | 43 |
| <i>I. H. Райкова</i> (Москва). Студенты-собиратели: как «минусы» превращаются в «плюсы»? | 62 |
| <i>K. A. Федосова</i> (Москва). Стратегия ведения интервью: исследователь vs собеседник | 71 |
| <i>P. С. Куприянов</i> (Москва). Вспоминая о месте... вместе: групповое интервью в изучении городского пространства | 84 |
| <i>D. A. Радченко</i> (Москва). Сетевой фольклор: к вопросу об этике исследования | 106 |

Раздел 2 ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

| | |
|---|-----|
| <i>M. Г. Матлин</i> (Ульяновск). Биографические сведения о собирателях XIX в. как источник по истории русской фольклористики (На примере собирателей-краеведов Симбирской губернии) | 120 |
| <i>E. M. Белецкая</i> (Тверь). Фольклорные экспедиции на Тереке: история собирательской работы | 140 |

| | |
|--|-----|
| <i>A. Б. Ипполитова</i> (Москва). Пастушеский отпуск начала XX века (Из полевых материалов Н. И. Рождественской) | 156 |
| <i>O. И. Шалак</i> (Киев). Эдиционные принципы в истории украинской фольклористики: записи из Подолии в изданиях XIX в. | 174 |
| <i>3. Д. Джапуа</i> (Сухум). Из истории издания полевых материалов (Записи А. А. Аншбы) | 192 |

Раздел 3
РЕЗУЛЬТАТЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

| | |
|---|-----|
| <i>O. С. Туманова</i> (Пермь). Похоронно-поминальный обряд и представления о загробном мире (По материалам экспедиций в Чердынский район Пермского края) | 201 |
| <i>I. M. Коваль-Фучило</i> (Киев). Персонажный код погребального обряда: гробовщик | 216 |
| <i>H. M. Теплова, C. Ю. Королева</i> (Пермь). «Крута гора забывчива: еще не раз в Москву съездишь...»: традиционные приемы чердынских повитух и знахарок, связанные с родами и периодом младенчества | 226 |
| <i>B. E. Добропольская</i> (Москва). Опыт полевой фиксации запретов и предписаний: нормативы, связанные с голосом | 242 |
| <i>E. A. Клюкова</i> (Пермь). Культ Параскевы Пятницы и почитание водных источников в Чердынском районе Пермского края (Современное состояние традиции) | 260 |
| <i>A. Г. Кулешов</i> (Москва). Традиционное и новое в современном гончарном промысле села Коровино Меленковского района Владимирской области (По материалам экспедиции ГРЦРФ 2010 года) | 278 |
| <i>Д. В. Громов</i> (Москва). Пожары 2010 года в фольклорном осмыслиении | 286 |

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Данный сборник представляет собой материалы XVI Международной научной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир. Стратегия и практика полевых исследований», которая состоялась 24–26 мая 2011 года в Государственном республиканском центре русского фольклора в рамках празднования Дней славянской письменности и культуры. В конференции приняли участие ученые из Москвы, Ульяновска, Нижнего Новгорода, Твери, Санкт-Петербурга, Пензы, Ростова-на-Дону, Новосибирска, Вологды, Майкопа, Рязани и других городов России, а также из Украины, Казахстана и Абхазии.

Темой конференции стали стратегия и практика полевых исследований. Еще в конце XIX в. начали публиковаться программы по собиранию памятников народной словесности. Это были и вопросники по частным проблемам фольклористики¹, и собирательские программы более общего характера². В начале XX в. в России появились две крупные организации, связанные со сбором и хранением фольклорно-этнографического материала — Ученый архив Императорского Русского географического общества и Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева. С 1930-х годов активную собирательскую работу ведет ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, фольклорное хранилище и фонограммархив которого сейчас — крупнейшее фольклорное собрание страны. В это же время начи-

¹ Бобыкин В. О. О собирании памятников народной математики // Математический листок. 1882. № 7–9. С. 166–168; Дикарев М. А. Программа для этнографического исследования народной жизни в связи с голодом и холерою // Кубанский сборник: Тр. Кубанского обл. стат. комитета. Екатеринодар: А. П. Сташевский, 1894. Т. 3. С. 1–21; Программа для собирания народных юридических обычаев // Сборник народных юридических обычаев. СПб., 1910. С. 341–425 и др.

² Каллаш В. Вопросы [по фольклору] // Этнографическое обозрение. 1900. Кн. 46. № 3. С. 186; Программа для собирания этнографических сведений, составленная при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1887 и др.

нают работать фольклорные экспедиции КарНЦ РАН, материалы которых хранятся в архиве этой организации.

Параллельно с академическими структурами начинают работать и другие учреждения, проводящие фольклорные экспедиции. Это, прежде всего, вузы, в программу которых с 1970-х гг. введена фольклорная практика. Фольклор собирают музеи, библиотеки, учреждения среднего специального образования и т. д. При этом крайне затруднительно определить, каково общее число фольклорных и этнографических материалов в архивах. Еще труднее сказать, как записываются, используются и вводятся в научный оборот эти материалы, поскольку исследователи в большинстве случаев проводили полевые исследования в рамках своей профессиональной деятельности, не оглядываясь на работу коллег других народоведческих дисциплин.

На современном этапе ситуация изменилась. Мы можем уверенно говорить о формировании новой стратегии полевых исследований. Безусловно, диапазон проблем современной полевой фольклористики обширен и разнообразен. Перед исследователем встает целый ряд вопросов о стратегии полевых исследований на современном этапе, ответы на которые не всегда можно найти в рамках одной конференции. Авторов статей, вошедших в данный сборник, привлекли лишь отдельные аспекты данной проблемы, наиболее актуальные в настоящее время.

Участники конференции обратили особое внимание на тот факт, что сегодня фольклористика переживает процесс активной интеграции со смежными дисциплинами. Это позволяет говорить о преодолении узкопрофессиональных подходов к изучению традиционной народной культуры и возможности использовать исследовательские приемы, свойственные другим научным народоведческим дисциплинам. Объединение достижений смежных наук позволяет интенсифицировать развитие полевой фольклористики как особой области научного знания. В настоящее время возникла необходимость в создании общего информационного поля в области проведения полевых исследований. И хотя отдельные научные центры, прежде всего Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера (Северный (Арктический) Федеральный университет им. М. В. Ломоносова), пытаются координировать собирательскую деятельность в отдельных регионах, их усилий явно недостаточно.

В итоге, нередко проводятся «массовые» экспедиции различных организаций в один регион, что приводит, с одной стороны, к «усталости» исполнителя, а с другой — к некой «привокации активности» народной традиции. Такая ситуация сложилась в

Архангельской, в некоторых районах Костромской области, на юге России — и это при том, что на фольклорной карте России до сих пор остается немало «белых пятен». Сегодня значительная часть экспедиций проводится за счет грантов. И именно поэтому в регионах, являющихся традиционным полем собирательской деятельности (например, Русский Север) роль координации собирательской работы существенно возрастает: очевидно, что грант скорее получит крупная академическая структура, а не местный университет, если объектом исследования является один и тот же район.

В то же время существуют и положительные примеры совместной работы представителей разных организаций на одной территории, когда крупные фольклористические центры с многолетней историей приглашают в свои экспедиции коллег из других городов, интересующихся местной локальной традицией. Это позволяет не только апробировать различные полевые методики и поделиться собирательским опытом, но и дает возможность ученым осуществлять масштабные исследовательские проекты.

В России немало регионов, где по каким-либо причинам отсутствует своя фольклористическая школа. В то же время всегда есть люди, интересующиеся традиционной культурой — краеведы, преподаватели вузов, проводящие фольклорные практики, музейные работники, руководители фольклорных ансамблей и домов культуры, местная интеллигенция. В этом случае довольно часто происходит объединение исследователей из разных научных и творческих подразделений. Наиболее показателен в этом отношении пример Твери, где в последнее время происходит объединение представителей разных народоведческих дисциплин вокруг Тверского центра краеведения (Тверской государственный университет).

Здесь можно говорить о том, что наконец-то в жизнь воплощаются предложения Ю. М. Соколова, который, будучи профессором и заведующим кафедрой литературы в Калининском (ныне Тверском) пединституте, считал необходимым «наладить систематическую запись фольклора»³. Именно он начал проводить систематическую работу по изучению традиционного фольклора Тверского края с привлечением сил не только студентов и сотрудников Тверского пединститута, но и местных краеведов. Он считал необходимой совместную работу краеведческих организаций и учебных заведений, отмечая что «коллективная работа собирателей дает возможность схватить в короткий срок громадный материал, притом с большой гарантией качества»⁴.

³ Фольклор Тверской губернии: Сборник Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой. 1919—1926 гг. СПб., 2003. С. 526.

⁴ ГАТО. Ф. Р-2911. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 10б.

Параллельно с проведением полевых исследований в настоящее время возникает целый ряд проблем, связанных с камеральной обработкой материала, принципами архивного хранения и издания полевых материалов. Ни для кого не секрет, что экспедиционные материалы должны быть как можно быстрее расшифрованы и введены в научный оборот. Однако почти все исследователи имеют в своей биографии «кладбище нерасшифрованных кассет». Если полевые материалы специалиста могут рассчитывать на то, что хотя бы часть из них будет включена в научный оборот, то ситуация с записями студентов и, тем более, собирателей-любителей совсем не так очевидна.

Продолжает сохраняться и давняя проблема доступа к архивным записям: исследователи в подавляющем большинстве случаев пользуются материалами исключительно своего ведомственного фольклорного архива — прежде всего по той причине, что доступ в «чужие» архивы для сторонних исследователей часто затруднен. Даже в тех случаях, когда фольклорные архивы располагают электронными базами данных, хранящиеся там материалы далеко не всегда становятся более доступными. Об этом подробно говорилось на конференции «Мультимедийные и цифровые технологии в собирании, сохранении и изучении фольклора» в ИМЛИ им. А. М. Горького РАН (ноябрь 2011 г.).

Если тот или иной фольклорный центр пытается привлечь внимание научного сообщества к своим полевым материалам, то, как правило, это видно по быстрой публикации свежих полевых материалов и кратких отчетов по экспедиции (что стало возможным в последнее время на сайте ЦИТКЕС СФУ), но такая практика, к сожалению, еще не стала повсеместной.

Полевая работа тесно связана с проблемами хранения и систематизации экспедиционных материалов. О важности и актуальности этих проблем на современном этапе свидетельствуют материалы, размещаемые на сайте «Фольклор и постфольклор» ЦТИСФ РГГУ⁵ (руководитель проекта С. Ю. Неклюдов). В настоящее время во многих научных центрах составлены каталоги песенного и проzaического фольклора. Они были подробно рассмотрены на Втором Всероссийском конгрессе фольклористов, где отдельная секция была посвящена проблемам хранения и систематизации фольклора⁶. Все чаще исследователи обращаются к принципам систематизации и архивации фольклорного материала, проблемам, возникающим при публикации и экспонировании материалов, а также способам

⁵ www.ruthenia.ru/folklore

⁶ От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: сборник докладов. Т. 3. М., 2011. С. 364—455.

возвращения записанных данных в местную культурную традицию. Приходится признать, что в значительной степени составление каталогов — это решение задач теоретической фольклористики, «работающих» каталогов крайне мало. Новые технические достижения последних десятилетий вывели на совершенно иной качественный уровень возможности фиксации материала и представления традиций. Благодаря этому полевые исследования дают существенный импульс для развития теоретической фольклористики.

Методика полевой работы сегодня не имеет устоявшихся стандартов, что в какой-то мере можно считать положительным, так как создает возможность для развития разнообразных методов сбора материала. Это может быть работа по специально разработанной подборке вопросников или выборочный опрос по одной узкой программе, тотальный опрос жителей того или иного села или работа среди представителей одного поколения.

Достижения смежных дисциплин позволяют интенсифицировать развитие полевой фольклористики как особой области научного знания, придать ей комплексный, междисциплинарный характер, изучать не только тексты, но и их функционирование в различных контекстных связях, наконец, расширить предметное поле фольклористики и по-новому его структурировать.

* * *

В настоящий сборник вошли материалы, представляющие различные стороны полевой фольклористики.

В первом разделе представлены статьи, посвященные методике полевых исследований: стратегиям ведения интервью, особенностям собирательской работы во время студенческих практик, в полиэтнических и поликонфессиональных зонах, экспериментальным методикам сбора материала, этике полевых исследований.

Второй раздел посвящен истории собирательской работы в XIX—XX вв. на примере Симбирской губернии, Русского Севера и Северного Кавказа, а также проблемам эдиционной практики фольклорных материалов: записей из Подолии и Абхазии.

В третьем, заключительном, разделе сборника собраны статьи, представляющие результаты полевой работы в различных регионах России и Украины. Авторы раздела рассматривают похоронно-поминальную и родильную обрядность, культ местночтимых святынь, современные былички, запреты и предписания, особенности бытования народных промыслов в наши дни.



Раздел 1

МЕТОДИКА ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

А. Д. ЦВЕТКОВА
(Павлодар, Казахстан)

МЕТОДИКИ И ПРОБЛЕМЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ФОЛЬКЛОРА КАЗАХСТАНА

Планомерное собирание и исследование восточнославянского фольклора в Казахстане началось достаточно поздно — с 60-х гг. прошлого столетия. Как отмечает Е. И. Коротин, «систематического собирания и научной записи местного фольклора ни в дореволюционное, ни в наше время (до 60-х годов) не велось» [Коротин 1981, 8]. С 1960 г. начинается собирание и публикация фольклора уральских казаков. Результатом стали сборники и научные исследования Е. И. Коротина [Коротин 1982, 1984, 1999 и др.]. С конца 1970-х гг. во многих регионах отмечается активная собирательская деятельность, проводятся ежегодные фольклорные экспедиции.

В развитие современной фольклористики Казахстана значительный вклад внесен М. М. Багизбаевой, создавшей при Казахском национальном университете им. Аль-Фараби (Алматы) Фольклорный кабинет, а затем, в 1990 г. — научную лабораторию «Региональное изучение русского фольклора Казахстана». На базе университета создается также Координационный совет по изучению фольклора народов Казахстана. В 1991 г. под эгидой совета проведена республиканская научно-практическая конференция преподавателей по фольклору педагогических вузов и университетов Казахстана. Ее участниками были освещены проблемы современного состояния, регионального своеобразия, собирания, научной обработки, компьютеризации и публикации фольклора. Архив Лаборатории составил десятки тысяч рукописных текстов, на основе которых готовились и публиковались сборники: «Фольклор семиреченских казаков» [Багизбаева 1977, Багизбаева 1979], «Фольклор Восточного Казахстана» [Багизбаева 1991]. Профессором В. А. Василенко, во-

шедшим в состав Координационного совета, разработаны методические рекомендации по организации фольклорной практики в вузах Казахстана [Василенко 1987].

К наиболее изученным регионам Казахстана можно отнести Уральскую область, Восточный Казахстан, Семиречье, Акмолинскую, Петропавловскую и Павлодарскую области. Весь собранный и опубликованный материал стал базой для научных исследований. В центре научного интереса казахстанских фольклористов находились такие жанры русского фольклора, как необрядовая песня (А. Б. Абдулина, У. К. Абишева, И. Н. Князева, А. В. Иванова), календарная обрядовая поэзия (Г. И. Власова, Т. Я. Семенова), несказочная проза (А. Д. Цветкова, Н. М. Назаренко), частушка (Г. З. Бектурганова), сказка (В. А. Василенко, А. Б. Нургалиева), детский фольклор (О. И. Сластухина, Н. Б. Токарчук), малые жанры (Е. В. Латыева).

В середине 1990-х гг. научные связи между бывшими союзными республиками стали ослабевать, а интерес к славянскому фольклору падать. В следующее десятилетие прекращает свою деятельность Лаборатория «Региональное изучение русского фольклора Казахстана» при Казахском национальном университете.

В настоящее время в Казахстане очень остро стоит **проблема записи, хранения и научной обработки славянского фольклора**. Из всех вузов республики собирательской работой планомерно занимаются лишь ученые Казахстанского филиала МГУ (Астана) и Павлодарского государственного университета. Фольклористами названных вузов (Г. И. Власова, А. Д. Цветкова) разработаны программы обследования, вопросы, учитывающие региональную специфику фольклора, при записи и обработке материала применяются цифровые технологии, создаются аудио-, видео- и фотокаталоги. Накопленные названными фольклористами-полевиками архивные записи публикуются в различных сборниках, что на данном этапе необходимо, поскольку славянский фольклор Казахстана представлен единичными изданиями.

В настоящей статье нам хотелось бы обобщить опыт многолетней собирательской работы в республике, охарактеризовать ее методики и обозначить проблемы современной казахстанской полевой фольклористики.

Казахстан является республикой полигэтнической по составу населения, здесь проживают представители более 100 национальностей, прибывшие в разное время практически из всех губерний и областей России, Украины, Белоруссии. Можно утверждать, что история дореволюционной России и Советского государства прямо проецируется на Казахстан, поскольку с ней связаны миграционные потоки и основные типы поселений.

Первый тип — населенные пункты, в которых проживают потомки казаков. Казачьи поселения на территории Казахстана возникают с XVI по XIX в.

На территории современного Казахстана в период Российской империи располагалось три казачьих войска: Уральское, Сибирское и Семиреченское. Сформированная в XVI в. на границе Европы и Азии казачья община стала известна как Уральское казачье войско. Оно основано в 1591 г., расположено на северо-западе республики и сегодня разделено российско-казахстанской границей.

По обе стороны казахстано-российской границы, на севере, находится и историческая область Сибирского войска (основано в 1808 г.). Образование Сибирского казачьего войска связано с присоединением Верхнего Прииртышья к России. Иртышская укрепленная линия была создана в первой половине XVIII в. и состояла из крепостей, форпостов и маяков, расположенных по правому берегу Иртыша от Омска до Усть-Каменогорска. В середине XVIII в. линия значительно укрепилась и протянулась через весь Алтай, начиная от крепости Усть-Каменогорской до Кузнецка. В 1752 г. для защиты русских поселений от набегов киргиз-кайсацких орд была создана Ишимская или Горькая линия Сибирского казачьего войска. От Петропавловской до Омской крепости в одну сторону и до Оренбургской линии — в другую — построили военную линию протяженностью более 570 верст. Цепь укреплений проходила неподалеку от горько-соленых озер, поэтому получила название Горькая линия [Цветкова 1987, 23]. В пределах границ современного Казахстана (на юго-востоке) находятся также основанные в 1867 г. поселения семиреченских казаков (Алматинская и Талдыкурганская области). Семиреченское казачье войско выделилось из Сибирского в связи с необходимостью заселения Семиречья. «По мере присоединения к России по дороге от Семипалатинска до Верного (Алматы) стали устраиваться сторожевые пикеты из казаков, переведенных с Бийской линии» [Усов 1885, 387].

Второй тип — это поселения, основанные в Восточном Казахстане старообрядцами. В первой половине XVIII столетия, которую можно назвать начальным этапом заселения Алтая староверами, здесь появляются беглецы, скрывавшиеся от правительственного гната и религиозных гонений. Во второй половине столетия, соответственно на втором этапе заселения, формируются оседлые поселения старообрядцев.

В 1750—1790 гг. появляются поселения «каменщиков» — староверов, пришедших в Рудный Алтай в поисках Беловодья. Долину Бухтармы за ее горный рельеф они называли Камнем, отсюда и название — каменщики. Они основали 9 деревень, в которых прожи-

вало более 300 человек. На основании манифеста Екатерины II от 4 декабря 1761 г. Сенат пригласил возвращаться в Россию русских старообрядцев, бежавших в Польшу. Некоторые староверы пришли на Алтай добровольно, но большинство было переселено насильно. Всех эмигрантов из Польши местные жители стали называть «поляками».

В Восточном Казахстане существуют поселения как поповцев (белокриницкого согласия; беглопоповцы часовенного и дьяконовского согласия), так и беспоповцев, среди которых было более сложное деление на мелкие толки (федосеевцы, филипповцы, самодуровцы, спасовцы, оховцы, самокрестьяне, дырники, бегуны и др.).

Начиная с 1860-х гг. царское правительство рядом поощрительных мер вызвало вольное крестьянское переселение в Казахстан из малоземельных районов России, Украины и Белоруссии. Наибольший процент переселенцев составили русские и украинцы. Переселенческое движение особенно усилилось после 1905—1907 гг. Соответственно, третий тип — населенные пункты, образованные в конце XIX — начале XX в.

Новая мощная волна переселенцев, хлынувших в Северный и Центральный Казахстан из всех регионов бывшего Советского Союза, связана с освоением целинных земель в середине XX столетия. Таким образом, четвертый тип поселений — это новые советские, а также целинные совхозы и колхозы.

Существенную часть населения Казахстана составляют и депортированные в сталинские времена народы, а также переселенцы, приехавшие в Казахстан на строительство крупных предприятий.

Для современного Казахстана характерны национально-смешанные населенные пункты (в основном казахско-русские).

Маршруты фольклорных экспедиций определяются нами исходя из типа поселения. Прежде чем планировать выезд, мы изучаем историю села, с которой во многом связана специфика фольклорного репертуара.

Так, в бывших казачьих станицах, для большинства которых характерен стабильный состав населения, устойчив и жанрово-тематический состав фольклора, связанный с культурно-обрядовой и бытовой жизнью сел.

Если 10—20 лет назад самыми репрезентативными в станицах были песенные жанры и жанры семейного обрядового фольклора, в последние годы большей активностью бытования отмечается устная проза. Вне поля зрения фольклористов в советское время оказались предания о казачестве. Поскольку казачьи войска были разгромлены, многие казаки репрессированы, потомки старались скрывать родственные отношения с ними и с большой осторож-

ностью реагировали на вопросы собирателей. С 1990-х гг. ситуация изменилась. В современном Казахстане это связано не столько с реабилитацией и возрождением казачьей культуры, сколько с потребностью славян-переселенцев в осмыслении своей этнической принадлежности, судьбы своей семьи, своих предков в прошлом.

Основной состав населения станиц, как правило, старожилы. Они бережно хранят историю предков, запечатленную в топонимических и исторических преданиях (о названии сел, о жизни в прошлые времена, о выборах казачьего атамана, об известных людях). Жизнь казачьей станицы представляется как образцовая, достойными качествами станичников были уважение к старшим, строгость нравов, воинская дисциплина: «*В селе никогда никто не называл “Петъка” или “Ванька”, а идет вот малыши, мальчик или девочка: “Здравствуйте, Агафья Ивановна”, “Здравствуйте, Иван Петрович”. А чин там атамана или что, должен полным именем называть. Но это было очень сложно, четверостишие целое надо было запоминать. И казачок этот учил, заучивал строго...*» (Записано в 2007 г. от Богдашиной С. П., 1931 г. р., в с. Песчаное Качирского р-на Павлодарской обл.). «*Мыто уже росли, казаков-то не было уже, но порядок оттуда шел. Вот такой порядок был. Глава семьи был отец, там хозяйство. А остальное, там дети — это все на матери. Мать рассказывала, если жать что-нибудь, там пшеницу, просо сеяли, овес, они вместе с мужьями. Серп — и вперед. Сено заготавливали они тоже вместе*» (Записано в 2007 г. от Жукова В. П., 1938 г. р., в с. Песчаное Качирского р-на Павлодарской обл.). «*Как отец рассказывал, подростков, с шести лет где-то начинали готовить. Они уже носили полностью казачью форму: брюки с лампасами, гимнастерку, под поясом все, фуражка*» (Жуков В. П., 2007 г.). «*Дисциплина была строгая. И если в поле где находятся, то с красным флагом ехал всадник, оповещал. За двадцать четыре часа собраться должны были. За станицу девушки провожали своих женихов*» (Богдашина С. П., 2007 г.).

Устойчивость фольклорного репертуара казачьих станиц определяется историческим прошлым, составом населения, малой миграцией, изолированностью и, как следствие, — своеобразным бытовым укладом села.

С 2009 г. нами возобновилась собирательская работа в старообрядческих селах Восточного Казахстана. В 70—80-е — начале 90-х гг. прошлого столетия фольклорная ситуация в Рудном Алтае обстоятельно исследовалась учеными КазНУ им. Аль-Фараби, а также российскими учеными (Москва, Новосибирск).

Около 20 лет, прошедших после этих экспедиций, записи фольклора в регионе не велись. Записанный разнообразный в жанровом отношении и содержательный корпус текстов дает представление

о современном состоянии фольклора в этом типе старожильческих поселений. Следует заметить, что значительная удаленность и труднодоступность горных сел, уникальность и красота природы, а также стабильный состав населения способствуют сохранению традиционного фольклора, его естественному бытованию и обогащению жанрами, темами и сюжетами, которые не фиксировались в советское время.

В постсоветское время, когда старообрядцы уже не подвергаются гонениям, возрождается утраченная преемственность религиозных и культурных традиций. Как замечает Н. И. Романова, «какая-то генетическая память или зов влечет непреодолимой силой потомков тех, в чьем роду были многие поколения истово верующих старообрядцев» [Романова 2002, 236]. Генетическая память способствует и реактуализации фольклора, обрядовой жизни, бытовых норм и правил.

Какие-то обряды уже не могут возродиться в своих прежних формах, однако фиксируются устные рассказы о них. Особенностью таких устных нарративов являются оценки рассказчицы, для которой прошлое служит своеобразным эталоном нравственности, порядка и благочестия. Например: *«Раньше-то вообще-то крепко считали и все исполняли. Фату-то ведь надевать — это надо чистейшим, чтобы жених был чистым, и невеста чистая была. Вот они чтобы оба были непорченые. Вот на таких только фата-то надеётся. Так в Святом Писании-то сказывалось. Они и после, умрут, так Господь потом будет так же надевать фату на них. Как, на той, на следующей нашей жизни, настоящей-то»* (Записано в 2009 г. от Мурзинцевой В. М., 1936 г. р., в с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО¹).

Рассказы о семейных обрядах (родильных, свадебных, похоронных) включают в себя и необходимые пояснения и комментарии для людей, не знакомых со старообрядческими традициями, не понимающих их смысла или даже не признающих их. Например: *«По Святому Писанию сказано: “Не нужно гроба оклачивать”. Как Господь ходил когда по земле, и он говорил: “Вы ложите их в гроба-то крашеные. А души-то какие? А души-то какие? Лучше гроба не украшайте. Лучше чтоб душа была така украшена...”»* (Мурзинцева В. М., 2009 г.).

В селах, расположенных в долине Бухтармы, по настоящий день соблюдаются троицкие обряды: (завивание березки, гадание на венках, гуляния на берегу Бухтармы): *«Собирается народ там, девок много, бабы молодые. Все собирались, пошли к верху. Заламывать березку пошли. Идут с гармонью, с баяном. Там ее срубают, нарядят, так как девку, сарафан подденьут, обвязнут ее хорошо. Бухтарма бежит*

¹ ВКО — здесь и далее — Восточно-Казахстанская область.

снизу, мы идем, допустим, березку заламывать вверх с километр. Ну, там срубали березку небольшую, оденем ее, в сарафан все такое, и вот, значит, берут ее, и песни начинаются. Там без таких пожилых людей тоже не обходилось. Даже старики ходили и старухи. Ну, парочкой несут. Идут, поют, пляшут. Всю улицу пройдут так к низу, а потом волокают ее туда, в Бухтарму. И в Бухтарму несут. Которые таскали, ее в воду опускают. Праздник с водой связан. Троица с водой, а Никола с травой» (Записано в 2010 г. от Королева И. К., 1935 г. р., в с. Сенное Большенарымского р-на ВКО).

Вопреки выводам о процессах угасания жанров несказочной прозы, сделанным по материалам экспедиций 1970—1980-х гг., в современных записях представлены разнообразные по жанровому и сюжетно-тематическому составу устные рассказы, в которых ярко проявляется локальная специфика. Система персонажей мифологической прозы соответствует общерусской традиции, но отличается от других регионов Казахстана. В долине Бухтармы бытуют былички о лешем (что не характерно для других сел республики), русалке, полуднице. Среди домашних духов выявляются не только домовой и банник, но и соседка: «*У каждого есть сосед и соседка. Да, парой они живут. Вот, если, например, закочевала в другую избу, в другой дом, а соседку ты не взяла оттуда, сюда пришла, она потом плачет, как маленький ребенок. Это я сама слышала*» (Записано в 2009 г. от Сидоровой Л. З., 1936 г. р., в с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО).

В цикле рассказов о людях, обладающих сверхъестественными способностями, распространены былички о колдунах, что также не характерно для других регионов (*сюжеты: «Колдун на свадьбе», «Колдун морочит», «Собственность колдуна нельзя украсть», «Трудная смерть колдуна»*).

Особой ценностью, на наш взгляд, обладают записи преданий и легенд бухтарминских «каменщиков». Легенды о Беловодье соотносятся с колонизацией именно этих мест [Чистов 1967]. Потомки старообрядцев в настоящее время стремятся сохранить память о своих предках, пришедших на эти земли, в исторических преданиях: «*Гонение было, когда отец Никон новшество вменил. Вот и побежали, чтобы старообрядцев сохранить. И сохранили до сих пор, считайте. Мы же тоже идем по ихней линии. Разговаривать тогда (в советское время. — А. Ц.) нельзя было, молились впоптай. Потихоньку, ноющими, вещерами, но свое все равно делали...*» (Мурзинцева В. М., 2009 г.).

Традиционные легенды о Беловодье в современности трансформировались в предания: «*Беловодье — это край, где текут молочные реки, кисельные берега, где ни власти тебе, ни пачпорта никакого.*

Где в изобилии рыба, зверь. А Бухтарма белеет в июле. Вот только погода установилась, белки тронулись. Где-то видать есть глина, и она течет белая. Вот тебе и молочные берега. Я думаю, все связано с этой глиной, с поверьем этим: молочные реки, Беловодье, белая вода. Это же действительно какой-то край был оторванный, огороженный от всего, где можно исповедовать свою веру, спрятаться» (Записано в 2009 г. от Токтасынова М. К., 1953 г. р., в с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО).

В семейных преданиях, бытующих в Рудном Алтае, описывается жизнь предков в прошлом, рисуются образы хранителей старой веры: «*Вот с маминой стороны отец был, так Евангелие читал, никогда не ругался, никогда матерного слова не говорил. В общем, был полностью настоящий. Так и мне он сказал: «За вас пекутся старые предки»*» (Мурзинцева В. М., 2009 г.).

Сюжетно-тематический состав христианских легенд бухтарминских «каменщиков» соответствует общерусской традиции. Это как традиционные (бibleйские, этиологические, о странствующем божестве, о святых) легенды, так и устные рассказы легендарного характера (об осквернении христианских святынь, нарушении христианской этики). Общей особенностью современного бытования легендарной прозы является соотнесение описываемых в них сакральных событий с жизнью носителей фольклора: «*Илья-то? О, самый великий девственник. Вот он только ушел-то на небеса, Господь его взял. Как на колеснице ушел. А сейчас вот будет, при конце века, печать-то будет. Вот это будетходить-то, печать-то ставить людям. А вот когда эту печать-то примешь, а Господь-то скажет, разговаривать даже нечего, потому что ты уже печать принял. Паспорта-то нам дали, это тоже уже близко к Божьему суду, потому что они через компьютер уже прошли. Обличение пройдет, потом после обличения будет суд Божий. Это будут Илья и Ино»* (Мурзинцева В. М., 2009 г.).

Села, основание которых связано со столыпинской реформой (конец XIX — начало XX вв.), а также с освоением целинных земель (середина XX в.), отличаются смешанным этническим составом. Как правило, в них проживают русские, казахи, украинцы. Как считает Н. А. Криничная, «осознание значимости своей традиции в иноязычном окружении — признак живучести данной этнической группы», и «чем больше опасность нивелировки, исчезновения этнокультурной традиции, тем заметнее тенденция, связанная с ее сохранением» [Криничная 1993, 33]. Наряду с этим стремлением сохранения фольклорного репертуара своего этноса, в полигэтнических селах наблюдаются ярко выраженные межэтнические взаимодействия. Прежде всего, отмечаются русско-украинские взаимодействия.

мовлияния. Например, от Хожило И. Р. (с. Ивановка Качирского р-на Павлодарской обл.) в 2007 г. записаны как русские, так и украинские песни святочно-рождественского цикла.

В современности трансформируется коллективная природа фольклора. Основным очагом его хранения и передачи становится семья. Исходя из этого, мы стараемся работать не с отдельными информантами, а по возможности и с членами их семей. Такие записи позволяют исследовать роль фольклора в современной семье, процессы его творческого усвоения и адаптации разными поколениями. *Фольклорный репертуар отдельных семей* фиксируется в течение многих лет.

Чтобы в дальнейшем исследовать состояние фольклорной традиции в регионе, *каждый текст мы сопровождаем подробным комментарием*. Важными его составляющими являются год рождения, место рождения, время переселения в Казахстан для тех, кто родился за его пределами; место рождения родителей, национальность. Такие комментарии важны, поскольку находясь вдали от этнической родины, славяне-переселенцы передают из поколения в поколение историю своей семьи, фольклорный репертуар своих предков, а также тот репертуар, который исполнялся и был усвоен в местах выхода. Наши наблюдения показывают, что, рассказывая о жизни на родине, они совершенно неожиданно воспроизводят фольклорные тексты, связанные с описываемым событием. Таким образом, нам удается записывать не бытующие в Казахстане рекрутский обряд и частушки, его сопровождающие, похоронные причитания, духовные стихи, колыбельные песни, а также редкие тексты других жанров.

Следующий принцип, которому мы стараемся следовать в процессе собирательской работы — *берем интервью у носителей фольклора разной этнической принадлежности*. Только так и можно работать в условиях современного Казахстана. В результате — выходим на проблему национального своеобразия фольклора разных народов и межэтнических взаимовлияний. Особенно это касается русско-казахских связей. Некоторые жанры казахского фольклора находятся в меньшей степени сохранности по сравнению с русским. Это является следствием нескольких причин. Одна из них — изменение бытового уклада казахов-кочевников. В результате утратились и многие традиционные представления, а как следствие — и фольклорные формы. Так, например, вышли из бытования казахские былички, поскольку система их персонажей отражала жизнь именно кочевника-скотовода. Вместе с тем, казахи, хорошо владеющие русским языком и проживающие рядом со славянами, усваивают и элементы славянской мифологической системы,

что может давать причудливые русско-казахские контаминации. Приведем лишь один пример: «*Мой отец Майбек работал на ферме и еще хозяйство свое держал. А я еще маленький был тогда. Тогда у нас жеребчик-двуухлетка был — Байкал. Отец мой ухаживал за ним, кормил, на согым хотел резать. На ночь держал он его отдельно от всего скота и на замок закрывал. У нас тогда 3 коровы, телята, бараны были. И, значит, один раз утром выводит двухлетку — жеребчик весь потный. Такой потный, как будто на нем всю ночь скакали. В сарае холодно, 35 градусов, зима. И худеть начал. К муlle ходили. “Шайтан”, — говорит. И мы тумар* (текст мусульманской молитвы, зашитый в кожаный мешочек. — А. Ц.) *на гриву завязали. И прошло. Слава Аллаху, поправился жеребчик*» (Записано в 2000 г. от Увашова Ш. М., 1962 г. р., в с. Луговое Качирского р-на Павлодарской обл.).

Стремление славян-переселенцев к освоению края, интерес к его истории, активные межэтнические контакты служат важными факторами заимствования казахской традиции русскоязычными носителями фольклора. В таком исполнении устные произведения творчески адаптируются, становятся узнаваемыми в новой среде.

Записи фольклора от представителей разных национальностей выводят на материал, практически не исследованный. Так, работая с немцами, высланными в Казахстан в годы Великой Отечественной войны, мы выявили пласт рассказов-воспоминаний о депортации. Среди них выделяются устойчивые сюжеты, запись которых стала возможна лишь в постсоветское время. Ждут своих собирателей и исследователей и устные рассказы депрессированных и узников сталинских лагерей, которые были в Казахстане (Карлаг, Гулаг).

Пессимистические выводы о том, что фольклор бесследно уходит, мы опровергаем в результате *повторных выездов в одни и те же села со значительными временными интервалами*. Так, в с. Песчаное Павлодарской области (бывшая казачья станица Песчанская, расположенная на Иртышской линии) выезжали в 1993, 1994 и в 2004 гг. Отдельные записи велись в селе в 2000 и 2007 гг. В результате таких повторных выездов хочется процитировать слова В. Л. Кляуса о том, что «постоянно объявляемое с середины XIX столетия умирание фольклорной традиции, судя по всему, откладывается» [Кляус 2006, 83]. И добавить, что фольклор был и будет всегда. Он, конечно, не останется неизменным по своему содержанию, по жанровому составу, потому что меняется жизнь, меняется человек, его духовные и душевые потребности. И фольклор всегда будет чутко реагировать на все эти изменения.

Очень перспективным видится нам *метод повторных записей фольклора*. Нами более 15 лет предпринимались экспериментальные повторные записи одних и тех же устных произведений с определенными временными промежутками. При этом записи сознательно велись собирателями, находящимися в разных отношениях с информантами (родственник, чужой человек). С целью исследования особенностей современного функционирования фольклорной традиции один и тот же сюжет записывался как от основного ее носителя (неоднократные записи), так и от членов его семьи (однократные записи). В результате применения такой методики мы вышли на ряд проблем, связанных с особенностями современного бытования фольклора, самая важная из которых — *проблема творческой личности исполнителя*.

Аудио- и видеотехнологии, используемые в собирательской практике, позволяют по-новому *систематизировать материал*. Фольклорный архив переводится в электронный формат. Записи, сделанные до 2003 г., переведены на цифровые носители в форме сборников, составленных по жанровому принципу. Начиная с 2004 г., весь материал электронного архива систематизирован по году записи, по населенным пунктам, по собирателям и по жанрам. В коллекции по населенным пунктам включаются также аудиосборники, папки с фотографиями и видеофайлы.

На основе отснятого видеоматериала совместно со студентами *создаются фильмы*. Это фильмы фольклористические. Их цель — показать фольклорную картину села или какие-либо яркие фольклорно-этнографические факты.

На круглом столе, проводившемся в 2010 г. по программе Лазаревских чтений, А. С. Каргиным была высказана мысль о том, что фольклористы-полевики, записывая материал и никоим образом не возвращая его в село, преследуют исключительно свои цели. Мы стараемся решать проблему и по возможности *публикуем сборники фольклора отдельных сел*, изыскивая средства у частных лиц [Благодатная земля 2005; Фольклор Песчанской станицы 2011 и др.]. Если такая возможность не представляется, в село передается оформленный диск с записанным материалом, включающий электронный сборник текстов с комментариями, аудиосборник и видеофильм.

И, наконец, в заключение необходимо сказать об огромной *воспитательной роли собирательской работы* для студентов-филологов. Полевая работа учит их общению с людьми, учит человечности, раскрывает всю красоту, мудрость и ценность народного творчества, вызывает желание не только самим овладеть фольклором, научиться петь, но и нести это другим людям.

Литература

- Багизбаева 1977 — *Багизбаева М. М.* Фольклор семиреченских казаков. Ч. 1. Алма-Ата, 1977.
- Багизбаева 1979 — *Багизбаева М. М.* Фольклор семиреченских казаков. Ч. 2. Алма-Ата, 1979.
- Багизбаева 1991 — *Багизбаева М. М.* Русский фольклор Восточного Казахстана. Алма-Ата, 1991.
- Благодатная земля 2005 — Благодатная земля (несказочная проза Баянаула) / сост. А. Д. Цветкова, А. А. Садыкова. Павлодар, 2005.
- Василенко 1987 — *Василенко В. А.* Учебная практика по фольклору студентов филологических факультетов педагогических институтов. Алма-Ата, 1987.
- Кляус 2006 — *Кляус В. Л.* К проблеме видеофиксации фольклора // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. Т. 2. М., 2006.
- Коротин 1981 — *Коротин Е. И.* Фольклор яицких казаков. Алма-Ата, 1981.
- Коротин 1982 — *Коротин Е. И.* Историческая основа лиро-эпических песен о походе яицких казаков в Хиву // Фольклор Урала. Свердловск, 1982.
- Коротин 1984 — *Коротин Е. И.* Литературные песни в фольклорном репертуаре уральских казаков // Проблемы взаимосвязи фольклора и литературы. Воронеж, 1984.
- Коротин 1999 — *Коротин Е. И.* Устное поэтическое творчество уральских (яицких) казаков. Ч. 2. Самара; Уральск, 1999.
- Криничная 1993 — *Криничная Н. А.* О взаимодействии этнокультурных традиций: к методике полевых и теоретических исследований // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. сб. науч. тр. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995.
- Романова 2002 — *Романова Н. И.* Современное положение русской православной старообрядческой церкви в Казахстане и Средней Азии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции. М., 2002.
- Усов 1885 — *Усов П. С.* Русская Джунгария: Семиречье // Живописная Россия. Т. 10. СПб., 1885.
- Фольклор Песчанской станицы 2011 — Фольклор Песчанской станицы / сост. А. Д. Цветкова, Н. М. Дударева. Павлодар, 2011.
- Цветкова 1997 — *Цветкова А. Д.* Современное состояние былички в русском фольклоре Северного Казахстана. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1997.
- Чистов 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVIII—XIX вв. М., 1967.



Н. А. ВЛАСКИНА
(Ростов-на-Дону)

О СПЕЦИФИКЕ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НА ТЕРРИТОРИЯХ ПОЗДНЕГО ЗАСЕЛЕНИЯ *(На примере Степного Задонья)¹*

При диахроническом подходе к изучению языка и культуры в фокусе исследовательского внимания все чаще оказываются территории позднего заселения, где в силу интенсивности этно-культурных контактов трансформационные процессы более очевидны, нежели на исконных территориях², и обеспечены целым комплексом устных и письменных источников, доступных для анализа.

Настоящая статья посвящена осмыслинию данных, выявленных в ходе работы этнолингвистической экспедиции Южного научного центра РАН в 2009 г., в один из таких регионов — задонские степи. Целью маршрутной экспедиции по южным районам Ростовской области было комплексное изучение Степного Задонья как особой историко-культурной территории. Работа велась в на-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Процессы трансформации традиционной культуры населения Юга России» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

² В частности, на конференции ГРЦРФ в мае 2011 г., материалы которой составили настоящий сборник, осмыслинию процессов трансформации и складывания новых культурных типов в регионах позднего заселения были посвящены доклады Е. Ф. Фурсовой («Особенности методов полевого этнографического исследования в районах Западной Сибири»), А. Д. Цветковой («Методики и проблемы полевых исследований фольклора Казахстана»), А. В. Черных («Миграционные процессы и динамика традиционной культуры: полевые исследования в материнских и дочерних поселениях Поволжья и Урала»).

селенных пунктах Зерноградского, Егорлыкского, Пролетарского, Сальского, Ремонтненского, Дубовского районов Ростовской области. Стратегия полевого исследования данного региона была сформирована в результате анализа сведений об особенностях его заселения и природно-климатических условий.

Территория степного правобережья Дона с середины XVII в. представляла собой зону кочевья нескольких родоплеменных групп калмыков [Эрдниев, Максимов 2007, 116]. В конце XVIII в. значительная часть калмыков откочевала в Джунгарию, а те, кто остались в донских степях, в начале XIX в. в соответствии с царскими указами были причислены к казакам с правом несения службы наравне с ними [Эрдниев, Максимов 2007, 157, 164]. В административном отношении в XIX в. западная часть задонских степей относилась к землям войска Донского, а восточная — к Астраханской губернии. Казаки использовали эту территорию для выпаса и ремонта войсковых лошадей, а также войсковых промыслов (добычи соли).

С середины XIX в. началось плановое заселение задонских земель крестьянами, что изначально было связано с необходимостью организации населенных пунктов вдоль царицынского-ставропольского и екатеринодарского трактов [Чупейда 1997, 6]. Набор переселенцев шел преимущественно из Воронежской, Курской, Екатеринославской и Харьковской губерний, и после отмены крепостного права миграция приобрела массовый характер. Этнический состав вновь образованных поселений не был однородным: так, согласно архивным данным, в село Ремонтное приехали крестьяне из села Новотроицкого Александровского уезда Екатеринославской губернии, села Моторичи Епифановского уезда Тульской губернии, города Богодунова Харьковской губернии [Там же, 20–21]. Также с середины XIX в. в Задонье начинают селиться казаки из малоземельных станиц, переезжая на новые земли как достаточно крупными группами, так и небольшими партиями. Вновь прибывшее население тесно контактировало с донскими калмыками, рассматривавшими Степное Задонье как свою этническую территорию.

Столь позднее хозяйственное освоение региона имело свои причины. Обследование сальских степей, проведенное по указу Императора Александра II в 1880 г., показало, что «полеводство здесь невозможно» [Александровская 2004, 17]. В 1890-х гг. ряд административных действий, направленных на улучшение порядка отвода земель в наделы казакам, переселившимся во вновь образованные в Области войска Донского³ юрты, был спровоци-

³ Далее — ОВД.

рован прошением казака Атаманской станицы Сальского округа ОВД Антона Хомутова, который просил разрешения переселиться обратно в станицу Верхнекундрюченскую. Жалобы состояли в том, что при переселении казакам отводят «землю, совершенно непригодную для хлебопашества и, таким образом лишая их возможности завести хозяйство на новом месте поселения, вынуждают возвращаться в покинутые ими станицы» [Доклад 1897, 24]. Проведенная рекогносцировка показала «исключительную недоброкачественность земель юрта станицы Атаманской, в котором удобные земли расположены в виде небольших оазисов среди преобладающих пространств среднеудобных и неудобных» [Доклад 1897, 4].

В равно непривычных хозяйственных условиях на новой территории оказались и казаки, и крестьяне. Т. Ю. Власкина выдвигает тезис о том, что во 2-й половине XIX — 1-й половине XX в. на землях Степного Задонья возникла ситуация, по ряду признаков схожая, с той, в которой происходило формирование культуры казачества в ранний период истории, а именно: восточнославянские мигранты-земледельцы оказались в непривычных природных условиях и в тесном контакте с иноэтничным скотоводческим населением степи⁴.

Неоднократная смена этнического состава населения на изучаемой территории, трансформация типов хозяйствования, характерная для всех групп, проживавших в регионе, и связанная как с природными особенностями территории, так и с сословным принципом организации казачьего социума, обусловили необходимость диахронического подхода к изучению культуры в выбранном лотусе. В соответствии с этим были откорректированы программы для сбора полевого материала по языку, истории и традиционной культуре Задонья, поскольку изначально опросники не предполагали рассмотрения явлений в динамике.

В ходе экспедиции ЮНЦ РАН делался акцент на сбор материала, посвященного среде обитания, наполнению символической оппозиции «свой — чужой», на выявление этнической самоидентификации населения. Данные темы прорабатывались как самостоятельные, и, наряду с этим, соответствующие вопросы задавались при сборе сведений по каждому из блоков обрядности. Важной

⁴ Материалы доклада Т. Ю. Власкиной «Системные и случайные явления среди факторов трансформации традиционной культуры (по результатам анализа современных материалов по традиционной культуре донского казачества)», прочитанного на заседании конференции «Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова» в Санкт-Петербурге в ноябре 2009 г.

задачей стало выявление маркеров для возможного сопоставления культур, характеризующихся близкими по структуре и содержанию обрядовыми комплексами⁵.

Приведем некоторые наблюдения, касающиеся функционирования календарной обрядности на обозначенной территории, обращая внимание в первую очередь на структуру календарного цикла региона, а также отражение в данном обрядовом комплексе взаимодействия этнических традиций и динамику традиции.

Рассматриваемый блок культуры оказывается в значительной степени редуцированным: подробными текстами обеспечена лишь первая половина года. Наиболее устойчивыми вехами народного календаря Задонья являются Святки, Масленица, Пасха и Троица. При этом утрачиваются представления, связанные с прогнозированием урожая, ритуальные действия, сопровождающие комплекс полеводческих сельскохозяйственных работ. В засушливых районах, на наш взгляд, это закономерно связано с изменением типа хозяйствования, переходом от полеводства к коневодству и овцеводству⁶. В частности, ни в одном из районов Задонья не фиксируется присутствующее в календаре других регионов ОВД, заселенных малороссами, празднование дня Ивана Купалы. Ритуальные действия с использованием растений закрепились за Троицей (украшение домов ветками деревьев и травой, сбор лечебных трав, плетение венков — ими фактически и исчерпывается событийное наполнение праздника), поскольку к июлю степь в Задонье выгорает, а действия с водой оказались неактуальными вследствие утраты прагматики заботы о посевах и труднодоступности водных источников⁷. Размывается и обрядность, связанная со скотовод-

⁵ Принципы исследования и общие выводы, касающиеся осмыслиения специфики рассматриваемой территории, изложены в отчетах лаборатории филологии ИСЭГИ ЮНЦ РАН о научно-исследовательской работе по теме: «Процессы трансформации традиционной культуры населения Юга России» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» за 2009, 2010 гг., подготовленных Н. А. Архипенко, Т. Ю. Власкиной, Н. А. Власкиной, Н. С. Поповой.

⁶ Бурное развитие полеводства в Задонье связано с советским периодом: освоением целины, сооружением оросительных систем, когда для восстановления существовавших в материнских поселениях обрядовых практик уже не было условий.

⁷ В отдельных случаях элементы обрядности могли сохраняться вопреки природным условиям: так, жители станицы Будённовская Пролетарского р-на, где в середине XX в. почти не было деревьев, веточки, которыми нужно было украшать на Троицу окна и вход в дом, ломали в балках, когда выезжали на полевые работы за пределы станицы.

ством: уходит из календаря первый выгон скота, поскольку выпас овец был круглогодичным, а коров пускали на подножный корм в отдельные годы уже в начале марта. Как правило, в пределах населенного пункта, в формировании которого участвовали выходцы из разных регионов, в народном календаре нивелировались различия и сохранялись детали обрядов, характерные для достаточно широкой территории.

Оговоримся, однако, что этот процесс не имел всеобъемлющего характера. Существование разных групп населения неизбежно приводило к актуализации оппозиции «свое — чужое». В Степном Задонье одним из календарных периодов, демонстрирующих вариативность обрядовых форм, которые становятся своеобразными маркерами, позволяющими противопоставить близкие культуры, становятся Святки. У переселенцев из нескольких украинских губерний (Харьковской, Полтавской) зафиксирован разработанный комплекс святочных обходных обрядов, предполагающий дифференциацию по полу участников: *мыланковать*⁸ — ходили только девушки, *рожествовать*⁹ и *посевать* (*посыпать*)¹⁰ — только мальчики и взрослые мужчины, *колядовать*¹¹ — все, независимо от половой принадлежности; по времени исполнения: в канун Рождества носили кутью по всему селу или только по родственникам, ходили *колядовать*, рождественским утром *рожествовали*, в канун Нового года *мыланкували* (*Меланку спевали*), а утром *посевали*. Переселенцы из русских деревень (с. Средний Егорлык

⁸ Зафиксированы упоминания о бытовании обходов, начальные строки календарной песни: «*Меланья ходила, Васильку просила*» (с. Ремонтное, с. Богородское Ремонтненского р-на) и более развернутый фрагмент: «*Мыланка ходыла, / Васильку просыла: / Васылько, мий батько, / Пусти мэнэ в хату, / Я жыто нэ жала, / Кадильницу дэржала. / Кадитися, люди, / И з вами Христос будэ*» (зап. Н. А. Власкиной от А. М. Харченко, 1930 г. р., с. Богородское Ремонтненского р-на).

⁹ Исполняются тропарь и кондак празднику Рождества Христова.

¹⁰ Помимо кратких упоминаний зафиксировано два развернутых фрагмента: «*Мати Мария / Ризы носыла, / Бога просыла / Жыто-шиныцы / На фсяку пашницу / Сею-вею, повиваю, / С Новым годом проздравляю, / Добрым людям на весь вечер*» (зап. Н. А. Власкиной от В. Н. Бобриковой, 1929 г. р., ст. Будённовская Пролетарского р-на); «*На щастье, на здоровье / Роды, Боже, / Жыта, шиныцы, / Усякой кошыныцы. / Здрас्टуйте, с празыком / и з Новым годом*» (зап. Н. А. Власкиной от Г. В. Ворожбитова, 1914 г. р., с. Богородское Ремонтненского р-на).

¹¹ Помимо кратких упоминаний о бытовании практики обходов, записан один развернутый текст: «*Колядныца, колядныца, / Добра с мздом поляныца, / А бэз мэда нэ така, / Дайте, дядько, пятака. / Нэ дастэ пятака, / Возьму быка за рога, / Уйду чи на пэсок, чи на базар*» (зап. Н. А. Власкиной от И. К. Харченко, 1928 г. р., с. Богородское Ремонтненского р-на).

Целинского р-на) не носили кутью и не исполняли Меланку, однако молодые люди утром 14-го января ходили *vasilevati*¹², а в канун Нового года девушки — *щедровать*¹³.

На Масленицу украинские переселенцы привязывали колодку родителям холостых парней (реже — незамужних девушек), варили вареники; и русские, и украинцы пекли блины.

Еще одним маркером для противопоставления своего и чужого в календаре Задонья является посещение кладбищ на Фоминой неделе: в понедельник — у переселенцев с Украины, во вторник — у русских. Все обследованные группы населения обязательно посещают кладбище в первый день Пасхи.

На фоне общей тенденции к редукции календарных обрядов необходимо констатировать разную ее степень в районах Степного Задонья. Это зависит как от объективных факторов (почвы юго-западных районов менее засушливы, что обусловило развитие на этих территориях полеводства и садоводства, в отличие от юго-восточных, практически непригодных для земледелия), так и от ситуативных, к которым исследователи относят состав переселенческих групп: отмечено, что элементы традиции сохраняются лучше при компактном переселении полных семей (не менее 3-х поколений)¹⁴.

Относительно подробная характеристика земледельческого в своей основе календарного цикла может включать упоминание таких хрононимов, как Сретенье, Сорок мучеников, Алексей Тepлый, Вербное воскресенье, Покров, Воздвижение. С первыми тремя из названных календарных дат связано прогнозирование весенней погоды, с днем Сорока мучеников — приготовление обрядовой выпечки — жаворонков. Способы приготовления и форма печенья варьируются: повсеместно фиксируется выпекание жаворонков в русской печи, а в с. Богородском Ремонтненского района жаворонков готовили, как бублики. Они могли иметь форму завязанного узлом жгута (Егорлыцкий р-н), креста (Пролетарский р-н).

¹² Зафиксирован развернутый текст календарной песни, объединяющей мотивы рождественских и новогодних величаний: «*Сею-вею, пасиваю, / С Новым годам поздравляю. / Василёва мата / На пристолех стаяла, / Христа даожыдала. / Ва поле-поле, / А за этим кружочкам / Сам Гаспоть ходит. / Багародица хадила, / Богу кушать вынасила. / Зарадись, жыта-пашаничка, / Фсякая разничка, / Хазян, хазяюшка, / С Раждеством Христовым, / С празничкам*» (зап. Н. А. Власкиной от А. И. Глазуновой, 1942 г. р., ст. Егорлыцкая, районный центр).

¹³ Щедрование представляло собой исполнение женщинами духовного стиха «Во городе Вифлееме».

¹⁴ Материалы доклада Т. Ю. Власкиной «Системные и случайные явления...».

Место утраченных представлений и элементов обрядности в XX в. занимают новые, генерацию которых можно связывать с влиянием двух факторов.

Первый из них — адаптация населения к новой среде обитания. В засушливых районах фиксируются различные свидетельства завершения этих процессов. Среди них регулярное включение баранины в состав праздничного рациона. Так, по сообщению из с. Ремонтное, барабана обязательно резали на Троицу. В календарном цикле закрепляются праздники, связанные с проведением сезонных животноводческих мероприятий (холощение жеребцов, окот и стрижка овец, осенняя заготовка мяса, конские ярмарки и ярмарки скота) и предполагающие обязательную трапезу с блюдами из баранины. К тем или иным календарным датам приурочены приметы, связанные с местным климатом или особенностями хозяйствования. Например, сухие морозы на Крещение, по свидетельству информанта из хутора Мокрая Ельмута, предвещали вихровую, т. е. ветреную зиму. В с. Богородское после дня Сорока мучеников чабаны выгоняли пастьись овец. За погодой наблюдали на Покров: если был ветер и отара сбегалась в кучу, это предвещало холодную зиму, если же отара *рассыпалась* — хорошую.

На формирование в Степном Задонье этого нового блока представлений несомненно оказали влияние длительные контакты славян и калмыков, для которых скотоводство являлось привычным видом сельскохозяйственной деятельности. Однако в целом влияние калмыцкой традиции на рассматриваемый фрагмент культуры славянского населения оказалось намного меньше, чем на культуру материальную, в частности на принципы строительства жилья и организации населенных пунктов, систему питания, принципыведения отгонного животноводства. Вероятнее всего, это объяснимо существовавшей между народами культурной дистанцией, различием в вероисповедании, поскольку славянское население исповедовало православие, а калмыцкое — буддизм. С другой стороны, противопоставление по признаку веры определяло наполнение оппозиции «свой — чужой», что получало закрепление в меморатах о бедных калмыках, после Масленицы ходивших по дворам просить *поган кусок* — скромную пищу, которую православным запрещалось употреблять в пост.

Вторая группа факторов трансформации календарной обрядности Задонья связана с советской государственной сельскохозяйственной политикой в рассматриваемом регионе и вновь учреждаемой обрядностью. Так, в связи с освоением целины в Сальском, Целинском и некоторых других районах Задонья, обра-

зованием совхозов-гигантов происходит закрепление в календаре таких новых обрядовых действий, как подношение каравая комбайнерам, собравшим наибольший урожай. В 1970—1980-е гг. агитбригада выезжала в поле и с песней, на рушнике подносила комбайнеру каравай, в конце уборочной передовиков чествовали на собраниях.

Вариантом приспособления более старого ритуального действия к новым реалиям можно считать обряд, когда печенье в форме птички относили в поле перед тем, как комбайн начинал убирать хлеб: «*Од зайнжяе комбаин у поле, оны так подальше одбидуть, посадють ту птычечку ш пичёную, с того поля зэрно шоб узять, вот и спыкты такую ш птычку. И поставлять эту, соллю посыплять, там жэ усэ, и укажутъ тому комбайнёру: иды по цэй ветке, по цый стороне*» (зап. Н. А. Власкиной от А. А. Ворониной, 1924 г. р., с. Мокрая Ельмута Пролетарского р-на Ростовской обл.).

Вновь конструируемые праздники служили сохранению в структуре обрядового цикла некоторых старых обрядовых практик: так, повсеместное проведение клубами проводов зимы могло, на наш взгляд, актуализировать празднование Масленицы. При этом новое содержание (конкурсы, театрализованные сценки, сжигание чучела) могло или сосуществовать с традиционным, или полностью вытеснять его.

К промежуточной группе трансформирующих факторов следует отнести развитие конезаводов. Присутствуя в комплексе хозяйственной деятельности казаков с XIX в., в веке двадцатом они получают новый импульс в связи с формированием на территории Задонья 1-й Конной армии, с промышленным разведением лошадей. Результатом этих процессов стало закрепление в календаре традиционных для казачества скачек не на Масленицу, а в советские праздники: на 1, 9 Мая, 7 Ноября. Изменяется их содержательное наполнение: соревнования в рубке лозы, джигитовке, традиционно для казачества дополнявшие соревнования на скорость, полностью вытесняются последними. Как окказиональное зафиксировано проведение скачек на верблюдах, в большей мере характерное для пустынного и полупустынного Востока.

Подводя итоги рассмотрению выбранного раздела обрядности, отметим ярко выраженную зависимость наполнения структуры календарного года от целого ряда переменных. Факторы, оказывавшие влияние на содержание традиции, могут действовать как в разное время, так и одновременно, наславаясь друг на друга и определяя самобытный облик локальной историко-культурной территории. Учет этих факторов при полевой работе в регионе обя-

зателен. Если в целом стратегия сбора материала формируется до выезда в поле, то в процессе работы она постоянно уточняется в соответствии с фактами, вновь выявленными как при опросе населения, так и при работе в местных музейных и библиотечных фондах.

Литература

Александровская 2004 — Александровская Л. П. Истории строки. Исторические очерки Орловского района. Ростов н/Д, 2004.

Доклад 1897 — Доклад по главному управлению казачьих войск. Отделение III. Стол 3. О мерах к улучшению порядка отвода земель в наделы казакам, переселяющимся во вновь образуемые в области войска Донского станичные юрты. СПб., 1897.

Чупейда 1997 — Чупейда И. Край, где солнце встает. Б. м., 1997.

Эрдниев, Максимов 2007 — Эрдниев У. Э., Максимов К. Н. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 2007.



C. H. АМОСОВА
(Москва)

**ИЗУЧЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА В ПОЛИЭТНИЧНЫХ
И ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ЗОНАХ**
*(На примере экспедиций в Подолию и Галицию
в 2004—2010 гг.)*

В статье будут рассмотрены отдельные аспекты изучения фольклора на территориях с полиэтничным и поликонфессиональным населением. Мы проанализируем представления о евреях и европейской жизни в устных рассказах жителей Подолии, Буковины, Галиции и Закарпатья (Украина). Изучение образа еврея в фольклоре славян — тема, которая рассматривалась в работах как зарубежных, так и российских ученых. Одними из первых работ об образе еврея как «чужого» или «другого» в славянском фольклоре стали статьи, основанные на польских материалах. Так, польско-израильская исследовательница О. Гольберг-Мулькевич опубликовала в 1970—1980 гг. ряд статей об образе еврея в польском фольклоре по материалам, собранным в Польше в конце XIX — начале XX в. [Golberg 1970; Golberg-Mulkiewicz 1983]. Исследовательница отвечает на вопросы: что становится причиной для возникновения разного рода этнических стереотипов, как формируются эти стереотипы. Она приходит к выводу о том, что представления об иноэтничных соседях формируются на поверхностных знаниях о «чужой» культуре. Важной вехой в изучении данной темы является доклад польского ученого и политика Владислава Бартошевского «Polish folk culture and Jew» в Колумбийском университете в 1983 г., который был переиздан спустя 10 лет [Bartoszewski 1993]. В. Бартошевский, как и О. Гольберг-Мулькевич, опирался на материалы, собранные в конце XIX — начале XX в. В его статье рассматрива-

ются отдельные стереотипные представления славян о евреях, такие как «кровавый навет», обращение христиан к цадикам за помощью и др.

Наиболее подробно образ еврея у славян был рассмотрен в монографиях, которые вышли в 1990—2000-е гг. А. Цала и О. Гольберг-Мулькевич продолжили исследования в Польше и включили в свои труды материал не только начала XX в., но и современные представления поляков о евреях [Cała 1995; Goldberg-Mulkiewicz 2003]. О. В. Белова, основываясь на материалах из Полесья, Подолии, Буковины и Западной Белоруссии, описала образ еврея у восточных славян, а также то, каким образом интерпретируются и «переводятся на язык своей культуры» представления о «чужой» культуре и религии [Белова 2005; Белова 2008]. Отдельные аспекты межэтнических отношений (такие как взаимовлияние календарных представлений, некоторые религиозные практики и использование сакральных предметов) были описаны исследователями на материалах, собранных в тех же регионах, о которых идет речь в данной статье¹.

Наша работа основана на устных нарративах, которые были собраны в экспедициях 2004—2010 гг.² Экспедиции работали в нескольких соседних областях Украины: Винницкой (в городах: Могилев-Подольский, Тульчин, Ямполь и др.), Одесской (Балта), Черновицкой (Новоселица, Черновцы и др.), Ивано-Франковской (Бурштын, Солотвино, Надворна и др.), Закарпатской (Ясения, Свалява, Иршава и др.). Все эти территории пограничные, но у них разная политическая история. Подolia входила в состав Российской империи (с конца XVIII в.), Галиция, Буковина и Закарпатье — в состав Австро-Венгрии. После окончания Первой мировой войны Подolia стала частью СССР, Галиция — Польши, Буковина — Румынии, Закарпатье — Венгрии. После окончания Второй мировой войны все эти территории стали Украинской ССР, а после распада СССР — независимой Украиной. Для европейской истории этого региона важным является еще и то, что Подolia и Буковина — румынская зона оккупации во время Второй мировой войны, Закарпатье — венгерская. Румыны не устраивали концлаге-

¹ Например, о взаимовлиянии календарных представлений см.: [Амосова 2009, 359—369]; о религиозных практиках см.: [Киреева 2007, 137—144; Амосова, Каспина 2009, 322—326]; об использовании «чужих» ритуальных предметов см.: [Галкина 2010, 322—326].

² Экспедиции в Подолию проводились межфакультетским центром «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге, в Галицию и Закарпатье — совместным проектом «Jewish History in Galicia and Bukovina» центра «Сэфер» и Еврейского университета в Иерусалиме, на Буковину — Центром библейстики и иудаики РГГУ.

рей, не было массовых расстрелов, многие евреи пережили войну в гетто, которое находилось в своем городе. Галиция была немецкой зоной оккупации, где к началу 1943 г. практически все еврейское население было расстреляно. Таким образом, в Подолии, Буковине и Закарпатье мы можем записывать еще и еврейский фольклор, и фольклор о евреях, который опирается на реальные знания (большинство евреев уехали оттуда в начале 1990-х гг.), а в Галиции — только рассказы о евреях, которые там жили семьдесят лет назад, т. е. сейчас «автохтонного» еврейского населения там нет.

При сборе фольклора о евреях мы обычно обращаемся к специальному опроснику [см. напр., Белова 2005, 259—264], в нем содержатся вопросы о «чужих» обрядах жизненного цикла (родинах, свадьбе, похоронах), календарном цикле, особенностях внешнего вида и пр.

Вообще, можно отметить, что есть фольклорные сюжеты, которые встречаются во всех регионах, где мы работали, и, вероятно, распространены еще шире. Так, например, есть общие сюжеты, связанные с описанием еврейских похорон. Широко распространено представление, что евреев хоронят сидя или лицом вниз:

Галиция: «*O! Їх ховали, а як ховали, знаєте? Я бачила! Вони роблять таку дерев'яне таку* [показывает похожее на «L»], *о таке во деревинно, во таке, знаєте, і беруть, вбирають* эээ в біло полотно і кладут сидючи! Знаєте? Сидючи. Так вот сидючи, так вот кладут доски, щоб вони були до землі, кладут таке і так, так їх закапувавют. Во! То я вам кажу, то брали, несли і в билом полотнє, вбирали їх в било, і туда в робілі таке, то як трунва, як трунва, вони робілі, таке висока, знаєте. Високи туди, і тут тако висока, щоб посадити, і таке високі і закривали, закривали і туди сипали землю» [IF_Bur_010_04_Sidorenko].

Подолия: «Инф. : Да. И... есть такие склепы. Евреи сажали прямо в этот склеп сидечки...

Соб.: Сидя... Хоронили сидя мертвых...

Инф.: Да, говорили так вот. И вот, значит, он потом склеп открывает, они наведают по-своему там. Читают» [Tul_05_023].

Галиция: «Кидают в яму, так перевертают [показывает, что кладут лицом вниз] и кидают. Видела я. Копали они сами, гробари были» [IF_010_Bur_09_Glady].

Подолия: «Видела я сама еврейские похороны в 70-м году. Могила ничем не отличается. Только вот говорили, что евреев когда хоронят, то вертят жопой вверх. Когда опускают труну, то поворачивают

чивают жопой вверх. Вот мне муж рассказывал, что когда Липу хоронили, перекинули жопой вверх, труну перекинули» [Yam_08_008_Anastasiya].

Мы видим, что этот стереотип широко распространен и устойчив на данной территории. Причем во многих случаях сейчас это стереотипное представление начинает вытеснять реальное знание. Так несколько раз нам удалось записать рассказы о еврейских похоронах от представителей разных поколений одной семьи. Старшее поколение, которое видело настоящие еврейские похороны, утверждает, что хоронили в гробу (иногда говорят о том, что гроб был особой конструкции) и лежа, а младшее поколение говорит о том, что покойника в могилу сажали, причем иногда возникают споры об этом [IF_Nad_09_024_Grinishak]. Надо отметить, что это представление о «чужих» похоронах сидя или лицом вниз и без гроба, т. е. неправильных, не совсем человеческих встречается и в регионах, где нет еврейского населения и нет рассказов, связанных с евреями. Так, например, такая особенность похоронного обряда приписывается жителями Костромской области татарам: «У меня муж говорил: «Я умру, ты меня в простынь белую заверни и так в могилу, как татары, без гроба посади»» [АЦРФЭ-2011 (44-15-A7)].

Таким образом, в данном случае мы можем говорить о том, что это представление, скорее всего, не связано с какой-либо этнографической реальностью, а является стереотипом, который распространяется на различные иноэтнические и иноконфессиональные группы и существует на разных территориях. С другой стороны, обращаясь к еврейским описаниям похорон «как это было раньше», которые были записаны в Подолии или на Буковине, мы видим, что сами евреи говорят о том, что раньше хоронили без гроба и в специальном саване, а у могилы была особая конструкция, т. е. для возникновения некоторой части стереотипных представлений существовали реальные этнографические факты.

Интересным широко распространенным сюжетом является так называемый «кровавый навет», т. е. представление о том, что евреи добавляют кровь в мацу — обрядовую пищу, которую пекут на Песах. Впервые он зафиксирован в Англии в XII в. в связи с уголовным делом об убийстве евреями английского мальчика Уильяма в Норвиче с целью получения крови для мацы³. Затем это пред-

³ См., например, сюжет: ThV361 «Евреи умерщвляют христианского ребенка, чтобы добыть кровь для своего ритуала (Хью из Линкольна)» [Thompson 1955—1958].

ставление распространяется по всей Европе⁴. Существует немалое количество работ зарубежных и российских фольклористов, посвященных разным аспектам этой проблемы [см., напр. Dundes 1991; Biale 2007; Белова 2006, 217–225; Львов 2008, 65–82; Панченко 2010]. Но нас интересует не весь спектр представлений, связанных с этим сюжетом, а лишь некоторые его варианты. Так, можно выделить два типа рассказов о «кровавом навете» — рассказы об убийстве христиан с целью получения крови (именно этот вариант чаще всего становился объектом изучения и разного рода обсуждений) и рассказы о «мирном» получении крови для обрядовых целей у этнических соседей. Обычно объясняется, что крови для мацы нужно небольшое количество, поэтому ее можно получить путем договора с соседями или в больнице. Показательно, что сюжет о «мирном» получении крови встречается на всех трех территориях:

Галиция: «*И вот я казала, шо наша сосидка Альтер приходила, абы мама дала: “Давай уколим у пальчик, доню”, — каже. И вколют, маме дае капельку крови, и она пекла пасху*» [IF_Sol_09_034_Mikuliak].

Подolia: «*Обычно в мацу давали... всегда давали капельку человеческой крови... Обычно брали донорскую там, если чистую, хорошую*» [Yam_08_009_Viktor]

Буковина: «*Кровь в паску добавляют, нельзя кушать паску. Всегда добавляют кровь, берут анализ в больнице сейчас*» [Chern08_Sinagoga_23_2, АГ].

В связи с этим важно обратить внимание на то, как трансформируется сюжет. В этом случае мы можем говорить о трех линиях развития этого стереотипа: первая — получение крови в мацу путем убийства человека; вторая — получение крови более легким способом (медицинским или по договору с иноэтнической соседкой); третья — знание об этом стереотипе, но полное отрицание существования подобных явлений в какой-либо реальности. Таким образом, на примере этих двух сюжетов мы видим, что часть стереотипов имеет широкое распространение.

Кроме того, интересно обратить внимание на географию распространения различных сюжетов, связанных с евреями, а также их трансформацию в связи с изменившимися историческими условиями. Каким образом рассказы о евреях, различные стереотипные представления о них существуют на территориях, где еврейского населения больше нет? В связи с географическим распределением сюжетов интересно сравнить тексты, связанные с еврейским

⁴ См. карту дел о «кровавом навете» в XII—XX вв. [Ben-Sasson и др. 2007, 777].

праздником Пурим. В славянской традиции он получил множество разнообразных наименований, которые соседи евреев помнят с детства: «Гаман», «Гаманово ухо», «Коляда» [Амосова, Каспина 2010]. Наиболее частотным названием Пурима у украинцев и русских, которые жили или живут по соседству с евреями, является «Гаман» («Аман», «Хаман»): «Празновали Гамана, почему-то. Гамана праздновали — так называлось» [IF_Nad_09_01_Vladimir]. Это название зафиксировано и в этнографической литературе XIX века: «Жид с холопом потеречили сї, у кого більше съвет, у жидів, ци у русинів. [...] Почав жид рахувати: — У нас є Судний день, то раз! Трубки, то два! Кучки, то три! Гамана, то шитри! Пейсах, то пять! Зелені съвета, то шість» [Гнатюк 1899, 204]. Гаман — отрицательный персонаж книги Эстер, которую читают каждый Пурим. Кроме того, евреи устраивали представления в этот праздник, одной из главных тем этих представлений была как раз история Эстер, где Гаман был одной из самых заметных фигур. Из записей XIX в. известна традиция водить по mestечку «Гамана», когда евреи нанимали христианина на праздник, рядили его, водили по mestечку и били.

В Подолии нам удалось записать выражение: «Гаман с Евдохой погоду круят / гуляют». Когда мы просили объяснить, что значит это выражение, наши информанты без труда объясняли, что речь идет об изменении погоды в конце зимы / начале весны, а именно имеется в виду время между двумя праздниками — православным праздником днем св. Евдокии (1/14 марта) и еврейским Пуримом (14 адара). Это выражение означает, что пришел конец зимы — начало весны, когда начинают дуть ветра, меняется погода, идет то дождь, то снег. Считается, что должно пройти две недели, пока Евдоха с Гаманом «не перекрутят», погода будет плохой. Важно, что и евреям, и славянам это выражение известно, все его воспринимают «как свое». Оно является «общим» для славянского и еврейского фольклора. Но, скорее всего, имеет «славянское» происхождение (см. об этом сюжете подробнее: [Амосова 2009, 363—366]).

Что касается Галиции, то здесь эта паремия не зафиксирована. Название праздника Пурим — «Гаман» в Галиции широко известно. Но имя Гаман появляется и в некоторых других текстах, не связанных с народным календарем. Так, например, еще в XIX в. записано выражение «битый як жидивский Гаман». На примере этого текста можно проанализировать, как происходит изменение значения этого выражения и самого слова «Гаман» на протяжении чуть более ста лет. Запись из Галиции, которая была сделана во второй половине XIX в.: «битый як жидивский Гаман» (*Натяк на біблійне оповідане про Гамана жидівського ворога, що погиб через те Зрештою Жиди, в Галичині по місточках на свій празник наймають*

бідного християнина, перебирають його за Гамана I з радісними криками біютъ його, Пераз так сильно, що бідолаха тяжко се відхорує [Франко 1910, 312]. Здесь ясен контекст этого выражения — всем известно, что это персонаж еврейского праздника, евреи рядятся на этот праздник и водят ряженого Гаманом, которого бьют.

Вот для сравнения запись, которая была сделана в 2009 г. в Галиции от человека, который родился уже после Второй мировой войны и не жил рядом с евреями. Выражение «побитый Гаман» ему известно, он его объясняет так: *«Да, побитый Гаман, да. Це как раз е, что злодий. В сели злодий був, злодий. Не судили, а сразу били. Хто знал, в сели ни хто ничего не закрывалось, було, один — два злодия на целое село. И все знали, что це злодий, что це може зайти, може так, так. Ни який щеколодки не було, просто прикрыли, шо нема никого цих. И кого там, я не знаю, што Гамана словили, што был злодий, ходив, шо це стало якось как на, на, наречие»* [IF_Nad_09_06_Vasil_Stepanovich]. В этом объяснении мы видим, что Гаман перестал ассоциироваться с чем-то еврейским, он стал просто «побитым», и информант, объясняя значение этого слова, считает его местным диалектным для обозначения вора. Вообще, когда мы просили объяснить, что обозначает слово ‘Аман’, люди, выросшие в mestechkax уже без евреев, знали это слово и объясняли, что это шут, дурак, идиот. Обычно это слово было им знакомо, оно никак не связывалось с евреями, не имело никаких «этнических» коннотаций: *«Аман… ну, это как, придурак, придурак, идиот»* [IF_Nad_09_024_Grinishak]. Мы видим, что фольклорный текст / имя остается, но его значение изменяется в связи с изменившимися историческими условиями.

Но кроме круга текстов, которые мы записываем (т. е. собственно фольклора), интересен еще и контекст, в котором они существовали и существуют сейчас. Проблеме взаимоотношения текстов в указателе и контекста существования фольклора в реальной жизни посвящена статья Г. Язон [Jason 1997, 221–225]. Исследовательница выделяет литературно-исторический, культурный, социальный и психологический контексты.

В нашем случае следует обратить внимание на литературно-исторический и культурный контекст. Мы можем говорить, что на всех описываемых территориях евреи — это «народ прошлого», ушедший народ. Но при этом прошлое с евреями было разным, и на это обращают внимание люди, рассказывая о евреях.

В Подолии мы видим явную тоску по прошлому, потому что евреи уехали в 1990-е гг. «Прекрасная» жизнь маленьких городов (бывших штетлов), их «золотой» век закончился вместе с массовым отъездом евреев в Израиль и США. Так, например, в Ямполе нам

рассказывали, что в советское время там были большие гуляния, народ летом приезжал в гости из Москвы и Ленинграда, город описывается как туристический центр. Старожилы Балты — старообрядцы-русские и евреи, долгое время были основным городским населением, а в 1990-е гг. евреи уехали, приехали украинцы из сел, город стал хуже, грязнее, городской парк зарос. Одна из наших информанток очень красочно описывала процессы, которые происходили в городе во второй половине XX в.: «Сейчас и евреев мало. Они все уехали, хороший народ был. <...> Нам, например, хорошо было, они хорошие были порядочные, украинец быстрей продаст, а еврей не продаст никогда. <...> Красивая Балта была, зеленая, а сейчас ее загадили, начальство все пошло села. Я, например, работала в райкоме партии, секретарь-машинистка, мы как-то идем по городу, а у нас все из деревни были: секретарь первый и второй, зав. отделами, ну все. Идут, а там урны, мусор валяется, а я говорю: “Вот, Мотя, что значит руководство села. Урна, а всё валяется”. А Иван Бурденко был: “Таня, что ты там говоришь?”, — он меня по голосу узнавал. Я говорю: “В деревне привыкли: в хате в одной половине живут, в другой корова стоит. Привыкли, что нельзя в урну бросить. Вы их приструните”. Деревенские не любят порядок, им нужно, чтобы было хозяйство. Пахнет хорошо, говорят что, хорошо в краю родном пахнет сеном и... Там им приятно было. <...> Евреи очень любили тут жить, потому что тут климат благоприятный <...> сейчас они <украинцы> из сел приехали сюда, городские вымерли или уехали. Русские были тут, евреи, а украинцы больше селились по селам, там имели земли, а сейчас они почти все тут» [Balta_125_Tatyana_Silovna].

Жители mestечек в Закарпатье описывают примерно такую же картину. Отъезд евреев связывается с последующим разрушением городской структуры, культурным упадком городков: «Но когда уезжали евреи, они говорили: “Вам будет очень тяжело после того, как мы уедем, у вас будет очень тяжелая жизнь”. Так и стало: работы нет, жить-то надо, все остановилось, заводы встали. <...> Эта была очень красивая улица при евреях, тротуары, асфальт. А сейчас все разрыли, бросили вот так» [Zak_10_Svalyava_01_Myhail]. Примерно теми же словами, что и подольские информанты, старожилы закарпатских mestечек описывают новое городское население, которое приезжает из деревень: «Евреев было нормально раньше. Сейчас единицы. Сейчас евреев не найдете, хотя есть еще старики. В магазинах сейчас итальянцы, засрали весь город, из города сделали рекламное агентство. <...> Гуцульчи пришли с полонины, они думают, что это полонина» [Zak_010_Ber_01_Petr].

В Галиции мы встречаемся совершенно с другой картиной. Рассказы о евреях никогда не вызывают обращения к «золотому»

веку, тоске о прошлом. Даже в самых нейтральных рассказах мы видим образ польского «захватчика» и еврея, который часто заодно с поляками или «вредный элемент», потому что их было слишком много: *«Польські улици, юїдовські кам'янці»* (*польские улицы, еврейские дома*) [IF_Bur_010_014_Shantz_a]. Евреи исчезли, поляки исчезли, пришла другая власть, началась другая жизнь. Эта жизнь не стала хорошей, «вторая» (советская) оккупация Украины тоже плохой период истории Украины. Но и период многонациональности этой территории, период жизни с евреями — это не золотой век. В связи с этими оценками важно учитывать влияние различных политических идеологических текстов и настроений XX в., которые были распространены на этой территории.

В условиях работы с таким материалом необходимо учитывать и социально-психологический контекст исполнения данных фольклорных текстов, т. е. фигуру исполнителя и фигуру собирателя. Одним из показательных моментов является разница в языках или диалектах, на которых чаще всего говорят исполнитель и собиратель. Исполнители быстро распознают «чужого» в собирателе (даже если собиратель знает украинский язык, то информанты из Галиции очень часто уточняют в процессе разговора, понимает ли собиратель то, что говорит информант, говорят об особенностях местной речи и пр.).

Таким образом, круг фольклорных текстов, который сформировался не в XX в., а значительно раньше, трансформируется применительно к новым историческим условиям, но незначительно, чаще всего этот пласт фольклора просто исчезает. Как, например, это происходит в Галиции, где люди, которые родились после Второй мировой войны, уже почти не помнят о том, что на этой территории жили евреи и ничего о них не знают. Это фольклорное знание не является актуальным в условиях новой действительности.

Говоря о проблемах и задачах изучения фольклорных стереотипов и образа «чужого» в полиглоссических и поликонфессиональных зонах, можно отметить нехватку опросников, которые были бы ориентированы на разные региональные традиции, учитывали бы не только фольклорные тексты, но и различные контексты. Единственным опросником по этой теме является уже упоминавшийся опросник, составленный О. В. Беловой. Кроме этого, важно создать указатель фольклорных сюжетов или мотивов об образе «чужого». К сожалению, такого указателя нет, отдельные сюжеты, связанные с нашей темой, включены в указатель Томпсона. Есть указатель антисемитских сюжетов, но в основном он базируется на публицистике [Bell 2009], а указателя именно фольклорных сюжетов об иноэтнических соседях нет.

Литература

Амосова 2009 — *Амосова С. Н.* «Гаман и Евдоха погоду крутят»: к интерпретации одного фольклорного сюжета // История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. М., 2009. С. 359—369.

Амосова, Каспина 2009 — *Амосова С. Н., Каспина М. М.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11. URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf. (дата обращения: 17. 10. 2011).

Амосова, Каспина 2010 — *Амосова С., Каспина М.* Детские воспоминания о еврейских праздниках: евреи и славяне о Пуриме // Лехаим. 2010. № 2. URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/214/purim.htm> (дата обращения: 09. 10. 2011).

Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова 2006 — *Белова О. В.* Народные версии «кровавого навета»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах // Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 217—225.

Белова 2008 — *Белова О., Петрухин В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.

Галкина 2010 — *Галкина Н.* «Приказанье»: пример заимствования оберега в ситуации этноконфессионального соседства // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 322—326.

Гнатюк 1899 — *Гнатюк В.* Галицько-русські анекдоти // Етнографічний Збирник. Львів, 1899. Т. 6. С. 204.

Киреева 2007 — *Киреева Н.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях (на материале паломничества нееврейского населения к могилам праведников на Буковине) // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 137—144.

Львов 2008 — Львов А. Межэтнические отношения: угощение мацой и «кровавый навет» // Штетл. XXI век: Полевые исследования / сост. В. Дымшиц, А. Львов, А. Соколова. СПб., 2008. С. 65—82.

Панченко А. А. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве // НЛО. 2010. № 4 (104). URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/104/ra7.html> (дата обращения 3. 11. 2011).

Франко 1910 — Галицько-русські народні приповідки / зібрав, упорядковав і пояснив І. Франко. Львів, 1910.

Bartoszewski 1993 — *Bartoszewski W.* Polish folk culture and Jew // Hostage of modernization: Study on modern antisemitism 1870 — 1933/39: Austria — Hungary — Poland — Russia. Berlin, 1993. P. 1165—1175.

Bell 2009 — *Bell S.* Anti-Semitic Folklore Motif-Index. Logan; Utah, 2009.

Ben-Sasson и др. 2007 — *Ben-Sasson H. H., Porat D., Slutsky Y.* Blood Libel // Encyclopedia Judaica / ed. by Berenbaum M. and Skolnik F. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. Vol. 3. P. 774—780.

Biale 2007 — *Biale D.* Blood and Belief: the Circulation of a Symbol between Jews and Christians. Berkeley; Los Angeles, 2007.

Cała 1995 — *Cała A.* The image of the Jew in Polish folk culture. Jerusalem, 1995.

Golberg 1970 — *Golberg O.* The image of the Jew in polish folk culture // Folklore research centre studies / ed. by D. Noy, I. Ben-Ami. Vol. 1. Jerusalem, 1970. P. 100—101.

Golberg-Mulkiewicz 1983 — *Golberg-Mulkiewicz O.* The stereotype of the Jew in polish folklore // Studies in Aggadah and Jewish Folklore / ed. by I. Ben-Ami, J. Dan. Jerusalem, 1983. P. 83—94.

Goldberg-Mulkiewicz 2003 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Stara i nowa ojczyzna: Ślady kultury Żydów polskich. Łódź, 2003.

Dundes 1991 — The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / ed. A. Dundes. Madison, 1991.

Ritual Murder Legend in European History / eds. S. Buttaroni and S. Musial. Krakow; Nuremberg, 2003.

Jason 1997 — *Jason H.* Texture, Text, and Context of the Folklore Text vs. Indexing // Journal of Folklore Research. 1997. Vol. 34, № 3. P. 221—225.

Thompson 1955—1958 — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955—1958.

Архивные материалы

IF_Bur_010_04_Sidorenko — Архив проекта «Jewish History in Galicia and Bukovina», далее — Архив проекта), зап. в пгт. Бурштын Галичского р-на Ивано-Франковской обл. от Сидоренко Марии Петровны, 1929 г. р. Соб. К. Данильченко. (Все материалы архива размещены на сайте URL: <http://www.jewishgalicia.net/>).

IF_010_Bur_09_Glady — Архив проекта, зап. в пгт. Бурштын Галичского р-на Ивано-Франковской обл. от Марии Тодоровны Гладий, 1922 г. р. Соб. С. Амосова, К. Данильченко.

IF_Bur_010_014_Shantz _a — Архив проекта, зап. в пгт. Бурштын Галичского р-на Ивано-Франковской обл. от Шанц Иванны Ивановны, 1920 г. р. Соб. С. Амосова, К. Данильченко.

IF_Nad_09_024_Grinishak — Архив проекта, зап. в г. Надворна Ивано-Франковской обл. от Гринишак Юстинии Степановны, 1916 г. р. и ее зятя. Соб. С. Амосова, С. Николаева.

IF_Nad_09_01_Vladimir — Архив проекта, зап. в г. Надворна Ивано-Франковской обл. от Владимира, 1927 г. р. Соб. М. Каспина, Н. Галкина.

IF_Nad_09_06_Vasil_S Stepanovich — Архив проекта, зап. в г. Надворна Ивано-Франковской обл. от Василя Степановича, 1955 г. р. (?). Соб. С. Амосова, С. Николаева.

IF_sol_09_034_Mikuliak — Архив проекта, зап. в с. Солотвино Ивано-Франковской обл. от Микуляк Людмилы Васильевны, 1928 г. р., Микуляк Ирины Васильевны, 1930 г. р. Соб. Н. Галкина, Э. Иоффе.

Tul_05_023 — Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в г. Тульчин Винницкой области от Дуси, 1918 г. р. Соб. С. А. Егорова, С. Николаева.

Balta_125_Tatyana_Silovna — Там же. Зап. в Балте от Татьяны Силовны, 1939 г. р. Соб. С. Амосова, В. Дымшиц, М. Крутиков, С. Николаева.

Yam_08_008_Anastasiya — Там же. Зап. в г. Ямполь Винницкой обл. от Анастасии, около 70 лет. Соб. С. Амосова, Н. Евсеенко.

Yam_08_009_Viktor — Там же. Зап. в г. Ямполь Винницкой обл., от Виктора, 50 лет. Соб. С. Амосова, Н. Евсеенко.

Chern08_Sinagoga_23_2, АГ — Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в синагоге г. Черновцы от Аурики Гладий, 1938 г. р. Соб. С. Амосова.

Zak_10_Svalyava_01_Myhail — Архив проекта, зап. в с. Свалява Закарпатской обл. от Михаила, 1952 г. р. Соб. С. Н. Амосова, В. Левин.

Zak_010_Ber_01_Petr — Архив проекта, зап. в г. Берегово Закарпатской обл. от Петра, 1942 г. р. Соб. С. Амосова.

АЦРФЭ-2011 (44-15-А7) — Архив ГРЦРФ, зап. в с. Боговарово Октябрьского р-на Костромской обл. от Ушаковой Веры Алексеевны, 1937 г. р. Соб. С. Амосова.



C. Ю. КОРОЛЁВА
(Пермь)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЕРЕВЬЯХ У РУССКИХ
И КОМИ-ПЕРМЯКОВ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ
(*К вопросу о формировании культурных идентичностей*)¹

Фольклорно-мифологические представления о деревьях рассматривались исследователями в различных аспектах. В известной работе Д. К. Зеленина запрет на рубку тех или иных деревьев, существовавший у европейских народов, связывался с «тотемической табуацией» [Зеленин 1937, 21]; и хотя позднее подобное понимание «тотемизма» было поставлено учеными под сомнение, представленный в работе этнографический материал не утратил научной ценности. Обнаруженная Д. К. Зелениным связь представлений о деревьях с хозяйственной деятельностью человека (в частности строительством жилища) в более широком семиотическом контексте была описана А. К. Байбуриным и его последователями [Байбурин 1983, 28–30; Байбурин, Логинов 1988; Конаков 1996, 21–22]. Накоплен и обобщен большой материал об использовании деревьев в славянской и финно-угорской семейной, календарной, окказиональной обрядности [Агапкина 1999, 73–75; Денисова 1995; Самоделова 2010; Конаков 1999]; изучена связь деревьев с хтонической сферой, народной демонологией

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ и Министерства промышленности, инноваций и науки Пермского края, проект № 10-04-82418а/У («Семейная обрядность Северного Прикамья (по следам фольклорных экспедиций И. В. Зырянова)»).

[Агапкина 1999, 65–67; Семёнов 1991, 42–43, 56–57; Тищенко 2001]. Дендросимволы нередко рассматриваются в их отношении к семиотической оппозиции «мужское — женское» [Толстой 1995; Валенцова 1999; Конаков 1996а, 57–121; Шарапов 2006]. К. К. Логинов, описывая верования народов Карелии, представляет мифологические характеристики деревьев в виде шкалы с положительным («святое») и отрицательным («нечистое») полюсами [Логинов 2004, 2].

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть представления о деревьях в относительно новом аспекте — как один из характерных для традиционной культуры способов *моделирования пространства и формирования культурных идентичностей*. Такой подход основан на понимании культурной идентичности как «осознания человеком своей принадлежности к какой-либо группе, позволяющего ему определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире» [Грушевицкая и др. 2002, 53–54]. Обычно миромоделирующая функция культовых деревьев рассматривается исследователями в связи с реализацией архетипа «мирового дерева» [Топоров 1991]; по-видимому, в этой функции выступают и различные «обрядовые деревца», используемые в календарной и семейной обрядности [Агапкина 1999, 60–61].

Между тем, как нам кажется, представления о культовых («заветных», «приметных» и проч.) деревьях выполняют в традиционной культуре более разнообразные функции: они моделируют не только мифологическое пространство («верхний», «средний» и «нижний» ярусы), но и собственно социумные связи внутри «крестьянского мира». Интерес в этом случае представляет не вся система дендро-символов, характерная для той или иной традиции и воплощенная в совокупности жанров, а *актуальные верования, связанные с распущими деревьями* (посаженными человеком или выросшими самостоительно) — значимыми элементами культурного ландшафта. Эти верования отражаются преимущественно в жанрах несказочной прозы, запретах и предписаниях.

Основным материалом исследования послужили полевые записи автора, сделанные в составе экспедиций Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПермГУ (рук. Е. М. Четина) на территории Юсьвинского, Кудымкарского, Кочёвского, Косинского и Гайнского районов Коми-Пермяцкого округа (далее — КПО) в 1999—2011 гг. Для сопоставления привлекаются данные, полученные в ходе полевых фольклорных исследований, проводившихся нами в 2008—2011 гг. в смежном с КПО Чердынском районе Пермского края, где проживают русские.

Специфика представленного материала во многом определяется его принадлежностью к зоне *восточнославянского и финно-угорского культурного пограничья*.

О сложностях, подстерегающих исследователя при изучении такого рода этнокультурных традиций, говорилось уже не раз. Так, характеризуя их особенность, К. В. Чистов указывает на наличие «самых разнообразных примеров односторонних и двусторонних влияний и взаимодействий, створчества, контактного развития, параллельного создания сходных форм, сближения сходных, но различных по своему генезису форм» [Чистов 1982, 109]. Показывая тесное взаимодействие русской и финно-угорских традиций на примере похоронно-поминальных притчаний, исследователь указывает, что сфера «контактного створчества» значительно шире: она охватывает народные говоры, традиционный орнамент, типы жилища и проч. [Чистов 1982, 104—105, 109—110]. Представления о деревьях, зафиксированные нами, также, по-видимому, представляют собой результат продолжительного «контактного створчества» русских и коми-пермяков. Как будет показано далее, большая часть верований распространена на обследованных территориях практически повсеместно и ареал бытования даже относительно специфичных представлений *в основном не совпадает с границами расселения этносов (по крайней мере, современными)* — феномен, хорошо известный этнографам и фольклористам на другом материале [Чистов 1986, 27].

Одним из важных признаков, определяющих приписываемые тому или иному дереву мифологические признаки, является место его произрастания. Этот признак, по-видимому, можно учитывать при систематизации традиционных представлений о деревьях. Собранный нами полевой материал позволяет выделить несколько зон, которые можно представить в виде концентрических кругов: в центре располагается пространство усадьбы, далее — территория поселения (села, деревни) и его окраины, затем — хозяйственные угодья (поля, покосы) и, наконец, лес (некогда делившийся на промысловые угодья). Особую зону составляет кладбище.

По-видимому, характер представлений о деревьях и выполняемые ими функции непосредственно связаны с тем, в каком именно типе пространства располагаются эти деревья — маркеры «границ и принадлежностей». Поскольку одну из задач мы видим в том, чтобы полнее представить собранный полевой материал, то в рамках данной статьи ограничимся подробным рассмотрением двух зон — пространства крестьянской усадьбы и кладбища. Функционально их объединяет то, что все фольклорные сюжеты, приуроченные к этим зонам и построенные на семантических от-

ношениях «дерево — человек», направлены, как нам кажется, на моделирование личной идентичности. Известно, что индивид в традиционной культуре осознается прежде всего через его принадлежность к семье (роду), и привлекаемый нами материал — что примечательно — по-своему отражает эту особенность фольклорного мышления.

Пространство усадьбы. На территории, прилегающей к дому, растут деревья, в наибольшей степени отождествляемые с кем-либо из членов семьи и выступающие своеобразным «двойником» этого человека². Породы таких деревьев могут варьироваться, так как в локальных традициях содержатся на этот счет различные предписания³. Предполагается, что растущие рядом с домом деревья посажены хозяевами «на завет» и рубить их нельзя: «*Если кто-то из родственников посадил и завещание сделал, это дерево не надо рубить, когда высохнет — само свалится. У нас больше все черемуху садят да рябину*» (РГВ, РАС; список информантов см. в конце статьи); «*Посажёные деревья не рубят, нет. Кто садил, тот пусть и вырубает, сам может, а другому нельзя. Зачем это рубить? Может, на дерево что-то сказали...*» (ПВА, ПНД). Особенно осторегаются повредить деревья, которые могут быть посажены «на голову» того, кто срубит; чаще, однако, дерево «посвящают» кому-то из близких родственников, как правило — детям: «*Липа заветное дерево, черемуха — чаще всего их садят. Если они сами сгнили, тогда можно их убрать. У нас такое поверье: что человек посадил, нельзя трогать. Кто дерево садит, завещает: “Расти и оберегай!” Обычно сажают в честь ребенка, когда рождается*» (КДЕ, КАИ); «*Моя свекровь возле своего дома несколько таких деревьев посадила. Видимо, садят, а про себя говорят: это дерево я посвящаю сыну, а это, например, дочери, а это еще кому-то. Вот они и становятся заветные. На кого она их завещала, я не спрашивала, конечно, не знаю. Но тех, кто в этом доме сейчас живет, я сходила предупредила, чтоб тоже их не рубили*» (ЧМВ).

² Мифологическое тождество человека и дерева, как известно, является общеславянской универсалией. Ср. также представление коми (зырян) о дереве-двойнике, которое можно найти, срубить и изготовить из него магические предметы [Белицер 1958, 321].

³ Как пишет В. Н. Белицер, у родственных коми-пермякам зырян наибольшим почитанием пользовались береза, ель, рябина, черемуха [Белицер 1958, 322]. По нашим наблюдениям, в настоящее время в коми-пермяцких деревнях рядом с домом сажают в основном березу, рябину, черемуху, липу, реже — тополь, лиственницу, сосну, кедр и ель, практически никогда — пихту и осину. Запреты, предписания и предпочтения при этом не всегда вербализуются информантами.

Известны и другие «заветы» — к примеру, чтоб семья была большой и благополучной: «У нас вообще-то один дом был старый, где я родилась, там сажали перед баней. В углу огорода дерево росло — черемуха такая раскатистая, огромная. <...> Я очень хорошо помню, у нас черемуха потом сама по себе изгнила... У нас ее посадил прадедушка. Их переселили из деревни, он был маленький, горбатенький. И посадил эту черемуху, чтобы семья росла так же быстро и приносила такой же богатый урожай, как эта черемуха. Бабушка еще рассказывала. А потом мой дед перед тем, как уезжать на фронт, посадил другую рядом» (вторая черемуха не считалась в семье «заветной», но ее тоже не рубили — КНП).

В меньшем количестве подобные верования фиксируются и в русских поселениях КПО: «Что деревья садят с заветом, я такое слышала, моя мама сама в это очень верит. Мы сейчас живем в доме, который раньше принадлежал моему отцу. Он рано от нас ушел, но его сестры признавали нас за родню и с нами общались. И вот они попросили, чтобы мы возле дома елочку не трогали, не рубили — она с заветом посажена. И наша мама никому не дает ее трогать, даже вороны на ней гнезда сделают — она не велит их разорять: “Однажды гнездо разорили, вот Андрей от меня и ушел”. У нас там столько ворон летает — проходу от них теперь нет!» (ШНА).

Информация о «заветных» деревьях распространяется в пределах поселения и в обязательном порядке передается новым владельцам усадьбы: «Это знают. Старую березу видели вы? Ее уже половины нет, а никто ведь не рубит! В Коче самая старая береза была, раскатистая, огромная-огромная. По-моему, пять стволов, что ли, шло, осталось два. Там старый дом, в нем никто не живет, дом купили, но они не рубят. Хотя молодые, но они знают, это передается. Нельзя рубить. И не рубят, хотя мешается, наверно, им» (КНП). Иногда, чтобы в будущем его остерегались рубить новые хозяева, заветному дереву специально придают особенный вид: «Не рубят деревья, у которых ствол раздваивается. Мой прадед даже сам мальцов посыпал, чтоб вершинки рубили у заветных деревьев возле дома. Вершинку срубишь — оно раздвоится. Это чтобы потом их никто не трогал, не срубил случайно» (КЕД); «В Васёво у нас так же говорят: раздвоенные деревья не рубят даже на дрова» (КАИ).

Жизненная сила заветного («завещанного») дерева либо ее отсутствие могут свидетельствовать о здоровье, болезни или скорой смерти человека, с которым оно связано: «У нас две рябины было, как мы перешли в новый дом. Одна что-то рано сгнила, потому что отец у нас рано умер, а вторая стоит. Хотя потом стало затенять окна, мы знали, что это папины саженцы, и не рубили»

(КНП); «*А рядом [под окном] береза росла, ее свекровь посадила сыну, мужу моему. И как ему умирать — береза на две части сломалась, поверьте?*» (КВЗ)⁴.

Устойчивость запрета на рубку посаженных деревьев, по-видимому, подкрепляется тем, что связь растения и человека осмысливается иногда как двусторонняя (если повредить растение, станет плохо его хозяину): «*Из четырех детей осталась одна мама, остальные умерли. И когда я родилась, дед посадил две лиственницы. Нельзя рубить их в моем случае, я болеть буду*» (БМ); «*У меня в огороде черемуха заветная, я сама ее посадила. Шла домой, выдернула из ручья кривую маленькую и домой принесла. Вечером посадила, а ночью Томочку родила, получилось, что это ее дерево. А как-то внучка у меня жила и что-то у нее случилось с животом — кружит и кружит, начался понос. Что делать? Зима была. Я выбежала в огород и у черемухи кору поскоблила, она крепит, заварила ее и внучку пошла. Через какое-то время приехала Тома из Юсьвы и сразу спросила: “Вы мою черемуху трогали? Я это время очень болела”*» (КВЗ).

В то же время, если заветное дерево «прихватится», оно может «поделиться» своей жизненной силой с человеком, поэтому иногда его сажают в случае болезни близких: «*Береза стоит заветная, одна старушка ее посадила. У нее сын сильно болел, — она и посадила. Но он умер все равно*»⁵. Возможно, в связи с этими представлениями избегают сажать деревья, которые трудно приживаются: «*Кедры, конечно, у некоторых тоже растут, но их редко сажают. И не дарят никому. Кедр, он ведь растет очень медленно. А еще, я думаю, причина в том, что кедры очень плохо приживаются, многие высыхают. И человек тогда может подумать: “Раз мне его подарили, а он высох, то, значит, что — меня тоже не будет?” Поэтому кедры у нас не дарят. А вообще подарить деревце — это для нас не новость, здесь это не удивительно*» (ТАИ).

Органической чертой фольклорной традиции, актуализирующей элементы мифологического сознания, является одновременная трансляция двух типов информации — подкрепляющей существую-

⁴ Мифологическое отождествление дерева и человека, их взаимообусловленность («параллельность») явно проявляются в особом гадании, зафиксированном исследователями в некоторых районах Северного Прикамья (у русских в пограничном с КПО Усольском р-не; в зоне расселения коми-язынцев в Красновишерском р-не): здесь по собственноручно посаженному «завеченному» растению судят о своем будущем: «*Если тебе жить, дерево приживется*» [Вишерская старина 2002, 52; Подюков и др. 2004, 194].

⁵ Кудымкарский р-н КПО, зап. 2002 г. Архив лаборатории культурной и визуальной антропологии (далее — ЛКиВА) филологического ф-та ПермГУ.

щие представления и опровергающей их. Записи, выражающие недоверие к традиционному знанию, встречаются и в наших полевых материалах, однако число их невелико: «Я черемуху садила, здесь под окном росла. Сын приезжал: “Мама, тебе темно, я срублю”. — “Ты что, не надо, я ее сама садила”. Потом ушла куда-то, прихожу, он говорит: “Ну что, лучше стало?” — “А что?” — “Я черемуху спилил!” Я сначала рассстроилась, потом смотрю — ничего. Светлее стало» (БЛИ); «Я сажала в детстве черемуху. Сама посадила, вот и вышла заветная. А потом было время, я тяжело заболела, и мама пишет письмо: “Твоя черемуха сохнет, что делать?” — “Да срубите ее”, — отвечаю. А здесь так не принято, и они, наоборот, пытались ее спасти, чем-то подкормить. Все тянули, пока я не приехала и не настояла, чтоб срубили и сожгли ее. Они срубили, а я, слава богу, живая еще, сижу перед вами» (БЛА).

Связь человека с заветным деревом продолжается и после его смерти. В Кочёвском районе КПО была записана история, когда сын повесился на яблоне в огороде, после чего мать самоубийцы и ее соседка до 40-го дня видели по ночам на дереве огонек свечи. После сорочин свечи погасла, а яблоня высохла⁶. Распространенным мотивом является запрет на рубку деревьев, посаженных ныне покойными родителями; для детей бережное отношение к ним становится частью уважительного отношения к умершим («предкам»), вообще свойственного коми-пермякам⁷: «У нас вон у дома две липы растут, да тополь, да две сосны у бани. Старики их посадили. У меня дочь-то ногу сломала, упала с липы. Я ее сначала спилить хотела, а потом не стала. Чё-то мне, может, плохо будет. Одна сосна уже высохла, а на дрова не смеем рубить. Посадили их, видишь, старики-то. У нас так говорят: если посаженое свалишь, можешь сама пропасть» (КАИ₂); «Нельзя деревья рубить, если их родители посадили. У нас вон во дворе посажены сосна да, береза да, черемуха да... Мы не рубим, нельзя, пока не высохнут. А там свалим да и на дрова» (ГПА).

Примечательно, что представления о заветных деревьях (некогда широко известные в русских районах Северного Прикамья) на территории Чердынского района были зафиксированы нами лишь

⁶ Кочёвский р-н КПО, зап. 2010 г. Архив ЛКиВА. Благодарим И. Ю. Роготнева за предоставленную информацию.

⁷ Опасение разгневать умершего родственника обусловлено в традиционной культуре пермяков верой в «мыжу» — наказанием в виде внезапной болезни, которое «насыщает» умерший (обычно из-за отсутствия поминальных обедов). Однако случаев, когда бы несчастье, случившееся после рубки заветного дерева, прямо интерпретировалось информантами как мыжа, нами не зафиксировано. Ср. записанный комментарий: «Говорили, нельзя срубить, иначе тот человек, который посадил, <...> может тебя наказать. Или дерево это [накажет]. <...> Мне кажется, больше всего говорят, дерево» (КНП).

дважды (оба раза — от уроженцев д. Яранина): «*В деревне-то у нас ведь всякой народ-от был. Вот оно, может быть, кто-ко посадил и завешшание дали. Завет дадут. Вот у нас у Санка како-ко дерево вот так в углу растет, он хотел его срубить. Мать сказала: “Не срубай, это завешшанное дерево”. И вот щас растет*» (ШМК); «*Рябинка тоже считается оберегом дома, ее ни спиливать, ничего нельзя. <...> Это говорят так. <...> Черемуха тоже, но рябина больше, ее, говорят, даже спиливать нельзя. Если спилишь, ну, не к счастью*» (ФГП).

У коми-пермяков традицию сажать «заветные» деревья можно считать актуальной — она до сих пор бытует (иногда в трансформированном виде) если не повсеместно, то в ряде поселений КПО: «*Их сажают и сейчас. И не только на рождение ребенка — у нас и на юбилей могут посадить, и вообще на какой-то праздник. Гости приходят, приносят деревце и дарят имениннику: мол, на, это тебе. Деревце может быть дикое — березку, например, где-то выкопают. А может быть и купленное — на рынке плодовое деревце возьмут и подарят*» (ТАИ)⁸. Вопрос, имеются ли деревья, которые предпочтительнее сажать «на мальчика» или «на девочку», остается для нас открытым⁹; информанты отвечают на него отрицательно. Анализ полевого материала позволяет говорить лишь о количественных показателях (женщины чаще сажают черемуху, мужчины — березу).

Зафиксировано несколько случаев, когда деревья, растущие на усадьбе, задействуются хозяевами в ходе календарных обрядов; все они носят окказиональный характер. Пожилая жительница одной из деревень Кудымкарского района по аналогии с водой, которой надо «дарить» деньги, решила «одарить» лиственницу и рябину, растущие у дома: «*В субботу перед Троицей вода именинница, значит, стирать нельзя, полы мыть. Говорят, надо воду дарить. У нас колодец, есть, я 3 копейки и 10 копеек туда бросала. А в Троицу лес именинник, надо лес дарить. У нас в ограде лиственницы растут и рябинник, как я рябине в кору засунула 50 копеек, а лиственнице рубль положила. Я такого не слыхала, а просто пошла да сама сделала*» (УЕА).

⁸ Благодарим А. И. Теплоухову за предоставленные сведения.

⁹ Исследователи коми культуры (В. А. Семенов, Н. Д. Конаков, О. И. Уляшев и др.) реконструируют разделение деревьев на «мужские» и «женские» породы, основываясь на совокупности фольклорных жанров (сказки, обрядовая и необрядовая лирика и пр.). Что касается актуальных верований коми-пермяков, то на материале привлекаемых нами жанров (несказочная проза, запреты и предписания) данная оппозиция *не прослеживается как константная*. Примечательно, что к выводу об отсутствии ее «однозначной привязки» к той или иной породе дерева на материале несказочной прозы коми приходит и В. Э. Шарапов. Он предполагает, что одной из причин «размытости» оппозиции «мужское — женское» является отсутствие в языке коми (и коми-пермяков) грамматической категории рода [Шарапов 2006].

В одном из сел Юсьвинского района заветные березы образуют небольшую рощицу; здесь родственники ежегодно собираются на Троицу: «*Вот у нас в семье было 13 детей, на каждого отец садил по березке. Если умирали, то убирали дерево. Вот восемь осталось, мы их больше не трогаем, как отца не стало. На Троицу семьей собираемся и вот тут под березами празднуем. Одну тут березку иногда наряжаем*» (БГИ). В подобных случаях происходит частичное пересечение функций заветных деревьев, растущих рядом с домом, с другой группой деревьев, — стоящих на месте сакрального объекта (церкви, часовни) либо на окраине поселения и пользующихся определенным почитанием со всех жителей. Обычно именно такие деревья включаются в календарную обрядность (в т. ч. действуют в престольных праздниках как место коллективного молебна).

Взаимная избыточность. Отношения «дерево — человек» характеризуются не только «параллельностью»; в некоторых случаях они строятся оп принципу *взаимной избыточности* (растет дерево — исчезает человек). Эта модель отношений между определенной породой дерева и человеком (хозяином / хозяйкой / всей семьей) хорошо известна фольклористам на материале славянской традиции; зафиксирована она и у финно-угорских народов, в частности коми [Агапкина 1999, 63–64; Логинов 1993, 113–114; Шарапов 2006]. Среди наших материалов таких текстов относительно немного, и почти все они записаны в Кочёвском р-не КПО. Здесь в пределах усадьбы (особенно перед домом или рядом с ним) избегают сажать кедр¹⁰: «*А вот кедра-то ведь несчастливая, наверно. В Вежайке вот тоже есть, дак они спомерли и сейчас никто не живет тут*» (ЕАИ).

Считается, что это дерево «вытягивает силу», из-за чего человек болеет и умирает раньше срока (реже подобное поверье распространяется на все хвойные породы: лиственницу, ель, пихту, сосну)¹¹. Срубить кедр, однако, нельзя, поскольку тогда человек погибнет еще быстрее. Запрет, по-видимому, не касается молодых саженцев: известен случай, когда пожилая женщина посадила кедр для одного

¹⁰ В действительности, как показали наши исследования, этот запрет нередко нарушаются: множество кедров растет рядом с домами в Малой Коче, встречаются они и в других поселениях. Таким образом, фольклорные запреты и предписания функционируют здесь «параллельно» реальной практике, причем это противоречие, по-видимому, не всегда осознается информантами.

¹¹ Ср.: в Красновишерском р-не тоже считают, что перед домом нельзя высаживать лиственницу и кедр; «горе приносят» также черемуха и тополь [Вишерская старина 2002, 38].

из своих внуков, но его брат вскоре начал болеть, и бабушка выбросила уже прижившееся деревце¹². «Один мужчина в Пальнике тоже посадил у самого дома кедр, так жена с матерью к нему пристали: убери да убери. И уговорили пересадить за баню, подальше от дома. Он пересадил — и ничего, все у него здоровы. Кедр тоже прижился, теперь это уже большое дерево» (ГИВ)¹³.

Можно было бы предположить, что кедр выступает здесь как негативно маркированное растение. Однако в нашем архиве содержится целый ряд записей, позволяющих говорить о том, что данная порода наделяется высокой степенью *сакральности* (и тогда, возможно, запрет сажать кедр в пределах усадьбы может объясняться несовместимостью «сакрального объекта» и «профанного пространства»): «Раньше на каждом огороде кедры были, так и росли, их грешно рубить. А сейчас не садят» (ШИА); «Не надо садить дома кедр, не делают так. Если сам только вырастет, тогда ничего. Кедр на дом не берут — молния может дом прошибить. “Ен-пу”¹⁴ — ста-рухи про кедр говорили» (ЖАИ, ЧАИ).

Подобное отношение распространяется у коми-пермяков и на дикорастущие кедры, стоящие за пределами усадьбы (на окраине села, в поле, на опушке леса и т. п.). Характерной чертой запретов, связанных с этой породой, является явно выраженное ограничение на ее использование в хозяйственной (бытовой, «профанной») деятельности — такой как строительство или обогрев дома: «Кедр не валят зря — это божественное дерево, дерево Ена, говорят. Его уважают, берегут» (ХИМ); «За Кочей здесь, где фермы старые, рос большой кедр. И вот один мужик хотел его срубить. И во сне он увидел кого-то, что если срубишь его, то умрешь. Он не стал рубить. Сейчас уже высох этот кедр, упал, до сих пор лежит. Его на дрова не рубят» (РАС₂); «Хороший гроб из кедра¹⁵. А просто так кедры рубить нельзя, на дрова там или на дом» (ГПА); «Кедр — святое же дерево. В Седачах у нас кедра была большая, толстая. И пастухи

¹² Ср.: у вычегодских коми аналогичные представления связываются с лиственницей (если деревце приживется, то посадивший его человек будет болеть и умрет), поэтому рядом с домом предпочитают высаживать ель и сосну [Шарапов 2006].

¹³ Благодарим В. И. Гагарина за предоставленные сведения и помошь в сборе материала.

¹⁴ Ен-пу (коми-perm.) — Божье (священное) дерево, дерево Бога.

¹⁵ Ср. поверье, бытующее в Красновишерском р-не, что человек, похороненный в кедровом гробу, «сразу в рай попадет» [Вишерская старина 2002, 50]. В одном из вариантов предания о коми-пермяцком герое-богатыре Пере, записанном в Гайнском р-не, говорится, что он умер в выдолблленном для себя кедровом гробу [Подюков 2008, 197].

под нее огонь залаживали и корни, видимо, подпалили. Она высохла, и никто ее не срубил, так сама и пала. Потом уж в Сеполь унесли че-то строить из нее. А просто так жечь нельзя, на дрова нельзя. Столы вот можно из кедры делать. У нас дома, в Седачах, столешница была, мама все говорила — святая-де, кедровая. Окна еще можно. Ну, всякое место завидное» (ПЕА); «Кедры, по сути, перед домом нельзя сажать. <...> А рубить кедр все же запрещается. Рубили раньше только для того, чтобы делать конёк [на крышу], вот это да. Я это видела в Зельгорте один-единственный раз. А что он из кедра — это я дома еще слышала, от отца. Вообще-то, у нас тоже был [конёк] в Тарасово, в старом доме. ...Это дерево мягче, долго не гниет. И охраняет дом от нечистой силы» (КНП).

Рубка кедра, даже сухого, и его бытовое использование («на дрова») до сих пор вызывают осуждение; примечательно, что эти запреты обычно нарушают приезжие или те, кто на какое-то время покидал КПО: «Здесь на поле кедр был, долго стоял. А один мужик вернулся с Камчатки, спилил себе на дрова. Он отсюда родом, но долго здесь не жил. А до этого какой-то нездешний парень тоже поле пахал и корни-то у кедра нарушил, он высох. Но все равно его не трогали, пока этот мужик не спилил. Садили его кто-то, у Веры Ивановны мать, что ли, садила. Говорят, посаженое не надо трогать» (БЛИ). За пределами Кочёвского района объяснения, почему кедр нельзя рубить, обычно носят рациональный характер («охраняется государством», «это в школе рассказывают», «полезное дерево, шишки собирают», «их и так мало, зачем еще рубить?» и т. п.).

Как показало исследование, проведенное в Чердынском районе, представления о кедре как «святым» (и потому «опасном») дереве бытуют не только у коми-пермяков. Уроженка д. Яраниной, ныне почти заброшенной, сообщила, что кедр нельзя сажать рядом с домом: «*А вот она божья. Выведет всю семью. <...> Вот у нас у дома была кедра-то, дак вся семья уже... никого нет. <...> Семья-то вывела вся. Ее иши сломило ветром. Только корень-от один в огороде стоял.* » (ШМК). Частично подтвердила эту информацию и более молодая информантка: «*Ну, про кедр говорят, что если его пересаживать, к дому садить нельзя. Если его посадите и оно прирастется, значит, в доме умрет кто-то. Нельзя сажать*» (ФГП).

Сходное представление было зафиксировано и от уроженки соседней старообрядческой деревни Усть-Уролка, проживающей ныне в п. Курган: «...Вот лиственницы, ели, кедр, если сама вырастет, то еще ничего, а самим лучше не садить, <...> она якобы уводит хозяина из дома» (ШВП). Особый мифологический статус кедра («святое», «божье» дерево), отмеченный в некоторых локусах, нуждается, безусловно, в дополнительном изучении. Пока трудно сказать, что пе-

ред нами — следы финно-угорской традиции или влияние русских старообрядцев (особенно сильное в Кочёвском районе благодаря непосредственному соседству с юрлинцами)¹⁶.

Кроме кедра, в ряде коми-пермяцких сел и деревень неоднозначные характеристики приписываются тополю. Посаженный возле дома, он также наделяется способностью «выводить семью»: «*Тополь — это тоже, нать-то, несчастливый. Ну, вот я слепоевская, тополь у нас. Тут мы качались [на тополе], в Ыджыст-лун-то, Паска ли чё ли. Дак качались-качались все время, а вот щас пустует изба-то, пустует. Один тополь был. А вот у матери-то было четыре сыновья да отец да. Один только пришел домой [с войны], первый. <...> Три брата на войне погибли да отец — четыре головы!*» (ЕАИ). В северном Косинском районе «несчастливыми» считаются все тополя, растущие в пределах населенного пункта, поэтому рубить их не рекомендуется: «*Тополь — он несчастливый. Если его срубить, он на человеческие головы идет, попробуй тронь! Тут у одной муж умер, когда тополь срубил. И строить из него ничего нельзя, это дерево такое, несчастливоое*» (СМЕ). Не случайно все представители этого вида (особенно на большие, старые экземпляры) характеризуются иногда как «заветные»: «[У вас в Чазёво заветный тополь есть]. *Ак есть, тут много. Там в деревне-то тоже тополь есть. А вот, здесь в окно видно. [И вы думаете, что он заветный?] А как не заветный? Стоит вон какой хороший, красивый. Он старый уже, старый. А некоторые были еще тополя, дак погода уничтожила*» (ЕФ).

Сходное представление зафиксировано и в южном Юсьвинском районе: «*У нас Ванькино деревня — тополя, тополя столько! Все называли — деревня тополёвая. И все говорили, что это заветные, их нельзя рубить. Мешали они другой раз: где-то близко огород, корней от его много. И вот его бы срезать, и их боялись срезывать. Вся деревня в зелени была*» (МЕА). Мифологическая связь «дерево — человек» реализуется в этом локусе особым образом: когда люди покинули деревню, все тополя высохли (местные жители видят в необычном явлении дополнительное подтверждение тому, что деревья были «законными»): «*Все высохли! Все [жители] как выехали... Вот они, значит, и заветные. <...> Незадолго до того Витя Оньков [художник] там фотографировал — тополя зеленели. А как все выехали — высохли. Хоть бы один остался тополь!*» (МЕА); «*Это бы в одной деревне высохли. А то в Заполье выехали — тоже все высохли*» (МЛЯ).

¹⁶ Косвенно о возможности такого влияния говорит тот факт, что большинство известных нам упоминаний о кедре как «святом дереве» (включая представление о кедровом гробе как «особенно хорошем») записаны от староверов или по соседству с ними. В обобщающем энциклопедическом издании «Мифология коми» (1999) кедр как объект, имеющий собственный мифологический статус, напротив, не представлен.

Нам ни разу не удалось записать объяснения, почему именно тополь наделяется статусом «несчастливого», однако имеющиеся в архиве комментарии позволяют сделать следующее предположение. Во многих коми-пермяцких селах и деревнях сохраняются воспоминания, что раньше тополя здесь не росли, все они первоначально были привезены с других территорий (часто — из-за пределов КПО) и посажены людьми. Возможно, особые мифологические свойства («несчастливое дерево», «идет на человеческую голову»), которые приписываются породе, выступают своего рода маркером этого дерева как «чужого» (привозного, растущего в пределах населенного пункта и до сих пор редко встречающегося в естественной среде, — в отличие других деревьев).

Отметим, что в настоящее время на обследованных нами территориях с русским населением подобные верования распространены не повсеместно. Так, поверьй, связанных с деревьями, почти не удалось записать в центральной части Чердынского района¹⁷; небольшое их количество зафиксировано и в юго-западной части по левому берегу Камы (с. Пянтег, д. Амбор). Однако поселения камского правобережья образуют особый локус, уникальный по степени сохранности такого рода верований¹⁸. Специфика этого локуса состоит и в том, что на относительно небольшой территории представления о деревьях отличаются высокой вариативностью: в д. Яранина, кроме кедра, «семью выводят» еще лиственница и береза: *«И березу не надо садить, она тоже обязательно выведет всю семью. Никогда не сажайте березу под окном. <...> Вон здесь береза стоит, вон тут — она всю семью увела. <...> Вот Санко-то, у Юли-то сын-от тут живет, дак выгородил вовсе ее. Она сколько веков уж тут стоит. А семью-ту всю увела, ни одного нету. Все в земле»* (ШМК).

В д. Усть-Уролка (3 км от Яраниной) «поместья пустуют» из-за того, что хозяева посадили там тополь. В пос. Курган (8 км от Усть-Уролки) аналогичной репутацией пользуется сирень и хвойные породы, включая лиственницу. В с. Б. Долды (17 км от Кургана) «опасным» деревом считается черемуха. Варьируется также «точ-

¹⁷ В 2008—2011 гг. нами были обследованы пгт Ныроб, пос. Рябинино, с. Искор, Покча и Редикор, д. Серёгово, Урол, Корнино.

¹⁸ На этой территории, по нашим наблюдениям, отчетливее прослеживается и «коми-пермяцкий след»; он проявляется в ряде фонетических особенностей местного диалекта, в неустойчивости грамматической категории рода («старая кедра», «у пихтов»), в использовании некоторых коми-пермяцких слов (маленьким детям говорят «абу» — «нету»; во фразеологических выражениях сохраняется название демонологического персонажа «чомор»: «иди к чомору!», «чомор его знает», и т. п.).

ка отсчета», после которой начинаются несчастья, и сам характер бедствий («когда выше дома вырастет» — «когда корень под дом уйдет» — «если ветку сломать или спилить»; «хозяина из дома выгонят» — «не будут в доме мужики жить» — «всю семью выведет» — «какая-то линия рода пресечется»). Неизменной остается лишь основная модель отношений: взаимная избыточность жильцов дома и дерева, растущего на усадьбе.

Распространенность и устойчивость представлений, в которых реализуется эта модель, отчасти может быть обусловлена современной социокультурной ситуацией, характерной для сельской местности: молодежь старается уехать отсюда, родительские дома пустуют, деревни закрываются (т. е. семьи в массовом порядке «выводятся»). Однако есть, по-видимому, и другое объяснение: фольклорные нарративы, в которых реализуются отношения взаимной избыточности дерева и человека, транслирует — пусть в негативной форме — важную для традиционного сознания идею взаимозависимости человека и рода (неважно, кто именно нарушил запрет и посадил «опасное» дерево, — оно «выведет» хозяина или всю семью, поскольку все родственники взаимосвязаны).

Пространство кладбища. Территория кладбища относится к «иномирному» пространству, она территориально, функционально и семантически отделена от дома, усадьбы. Но поскольку здесь также актуализируется мифологическое тождество дерева и человека, представляется возможным рассмотреть соответствующие сюжеты и мотивы в этой части работы. Отметим, что представлений, связанных с «кладбищенскими» деревьями, было выявлено относительно немного; большую их часть можно охарактеризовать как окказиональные (семейные, индивидуальные) варианты — основанные, правда, на узнаваемых культурных архетипах.

Так, на основе собранных материалов достаточно определенно реконструируется следующая модель обрядового поведения (и ее семантика): когда человек умирает молодым, в память о нем сажают дерево, продолжающее расти «за умершего». В пос. Майкор Юсьвинского района (коми-пермяцкое население которого было ассимилировано еще в XIX в. и давно считается русским) наше внимание привлекла молодая березка, растущая на обочине поселковой дороги. Деревце было огорожено окрашенной оградкой с прикрепленным к ней сосудом для живых цветов. От местной жительницы пожилого возраста стало известно, что несколько лет назад нетрезвый водитель сбил здесь восьмилетнюю девочку (ее брат успел спастись); мать погибшей каждый день ходит по этой дороге на работу, она и посадила деревце. Примечательно объяснение, данное поведению матери: «*Все время здесь цветы*.

Березка-то, видите, растет, и девочка, значит, вырастает. Так, наверно...»¹⁹

В северных районах КПО большая часть кладбищ располагается в лесу, обычно смешанном, с доминированием хвойных пород (ель, сосна). Поэтому сажать на могилы деревья здесь не принято. Тем примечательнее случаи, когда это все же делается. В Кочёвском районе нам рассказали о семейной традиции, согласно которой на могиле девушек и девочек принято сажать березу (мальчикам, юношам и взрослым деревья не сажают): «*Могильник, в любом месте вы увидите, это еловые, сосновые леса. А сажают обычно березу, почему, не знаю. Вот у нас, например. У меня умерла тетка, 18 лет ей было, у нее березка посажена. У меня сестра трех лет умерла — у нее березка посажена. И мне кажется, не то что женщинам, а детям [сажают]. Потому что больше нет такого. У нас вот умер ребенок, у нее тоже растет березка на могиле. А у тех, кто старые, нету»* (КНП). Во время поминок родственники освящают эти могилы вместе с растущими у подножия деревьями.

Особый интерес представляют растения, вырастающие на могиле или вблизи от нее диким образом. Есть породы (осина, ива), чье присутствие считается нежелательным, хотя это и не вербализуется в виде каких-либо запретов: «*А осину почему-то не любят, их вырубают с могил. Осину, иву — их вырубают, если вырастут на могилке*». Хвойные породы, напротив, родственники могут по своему усмотрению оставить; по прошествии времени такие деревья становятся важным знаком, отмечающим для потомков местонахождение старой могилы: «*У прадедушек-прабабушек растет вереск [можжевельник]. Не знаю, сажали ли его специально. Я вот с детства себя помню, и могила находила по этим кустарникам*» (КНП); «*Если могильник старый, не сохранилось креста, и холм потерялся, осел, то родственники ходят с едой [во время поминок] к ближайшему дереву. Кладут стряпню к нему, говорят: “Мы точно не знаем, где могилка, но где-то здесь”. И тут еду оставляют*» (ГИВ). Очевидно, что в таких случаях дерево становится своего рода «заместителем» могилы и похороненного в ней родственника.

В некоторых случаях дерево, растущее на кладбище, может выступать как временный «заместитель» ныне живущего человека и его будущей могилы. На коми-пермяцких кладбищах до сих пор принято хоронить умерших «семьями», когда могилы родственников располагаются в одном ряду или в нескольких соседних рядах. После смерти одного супруга рядом с его могилой оставляют место для другого; место это может быть занято деревом, которое потом срубают. По сообщению И. В. Гагарина, в Семик и другие поми-

¹⁹ Поселок Майкор Юсьвинского р-на КПО, зап. 2005 г. Архив ЛКиВА.

нальные дни ему не раз доводилось видеть, как старые люди, сидя на могиле близкого родственника (супруга, родителей, детей), показывают на растущее рядом дерево и говорят: «*А тут мое место*» (ГИВ). Описанными случаями практически исчерпываются сведения о «кладбищенских» деревьях и их функциях, которыми мы располагаем. По-видимому, семантические отношения «дерево — человек» здесь менее актуальны, чем в пространстве усадьбы и поселения в целом.

Итак, представленный полевой материал позволяет говорить о том, что фольклорные нарративы о заветных деревьях имеют отношение к традиционным механизмам формирования культурной идентичности. Такого рода деревья маркируют для индивида «его» пространство (дом, усадьба); они также символически включают его в состав семьи как особой социальной группы. Примечательно, что в рассказах о заветных деревьях в том или ином виде актуализируется значимая для крестьянского сознания идея связи человека и рода. Не случайно, к примеру, заветное дерево сажает для себя обычно не сам человек, а кто-то из его ближайших родственников — дедушка, бабушка, родители (ср.: посадить такое дерево не может кто-то из чужих, посторонних). В негативном варианте эта идея реализуется в сюжетах, основанных на семантических отношениях взаимной избыточности дерева и человека (независимо от того, кто именно поместил на усадьбе нежелательное растение, пострадает «хозяин» или вся семья). Анализ текстов позволяет говорить, что чаще всего в коми-пермяцкой культуре как «опасные» маркируются «божье» дерево кедр и «несчастливый» тополь (в связи с первым актуализируется оппозиция «сакральное — профанное», со вторым, возможно, «свое — чужое»). Встречаются подобные представления и в пограничном Чердынском районе, населенном русскими.

Дерево как природный объект, намеренно помещаемый в пространство культуры, наделяется новыми смыслами. Как нам кажется, для традиционной (в основе своей бесписьменной) культуры природные объекты становятся своего рода способом «записи» значимой информации. Очевидно, что вокруг заветных деревьев, растущих в пределах усадьбы, концентрируются определенного рода нарративы: как правило, они являются частью устной семейной истории (в них может указываться примерное время рождения ребенка, его пол и имя, общее количество детей в семье, и т. д.). В дальнейшем сюда «подключаются» сведения о кризисных моментах, пережитых семьей (тяжелая болезнь, смерть кого-либо из близких). Такого рода информация особенно часто «приурочивается» к «опасным» деревьям: в категориях «выживания из дома» может

описываться развод супругов, гибель на войне или от несчастного случая. Значимой информацией является факт запустения или продажи родительского дома, смена места проживания (переезд в поселок, город). Если такого рода события имели место, о них непременно сообщается в процессе рассказа про заветное дерево, «в связи с которым» все произошло.

По-видимому, с формированием локальной идентичности связаны другие группы почитаемых деревьев — растущих на территории поселения либо маркирующие его границы; входящие в состав сакральных природно-культурных комплексов (родников, старых кладбищ); произрастающие на полях и покосах. Накоплен обширный материал, позволяющий охарактеризовать особенности каждой из выделенных групп заветных/приметных деревьев, что, надеемся, и будет сделано в последующих работах, развивающих обозначенную здесь тему.

Список информантов

- БГИ — Беляев Г. И., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
БЛА — Байсуркаева Л. А., 1950 г. р., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
БЛИ — Бычкова Л. И., 1927 г. р., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
БМ — Белавина М., 1976 г. р., г. Кудымкар; 2001.
ГИВ — Гагарин И. В., зав. школьным музеем в с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
ГПА — Гагарин П. А., 1951 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
ЕАИ — Епанова А. И., 1939 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
ЕФ — (?) Е. Ф., 1925 г. р., д. Бачманово Кочёвского р-на КПО; 2002.
ЖАИ — Жукова А. И., 1925 г. р., д. Ошово Кочёвского р-на КПО; 2001.
КАИ — Ковыляева А. И., 1950 г. р., д. Важ-Шулай Кудымкарского р-на КПО; 2002.
КАИ₂ — Казанцева А. И., 1922 г. р., д. Макарово Юсьвинского р-на КПО; 1999.
КВЗ — Крохалёва В. З., 1926 г. р., с. Крохалёво Юсьвинского р-на КПО; 2002.
КЕД — Ковыляев Е. Д., 1948 г. р., д. Важ-Шулай Кудымкарского р-на КПО; 2002.
КНП — Кучевасова Н. П., 1940 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
МЕА — Мальцева Е. А., 1929 г. р., д. Б. Они Юсьвинского р-на; 2005.
МЛЯ — Мальцев Л. Я., 1930 г. р., д. Б. Они Юсьвинского р-на; 2005.
ПВА — Павлова В. А., 1939 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО; 2000.
ПЕА — Пикулева Е. А., 1922 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО; 2000.
ПНД — Пыстогова Н. Д., 1941 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО, 2000.

- ПАС — Ратегова А. С., 1926 г. р., с. Кочёво Кочёвского р-на КПО; 2000.
- ПАС₂ — Рожнев А. С., 1919 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2000.
- РГВ — Ратегов Г. В., 1930 г. р., с. Кочёво Кочёвского р-на КПО; 2000.
- СМЕ — Салтанова М. Е., 1924 г. р., д. Чазёво Косинского р-на КПО; 2000.
- ТАИ — Теплоухова А. И., директор школы в с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2011.
- УЕА — Устюжанцева Е. А., 1935 г. р., д. Черемново Кудымкарского р-на КПО; 2002.
- ФГП — Фролова Г. П., 1956 г. р., д. Яранина Чердынского р-на Пермского края; 2011.
- ХИМ — Хомякова И. М., 1939 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на КПО; 2000.
- ЧАИ — Чугайнова А. И., 1951 г. р., д. Ошово Кочёвского р-на КПО; 2001.
- ЧМВ — Четина М. В., 1951 г. р., с. Верх-Иньва Кудымкарского р-на КПО; 2001.
- ШВП — Шишигина В. П., ок. 50 лет, п. Курган Чердынского р-на Пермского края; 2011.
- ШИА — Шипицына И. А., 1926 г. р., д. Кукушка Кочёвского р-на КПО; 2000.
- ШМК — Шишигина М. К., 1937 г. р., с. Пянтег Чердынского р-на Пермского края; 2011.
- ШНА — Швецова Н. А., ок. 40 лет, п. Майкор Юсьвинского р-на КПО; 2005.

Литература

- Агапкина 1999 — Агапкина Т. А. Дерево, куст. Деревце обрядовое // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 2. М., 1999.
- Байбурин 1983 — Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин, Логинов 1988 — Байбурин А. К., Логинов К. К. Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26—37.
- Зеленин 1937 — Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- Белицер 1958 — Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми // Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. Т. 45. М., 1958.
- Валенцова 1999 — Валенцова М. М. Отражение категории «мужской — женский» в календарной обрядности славян // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 116—133.
- Вишерская старина 2002 — Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области / сост. Н. В. Жданова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Пермь, 2002.
- Грушевицкая и др. 2002 — Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации. М., 2002. С. 53—54.

Денисова 1995 — *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священных деревьев у русских. М., 1995.

Конаков 1996 — *Конаков Н. Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1996. С. 21—22.

Конаков 1996а — *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996.

Конаков 1999 — *Конаков Н. Д.* Коз (ель). Кыдж (береза). Ныыв (пихта). Пожем (сосна) // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1: Мифология коми. М., 1999. С. 198, 221, 258, 312.

Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Логинов 2004 — *Логинов К. К.* Деревья и кустарники в поверьях народов Карелии // Живая старина. 2004. № 3. С. 2—6.

Подюков и др. 2004 — *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* и др. Усольские древности: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района к. XIX — XX в. Усолье; Соликамск; Березники, 2004.

Подюков 2008 — *Подюков И. А.* Предания о Пере-богатыре у лупьинских коми-пермяков: состояние традиции // Рукописные памятники как предпосылки создания национальной письменности: Материалы межрегиональной научной конференции. Пермь, 2008. С. 196—206.

Самоделова 2010 — *Самоделова Е. А.* Верба и береза в региональных традициях Центральной России // Образный мир традиционной культуры. М., 2010. С. 191—209.

Семёнов 1991 — *Семенов В. А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Сыктывкар, 1991.

Тищенко 2001 — *Тищенко Е.* Представления о деревьях в обрядах и поверьях жителей Карелии // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Петрозаводск, 2001. С. 21—27.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 333—340.

Топоров 1991 — *Топоров В. Н.* Древо мировое // Миры народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 398—406.

Чистов 1982 — *Чистов К. В.* Причтания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 100—113.

Чистов 1986 — *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор: очерки теории. М., 1986.

Шарапов 2006 — *Шарапов В. Э.* Мужское/женское в дендрарной символике обрядов и поверий у коми // XVII Ломоносовские международные чтения. Вып. 2: Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск, 2006. С. 192—200. URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/21.asp> (дата обращения 25. 08. 2011).



И. Н. РАЙКОВА
(Москва)

СТУДЕНТЫ-СОБИРАТЕЛИ: КАК «МИНУСЫ» ПРЕВРАЩАЮТСЯ В «ПЛЮСЫ»?

Для профессиональных собирателей фольклора и опытных вузовских преподавателей совершенно очевидно, насколько важно и незаменимо для полноценного образования и воспитания студентов, будущих специалистов — будь то филологи, этнографы, музыканты, искусствоведы, культурологи, — участие в полевых фольклористических исследованиях, особенно в экспедициях.

Филологам полноценно воспринять и понять фольклорный текст в аудитории, по книге или текстовой расшифровке полевой записи, просто невозможно. Приведу лишь один анекдотичный пример из преподавательской практики. Студентка пытается в аудитории прочитать вслух колядку, которую мы записывали в Муромском и Меленковском районах Владимирской области во множестве вариантов:

*Бабушка-сударушка,
Подай конька!
Не подашь конька —
Не родишь сынка,
Родишь девчицу-
Расшурепчицу:
Ни прясть, ни ткать,
Помелом на печи играть!*

(Зап. в 2003 г. И. Н. Райковой и Е. Грудзенко от П. Б. Парфёновой, 1918 г. р., с. Борисоглеб Муромского р-на Владимирской обл.).

Предполагала, что будет непривычно диалектное «дёвчица», что надо растолковывать «расшурепчицу» (слова нет и в словаре Даля), что придется объяснить историзм «помело» (студенты считают его

синонимом «метлы»), но что студентка с ходу вместо «конька» в обоих случаях прочитает «конья» как более понятное и ожидаемое ею слово, даже не могла предположить. Показательно, что другие первокурсники не удивились... Требовался и лексический, и историко-этнографический комментарий¹.

В полевых условиях постепенно через восприятие отдельных текстов и артефактов, фрагментов духовной и материальной культуры, студенты приходят к пониманию общего — народной традиционной культуры как системы, причем и в синхронном, и частично в диахронном аспектах. Этому, безусловно, способствует то, что собиратели находятся отчасти «внутри» традиции, а не вне ее. К тому же их восприятие не пассивно, а деятельностно: собирательская работа — всегда поиск. В аудитории студенты этого лишены, понимание традиционной культуры фрагментарно, и как следствие, воспитательное воздействие не такое сильное.

Полевая практика, в большинстве учебных планов относимая к учебным практикам, выполняет, помимо учебной, еще целый ряд задач: научно-исследовательскую, воспитательную, психолого-педагогическую, культурно-сберегающую и культурно-просветительскую. Если же студент решил специализироваться дальше в области фольклористики, он просто обязан быть собирателем: это аксиома.

Таким образом, студентам экспедиции нужны. В настоящей статье я ставлю вопрос противоположным образом: насколько нужны студенты-собиратели и их усилия для эффективных и результативных научных полевых исследователей? Понятно, что, если совсем не брать студентов в экспедиции, то в ряды фольклористов не будет притока новых молодых кадров и наше профессиональное сообщество рано или поздно сойдет на нет. Но может быть, если это неминуемое зло, следует минимизировать его? Напомним, что далеко не все юные собиратели впоследствии становятся профессионалами. Так может быть, нужно устраивать строгий отбор на профпригодность уже перед поездкой, а не действовать по принципу В. Высоцкого: «парня в горы тяни — рискни, <...> там поймешь, кто такой»? Полагаю всё же, что это не так, что студенты (не только будущие фольклористы) приносят пользу в экспедициях, хотя «почерк» новичков и отличен от манеры опытных собирателей. Все недостатки новичков могут, как это ни парадоксально, обернуться достоинствами, что я и попытаюсь доказать.

¹ На следующее занятие развеселившиеся студенты принесли свои стилизованные фрагменты колядок: «не подашь вина — останешься одна», «не подашь водки — будут дети-сиротки», «не подашь мартини — будет плохо скотине», «не подашь виски — сдохнут твои киски» и т. п.

Конечно, сказанное выше не отменяет необходимости производить отбор студентов перед экспедицией, причем, только из числа желающих поехать (на языке методистов — мотивированных к данному виду деятельности). И, на наш взгляд, определяющим фактором в отборе будет даже не сумма знаний в области фольклора, а коммуникативная компетенция. К сожалению, всеобщая компьютеризация препятствует ее развитию у подростков. Если студент способен внимательно и долго слушать лектора, своих товарищей, вступать в спонтанный диалог на заданную тему, готов выступать публично, а также обладает хорошей памятью, способен быстро принимать решения в изменившихся условиях — именно на такого надо в первую очередь обратить внимание. К тому же не стоит забывать о втором важнейшем этапе полевых исследований — расшифровке, к которой готовы только усидчивые, внимательные и терпеливые люди. Нельзя игнорировать и личностные качества кандидатов: в дальней поездке нужны надежные и ответственные люди. Однако как раз в этом приходится рисковать и учитывать только в следующий раз, потому что названные качества «в аудитории» наблюдать затруднительно.

Обратимся к изначальным «минусам», уязвимым местам современных студентов-собирателей, которые на наших глазах превращаются в «плюсы», преимущества.

Первая группа «минусов» описывается двумя ключевыми словами: «молодой, неопытный»; выделим из нее более конкретные вещи. Причем оставим в стороне бытовую составляющую (студенты шумные, вечно голодные, непривычные к деревенской жизни и вообще практической жизни и др.) и сконцентрируемся только на профессиональных моментах. Итак, собственно **молодой возраст**. Согласно известному афоризму, это недостаток, который быстрее всего проходит, но дело не только в этом. Молодость имеет явные преимущества, и не только в плане физической выносливости, что само по себе в полевой работе немаловажно. В экспедиционной группе необходимы молодые люди даже просто своим присутствием — для взгляда со стороны пожилых исполнителей, для поддержания в глазах информантов самой идеи экспедиции в ее чистоте и высоте — идеи сохранения культурного наследия для будущих поколений.

Мы воочию видели, как смягчались лица и даже загорались глаза бабушек, когда сопровождающий нас местный работник культуры подчеркивал: *«Видите, какую я вам молодежь привела! Молодежь интересуется нашей стариной, местными традициями!»*. Положительно влияет на отношение местных жителей и то, когда студенты представляются будущими учителями: есть надежда, что

они в свою очередь передадут опыт подрастающему поколению. В 2008 г. мы работали в доме престарелых и инвалидов (Юрьев-Польский р-н Владимирской обл.), и, вводя нас в палату, где большей частью жили бывшие школьные учителя, одинокие люди, главный врач произнесла: «*Бывшие педагоги, помогите будущим педагогам, расскажите им всё, о чём они вас спросят!*». Запись была очень плодотворной и по-особому вдохновенной.

Для пожилого исполнителя молодой собиратель — это «естественный» собиратель, что означает — потенциальный исполнитель, потому что традиция естественным образом и передается от старшего к младшему. Глядя на студентов, бабушки лучше вспоминают себя в молодости, в детстве. Особенно благотворно на них влияют юноши (вероятно, из-за недостатка мужчин в современной деревне) и пары юноша-девушка, тоже в силу их естественности. Разговаривая с парой, бабушки чаще обращаются именно к мальчикам: «*Ой, сынок, тебе это интересно, да?*». Студенты компенсируют пожилым людям дефицит внимания со стороны их родных внуков и правнуок — и за это бывают щедро вознаграждены. И еще такой аспект. Фигура студента, которого отправили на практику куда-то далеко от родного дома, от отца-матери (их часто спрашивают: «*А у тебя отец-мать есть?*»), более понятна и вызывает у нормального человека сочувствие и стремление помочь выполнить задание. Взрослый же собиратель порой вызывает излишние подозрения: «*это у тебя такая работа или есть нормальная профессия?*»; «*и сколько за это платят?*»; «*семью бросила и поехала по деревням?*» и т. п.

Записывать детский фольклор, а если говорить и о полевых исследованиях в городе — фольклор молодежных сообществ, у студентов тоже получается продуктивно: дети, подростки, молодежь больше доверяют молодым собирателям как «своим людям».

Второе свойство «молодых, неопытных» — **недостаток знаний**. Понятно, что никакая теоретическая подготовка не может заменить живых полевых наблюдений. Но следствие этого «минуса» — свежесть восприятия и искреннее желание узнать, выяснить то, что непонятно, увидеть своими глазами то, чего никогда не видели. При подготовке к экспедиции мы объясняем, что вопрос собирателя не должен содержать в себе предполагаемых ответов. Однако многие студенты просто не знают ответов, и нужная форма вопроса звучит в их устах естественно. Исполнители чутко реагируют на эту искренность, она им импонирует. Например, только узнав, что студент никогда не видел детской зыбки, бабушка лезет за ней на чердак и мы имеем возможность ее сфотографировать. И исполнительница с удовольствием учит студентов катать яйца, как это

делалось у них на Пасху, потому что они действительно этого не умеют и даже никогда не видели. Неосведомленность или слабая осведомленность — тоже естественный мотив для передачи традиции. К сожалению, опытный собиратель, напротив, иногда слышит от проницательного исполнителя: «*Что я тебе буду рассказывать? Ты и сама всё знаешь...*». Или: «*И у нас всё так же; как у вас, вот так же и у нас...*».

Недостаток собирательского опыта — «минус», который, казалось бы, ничем нельзя компенсировать. Однако он обворачивается (во всяком случае, у многих добросовестных студентов) особым педантизмом в работе с темами, вопросниками. Опытный собиратель более гибок и свободен в своих интервью, идет за исполнителем и зачастую не возвращается «назад». Студент же боится пропустить что-то важное, поэтому методично возвращается: «*давайте вернемся к предыдущей теме, мы не договорили...*», «*я еще хотела у Вас спросить, но не успела...*» и т. п., и на этом пути бывают находки.

С другой стороны, здесь таятся и угрозы. Первая, и очень расстроенная: ведь опрос по определенной теме, работая с вопросником, студенты проходят мимо важной информации на другую тему, которую исполнители попутно выкладывают. Конечно, она записана и расшифрована, однако нужный уточняющий вопрос ни сразу, ни после не задан. Так, например, исполнительница вопрос, который касался колыбельных песен (длинные были песенки или короткие), отнесла к песням вообще и рассказала, как ее мама пела длинные грустные песни и в то же время «ревела». Идет ли речь о бытовых причитаниях или она просто плакала во время исполнения песни, осталось непроясненным. «*Короткие-то так, а вот если длинные песни, то пели, пели, пели, это которые взрослые поют... У нас вот такое было (я говорю: что прошло, то уже страшно и говорить). У меня вот был брат старше меня, младше меня, нас было девять, один умер, восемь, и девочка еще умерла. Вот мама что-то делает, одеяло нам какое-то собирает, или ушиивает нам что-то, на полу ушиивает, и она всегда начинает петь, петь, и она напоется, наревется... И вот брат мой: "Мама, не реви, мама, не реви, мама, не реви!"*». Жалко было маму, и оставила нас мама всех, умерла <...>: я, два брата в армии, а потом Димка, Коленка, Костя, Вовка... Всё, и оставила мне вот эту всю ораву» (Архив ГРЦРФ и МГПУ, зап. в 2010 г. З. Калязиной и А. Климановым от И. И. Рогачёвой, 1923 г. р., с. Мстёра Вязниковского р-на Владимирской обл.). Сам устный рассказ по своей стилистике и интонациям напоминает причитание.

И вторая угроза: постепенно набирая опыт, записывая варианты одного и того же, вживаясь в местную традицию, студенты неумело пытаются скрыть свое знание и на все вопросы исполнителя

типа: «*А вы этого нигде не слышали?*», «*А вам это еще никто не пел?*» — механически отвечают «нет», тем самым подрывая доверие к себе, потому что ничего не знающий, не слышавший человек — это нонсенс.

Попутно заметим, что необходимость фиксировать все возможные варианты текста (от разных исполнителей и даже от одного в разное время, в ином контексте: так называемые повторные записи) студентам на первых порах психологически трудно осознать. Это подчеркивалось еще в 1926 г. в одном из первых руководств по сабиранию фольклора. Его авторы — братья Ю. М. и Б. М. Соколовы отмечали, что от новичка-собирателя часто приходится слышать вопрос: «Нужно ли и зачем записывать то, что уже записано?» [Соколовы 1926, 47]. «Гоняясь лишь за исключительным, — отвечают на него авторы, — можно просмотреть главное, существенное, типовое» [Там же, 48]. Прошло 85 лет, а вопрос всё так же задается. К проблеме вариативности преподавателю надо возвращаться неоднократно при подготовке к экспедиции, в ходе ее, при контроле за расшифровкой. Радость профессионального фольклориста от баланса узнаваемости и новизны в тексте приходит позже, с опытом, а к кому так и не приходит, тот фольклористом и не становится.

Отсутствие специализации в исследованиях (студенты младших курсов еще не имеют своей специальной темы) обрачиваются беспристрастностью полевой работы. Студенты записывают обширный разнообразный материал, тогда как взрослые собиратели, хоть и стараются придерживаться метода «сплошного обследования» и представить объективный синхронный срез традиции, всё же делают крен в сторону явлений, которые относятся к объектам их научного интереса. Получается, что, если бы не записи студентов, то более подробно были бы представлены те явления локальной традиции, по которым в экспедиционной группе есть специалисты.

Между тем от необъективности полевых записей предостерегали те же Б. М. и Ю. М. Соколовы: «Научное отношение должно исключать какую-нибудь преднамеренную нарочитость в выделении одних моментов перед другими <...>, одинаково как и фарисейское замалчивание “неприятных” для собирателя явлений и фактов» [Соколовы 1926, 51]. В порядке эксперимента мы пытались закрепить за каждой парой студентов-собирателей одну тему (точнее, жанровую группу) как главную и «первую» (с нее пары начинала опрос), однако методика не оправдала себя: нельзя заранее предполагать наличие того или иного материала ни в рамках локальной традиции, ни тем более в рамках репертуара исполнителя.

Другая группа «минусов» связана со специфическими свойствами студентов как детей своего времени.

Во-первых, в последние годы для студентов характерна некая **алгоритмизация мышления**. Поколение ЕГЭ со школьной скамьи привыкло к тому, что на всё должен быть однозначный ответ, и если его в данный момент нет, то надо его всё-таки добыть, что определенный порядок действий приведет к предсказуемому результату. Их ставят в тупик то, что не соответствует их представлениям или ожиданиям. Иногда даже вопреки методическим запретам они пытаются поправить исполнителя: «[Соб.: А на Троицу что-нибудь делали?] Троица-то? У нас здесь ее не празднуют так-то. А вот где в лес сходят, ёлку за четверг заметят, а вот в воскресенье её привезут. Вот я была там, на лесозаготовке работала — там вот деревня. Привезут эту ёлку, разурядят и гуляют. [Соб.: Ёлку?] Да. [С.: Я думала, березку...] Я вру, наверное, березу... Березу, точно. Береза, это ёлка-то — на Новый год» (Архив ГРЦРФ и МГПУ, зап. в 2003 г. студентами в с. Чаадаево Муромского р-на Владимирской обл.).

Однако данный «минус» приводит к тому, что студенты уточняют информацию, которая не согласуется с их представлениями, и таким образом записывают ценные комментарии. Летом 2010 г. студенты впервые записали во Владимирской области так называемую географическую песню², причем в очень редком обличье — колыбельной. Шел опрос по материнскому фольклору: «[Соб.: А пели ли своим детям или внукам колыбельные песни?] Угу, пела... [Соб.: Спойте нам, пожалуйста.] Да я уж не помню, всё забыла... Во! Я сейчас спою. Слушай и записывай, все деревни тебе сейчас помяну!

*Бай-бай-бай-бай,
В Зубарихе балабай,
А в Яблонцах грач,
А в Медведеве горбач.
Шёббол коробовской,
А лохман московской.
Репа желобинская,
Бухма метлинская.
А зуда огárковска,
А брехня свиновска.
Гураль кинстянтиновский,
Сáтя вескобовской.
Маленькая селецкая,
Безбородый пантелейновской,
А коза черемисинска...*

² О географических песнях см.: [Калущков, Иванова 2006].

Ещё Вязовку не помянула. Ещё... И тута их полно. Пока поешь им, они уснут. Пока собираешь деревни-то...» (Архив ГРЦРФ и МГПУ, зап. в 2010 г. В. Батуриной от Минеевой Зои Сергеевны, 1928 г. р., д. Буторино Вязниковского р-на Владимирской обл.).

Безусловно, студенты растерялись и очень многое не спросили об этой песне, даже не попросили расшифровать упомянутые прозвища жителей деревень. Однако главное — о функциональном назначении песни — они решили уточнить: действительно ли это колыбельная и как такие колыбельные назывались. «*Так и называли, — был ответ, — колыбельные песни. А как же, раз “бай-бай-бай”, значит, колыбельная. Укладывали. Раньше ведь зыбки вешали, вот сидишь и качаешь*».

Во-вторых, **прагматизм** отношения современных студентов к жизни вообще может повлечь за собой прагматичное отношение к собираемому материалу. Как следствие — студенты записывают не только то, что требуется по программе, но и то, что, по их мнению, может им самим практически пригодиться. И здесь бывают неожиданные находки. Так, общаясь со знахаркой, девочки не преминут спросить о любовных заговорах, а взрослый собиратель может и проигнорировать этот вопрос, не надеясь на наличие материала. Студенты фиксируют то, что опытному собирателю кажется несущественным или на что у него просто не хватает времени: кулинарные и медицинские рецепты, схемы вязания (для мамы), значения карт в карточном гадании (а зачастую просят погадать себе и даже снимают это на видео) и т. п. В результате круг фиксируемого материала значительно расширяется.

В-третьих, **расточительное отношение к технике и технологиям**. Как следствие, студенты пишут на диктофон всё интервью в режиме non-stop, потом сами же мучаются от того, что много надо расшифровывать. Однако при таком подходе уменьшается вероятность что-либо упустить, не успеть включить к началу текста, как бывает, к сожалению, у опытных собирателей в силу давней привычки экономить пленку и часто нажимать на «паузу».

Итак, мы постарались доказать, что студенты, впрочем, наверное, как и старшеклассники, и любые другие молодые начинающие собиратели фольклора, необходимы для плодотворной работы фольклорной экспедиции. Разумеется, преподаватели должны проводить с ними большую подготовительную научно-методическую и психологическую работу в рамках факультатива, специального семинара или научного кружка. Целесообразно устраивать круглые столы с приглашением других специалистов — профессиональных полевых исследователей, а также студентов старших курсов — участ-

ников предыдущих поездок. Необходимо использовать «в мирных целях» и возможности сети Интернет: организовывать форумы, создавать группы в социальных сетях, где общаются и делятся впечатлениями и опытом «полевики» разных поколений. Впрочем, активные студенты в этом вопросе чаще берут инициативу в свои руки, и это нужно поощрять.

В самой экспедиции тоже нельзя бросать пары новичков в свободное плавание — надо шефствовать над ними, всем вместе обсуждать услышанное и записанное, почаще радоваться их скромным находкам и удачам, проверять и корректировать описи материала и пробные черновые расшифровки. Многими преподавателями практикуется интересная методическая форма — мастер-класс опытного собирателя в первый-второй дни работы. Продуктивной также бывает работа в паре «старый-молодой», если в поездке есть старшекурсники и аспиранты.

Литература

Калуцков, Иванова 2006 — *Калуцков В. Н., Иванова А. А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.*

Соколовы 1926 — *Соколовы Б. М. и Ю. М. Поэзия деревни. Руководство для собирания произведений устной словесности. М., 1926.*



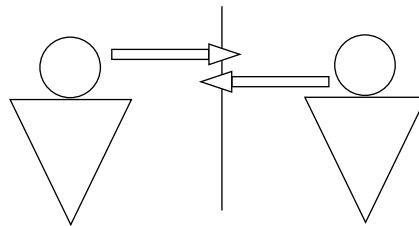
К. А. ФЕДОСОВА
(Москва)

СТРАТЕГИЯ ВЕДЕНИЯ ИНТЕРВЬЮ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬ VS СОБЕСЕДНИК

Материалами для статьи стали полевые записи, сделанные в экспедициях московского Лицей № 1553, «Лицей на Донской» (хранятся в архиве Лицей). Большинство участников наших экспедиций — старшеклассники-лицеисты, отнюдь не являющиеся профессиональными полевиками. Их собирательские возможности ограничены естественными причинами: возрастом, широтой кругозора, степенью подготовленности (те, кто едут впервые, слушают небольшой курс — лекции ознакомительного характера, семинары и практикумы, более опытные, участвующие второй и третий раз, обычно посещают в течение года занятия по специализации «Фольклористика» и выполняют собственное курсовое исследование). Это обстоятельство поставило перед автором статьи необходимость не только четко проанализировать собственную стратегию ведения интервью, чтобы предлагать ее учащимся как базовую, но и — на следующем этапе — выработать в ходе совместной работы некоторые альтернативные подходы, которые и представлены в настоящей статье.

Очевидно и общепризнанно, что ситуация коммуникации между собирателем и исполнителем имеет свою специфику. Ее можно отразить графически как модификацию общей схемы коммуникативного акта, куда будет добавлена черта, обозначающая культурный барьер и разделяющая коммуникантов.

Барьер затрудняет общение: сообщения-стрелочки лишь пересекают его, но не всегда достигают собеседника. Другими словами, когда коммуникативное взаимодействие происходит на стыке культурных миров, коммуниканты зачастую или не понимают друг



Собиратель

Исполнитель

друга или, сами того не подозревая, интерпретируют одно и то же сообщение по-разному.

Недопонимание возможно с обеих сторон. Возьмем случай, когда собиратель запрашивает определенную информацию, а исполнитель не может ответить на его запрос, потому что не понимает, о чем его спрашивают: [С.: А как называются люди, которые живут на верхнем конце, на нижнем?] ПАФ: *Это не различают все...* ЧГА: *Нет, различий нет.* ПАФ: *Все варзужане живут здесь...* ЧГА: *Ну, конечно, нет, это не имеет значения...* ПАФ: *Нет, ну, конечно верхний, с верху, ну, с верховья, она туда, например, к устью, на ту сторону, идет туда, она внизу, здесь на горке живут, самое...* (Исполнитель явно в затруднении, хотя и пытается ответить на вопрос.) ЧГА: *Да мы все одинаковые, что я живу в нижнем конце...* ПАФ: *А я?* ЧГА: *...что он в верхнем конце.* ПАФ: *Народ-то одинаковый* ЧГА: *Да.* (В результате короткого обмена репликами исполнители, по сути, приходят к тому, что вопрос собирателя не имел смысла, собиратель пробует переформулировать.) [С.: Ну, как вот называете, друг друга, допустим, вот вы?] ЧГА: *Варзужане все.* ПАФ: *Да, ну, у нас как...* *Что вы хотели услышать?* (Исполнитель напрямую спрашивает о смысле вопроса.) [С.: Нет, ну, просто интересно, рассказывал кто-то, что те, кто в верхнем конце живут — они верхохоны, а те которые в нижнем...] ЧГА: (Смеётся) *А, верхохоны, ну, да. Ну, верхохоны, нижнехоны — это просто ж кличка как бы... Верхохоны, нижнехоны есть, это, представляете... Но живем-то мы, всё равно, ёлки, вот так...* (ПАФ, ЧГА).

С точки зрения фольклорного и этнографического материала фрагмент малоинформативен, но именно поэтому показателен с точки зрения механизмов выстраивания диалога: исполнители готовы к коммуникативному сотрудничеству и искренне заинтересованы в разговоре или, как минимум, в личности собирателя, именно поэтому один из них в конце концов спрашивает о его целях: «Что

вы хотели услышать?». Для собирателя этот вопрос свидетельствует о коммуникативном провале, поскольку его задачей было зафиксировать лексему в естественном речевом контексте, в идеале — в составе фольклорного текста (частушки, паремии, например, коллективного прозвища).

Возможна и обратная ситуация, когда собиратель не принимает сообщения исполнителя или неправильно расшифровывает его. Например, неверно соотносит топоним с объектом на местности. Так, в с. Кага (Белорецкий р-н Республики Башкортостан) мы зафиксировали топоним Гнилой угол. Он упоминался чаще всего в связи с метеорологической приметой: ветер с Гнилого угла — к ненастю. Гнилым углом информанты называли место, хорошо им знакомое, но находившееся за пределами непосредственной видимости (за грядой холмов). При этом в разговоре они, естественно, могли указать нам на его местоположение только через видимые объекты. В результате собиратели пришли к разным выводам о том, как выглядит этот объект и где он находится (при этом каждый был уверен, что понял собеседника правильно).

Другой пример из нашей практики: зачастую недостаточно опытный собиратель понимает названный исполнителем топос как топоним. В таком случае, например, топос «гольцы» (безлесные, не покрытые снегом горные вершины) или «падь» (небольшая долина) восприняты как название места — конкретной цепи вершин, прогала между двумя конкретными горами и т. д. (материалы экспедиции в Баргузинский р-н Республики Бурятия).

Подобные «промахи», когда содержание сообщения не достигает цели, подпадают под понятие коммуникативных неудач. Сказанное можно подытожить следующим образом: особенность взаимодействия представителей двух разных культур (собирателя и информанта) заключается в высоком риске коммуникативной неудачи. Предлагаемый ниже анализ стратегий интервьюирования призван помочь снизить его.

Лингвистическое определение коммуникативной неудачи таково: «недостижение инициатором сообщения коммуникативной цели и, шире, pragmatischenes Ustremljenij. Отсутствие взаимодействия, взаимопонимания и согласия между участниками общения» [Виноградов, Платонова].

Как можно видеть, первым критерием успешности общения является позиция инициатора сообщения, вторым — совместность, синергийность коммуникации. Для профессионального полевика первый критерий почти всегда главенствует, второй играет роль второстепенного, дополнительного, эмоционального фона.

С одной стороны, исходить из активной, направляющей коммуникативной позиции собирателя кажется совершенно естественным в ситуации, когда он является инициатором сообщения и, шире, общения. На самом деле опыт показывает, что именно активная позиция собирателя может явиться одним из условий, чреватых «недостижением pragматических устремлений инициатора общения». Приведу фрагмент интервью, в котором собиратель настойчиво пытается вывести исполнителя на нежелательный для последнего разговор о нечистых местах, что приводит в конечном итоге к отказу от коммуникации: [С.: А были такие места, где водило?] *Как водило?* (В этой реплике — непонимание, мнимое, как можно предположить из дальнейшего разговора.) [С.: Ну, вот человек заблуждается и не может потом выйти оттуда.] *Говорят, что было, так как-то читали, такие были люди, которые умели такие молитвы читать.* [С.: Я вот еще слыхала, что Кильдитец, вот такое место, там вроде как тоже нехорошее. Это у вас здесь говорили. Есть у вас такой Кильдитец?] *Кильдитец?* [С.: А вот там вот Кильдитец есть. Первые горы здесь Кильдитец. Почему нехорошее? Ягод, голубики полно. Ручей] (переводит тему, интерпретируя вопрос о магических особенностях места в бытовом ключе). [С.: Не говорили, что там пугало?] *Тоже крест стоял.* (Эта реплика говорит о том, что исполнителю, по всей видимости, вполне понятны обережные функции подобных крестов и что в действительности ей известно, что Кильдитец считают нечистым местом.) [С.: Стоял, да, крест?] *Всё-то вы знаете* (МЕИ, Варзуга, 2004). Исполнительница — одна из старейших жительниц села, сама читает по покойным, заговаривает детей и, несомненно, хорошо знает бытующие в локальной традиции былички о нечистых местах. Но по ряду причин, в первую очередь в силу недоверия, она не хочет открываться собирателю в ипостаси «знающей», осведомленной, и в результате разговор просто прерывается. Как можно видеть, активные попытки собирателя направить разговор в нежелательное для исполнителя русло могут привести (и часто приводят) к отказу от общения.

Более того, сама степень аутентичности материала, добытого у исполнителя «инквизиторскими» методами, как их называет А. А. Панченко [Панченко 2001], всегда под вопросом. Чтобы осуществить «пересчет» и получить данные о реальном бытovanии зафиксированных этнографических фактов, требуется отдельное кропотливое исследование. Е. Е. Левкиевская в своей статье, посвященной бытovanию былички и ее pragматическим характеристикам, выявляет в профессиональном полевом интервью целый ряд коммуникативных условий, которые ведут к «перестроению всей

коммуникативной ситуации (естественного рассказывания былички. — К. Ф.) в целом, следствием чего является изменение иерархии функций былички и ее структуры. В результате этих перестроений рождается некий гибридный речевой жанр, в котором соединяются быличка и поверье». Таким образом, тексты, введенные в научный оборот в качестве быличек, на самом деле являются искусственными образованиями [Левкиевская 2008]. Хорошо известны аналогичные исследования, проведенные на материале других жанров и приведшие к сходным выводам.

Непрофессионалы, какими являются в наших экспедициях лицеисты, опираются на иное восприятие материала и ситуации общения в целом. Для них определяющей в оценке собственной собирательской успешности оказывается не объем «добытого» материала по той или иной теме («достижение инициатором сообщения коммуникативной цели»), а глубина взаимодействия с собеседником — «взаимопонимание и согласие между участниками общения». Конечно, это предполагает определенные целеуставки, когда ценностью становится не только (и, возможно, не столько) сам материал, сколько исследование и фиксация контекста его бытования, который дан собирателю в дискурсивных проявлениях конкретного исполнителя.

В качестве примера диалога, в котором подобная стратегия реализована, приведу фрагмент интервью, взятого лицеистами. Нужно указать, что собиратели приходят уже в третий раз, и между собеседниками установился достаточно близкий контакт. При этом при первых двух встречах были актуализированы интересующие ребят темы, так что исполнитель достаточно ясно представляет, какого рода информации от него ждут. Разговаривают о названиях байкальских ветров: *А тут вот эти север, северо-запад, култук, вот он дня по три который раз дует, по четыре дня. Вот ангара дует, летом ставны невода ставят или закидны невода — рыбы нету. Ну, пара, говорит, подула эта чишишалка.* (Несобственно-прямая речь. Исполнитель как бы воспроизводит для слушателей ту ситуацию, которую проживает в воспоминаниях.) *Ангара эта. Она туда дует, и рыба по этому по ветру уходит, и тут рыбы нету. Вот ждут. Ну, пара, хошь бы култук продул или северо-запад.* (Несобственно-прямая речь.) *Вот как продует дня два-три — потом рыба появится. А вот этот верховик и ангару — их чишишалками рыбаки называют. Ну, пара, говорят, чишишалка подула, ничего нету.* (Несобственно-прямая речь. Исполнитель еще раз воспроизводит эмоционально окрашенный для него (или же конвенциональный?) речевой контекст, после чего тема меняется.) *«Пара» приговаривали. А бабы — «девча». Сейчас-то не говорят. Ну, чего ишишо вам рассказать?*

(Исполнитель фиксирует смену темы.) *Ну вот лодки назывались — сáма больша — это баркас назывался, шесть вёсел было* (Далее следует пространный этнографически и диалектно насыщенный монолог о местных типах и названиях лодок.) (МАГ).

Обращает на себя внимание отсутствие вопросов собирателей: первый вопрос (о том, какие ветра на Байкале) был задан в самом начале разговора, далее собиратели стали слушателями. В монологической речи становится очевидно, что исполнитель фиксирует для себя моменты смены темы (*Ну, чего ишишо вам рассказать?*) и сам определяет предмет разговора. При более жесткой стратегии интервьюирования повороты разговора определяются вопросами собирателя. В данном случае отсутствие внешней, чужой логики явилось условием создания особо доверительной атмосферы. Исполнитель не просто повествует, но заново проживает то, о чем рассказывает, и стремится приобщить к этому проживанию своих слушателей с помощью пояснений, которыми сопровождает несобственно-прямую речь.

Помимо более плотного контакта, стратегия «исполнитель как собеседник» открывает особые исследовательские возможности, когда объектом наблюдения становится последовательность и спектр тем, которые оказываются значимыми для самого носителя традиции. Под этим углом зрения даже самые скучные материалы могут обнаружить новые грани. Приведу выдержку из долгого разговора на «проходную» (с точки зрения собирателя), но актуальную для исполнителей тему — о мусоре, конкретно — о том, что раньше все расходовали экономнее, тару собирали и сдавали, а теперь всё замусорено: НТА: *А сейчас какá масса! Они — столько магазинов — они заваливают кругом! Никакой утилизации-то нет. Бутылки почти у нас не принимают здесь. В городе — хоть там где-то какой-то стеклоприёмы.* НИА: *А потом — народ пошёл на берег гулять — всё там поразбросают. Вот раньше у нас там Троицу гуляли, на реку, по берегам. Дак они через дом — возьмут там бражки. Бутылку обратно, а это такó, чё на бумажках, на костёр бросят* (HTA, НИА). Упоминание о речном береге провоцирует воспоминание о троицких гуляниях, и в этой ассоциативной связке раскрывается, с одной стороны, значение места, его статус в локальном культурном ландшафте, а с другой — индивидуальный опыт проживания и восприятия праздника. Далее в интервью собиратель перехватил коммуникативную инициативу с тем, чтобы подробно расспросить о Троице. Сообщенная информация была скучной и тривиальной. В результате «на выходе» гораздо более ценными для исследователя оказались не сами этнографические сведения, а то, в каком контексте возникла тема.

Хотя этот вопрос требует дополнительного изучения, рискну предположить, что устойчивые «связки» нескольких тем, подобные той, которая представлена в приведенном фрагменте (мусор, разбросанные на берегу бутылки — троицкие гуляния, принесенные с собой и унесенные обратно бутылки бражки), во многом определяют исполнительскую логику выстраивания дискурса. Явно существуют регулярно воспроизводимые, бытующие в локальной традиции гипертекстовые единства, включающие в себя фольклорные тексты и разного рода комментарии к ним ([Дианова 2002]), но также, по всей видимости, существуют и индивидуально, и коллективно значимые единства, «связки» топов (общих мест).

Не имея возможности останавливаться на этом подробнее, приведу лишь еще один, достаточно прозрачный и вполне типичный пример того, как общие места формируют основу потенциального монолога: [С.: Вы тоже здесь родились?] ФАА: Здесь, здесь, здесь. [С.: И всю жизнь здесь живёте?] ФАА: Да я здесь жил, потом женился — жил в Колодельге <...> — карельско поселение. А потом снова опять сюда выехали, тоже жена, четверо ребят, у ребят тоже уже все замужем-женаты, внуки есть, восемь внуков (ФАА). Хронология жизни выстроена для исполнителя совершено определенным образом и связана с этапными переменами: женитьбой — собственной и детей — и появлением детей и внуков. Если собиратель передаст исполнителю коммуникативную инициативу уже на этом этапе (а перед нами — начало интервью, первое знакомство), то дальнейший рассказ с большой вероятностью выстроится как развернутый рассказ об обстоятельствах, сопутствовавших упомянутым исполнителем событиям.

Устойчивость ассоциативных связей, объединяющих те или иные темы в единства, зачастую ощущается собирателями интуитивно и воспринимается как досадная помеха (скажем, вместо искомой календарной обрядности вопросы о прошлом провоцируют воспоминания о колхозах). Между тем, сознательное моделирование ситуаций, в которых эти единства могут полноценно проявиться, является очень интересным полевым экспериментом. Здесь имеет место не интервьюирование в чистом виде, а скорее включенное наблюдение. Причем эффект может быть не только широко-антропологическим, но и узко-фольклористическим: в «свободных» интервью обнаруживают себя тексты и представления, еще не известные собирателю. Вот пример поверья, озвученного не в ответ на вопрос собирателя, а в составе пространного монолога. Разговор ведется в огороде, и собиратель старается задавать такие вопросы, которые провоцирует сама эта ситуация: [С.: А золу как используют?] *А золу — вот золу посыпаем или в воде. Вот тут в воде раз-*

ведём, и вот разведённой водой поливаём (пространно рассказывает об использовании и свойствах золы как удобрения. Собиратель не прерывает, и тема исчерпывает себя. Исполнитель чувствует это, меняет тему и фиксирует момент смены темы) *А чё большие такого вот? В основном мы ростили чё — картошку в основном. А так вот — погода тёплая, да и огурцы вырастут, и помидоры. Даже вот там зреют, а потом домой — снимаем, дома. В тёмно место положим, да красным этим окутам — и они... все они доходят.* (Поверье возникает естественно, без вопроса собирателя.) *Полну коробку насыплюшь, и они все красные.* [С.: Именно красным надо, да, окутывать?] (собиратель уточняет смысл нового для него поверья). Да, да. Да они краснеют, потом доходят (БВМ).

До сих пор говорилось в основном о том, что собиратель не должен быть излишне активным. Но пассивность и позиция слушателя не являются достаточными условиями доверительного равноправного общения, в ходе которого исполнитель может раскрыться как личность и как носитель своей культуры. «Свободные» интервью не в меньшей степени, чем «жесткие», требуют владения определенными методиками организации коммуникации. В завершающей части статьи я хотела бы остановиться на тех из них, которые нам удалось нашупать и отработать в ходе полевой практики. Они будут касаться, во-первых, содержания коммуникации и, во-вторых, организации коммуникативной ситуации.

1. Содержание коммуникации. Поскольку ход интервью (последовательность смены тем, степень их исчерпанности) в «свободном» интервью определяется исполнителем наравне с собирателем, мы стараемся задать для разговора такую отправную точку, которая была бы одинаково доступной и актуальной для обоих участников коммуникации. Это могут быть: фотографии в фотоальбоме или на стене; иконы и сакральные предметы в красном углу; собственный дом, огород; предметы материальной культуры — утварь, костюм и т. д. Эти объекты становятся своего рода материализованными вопросниками, логика которых открыта исполнителю.

Приведу начальный фрагмент интервью, посвященного дому. Расспросы начинаются с наиболее доступного — планировки жилища, функциональной принадлежности помещений, их названий: *Передняя. Вот та называется боковая.* [С.: Боковая?] Да. *А там второй, через коридор, или через сени, сени назывались, а дальше идет задняя.* [С.: Так. А как комнаты использовались? Вот в боковой что, спали?] *В боковой спальня, и, как сказать, переодеваются, это как типа кухни, передняя, здесь готовят обед, и как столовая, кушают. А там уже спят и, ну, обычно, если дети есть, да родители вот здесь спят, а дети уже там спят, то есть вот родители всегда*

спят вот здесь, в основном, в передней. [С.: А задние комнаты?] А задняя, это такая, как холодная, типа кладовки, то есть что там такое, вроде бы и нужное, вещи, но чтобы туда куда-то не выносить ее, в заднюю туда все складывают, складывают, и когда надо будет, пришли, забрали (РАЕ). Импровизированная экскурсия и рассказ об истории конкретного дома, в частности, об обстоятельствах его строительства, становятся контекстом для этнографических тем (если в конечном счете собирателя интересует именно этот материал). Перечислю лишь некоторые, на которые особенно легко выйти в таком интервью: обряды строительства и переезда в новый дом; свадебный обряд (если переезд был обусловлен замужеством); представления о домовом; исторические и топонимические предания, материал по локальным прозвищам и самоидентификации (если речь заходит о переезде из одной деревни или ее части в другую).

Другой пример: «свободные» интервью по топографии, топонимике, локальной истории могут быть выстроены с опорой на локальный культурный ландшафт — набор локусов, маркированных в том или ином отношении (историческом, самоидентификационном, географическом и т. д.). Идеально, если есть возможность записывать «на местности», в формате импровизированной экскурсии. Духовная культура, в частности, устная традиция легко обнаруживает себя через ландшафтную проекцию (ср. приведенный выше текст о троицких гуляниях). В качестве иллюстрации такого аналитического хода, когда устная традиция исследуется через объекты культурного ландшафта, приведу сравнение тематических полей, связанных с конкретным объектом культурного ландшафта в разных деревнях. Речь пойдет о заброшенном здании старой больницы. В одной деревне (д. Дубово Пудожского р-на Республики Карелия) рассказ об истории здания выводит на ее основателей, местных купцов Майорихиных, и на предание о кладе, будто бы спрятанном главой семьи от новой власти при раскулачивании. В другой деревне (с. Кага Белорецкого р-на Республики Башкортостан) история старой больницы связана с фигурой последнего владельца кагинского железноделательного завода И. А. Татаринова, и вопросы о ней устойчиво «вытягивают» на целый цикл интересных исторических преданий о нем¹.

¹ Более подробно об опыте обращения к локальному культурному ландшафту в качестве основы для фольклорно-этнографического интервью см. [Федосова 2011] (на наших материалах). Близкий подход («антропологический», как его называют сами авторы) использовался в талантливом междисциплинарном исследовании, посвященном истории московского Зарядья [Куприянов 2009].

В подобные интервью можно также включать вопросы об удаленных ландшафтных объектах и о маршрутах к ним. Такие объекты хорошо знакомы исполнителю, но неизвестны собирателю, поэтому естественно, что коммуникативная инициатива почти полностью переходит от второго к первому. Вот часть монолога об охотничьей избушке исполнителя и о ведущем к ней пути: *Есть вот, например, Кимженская дорога, например. На Кимжу речку идёт. Тропа она. Тропа. Есть... так... по Малой* (название реки). Но там раньше ходили как: в общем, на Кимже речке — это тридцать километров отсюда — там сеностав, сено ставили.

(Исполнитель выходит на смежную тему, которая может быть развернута собирателем в дальнейшем.) *И вот раньше у людей не было такой резиновой обуви, ходили кругом. Если, например, у кого-то имелись такие сапоги, которые не протекают, они шли напрямую — здесь прямая дорога есть через болота. А там почти по болотам немножко. Только небольшую раду. Рада — знаете, что такое рада? Это тоже болото, только оно соснами заросло и уже не такая сырья. Если в болото выйдешь — оно чистое, сырое, а рада — это тоже болото, только заросшее сосной* *перейдёшь* (Рада — локальный тип топоса. Он возникает для более точного указания маршрута в спонтанном монологе. В ответ на прямой вопрос собирателя подобные языковые единицы зафиксировать гораздо сложнее: не имеющие соответствий в литературном языке, они как бы скрыты от исследователя. Ср. исследования В. Н. Калуцкова, в которых применялись специальные методики для выявления топосов традиционного культурного ландшафта [Калуцков 2002 (1), (2)].) *Так вот они туда вдоль речки. Вдоль речки сухо, сухой ногой, речку переходили, выходили на вершину Кумуши — тоже речка Кумуша, ручей. По нему немножко спускались, выходили — есть ещё такая Сяма, ручей Сяма. По нему уже шли сухой ногой. То есть не было обуви, которая не пропускает.* (Этнографическая тема обуви затронута второй раз, видимо, она значима для информанта, личностно проживается.) *Шли сухой ногой. Там сеноставы. Раньше ведь здесь деревня была — посмотрите, у нас сколько сейчас лугов.* (Выход на смежные исторические и топонимические темы.) *И большая-то часть сейчас не ставится. Потому что колхоза нету, коров нету, частники мало держат, в основном, люди уже уехали. Хватает здесь и даже не выкашивается, а в своё время ведь этих лугов не хватало, потому что очень много народа в деревне жило. У каждого скот, ещё колхозный скот был. И вот ходили на Кимжу на речку* (ГВВ).

Исполнитель подытоживает свой монолог, возвращаясь к тому, с чего начал. Как и в других примерах «свободных» интервью, выходы на смежные темы дают возможность собирателю не только

обратиться к ним в дальнейшем разговоре, но и, главное, увидеть значимый для исполнителя контекст. Важно, что монолог обнаруживает сами принципы ориентирования в лесу. В данном случае основой маршрута является последовательность маркированных топосов (тропа — рада — болота — речка — ручей — сеноставы). Исследование этой темы (система ориентиров в традиционной промысловой культуре) и других вопросов, требующих глубокого проникновения в логику исполнителя, просто невозможно без анализа подобных развернутых монологов.

2. Организация коммуникативной ситуации, или расстановка коммуникативных ролей.

Экспедиции с участием детей школьного возраста дают возможность попытаться смоделировать естественную для традиционной культуры ситуацию передачи знания, когда старший учит младшего. В этом случае младший (собиратель) только формулирует свой запрос на определенное знание и/или практическое умение, в остальном коммуникативная инициатива принадлежит старшему (исполнителю). Наиболее органично подобное соотношение выстраивается, когда речь идет об обучении практическим навыкам, которые действительно представляют интерес для юных собирателей. Их набор тесно связан с традиционными гендерными стереотипами, которые, впрочем, почти всегда совпадают с предпочтениями наших учеников. Так, девочки учатся у исполнителей готовить, рукодельничать, мальчики ходят на рыбалку и покосы. В подобных ситуациях фольклорно-этнографический материал фиксируется в условиях, максимально близких к естественному бытованию.

Собиратель, если он имеет достаточно опыта, может выступать и в иной коммуникативной роли — как равный собеседник, представитель иного сообщества, владеющий знанием, аналогичным тому, о котором он хотел бы узнать от исполнителя. Выше шла речь о том, что, по наблюдениям Е. Е. Левкиевской, обмен мифологической информацией, возможный только в том случае, если разговор ведется на равных, является необходимым pragматическим условием для естественного бытования былички. Практические наблюдения позволяют предположить, что для некоторых других жанров или, точнее, типов информации, действуют сходные коммуникативные модели. Так, именно обмен информацией позволяет иногда выйти на достаточно открытый разговор о заговорах и соответствующих окказиональных обрядах. Метеорологическая примета или паремия, приведенная в разговоре собирателем, часто работает как мнемонический катализатор, вызывая воспоминание об аналогичных текстах, даже если они уже ушли из реального речевого обихода исполнителя: [С.: А погоду не замечали никогда по Великому

четвергу?] ПВИ: *Это старики говоривали...* (Задумался, не знает.) [С.: Если ночь, например, на Великий четверг светлая, то лето тоже будет хорошее?] (Собиратель предлагает свой вариант приметы.) ПЕИ: *Если ночь звезденная — зверистая лета.* (Исполнительница «парирует» собственной приметой.) ПВИ: *Наверное, в Паску.* ПЕИ: *Если ясная — то нет.* ПВИ: *Если на Паску собаки сильно лают, чё-то тоже... Какая примета-то у стариков была?* (Исполнитель тоже начинает вспоминать.) (ПВИ, ПЕИ).

Конечно, «жесткое», академическое, профессиональное интервью долго еще будет оставаться основным форматом общения с информантом, по крайней мере, на студенческих практиках. Но вместе с тем, очевидно, что стратегии интервьюирования постепенно изменяются, полевые исследования требуют поиска все более гибких и разнообразных коммуникативных форм. Это связано и с расширявшимися техническими возможностями (от простых — давно отпала необходимость экономить пленку при записи — до виртуозных, когда мы имеем возможность почти непрерывно снимать исполнителя на видео, делая это незаметно или почти незаметно для него), и с редукцией традиции, когда наше внимание привлекают уже не сами проявления традиционной культуры, но воспоминания о них, контекст их бытования, способ их проживания. Экспериментирование с формой «свободного» интервью — один из шагов в этом направлении.

Исполнители

БВМ — Базарев Валерий Михайлович, 1942, г. р., д. Юрома, д. Азаполье Мезенского р-на Архангельской обл. Соб. Федосова К. 2009, А048.

ГВВ — Губин Виктор Васильевич, г. р. неизв., местный, д. Азаполье Мезенского р-на Архангельской обл. Соб. Володин Д., Федоров И. 2009, А023.

МАГ — Меньшиков Анатолий Гавриилович, 1934 г. р., местный, Меньшикова Галина Александровна, 1938 г. р., д. Адамово Баргузинского р-на Республики Бурятия. Соб. Овчинникова А., Алексеева К. 2010, А016.

МЕИ — Мошникова Еликонида Иоакимовна, 1922 г. р., местная, с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл. Соб. Федосова К. 2004.

НТА — Низовцева Тамара Алексеевна, 1946 г. р., урож. с. Душелан, с. Адамово Баргузинского р-на Республики Бурятия Соб. Федосова К. 2010, А039.

НИА — Низовцев Иннокентий Алексеевич, г. р. неизв., урож. д. Зорино, с. Адамово Баргузинского р-на Республики Бурятия. Соб. Федосова К. 2010, А039.

ПАФ — Приданников Александр Федорович, 1934 г. р., местный, с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл. Соб. Аликберова С., Суркова Ж. 2004.

ПВИ — Плишкин Василий Иванович, 1933 г. р., местный, с. Казаковы Афанасьевского р-на Кировской обл. Соб. Федосова К. 2003, ЛА.

ПЕИ — Плишкина Евдокия Ильинична, 1929 г. р., местная, с. Казаковы Афанасьевского р-на Кировской обл. Соб. Федосова К. 2003, ЛА.

РАЕ — Родионова Алла Ефимовна, 1937 г. р., местная, с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл. Соб. Ермушева А. 2004.

ФАА — Филатов Александр Анатольевич, 1953 г. р., местный, д. Дубово Пудожского р-на Республики Карелия. Соб. Сурикова О. 2011, Д001.

ЧГА — Чунин Геннадий Александрович, г. р. неизв., местный, с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл. Соб. Аликберова С., Суркова Ж. 2004.

Библиография

Виноградов, Платонова 1999 — *Виноградов С. И., Платонова О. В. Культура русской речи*. М., 1999. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/graudina_shiryaev_spiking_culture/7.aspx (дата обращения 30. 06. 2011).

Дианова 2002 — *Дианова Т. Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции* // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 1. М., 2002. С. 68—74.

Калуцков 2002 (1) — *Калуцков В. Н. Топологический подход к исследованию традиционного культурного ландшафта* // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 1. М., 2002. С. 14—23.

Калуцков 2002 (2) — *Калуцков В. Н. Методика выявления и картографирования топосов традиционного культурного ландшафта* // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 1. М., 2002. С. 95—100.

Куприянов 2009 — *Куприянов П. С., Садовникова Л. В. Место памяти в памяти местных: культурные смыслы городского пространства (по материалам интервью жителей московского Зарядья)* // Антропологический форум. 2001. № 11. С. 370—407.

Левкиевская 2008 — *Левкиевская Е. Е. Быличка как речевой жанр* // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: сб. статей в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М., 2008. С. 341—364.

Панченко 2001 — *Панченко А. А. Инквизиторы как антропологи, антропологии как инквизиторы* // Живая старина. 2001. № 1. С. 7—9.

Федосова 2011 — *Федосова К. А. «Свое» пространство и его восприятие в коммуникации с «чужаком» (собирателем)* // Рябининские чтения — 2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 400—403.

Щепанская 2003 — *Щепанская Т. С. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии)* // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6. № 2. С. 165—179.



П. С. КУПРИЯНОВ
(Москва)

ВСПОМИНАЯ О МЕСТЕ... ВМЕСТЕ:
ГРУППОВОЕ ИНТЕРВЬЮ
В ИЗУЧЕНИИ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА

Данная статья посвящена анализу экспериментального метода *группового воспоминания*, применявшегося в ходе проекта по изучению городского пространства на примере московского Зарядья¹. Зарядье — небольшой район в самом центре Москвы, расположенный к востоку от Кремля между улицей Варваркой и Москворецкой набережной. В настоящее время значительную его часть занимает пустырь (на месте бывшей гостиницы «Россия»), помимо которого здесь находятся офисы, кафе, несколько церквей и два исторических музея. Жилых домов в Зарядье нет. Между тем, еще полвека назад этот район отличался тесной застройкой и высокой плотностью населения; было две школы, клуб, отделение милиции, керосиновые лавки, продуктовые магазины и т. п. Это своеобразное и во многом уникальное жилое пространство было разрушено в связи со строительством сначала высотного здания, а затем, в 1960-е годы, — гостиницы «Россия». Все жилые дома были снесены, от старой застройки сохранилось лишь несколько памятников XVI—XIX вв. и фрагмент Китайгородской стены. Прежнее Зарядье осталось только на старых фотографиях, а также в памяти бывших жителей, которые любезно согласились участвовать в исследовании в качестве информантов.

Основным методом антропологического изучения этого пространства является продолжительное (в среднем около 4-х часов) интервью, позволяющее зафиксировать личный опыт субъективного восприятия и освоения данного места в повседневной жизни.

¹ Исследовательский проект реализуется с 2005 г. Рабочая группа состоит из А. Ф. Андросова, Л. В. Садовниковой, Н. В. Чвырь и автора статьи.

Для полуструктурированного интервью была разработана специальная программа, включающая вопросы по нескольким темам, среди которых: инфраструктура района, повседневные практики, локальное самосознание местных жителей, исторические представления и др. К настоящему времени опрошено около 40 бывших жителей Зарядья 1930—1960-х гг. Следует отметить, что данное исследование не исчерпывается ретроспективной этнографией. Оно предусматривает также: анализ современных форм восприятия и использования пространства и выявление его актуальных образов и культурных смыслов. Помимо этого отдельный ряд исследуемых вопросов связан с проблемой памяти и воспоминаний, конкретно — с реконструкцией пространства. Решение этих задач потребовало расширения традиционного круга источников и обращения к некоторым экспериментальным методам, об одном из которых и пойдет речь.

С помощью группового воспоминания планировалось решить ряд задач. Прежде всего, материалы индивидуальных интервью содержали довольно много противоречивых сведений, касающихся как физических, так и функциональных параметров описываемой территории. Поэтому первой и самой очевидной задачей было собрать фактический материал о пространстве (уточнить топонимы, установить местонахождение разных объектов и микролокусов, внешний вид некоторых построек и т. д.). Кроме того, мы рассчитывали получить и новую информацию.

Далее, анализ индивидуальных интервью [Куприянов, Садовникова 2009] позволил обнаружить две разные позиции во взгляде на пространство, наиболее точно обозначаемые как позиции Жителя и Туриста. Во время интервью они поочередно сменяют друг друга (подобно варио-открыткам, меняющим изображение в зависимости от угла наклона), в результате чего в речи информанта звучат разные «голоса» [Воронина, Утехин 2006, 233], производящие соответственно разные образы места. Вместе с тем, механизм актуализации той или иной позиции остается неясным; можно лишь предположить, что эта смена в значительной мере зависит от конкретной коммуникационной ситуации. В ходе планировавшегося мероприятия предполагалось проверить данную гипотезу и проследить, каким образом совмещаются или соотносятся разные модусы видения Зарядья в присутствии других информантов.

Наиболее рельефно проблема разных «голосов» проявляется в структурировании пространства и выделении соответствующих локальных групп. Иначе говоря, позиции Жителя и Туриста предполагают разные модели локальной идентичности. В одном случае (в *рассказах о жизни*, насыщенных описаниями конкретных повседневных практик) проявляется иерархичная, ситуативная и подвиж-

ная идентичность, в которой Зарядье является *одним из*, но отнюдь не главным группообразующим локусом. Оно как бы распадается на более мелкие части (переулки, дворы, дома) и одновременно объединяется с соседними районами. В другом случае (при сознательном конструировании обобщенного образа места) Зарядье выступает в качестве основной, если не единственной, пространственной категории, с которой соотносит себя информант, конструируя таким образом специфическую локальную группу *жителей Зарядья*. По нашему замыслу, встреча и совместные воспоминания разных людей, проживавших в этом районе, должны были показать, насколько реальным (или воображаемым) было это сообщество, существовало ли Зарядье как отдельная и целостная пространственная единица в повседневной жизни его обитателей.

Важной особенностью данного исследования (обусловленной, прежде всего, его пространственной направленностью), является широкое использование визуальных методов. Индивидуальные интервью записываются на видеокамеру, а кроме того фиксируются комментарии информантов к имеющимся планам, фотографиям района, художественным изображениям и кинохронике. Данный опыт позволяет утверждать, что визуальный материал, демонстрируемый информанту во время интервью, оказывает непосредственное воздействие на его рассказ. На планировавшейся встрече визуальной стороне предполагалось уделить особое внимание — это позволило бы более детально выявить роль и функции визуального материала в интервью — насколько он определяет поведение информанта и как воздействует на воспоминания.

Наконец, отдельной задачей намеченной встречи была реализация социальной функции исследования. Согласно наблюдениям психологов [Нуркова 2000, 221], воспоминания в группе оказывают позитивное воздействие на участников (особенно пожилых), способствуя их социальной адаптации и чувству психологического комфорта. Исходя из этого, мы предполагали, что и наша встреча будет иметь подобный эффект. Проще говоря, мы надеялись, что встретившись с друзьями детства (или просто старыми знакомыми — бывшими соседями по подъезду/дому/двору/переулку/району) — люди предадутся счастливым общим воспоминаниям о своем детстве и юности. Реальность, однако, не во всем оправдала наши ожидания.

* * *

Местом встречи стал расположенный на территории Зарядья музей «Палаты бояр Романовых», где в наше распоряжение было предоставлено небольшое помещение лекционного зала, пространство



Фото 1. Один из экспонатов фотовыставки. Улица Разина (Варварка). Вид на колокольню церкви Св. Максима. Парное фото — 1949 г. (из фондов Москкомнаследия) и 2009 г. (А. Ф. Андросова)

которого было организовано специально для предстоящей встречи. Два больших стола были поставлены в центре таким образом, чтобы сидящие за ними участники могли видеть друг друга, а также — укрепленный на одной из стен экран, на который во время встречи проецировались изображения. На трех стенах лекционного зала была размещена специально подготовленная фотовыставка «Зарядье моей памяти», основанная на архивных материалах. На ней были представлены виды района 1940—1950-х гг. а также парные (старые и современные, снятые с одной и той же точки) снимки зарядьевских дворов и переулков (фото 1).

Для наиболее полной фиксации высказываний и невербальных реакций участников встреча записывалась не только на диктофон, но также на две стационарные и одну ручную видеокамеру. Всего нам удалось провести две такие встречи. В каждой из них участвовали по 12 человек, причем состав участников несколько различался: в одном случае встречались две компании, сложившиеся еще во время жизни в Зарядье, а в другой раз на встречу были приглашены люди, не знакомые друг с другом. Точнее, некоторые из них были знакомы в детстве и юности, однако, после отъезда из Зарядья связи прервались. Оба раза встреча заняла около четы-

рех часов. Этого времени оказалось достаточно для того, чтобы, с одной стороны, выполнить все намеченные пункты программы, а с другой стороны, не утомить информантов. Исследовательская группа состояла из двух ведущих-модераторов и двух технических работников.

Всем приглашенным выдавался бейдж с его фамилией, именем и отчеством, после чего предлагалось осмотреть выставку, где помимо фотографий демонстрировалась документальная кинохроника 1930—1960-х гг. с видами Зарядья. Затем было предложено занять места за столами и после взаимных приветствий, знакомства и разъяснения цели и плана встречи, приступить к первому пункту программы.

Всего на встрече планировалось три вида работы. Первый — своего рода *виртуальная экскурсия* по Зарядью 1940—1960-х гг., во время которой на экран поочередно проецировались старые фотографии района согласно определенному «маршруту». «Гид»-ведущий, описывая представленные на фото объекты, рассказывал об их названии, местоположении, внешнем виде, повседневном использовании, т. е. сообщал информацию, почерпнутую из индивидуальных интервью и разнообразной литературы. Слушателям предлагалось активно участвовать в данной «экскурсии», дополняя или опровергая слова ведущего на основе собственного опыта и воспоминаний. Показ снимков с видами переулков и дворов перемежался демонстрацией фото всего района с высоты птичьего полета (1930-е гг., фото 2), с помощью которого участники «экскурсии» могли определить свое местоположение и направление «движения». Для удобства гостей несколько отпечатков данного снимка формата А3 было разложено на столах, так, чтобы этот общий «план» был доступен желающим в любой момент. Все собравшиеся охотно откликнулись на предложенную форму работы и приняли в ней активное участие: из шестидесяти предложенных снимков почти каждый сопровождался более или менее подробным комментарием, в результате чего виртуальная экскурсия заняла около полутора часов.

После этого был сделан небольшой перерыв, гостям предложены чай и фрукты, и дальнейшая работа проходила в более непринужденной атмосфере. Она состояла в комментировании информантами созданных нами текстов, в которых был смоделирован обобщенный образ Зарядья, но которые различались — не только по жанру, но и по степени субъективности. Сначала вниманию собравшихся были предложены два «школьных сочинения», написанных от лица условного зарядьевского школьника и озвученных девятилетним мальчиком: «Удобно ли жить в Зарядье?» и «День



Фото 2. Зарядье с высоты птичьего полета. 1930-е гг. Фото из книги «Зарядье: путеводитель» (М.: ГИМ, 2000)

зарядьевского школьника». После их обсуждения ведущие зачитали несколько коротких, в 4–5 предложений, утверждений о Зарядье, носящих подчеркнуто безличный характер, имитирующих краеведческие заметки или другой «официальный» источник.

Каждый текст, будь то сочинение или краткое высказывание, обсуждалось отдельно. Участникам было предложено соотнести его содержание со своими воспоминаниями и соответственно согласиться или не согласиться с услышанным. Представленные тексты включали в себя как относительно нейтральные, так и весьма спорные позиции (т. е. такие, по которым разные информанты на индивидуальных интервью сообщали противоположную информацию). Нельзя сказать, что озвученные утверждения специально формулировались так, чтобы спровоцировать дискуссию — скорее, так, чтобы не оставить никого равнодушным. Главной задачей при этом было установить степень соответствия личного опыта каждого отдельного человека обобщенному образу «старого Зарядья». Разумеется, разножанровые тексты были предложены для обсуждения не случайно. Наша гипотеза заключалась в том, что реакция

аудитории на эти два типа текстов будет различаться по степени толерантности, и, по сравнению с безличными утверждениями, «школьные сочинения» будут восприниматься более снисходительно — ведь они отражают частный взгляд отдельного человека, который может и не совпадать с взглядом другого, тогда как «официальные» утверждения являются более «ответственными», претендуют на универсальность, а значит, должны включать в себя личный опыт каждого.

В заключение встречи были продемонстрированы отрывки из художественных кинофильмов, снимавшихся на территории Зарядья, участникам были вручены диски с материалами по Зарядью, сувенирный магнит с видом района и надписью «Зарядье моей памяти. Участник проекта», а также персональные анкеты с вопросами о настоящем исследовании.

* * *

Анализ материала, собранного в ходе двух встреч позволил определить специфику данного метода и оценить его результативность. Важной особенностью группового интервью по сравнению с индивидуальным является иное распределение социальных ролей: здесь информант — уже не единственный источник интересующих нас сведений, а лишь один из многих. По нашим наблюдениям, это обстоятельство заметно сказывается на поведении человека во время интервью, в частности, оно влияет на оценку значимости сообщаемой им информации. Индивидуальная беседа для каждого отдельного информанта представляет собой «внеконкурентную», а значит, относительно спокойную ситуацию, в которой его высказывания не могут быть опровергнуты из-за отсутствия альтернативных источников. Во время группового интервью, где представлены несколько независимых «голосов», перед каждым участником встает вопрос определения собственного статуса внутри данной группы, причем главным критерием для этого становится степень причастности к исследуемому пространству. Во время наших встреч это наиболее отчетливо проявилось в работе с визуальным материалом.

Виды Зарядья, представленные на выставке, сразу привлекли внимание гостей: они внимательно читали подписи, рассматривали снимки, узнавая или не узнавая изображенные места. В определенной мере визуальный ряд задавал смысловые координаты встречи: парные (старые и современные) фотографии акцентировали временнную дистанцию между *прежним* и *нынешним* Зарядьем; а сами старые снимки способствовали актуализации локальной идентичности. Около них завязывалось обсуждение, происходило спонтан-

ное знакомство участников, которые, выясняя друг у друга адреса прежнего места жительства, устанавливали общую принадлежность к представленному на снимках пространству и одновременно — «распределялись» по конкретным *местам* внутри этого пространства.

Работа с фотографиями продолжилась во время виртуальной экскурсии. Все участники активно включились в обсуждение: они охотно комментировали каждое изображение, снабжая его личными историями, причем, делали это весьма энергично, дополняя и перебивая друг друга — как будто старались сообщить как можно больше информации, пусть даже и не относящейся непосредственно к обсуждаемому в данный момент снимку. Такое поведение, по-видимому, лишь отчасти объясняется спецификой коммуникативной ситуации — имеется в виду присутствие других участников. Не меньшее значение имеют особенности восприятия визуального текста, а именно, приписываемый фотоизображению особый документальный статус. В силу устойчивого представления о подлинности фотографии как референта фиксируемой реальности, рассматриваемые снимки воспринимаются как достоверные документы, запечатлевшие *истинный* образ Зарядья². Очевидно, предъявление такого образа заставляет наших информантов вписать в него свою личную историю, поместить себя внутрь этого пространства, подтвердив тем самым свой статус местного жителя. Это происходит и в индивидуальных интервью, однако во время группового воспоминания (где вопрос статуса стоит, очевидно, более остро) эта связь особенно заметна.

Разумеется, разные люди в разной степени подвержены данному синдрому, однако в целом можно сказать, что демонстрация фотографий провоцирует человека на подтверждение своего присутствия в предъявляемом пространстве, а значит создает тексто-порождающую ситуацию, заставляя мобилизовать память и восстанавливать разнообразные автобиографические сюжеты, моменты, детали — малейшие «зажечки», связывающие человека с запечатленной на снимке «большой историей».

Собиратель (Соб.): Теперь мы от Кремля смотрим в сторону метро. Дом № 16, здесь была школа. Здесь «Парикмахерская» написано, да?

Информант (И.): М-можно мне об этой парикмахерской сказать? Вот... В этой парикмахерской подрабатывала моя мама. Она

² Вероятно, в какой-то степени подлинность этого образа в глазах наших гостей подкреплялась *архивным* статусом фотографий, а также авторитетом исследовательской группы как *ученых-историков*.

стригла людей, которые уходили на фронт. И она зарабатывала в день иногда пятьсот рублей. Это был 41—42-й год. (22cano2)³

Соб.: Кстати, загородка здесь была?

И. 1: Не было этого.

И. 2: Что не было?

И. 3: Это мы делали!

И. 2: Мы делали. Это вот я лично делал <...> Вот этот вот заборчик <...> когда уже стройка началась здесь, мы оттуда — там растворный узел был — мы на тележечках возили кирпичики <...>

И. 3: А у нас здесь был... Мы сами сделали скверик <...> Мы там натаскали земли, построили грядки <...>

И. 2: ...привезли сюда грунт, помогли нам с саженцами. Здесь сейчас (на фото. — П. К.) они моло... маленькие — мы деревья посадили...

И. 3: Вот тополя, которые стоят — это наши тополя! (22sony11)

Соб.: Там слева на доме надпись «Парикмахерская».

И. 1: Да! Парикмахерская!

И. 2: В нашем доме была парикмахерская. Мы в нее ходили.
Да!

И. 3: А ваш дом — это какой?

И. 1: Шестнадцать.

И. 2: Дом шестнадцать, по Варварке. А вот там как раз последний этаж, вот угол...

И. 1: Это Леринь окна!

И. 2: ... это моя квартира. Две... два окна с этой стороны и одно окно с этой стороны.

И. 1: Да, да!

Соб.: Это Ваша квартира?

И. 2: Это коммунальная квартира была, в которой жило шесть семейств... (15cano02)

Все подобные реплики произносятся, как правило, весьма эмоционально — очевидно, что фотографии не оставляют зрителей равнодушными. При этом наиболее волнительным оказывается обнаружение в представленном пространстве следов собственного присутствия (построенный *нами* заборчик, посаженные *мною* деревья), и особенно — окон своей квартиры. Но вершина всего — обнаружить на архивном снимке... самого себя!

³ Материалы групповых интервью хранятся в архиве автора. При их цитировании указывается архивный номер видеофайла.

Соб.: И вот посмотрим: вот эта лесенка с левой стороны...

И. 1.: Валерик, это ты.

И. 2: Да я... жутко похож!.. Ну, сделайте по...

И. 1: Ужасно похож!

И. 3: Поближе сделайте!

И. 2: По-моему, это я...

И. 4: Это, наверное, он

И. 1: ...на тебя маленького...

И. 3: Ну-каё ну-ка, ну-ка...

И. 2: Это я!

И. 4: Да... конечно!

И. 1: Валерик, по-моему, это ты! Я тебе клянусь, что это ты!

И. 2: Какого года
эта... эта съемка?

И. 4: Это он! Это он!
Это он.

Соб.: Это сорок девя-
тий год.

И. 1: Ну?!

И. 2: Это я!

И. 3: Это он! Он!

И. 4: Это он, посмот-
рите на него!

И. 1: Ой, да это
Валерик — ну что ж, я
его не помню таким что
ли?!

И. 4: Точно, точно!
Девять лет!

И. 1: Валерик, это
стопроцентно ты! Как ты
туда попал? (15canon02)

Вопрос «как ты туда
попал?» весьма показателен. В сущности, в том,
что на снимке Зарядья
оказался один из его жи-
телей, нет ничего сверхъ-
естественного (фото 3).
Слово «туда», по види-
мому, означает здесь не
столько саму фотографию



Фото 3. Зеркальная мастерская в Зарядье (из фондов Москкомнаследия, 1949 г.). Мальчик на лестнице — будущий участник группового воспоминания

фию, сколько, условно говоря, «архив», т. е. ту самую «большую историю», достоверный и документированный образ Зарядья, отличный от частного, субъективного. И в этом смысле подробные комментарии к демонстрируемым фотографиям всех остальных участников также, в известной мере, продиктованы желанием «попасть туда», поместить «себя» в этот объективированный образ времени и места (зарядьевский хронотоп). Вероятно, прагматика высказываний на виртуальной экскурсии этим не исчерпывается, однако, характерно, что после обнаружения себя на архивном снимке (т. е. однозначного подтверждения своего статуса), «Валерик» стал участвовать в разговоре гораздо менее активно.

Итак, подтверждение собственного присутствия (в той или иной форме) в «официальном» пространстве Зарядья важно постольку, поскольку оно определяет значимость персонального опыта. Последнему на групповом воспоминании придается особое значение. Из нашей вступительной речи информанты заключают, что цель исследования состоит в построении общего образа Зарядья 1940—1960-х гг., что исследователи выносят на обсуждение некий предварительный вариант, и что задача собравшихся, как экспертов-очевидцев — оценить правильность или неправильность данной реконструкции на основании своего личного опыта. Заметим, что подобная интерпретация исследовательской задачи подразумевает существование Зарядья как единого пространства, а его жителей — как отдельного локального сообщества, объединенного не только местом проживания, но и связанными с ним повседневными практиками, иначе говоря, обладающих *общим* опытом его освоения. И хотя в нашем вступительном слове возможность *разного* опыта и соответственно большая вероятность *противоречащих* друг другу воспоминаний была специально оговорена, тем не менее, появление *различных* образов *одного и того же* времени и места становится для всех участников полной неожиданностью. Яркий пример — реакция на фразу о котловане, вырытом под высотное здание:

Соб.: Фундамент недостроенного административного здания долго стоял заброшенным. Летом там собирались вода, и дети катались на плотах. Особенно туда любили ходить мальчишки. Однажды там произошел несчастный случай — погиб мальчик.

И. 1: Было! Было.

Соб.: Да? На плотах катались?

И. 1, И. 2, И. 3: Катались, катались

И. 4: Это где, про какой фундамент?

Соб.: Фундамент вот этого здания недостроенного

И. 4: В Зарядье?

И. 1: В Зарядье.
И. 4: Это бред!
И. 1: Чё бред?!
И. 2: Почему? Мы катались! Почему?
И. 4: Да бред!!! Э, бросьте!
И. 1: А ну расскажи, расскажи про бред?
И. 4: Это речь идет о строительстве Дворца Советов, где мы на плотах катались
И. 5: Где бассейн был.
И. 6: У Кропоткинской, да!
И. 1, И. 2, И. 3: Не-е, здесь катались!
И. 4: Какой здесь?
И. 2: Мы здесь катались!
И. 4: Какой здесь? Кто здесь катался?
И. 2: Мы катались здесь!
И. 1: Ну что ты, ей-богу!
И. 7: Здесь мы лазили, и там вода была все время...
И. 6: Ну, может, в какой-то луже вы...
И. 1: В какой луже?!

Соб.: Здесь была вода, да?

И. 1, И. 2: Да, да.

И. 7: И мальчик погиб, действительно, у нас...

И. 4: Да здесь не катался никто, потому что сразу был каркас построен под это административное здание!

И. 7, И. 1: Нет, не сразу. Не сразу.
И. 4: Ну как же не сразу?
И. 7.: Не сразу! Много лет вода стояла.
И. 4: Да что вы, братцы?! Где вы жили?! (22cano3)

Данный отрывок как нельзя лучше иллюстрирует присущую участникам *абсолютизацию* личного опыта: он считается нормальным, типичным и единственно верным⁴. Все, что ему противоречит, отвергается категорически — так, словно бы описываемая реальность не могла изменяться ни во времени, ни в пространстве. Образ прошлого оказывается застывшим, он исключает динамику и не допускает расхождений, поэтому несовпадение воспоминаний — повод усомниться в экспертном статусе собеседника («Где вы жили?!»). Между тем, нередко люди, жившие в одном доме, одном подъезде, на одной лестничной клетке, по-разному помнят арку своего дома, школу с одним номером помещают в разные места, в одном и том же месте одни покупают пиво, а другие чистят сапоги.

⁴ Анализ обратной ситуации, в которой информант, напротив, подменяет личное — общим см.: [Мельникова 2010].

ги. Порой причины таких расхождений кроются в причудах автобиографической памяти, однако, чаще всего возникающие противоречия объясняются просто тем, что люди жили в разное время или в разных местах Зарядья. В результате вместо стройного образа единого места возникает целый калейдоскоп воспоминаний, описывающих разное время и разное пространство. Оказывается, что Зарядье у всех разное.

Это открытие особенно чувствительно для тех, кто поддерживают отношения со временем зарядьевской жизни и для кого Зарядье как некое «общее прошлое» является важным объединяющим символом. Этот образ рассыпается при первом же разговоре близких друзей и родственников, бывших жителей одного дома, о вполне, казалось бы, очевидных и бесспорных вещах: например, о таком общеизвестном локусе, как Псковская горка — всеми любимом месте детских и подростковых игр:

Соб.: Значит, вот мы с вами спустились в Псковский (переулок)

И. 1: Да-а, вот!

И. 2: Вот оно!

Соб.: Это фотография довоенная, сорокового года.

И. 3: Я таким не помню Псковский.

И. 2: Только таким он и был!

И. 3: Не-ет.

И. 4: Как, Алиночка, ты что, милая?

И. 3: Нет, лестницу я помню, все это я помню...

И. 4: Это дом один.

И. 5: Это соседний с нами дом

И. 3: ...конечно, конечно! Но вот сама горка...

И. 1: Она была... В наши годы она была изгажена вся. В пятидесятые годы она была вся изгажена!

И. 4: А мы по ней, разгоняясь вон оттуда...

И. 5: В сороковые годы мы катались на ней...

И. 2: Катались на ней на санках.

И. 5: ...на санках.

И. 3: И она не была такой каменной.

И. 2: Именно такой она и была!

И. 3: Нет!

И. 4: Мало того, что мы катались на ней на санках — мы катались и на коньках!

И. 5: Ледяные горки там делали...

<...>

И. 1: Господа, я отлично помню: в пятидесятые годы по этой горке кататься было невозможно, она была вся завалена какой-то гадостью, вся была неровная...

И. 4: Ты подумай! А у меня нет этого впечатления...

И. 5: В сороковые годы дети все...

И. 1: Ну, в сороковых годах — наверное...

И. 5: ...это называлось: «пойдем на горку!»

И. 4: Кроме того, вот, мы, стоя у парапета, вот, который завершает горку, мы видели все парады...

И. 3: Это да! Это да!

<...>

И. 3: Потом я совершенно четко помню вот эту вот стену, которая ограничивала, отделяла эту горку от улицы Разина.

И. 1: Да, там был па...

Соб.: А, то есть, просто вот здесь была стенка?

И. 1, И. 3: Да!

И. 4: Нет, стенки не было!

И. 2: Никакой стенки там не было! Вот точно так и было!

И. 5: Был вот именно вот этот парапет.

<...>

И. 1: Вы знаете, а у меня ощущение, что вот такой... вот такого... прозрачности...

И. 3: Конечно, не было!

И. 1: ...не было!

И. 2: Да нет, ну ребят, о чем вы говорите! Да мы оттуда подглядывали, кто спускается! (15canon01)

Постепенно, в ходе обсуждения люди начинают приспосабливаться к этому разнообразию и пытаются его учитывать. Скажем, уточняют год демонстрируемого фотоснимка или требуют указать, о каком времени идет речь в «школьном сочинении» («если этот мальчик пошел в 656-ю школу до 1954 г., то это неправильно, так как она в это время была женской»), а собственные примеры и комментарии сопровождают соответствующими оговорками: «при нас/у нас этого не было». Возникает необходимость выяснить, кто, когда жил в Зарядье, чтобы соотнести временные координаты воспоминаний⁵. Идея о том, что образ места меняется со временем, дополняется представлением о гендерной разнице в воспоминаниях: «мы этого (подземных ходов. — П. К.) не помним — это мальчишки должны знать!», а также пониманием того, что бывшие жители Варварки и Мокринского переулка (т. е. разных мест Зарядья)

⁵ Этот щекотливый вопрос выясняется, например, следующим образом: И.: «Просто еще хотелось бы... хотелось бы знаете, что?. Вот, ну... дамы-то здесь так хорошо выглядят, что... вот, они говорят, что еще до войны жили... Просто вот, а кто учился в школе, ну, хотя бы интересно, вот, в четыреста третьей, в каком году?»

помнят разные вещи. В результате довольно скоро за каждой частью района закрепляется какой-то эксперт (живший непосредственно в этом месте), и виртуальное путешествие превращается в такой экскурсионный тур с несколькими гидами, слушающими друг друга порой с нескрываемым удивлением. Иначе говоря, в сознании информантов утверждается идея об относительности образа Зарядья, несовместимая с исходным представлением о едином пространстве района и общем прошлом.

При этой неожиданной, но очевидной разности воспоминаний те редкие совпадения, которые возникают в разговоре, чрезвычайно «тонизируют» участников:

Соб.: Вот в этом доме, доме номер 11, я так понимаю, клуб Красина.

И. 1: Да, внутри, под аркой.

И. 2: Ногина!

И. 3: Клуб Ногина подальше, в арке был.

Соб.: Клуб Ногина, Ногина. Вот здесь вот арка была?

И. 1, И. 2, И. 3, И. 4, И. 5: Нет дальше, дальше!

И. 1: Вон она, ее видно. Вот, светлая.

И. 3: Во-во-вот!

И. 4 (встает, показывает): Вот эта самая арочка. Вот, да.

<...>

И. 6: А здесь под углом магазин был

И. 5: Здесь магазин!

И. 1: А здесь — магазин.

И. 3: Магазин.

И. 7: Продуктовый магазин.

Соб.: Вот здесь — продуктовый магазин. И здесь была булочная, да?

И. 1: Нет, булочной не было. Булочная на Солянке была.

И. 5: А вы знаете, что было в этом продуктовом магазине? — В продуктовом магазине крабы были!..

И. 7: Да! Рыба была!

И. 5: ... и икра была!

Все: Да-да-да... (22cano2)

К сожалению, даже самая подробная расшифровка не в состоянии передать то оживление, которое возникает у собеседников при воспоминании о продуктах и особенно — о немногочисленных в ту пору лакомствах. Так же увлеченно обсуждаются, наверное, только детские игры. («Икра» и «игра» в этом смысле близки не только по звучанию). Однако это оживление обусловлено не толь-

ко самим предметом воспоминания, но и ценным ощущением общего опыта, вновь объединяющего только что горячо споривших людей в единую группу *местных жителей*, которые теперь выступают перед исследователем «одним фронтом». Очевидная психологическая ценность этого ощущения сподвигает информантов к специфической *стратегии согласования* противоречивых сведений, выражаящейся в попытках каким-то образом «примириить» разные позиции:

Соб.: Это дом четыре. Видите, здесь написано: «Детская библиотека-читальня № 2 Молотовского отдела...»

И. 1: Детская библиотека-читальня номер два — она была.

И. 2: В Елецком была!

И. 1: ...в Псковском переулке.

И. 2: И в Елецком была!

Соб.: Ну вот это — Елецкий. Эта фотография...

И. 2: До войны была в Елецком! Детская библиотека.

И. 3: Это я не помню...

Соб.: ...эта фотография, сейчас скажу... это фотография сорокового года. Да?

И. 4: Может быть, она потом переехала?

И. 2: Она... она, наверное, потом переехала!

И. 1: Наверное, она потом... да. Потому что у нас тоже была библиотека номер два.

И. 5: У нас номер два была?

И. 1: Да, абсолютно. Сто процентов.

И. 6: В нашем доме?

И. 1: В нашем, в нашем доме.

И. 2: Эта перед войной была. Я не знаю, какая там, номер какой, не знаю...

И. 4: Может быть, она, действительно переехала потом в наш (дом. — П. К.)?..

И. 1: Я помню. Библиотека — это... что вы!.. Это главная часть моей жизни была.

И. 2: Может быть, она там была, а потом переехала. (15canon01)

Эта стратегия, явно противостоящая абсолютизации собственного опыта, оказывается более продуктивной для построения некой общей картины, напоминающей, правда, уже не единое монолитное произведение, а весьма пеструю мозаику, к которой каждый участник добавляет свой фрагмент, пусть даже он плохо сочетается с прочими. Примером может служить фрагмент обсуждения одного из «школьных сочинений»:

И. 1: Очень интересный эпизод был в речи этого мальчика. Он сказал, что ходили там... и искали или собирали гильзы.

И. 2: Собирали!

И. 1: Сейчас я вам расскажу историю из детства. Значит, у нас любимое развлечение было: мы лазили... лазили на забор, а внизу валялись пули. Прямо целая россыпь этих пуль. Мы набирали эти... булыжники и бросали. Значит, если очень удачно попадали, то эта пуля взрывалась <...>

И. 3: Насчет пуль — мы там всю эту «разломку» излазили. Единственное было — вот во время салюта... это вот выходили на набережную, и вот, значит, когда этот, сам фейерверкё так сказать, взовьется, после него падали жестяные такие...

И. 4: Кругленькие!

И. 3: ... детальки, да! Железочки!

И. 4: Кругленькие, разных цветов!

И. 3: Разных цветов! Вот это была радость!

И. 4: О! Это вообще!

И. 3: Вот они все рассыпались. Машин тогда не было, машин — и вот по мостовой мы бегали, так сказать, если ты их находил, это была большая радость.

И. 5: Большие прожектора стояли, в перекрестьях выстреливали [показывает]

И. 6: [показывает]

И. 3: Прожектора всегда в Зарядье стояли, около наших домов стояли, особенно, вот, на 800-летие Москвы.

И. 7: И на Китайском проезде, на Китайском проезде.

И. 5: На набережной стояли...

И. 4: Китайгородский он тогда назывался! Это он сейчас называется Китайский.

Соб.: Он уже Китайгородский. Одно время он назывался Китайский, а сейчас — Китайгородский. А в ваше время он назывался Китайский?

И. 3, И. 7, И. 8: Китайский проезд!

И. 4: Китайгородский! (22cano2)

Текст «сочинения», как видим, провоцирует нарративизацию личного опыта в виде «истории из детства», в ответ на которую возникают иные аналогичные воспоминания, более или менее развернутые. Совпадение деталей в воспоминаниях двух людей вдохновляет не только рассказчиков, но и остальных участников, также включающих в разговор. В результате все присутствующие вовлекаются в общее эмоциональное поле, в пределах которого даже заметные различия («Китайский» — «Китайгородский») не играют

определяющей роли. Заметим, однако, что и в этом случае индивидуальные воспоминания не сливаются в единый образ, соединяясь, скорее, по принципу «салата», а не «плавильного котла». Впрочем, это нисколько не преуменьшает позитивный эффект подобных ситуаций: они не только психологически комфортны для участников, но и весьма продуктивны для исследования, поскольку именно в них возникает благоприятная атмосфера для *кооперации* внутри группы: дополняя друг друга, собеседники порой вспоминают совершенно неожиданные факты. Именно так на одной из встреч на наших глазах и практически без нашего участия было восстановлено название и местоположение отдельного зарядьевского микролокуса.

И. 1: Извините, пожалуйста, вот ко всем вопрос. Меня, вот, с детства мучает вот этот вопрос. Я помню из детства: «Бессарабский переулок» был. Никто случайно непомнит?..

И. 2: В Зарядье?

И. 1: В Зарядье.

И. 2: Не было такого.

И. 1: Ну, вот почему у меня в памяти сохранилось, не знаю...

И. 3: Переулок? Или, может, просто «Бессарабка»?

И. 1: Может, я что-то и путаю...

И. 3: Может, молдаване жили? Около... стены? Китайгородской?

И. 4: Да, да...

И. 3: Вот в Кривом, на той стороне. Где деревянные домики как раз были. Внутри. Вот туда (показывает) проход был.

И. 4: Там Шанхай такой был! Туда страшно было вообще появляться-то. Вот здесь вот арки были вот (показывает). Арки вот...

И. 3: Да-да-да! И внутри были деревянные дома.

И. 4: И там за этими домами... И там стена Китайгородская.

И. 3: И к ней были прилеплены деревянные домики. И там... жили. И, может быть, как раз там бессарабы и жили.

И. 4: И там... туда зайдешь там вообще, ... как будто бы это не город, а какой-то...

И. 2: Цыгане там...

И. 3: Ну, может, там, молдаване, цыгане...

И. 4: Цыгане там... телеги там стояли.

И. 1: Может, там какой-то переулок...

<...>

И. 5: Моя соседка, Вероника Витальевна Виноградова, она была актрисой <...> Значит, вот, то что вы говорите: вдоль Китайской стены были деревянные дома — она их называла... она называла... Молдаванка! И в Молдаванке был самый бандитский клан всего

Зарядья. Вот там был, вообще, управляющий центр. Почему я хорошо знаю, потому что ко мне все время приставали, вот, они выходили через этот подъезд. Здесь, в Кривом переулке, грабили, и вообще там, вытаскивали все! Поэтому я занялся боксом, для того, чтобы защищаться от этой банды. Но! У нее, у Вероники Витальевны, была мама. И мама называла это место... не Молдаванкой, а Бессарабкой! Понимаете? Значит, вот все, что я помню.

И. 3, И. 7: Ну, вот! То есть, это не переулок был, а...

Соб.: Соединись! Замечательно!

И. 1: Ну, наконец-то! (22cano2)

Заметим, что до состоявшегося разговора упоминаний о Бессарабке не было ни в каких других источниках, в том числе, о ней не вспоминали и на индивидуальных интервью, взятых предварительно у всех участников встречи. Получение данной информации оказалось возможным лишь при *совместных усилиях* разных людей, благодаря кооперации персональных «ресурсов» в условиях группового воспоминания.

* * *

Приведенный случай с Бессарабкой, будучи убедительным подтверждением эффективности воспоминания в группе, все же является скорее исключением, чем правилом. В целом, объем такого рода новой фактической информации, полученной в ходе двух встреч, относительно невелик. Конечно, нам удалось узнать много нового о разных местах Зарядья и об их использовании, однако, многие сюжеты и истории, озвученные информантами на групповом интервью, дублировали рассказанное ими ранее во время индивидуальных бесед. Что, очевидно, свидетельствует о привычной вербализации (сформулированности) воспоминаний и относительно ограниченном репертуаре автобиографических рассказов. Поэтому, если бы цель проводившихся встреч исчерпывалась выявлением новых сюжетов о зарядьевской повседневности, то можно было бы говорить о сравнительно невысокой эффективности данного метода. Однако нас интересовали не только опыт жизни в Зарядье — но и особенности его вербализации; не только само пространство — но и способы его восприятия и описания, не только сами сюжеты — но и их использование в условиях группового воспоминания. И в этом смысле проведенные мероприятия оказались весьма продуктивными.

Оценивая эффективность отдельных техник, использованных во время встречи, следует отметить, что виртуальная экскурсия оказалась наиболее сложным, но и наиболее продуктивным видом работы. Она показала, что демонстрация визуального материала не

просто мобилизует аудиторию, но непосредственно воздействует на то, как вспоминают, и что говорят зрители. Что же касается разно-жанровых сочинений, то наша гипотеза о более «толерантном» восприятии «школьных сочинений», не подтвердилась — то ли в силу отмеченной абсолютизации личного опыта, то ли из-за того, что большая субъективность «сочинений» по сравнению с безличными формулировками была акцентирована недостаточно.

Столь же ошибочным оказалось наше предположение о том, что встреча бывших соседей станет для них радостным событием, которое активизирует их память и спровоцирует появление новых текстов. Рисовавшаяся нам картина душевной встречи старых друзей с долгими и подробными воспоминаниями за чашкой чая о совместных играх и общих знакомых заметно контрастировала с тем, что происходило во время мероприятия. На самом деле, встреча даже тех, кто был знаком в детстве, выглядела довольно сдержанной: люди, которые в индивидуальных интервью представляли близкими друзьями, здесь с трудом узнавали друг друга, а когда узнавали, вели себя, скорее, как едва знакомые, чем как давно не видевшиеся приятели⁶. В целом, оценивая психологический эффект организованных встреч, надо признать, что он неоднозначен. С одной стороны, рассматривая старые фотографии и вспоминая о своем детстве и юности, люди, несомненно, получили много положительных эмоций. По их собственным словам, они «коллективно выстроили город своего детства», за что горячо нас благодарили при расставании. С другой стороны, очевидно, что многие ситуации, складывавшиеся во время обсуждения, были психологически некомфортны для участников, а осознание относительности своего образа времени и пространства для многих стало неприятной неожиданностью.

Групповое воспоминание оказалось непростым делом не только с психологической, но и с когнитивной точки зрения. Его участникам приходилось постоянно менять точку зрения — с *включенной* позиции на позицию *наблюдателя* (field / observe perspective) [Нуркова 2006, 180], которые можно уподобить соответственно позициям Жителя и Туриста. Этот режим был задан изначально исследователями: с одной стороны, сама тема исследования, равно

⁶ Не исключено, что это объясняется регламентированным характером встречи, не предусматривавшим близкое общение. Возможно, в неформальной обстановке люди вели бы себя иначе. Во времена наших мероприятий ожидаемую реакцию можно было отчасти наблюдать во времена перерыва, устроенного после виртуальной экскурсии и ставшего временем для неформального общения. Пока организаторы накрывали чай, собравшиеся активно расспрашивали друг друга об обстоятельствах зарядьевской жизни, пытались (иногда успешно) найти общих знакомых — иначе говоря, как будто старались восстановить утраченные связи.

как и состав участников встречи изначально фиксировали Зарядье как отдельную пространственную категорию и отдельный объект изучения, тем самым задавая общий и внешний, условно говоря, *туристический*, ракурс рассмотрения этого пространства. С другой стороны, исследователи апеллировали к индивидуальному опыту и личным воспоминаниям собравшихся, актуализируя альтернативную, включенную позицию *жителя*, заставляя смотреть на то же самое пространство «изнутри». Наиболее ярким визуальным проявлением этой постоянной смены стала виртуальная экскурсия, где привычные фотографии отдельных домов и переулков, снятые с высоты человеческого роста и отражающие точку зрения обывателя, регулярно перебиваются общим видом всего района сверху, с высоты птичьего полета (явно манифестирующим иной, *туристический*, взгляд, поднявшийся над повседневностью и потому недоступный для *жителя*). Постоянное *мельканье* этих двух типов изображений, очевидно, довольно точно передает смену оптических регистров во время группового воспоминания.

Взаимоотношения между личным опытом жизни в Зарядье и обобщенным образом района, составляющие главную интригу организованных встреч, выстраиваются в них иначе, чем в индивидуальном интервью. Относительно более свободная ситуация индивидуальной беседы предоставляет больше возможностей для обобщения и даже мифологизации обсуждаемого времени и пространства. Именно на индивидуальном интервью формулируется представление о Зарядье как особом мире старой Москвы, со своими специфическими особенностями, архитектурным стилем, повседневной культурой, а о жителях Зарядья — как об одной большой семье. Стойкая и законченная картина, конечно, создается лишь некоторыми информантами, однако сама тема исследования и вопросы интервьюера (значительная часть которых посвящена Зарядью вообще) у многих опрашиваемых провоцируют обобщающие формулировки и порождают презентационные тексты, в которых выстраивается образ района.

В соответствии с этим образом участники группового воспоминания изначально воспринимаются как единая группа, объединенная общим опытом освоения этого пространства. Однако довольно скоро выясняется, что этот опыт у всех разный, и многочисленные частные рассказы о жизни не складываются в единый текст. Все это не позволяет говорить о Зарядье вообще — а лишь о своем доме, дворе, переулке и т. д. Попытка распространить личный опыт на весь район тут же встречает отпор коллектива. Становится понятно, что любой миф (творимый сознательно или несознательно) будет опровергнут историей соседа. Поэтому даже самые «отъяв-

ленные» апологеты *единого Зарядья* в своих выступлениях не выходят за границы повседневного горизонта, ограничиваясь частными сюжетами. Иными словами, групповое воспоминание позволяет установить, что ни в архитектурном, ни в социальном, ни в культурно-бытовом плане Зарядье 1940–1960-х годов не представляло собой гомогенного культурно-специфичного пространства. А встреча бывших соседей ясно показывает, что «жители Зарядья» представляют собой скорее воображаемое сообщество, нежели реальную локальную группу.

Подводя итог, можно заключить, что групповое воспоминание является весьма эффективным методом, позволяющим исследовать восприятие и освоение городского пространства. Он существенно дополняет и корректирует данные, полученные с помощью традиционных приемов. Особое значение при проведении подобных групповых интервью имеет работа с визуальным материалом. Вместе с тем, очевидно, что это довольно специфический метод, с ограниченным спектром применения, направленный на решение строго определенных задач. Также нельзя не признать, что проведение подобных встреч требует существенных финансовых и организационных ресурсов. В частности, отдельной проблемой в данном случае является фиксация всего процесса (крайне желательна запись на видеокамеру), а также — последующая камeralьная обработка собранного материала.

Литература

Воронина, Утехин 2006 — *Воронина Т., Утехин И.* Реконструкция смысла в анализе интервью: тематические доминанты и скрытая полемика // Память и блокада. Свидетельства очевидцев и историческое знание общества. М., 2006. С. 230–261.

Куприянов, Садовникова 2009 — *Куприянов П. С., Садовникова Л. В.* Место памяти в памяти местных: Культурные смыслы городского пространства (по материалам интервью жителей московского Зарядья) // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 370–407.

Мельникова 2010 — *Мельникова Е. А.* «Однажды в студеную зимнюю пору...» Идеальное детство в устной биографии // Неприкосновенный запас. 2010. № 5.

Нуркова 2000 — *Нуркова В. В.* Свершенное продолжается: психология автобиографической памяти личности. М., 2000.

Нуркова 2006 — *Нуркова В. В.* Зеркало с памятью. Феномен фотографии. М., 2006.



Д. А. РАДЧЕНКО
(Москва)

СЕТЕВОЙ ФОЛЬКЛОР: К ВОПРОСУ ОБ ЭТИКЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Технологическая и социокультурная специфика Интернета как коммуникативной среды в последние два десятилетия привлекает все более активное внимание исследователей. По мере нарастания методологической базы все чаще поднимаются вопросы этики взаимодействия исследователя и информантов. За этот период сложилась обширная библиография (в основном, западной литературы) по этике исследования в области социологии, психологии, антропологии Интернета, а также изучения Интернет-фольклора (см., например, [Barak 2011]).

Причины такого острого интереса к этической стороне исследовательской практики имеют смешанный характер. С одной стороны, первые же исследования показали, что, хотя полевая работа в Интернете принципиально отличается от традиционной по множеству параметров, пренебрежение этическими принципами, выработанными социальными науками, может привести к целому ряду неожиданных, и, главное, неприятных последствий для всех заинтересованных лиц и групп. Прежде всего, это утрата доверия информантов к исследователям из-за злоупотребления анонимностью сети, неприязни к скрытым наблюдателям — «луркерам», особенно в сообществах, ориентированных на обсуждение сенситивной проблематики [Blank 2007, 22], негативного отношения к объективизации своего сообщества. Более того, непродуманное проведение исследования может привести к разрушению доверия внутри изучаемого сообщества и, как следствие, его распаду. Задача развития этики сетевого исследования, таким образом, обусловлена необходимостью соблюдения интересов всех участников исследования.

С другой, этот интерес обусловлен сугубо институциональными причинами. С начала 1990-х гг. Интернет привлекает внимание массы исследователей — социологов, психологов, позднее — антропологов, а также специалистов в области communication and information studies и даже медицины. В США, где в течение долгого времени осуществлялась львиная доля этих исследований, научная деятельность в упомянутых областях контролируется системой так называемых Institutional Review Boards, призванных обеспечивать соблюдение основополагающих этических и юридических принципов по отношению к участникам исследований. Однако в начальный период изучения интернет-среды члены этих комиссий, в основном, не были знакомы со спецификой исследуемого поля, что приводило или к перестраховке и необоснованно негибким решениям, или, напротив, к неоправданному снижению этических требований. В результате возникло стремление выработать максимально прозрачную этическую концепцию деонтологического типа, адаптированную к особенностям объекта исследования. Для минимизации возможных негативных последствий обычно принимается комплекс мер, ключевыми в котором являются 1) конфиденциальность личных данных информанта и 2) получение его информированного согласия на участие в исследовании, причем для несовершеннолетних это также и согласие их родителей, опекунов и т. п. Подобные стандарты разработаны рядом исследователей и исследовательских групп [Mann 2002; AOIR 2002].

Однако создание универсального руководства, одинаково адекватное всем типам взаимодействия в интернет-среде и всем изучающим их научным направлениям, вряд ли возможно. Более того, необходимость одновременно соблюдать требования верифицируемости исследования и общепринятые этические и законодательные нормы по отношению к информантам нередко приводит к трудноразрешимым противоречиям.

Остановимся отдельно на каждом аспекте этой проблемы, которые, в принципе, общеизвестны, но в ситуации интернет-исследования приобретают особую окраску. Верифицируемость исследования подразумевает, в том числе, обеспечение возможности проверки его результатов. Любой член научного сообщества должен иметь возможность установить, какими именно источниками информации пользовался его коллега. Сетевой фольклор в этом отношении представляет собой крайне удобный объект — большинство изучаемых текстов бытуют в общедоступном пространстве и при необходимости к ним несложно обратиться вновь (если они не были уничтожены владельцами сетевого ресурса). Для облегчения этой задачи текст, цитируемый или пересказываемый в исследовании, сопровождается

стандартным справочно-ссыльным аппаратом. Однако требование верифицируемости исследования и создание подробного противоречит необходимости соблюдения анонимности информанта.

В отличие от традиционных полевых записей в Интернете фольклорный текст включен в контекст коммуникативного процесса и, за исключением сайтов, специализирующихся на аккумулировании таких текстов (порталы анекдотов, народные энциклопедии и т. д.), редко обнаруживается вне его. Дополнительным фактором, усложняющим ситуацию, оказывается тот факт, что коммуникация в сети в основном происходит в форме обмена фиксированными в той или иной форме текстами (письменными, визуальными, и проч.), а, стало быть, в результате генерируется авторский текст.

Как ретрансляция текста, так и его обсуждение чаще всего не спровоцированы ситуацией исследования, а представляют собой некий ситуативный обмен информацией, запись которого исследователь обнаруживает уже *post factum*. Производя и воспроизводя фольклорные тексты, участники коммуникации не рассчитывают на то, что их высказывания окажутся объектом исследования и, возможно, будут опубликованы. При этом реальное содержание понятий «опубликованного/неопубликованного» и «частного/личного» в Интернете постоянно изменяется (см. [Bruckman 2002, 225; Estalella 2010]). Более того, Интернет в принципе взаимосвязан гиперссылками и публичен [Berry 2004, 323]. С другой стороны, в современной ситуации результаты исследования не являются исключительным достоянием научного сообщества, поскольку все чаще публикуются в Интернете, где к ним получает доступ самая широкая аудитория. В результате последствия цитирования текста, сопровождаемые подробной информацией о времени и месте его размещения, могут быть непредсказуемы. Так, в практику кадровой деятельности крупных корпораций входит постоянный мониторинг деятельности своих сотрудников в Интернете и принятие соответствующих управлеченческих решений на основе его результатов: например, обнаружение факта посещения сотрудником развлекательных сайтов в рабочее время и, тем более, критических высказываний в отношении своего нанимателя может при определенных условиях привести к увольнению сотрудника. Создание или публикация фольклорного текста, содержащего негативную информацию о компаниях, личностях или определенных социальных группах также может спровоцировать судебные разбирательства.

В силу этого, требование сохранения конфиденциальности представляется совершенно обоснованным. Однако с помощью современных поисковых машин деанонимизировать информанта

возможно даже при отсутствии прямых ссылок на ресурс, по двум-трем признакам или дословной цитате [King 1996, 126; Bruckman 2002, 223]. Поэтому для соблюдения этого ключевого этического требования необходимо скрытие или искажение не только личных данных (как настоящего имени, так и сетевых псевдонимов и названий сообществ, в которых проводится исследование (см. [Kozinets 1997])), но и подробностей персональной истории, а также текстуальное изменение высказываний респондента, скрывающее его индивидуальный стиль. Особенное значение это приобретает в ситуации, когда высказывание или транслируемый текст могут быть расценены как содержащие личную и/или сенситивную информацию [King 1996, 122]. Пользователи Интернета нередко публикуют полные личные данные в социальных сетях и прочих общедоступных сервисах и при этом настаивают на публикации своих высказываний под «настоящим» именем [Reid 1996, 171], а члены исследуемых сообществ могут быть заинтересованы в «дешифровке» кто есть кто. В результате все усилия по поддержанию конфиденциальности информации оказываются напрасными. Усугублять эту ситуацию целенаправленным раскрытием данных информантов вряд ли следует. Однако такое искажение контекстуальных данных нередко снижает валидность исследования [Mann 2002, 41]. В попытке выхода из этой ситуации отдельные исследователи упоминают в своих работах о возможности для коллег ознакомиться с оригинальными материалами, однако этот компромисс и неудобен, и вряд ли эффективен в отношении изначальной цели — защиты личности информанта.

Противоположная позиция предполагает, что на Интернет распространяется право интеллектуальной собственности, которое не допускает отчуждения текстов от их автора, т. е. использование их без ссылок. Более того, признание значимости интеллектуальной и творческой работы авторов сетевых текстов делает такие ссылки абсолютно необходимыми [Bruckman 2002]. Как отмечают Г. Эйзенбах и Дж. Тилл, ряд участников коммуникации настаивают на публичности, так как именно она является целью их деятельности в сети [Eysenbach, Till 2001, 1105]. По мнению Х. Риддерстром, именно наличие большой аудитории и возможность выступать перед ней в качестве самостоятельного автора является одним из значимых факторов вовлеченности молодежи в сетевую коммуникацию [Ridderstrom 2003, 161]. Возникает противоречие между двумя требованиями этики — непричинением вреда и соблюдением авторского права (впрочем, в данном случае первое из них — очевидно более значимо, чем второе).

Рядом исследователей поднимался вопрос о том, следует ли в таком случае защищать информанта от самого себя, если он готов информировать незнакомых людей о своем семейном положении, месте жительства, времени отсутствия дома, доходе, покупках и прочем, может ли публикация его высказываний нанести ему больший вред? В итоге дискуссий сложилось общее представление о том, что, хотя такой подход имеет явный оттенок патернализма по отношению к информанту и ставит под вопрос «равноправие» участников исследования, исследователь обязан предупредить информанта о возможных последствиях деанонимизации (особенно это касается несовершеннолетних участников исследования, которые нередко публикуют в сети информацию, способную им навредить) [Ridderstrom 2003, 156]. В пользу этого подхода свидетельствует получившая в последнее время активное распространение практика использования данных, полученных из интернет-ресурсов, в судопроизводстве, трудовых спорах и проч. Поскольку каждое высказывание/действие респондента в Интернете теоретически может повлиять на его благополучие в «реальном» мире, мы должны крайне внимательно отнестись к этому вопросу. Данная концепция в целом основана на этике консеквенционализма: любые действия предпринимаются исследователем с учетом возможности наступления нежелательных последствий любого типа: психологических, физических, юридических, экономических и т. д. Однако, как справедливо отмечает Х. Риддерстром, в пространстве Интернета конвенционалистский подход оказывается не всегда состоятелен: в результате бурного развития технологий, невозможное вчера становится возможным сегодня, и исследователь в принципе не в состоянии спрогнозировать все возможные последствия [Ridderstrom 2003, 160]. Предложение отдельных исследователей (см., например, [Mann 2002, 44]) при формировании этических критериев исходить из цели исследования и учитывать пользу, которую могут принести его результаты, также уязвимо: понимание «пользы» исследователем и изучаемым сообществом может быть весьма различным.

Необходимость информировать лиц, вовлеченных в исследование, о его проведении и возможных последствиях участия в нем приводит нас к другой проблеме. Как отмечает Херринг, концепция информированного согласия ограничивает исследователя как с точки зрения возможности затрагивать те или иные проблемные поля, так и объективности критического анализа [Herring 1997]. Более того, само его получение нередко затруднено. Невозможно дистанционно установить, является ли респондент тем, за кого себя выдает (см. [Rousch 1997, 45; Waern 2001]). Т. Бланк, тем не менее,

считает, что данные, собранные онлайн, не менее аутентичны, чем при личном интервью, хотя и признает наличие проблемы «подмены личности» [Blank 2007, 20], которая особенно остро встает в случаях с участием в исследовании несовершеннолетних. С другой стороны, не менее трудно обеспечить уверенность респондентов в том, что невидимый им исследователь — также тот, за кого себя выдает (см. Eichhorn 2001, 575). Тем не менее, К. Манн отмечает, что удаленность исследователя и соответствующее отсутствие давления статуса, а также возможность в любой момент прервать сотрудничество, позитивно действует на уверенность респондента в собственной защищенности [Mann 2002, 35]. Как и в «реальном» полевом исследовании требование подписания формы может разрушить доверие между исследователем и информантом, и даже быть воспринято как угроза конфиденциальности (см., например, [Зависка 2006]). Наконец, особенно затруднительно получить такое согласие при исследовании групп в сети. Прежде всего, группы достаточно текучи, и их состав в течение исследования может измениться, и даже в стабильной группе чаще всего невозможно связаться с каждым ее участником. Получение согласия только от модератора или «владельца» сообщества неизбежно порождает ситуацию распределения власти: имеет ли модератор право отвечать за всех членов группы [Betty 2004, 327]?

Более того, открытое сообщение о присутствии исследователя может оказать влияние на жизнедеятельность сообщества и на результат. Как отмечает Э. Рейд, в ответ на информацию о проведении исследования отдельные участники изучаемого сообщества начинали «намеренно продуцировать подходящие цитаты» [Reid 1996]. Это наводит на мысль о легитимности получения согласия постфактум. Процесс исследования должен оказывать возможно малое влияние на изучаемую среду. Тем более следует избегать ситуаций, в которых исследование приводит к разрушению предмета исследования. Для интернет-исследований такой вопрос стоит особенно остро: любое высказывание исследователя вторгается в тектстуальное пространство коммуникации и изменяет эту реальность, начинает принимать участие в ее конструировании (см. [Markham 2003, 54; Rousch 1997, 45]).

В ответ на проблемы, возникающие в практике научной работы в сети, исследователи предлагают ряд вариантов решения этических противоречий.

Наиболее очевидный на первый взгляд, но и весьма спорный, подход — понимание общедоступного пространства сети как легитимного объекта исследования. С. Херринг перекладывает ответ-

ственность на пользователей: коль скоро у них есть право ограничить доступ к записям или ресурсам, но они этого не делают, значит, они готовы к публичности, а возможно, и рассчитывают на нее [Herring 1997]. Обеспечение конфиденциальности и получение информированного согласия необходимо только в ситуации исследования сообществ, закрытых для широкого доступа.

Ее точку зрения поддерживает М. Телвелл в гораздо более поздней работе [Thelwell 2010]. Для него значимым критерием выбора этической концепции является характер объекта исследования: если «изучаемым объектом является публикация, а не личность <...> неприменимы стандарты, используемые при работе с людьми». Защита личных данных, с его точки зрения, необходима только на стадии публикации исследования. Во многом именно этот аргумент применим к практике фольклористики — до того момента, пока она изучает тексты, а не связанные с ними практики, установки и проч., которые скорее относятся к проблемному полю антропологии.

Другая концепция, представленная в работе М. Бакарджиевой и Э. Финберга [Bakargjieva, Feenberg 2001] подразумевает информирование участников коммуникации о присутствии исследователя **до** начала сбора данных. Участники коммуникации имеют право на контроль над продуктом своей интеллектуальной деятельности, а следовательно, недопустимо его несанкционированное «отчуждение» от авторов для использования в любых целях, кроме оговоренных правилами сообщества (в том числе коммерческих и научных).

С. Кинг, со своей стороны, предлагает разделять понятия «доступности сообщества» (его публичность или приватность) и «воспринимаемой приватности» (уровень приватности сообщества в представлениях его участников) [King 1996]. Нередко даже открытый ресурс, в силу, например, малого числа участников, может восприниматься ими как пространство персонализованного дружеского общения, закрытое для посторонних — и, соответственно, вторжение исследователя и тем более публикация фрагментов коммуникации воспринимается негативно. Э. Рейд также настаивает на том, что хотя высказывание сделано в общедоступном пространстве, автор не обязательно желает его более широкого распространения [Reid 1996]. Э. Брукман предлагает рассматривать сетевые тексты и их творцов в понятийных рамках любительского искусства и упоминать имя участника (при его согласии/желании) в ситуации минимального риска, анонимизируя участников в ситуации высокого риска [Bruckman 2002]. Еще более радикально эту точку

зрения представляет И. Ваэрн, настаивая на подробном информировании участников не только о факте проведения исследования, но и его содержании, а также полной анонимности участников с уничтожением всех личных данных [Waern 2001, 11].

Попытка примирить требования научной объективности и этические требования была предпринята Г. Эйзенбахом и Дж. Тиллом, предложившими методику оценки «публичности» ресурса по формальным критериям (наличие свободного доступа на ресурс, количество участников, цели и нормы сообщества, уязвимость сообщества, уровень сенситивности обсуждаемых в нем вопросов) [Eysenbach, Till 2001, 1104]. Авторы настаивают на том, что пассивное наблюдение без «вторжения» в сообщество возможно также и без согласия его членов, если их данные полностью исключены из публикации, например, в ситуации количественного исследования. При этом в качестве оптимальной формы получения информированного согласия с точки зрения защиты интересов как информантов, так и исследователей они предлагают личное обращение к автору высказывания, которое необходимо процитировать дословно [Там же, 1105]. Аналогично, Б. Дэнет допускает использование текстов без согласия их авторов/публикаций, если они не имеют частного содержания, а исследование сфокусировано на формальной стороне текста [Danet 2002, 2].

Наиболее взвешенные этические концепции, адекватные задачам фольклористики, предполагают, таким образом, гибкую оценку конкретной исследовательской ситуации и выработку соответствующих ей мер обеспечения оптимальной этической стратегии. В этом контексте представляется оправданной выработка набора критериев-шкал, различные градации которых предполагают различные степени ответственности исследователя перед информантом — и соответственное различие формальных процедур, связанных с проведением исследования (в том числе получение письменного согласия на участие в исследовании, анонимизация, искажение данных, уничтожение данных, и т. д.). Наша задача — создать не столько жесткий кодекс этических норм, сколько разработать инструментарий, позволяющий исследователю понимать специфику среды и оценивать риски, которые иногда незаметны на первый взгляд.

Оценка необходимости жестких процедур безопасности происходит по четырем векторам. Она зависит от 1) степени публичности ресурса, как реальной, так и воспринимаемой, и наличия сенситивной информации; 2) степени вовлечения в исследование человеческой личности; 3) оценки возможных последствий проведения

исследования для его участников; 4) необходимости публикации личных данных участников исследования (см. Приложение 1). Очевидно, что ситуация количественного исследования деперсонализованных текстов, выложенных на открытом ресурсе принципиально отличается от качественного исследования сенситивной проблематики (например, практик насилия в отношении несовершеннолетних) в антропологическом аспекте. Соответственно, будут различаться и процедуры проведения исследования: если в первом случае информирование участников коммуникации о проведении исследования не является обязательным с точки зрения возможных рисков, то во втором исследователь обязан всеми доступными ему средствами минимизировать возможные негативные последствия для участников исследования.

Для иллюстрации этой концепции воспользуемся ситуацией, с которой нам пришлось столкнуться в ходе исследования электронных «писем счастья». Эти тексты распространяются в Интернете множеством путей — от личных сообщений электронной почты до публикаций в блогах и на форумах. Однако если порядок работы с самими текстами был более-менее ясен с самого начала (личная переписка цитируется только с согласия всех ее участников), то изучение контекста их бытования поставило перед нами ряд вопросов.

Нередки случаи, когда переписка по поводу писем счастья выкладывается в Интернет целиком. В отличие от традиционных, «бумажных», аналогов электронные письма счастья распространяются не анонимно и содержат время пересылки письма, комментарии к нему, а также большое количество данных об участниках практики их распространения: имена, адреса электронной почты, занимаемые должности, рабочие адреса и телефоны и т. д., причем, имея эти данные, легко выяснить другую личную информацию об участниках переписки, опубликованную ими в разных ситуациях в социальных сетях — возраст, семейный статус, уровень образования, дохода и т. п. Это создает крайне соблазнительную для исследователя возможность заглянуть в «черный ящик» межличностной коммуникации в Интернете, оценив социальный профиль и структуру групп, в которых бытует тот или иной текст, причины их заинтересованности в нем, особенности практики трансляции текста и т. п.

Однако даже если переписка выложена в открытый доступ, допустимо ли использовать в своих целях результаты чьего-то неэтичного и, возможно, непродуманного поступка? Публикация переписки такого рода может нанести вред участникам практики: использование корпоративной почты для пересылки посторонних

сообщений является порицаемым действием и способно негативно отразиться на профессиональной репутации лица, осуществившего пересылку «письма счастья». Более того, обращение к каждому участнику переписки для получения согласия на использование его данных в исследовании также могло осуществляться только через его корпоративный электронный адрес, поскольку других достоверных контактов у нас не было — а значит, ощущимо возрастал риск усугубить эту ситуацию (подчас имевшую место несколько лет назад), вновь обращая на нее внимание коллег коммуниканта. Кроме того, следует отметить, что только в обнаруженных фрагментах переписки приняло участие свыше тысячи человек, что также ограничило возможности контакта со всем массивом коммуникантов.

Итак, в исследование вовлечено два вида коммуникации, связанный с письмами счастья: обсуждение писем счастья в публичном пространстве и в частной переписке, опубликованной впоследствии помимо воли ее участников. Высказывания, целенаправленно опубликованные в открытом сетевом пространстве самими коммуникантами, очевидным образом не подразумевают конфиденциальности, не содержат (в нашем случае) сенситивной или приватной информации (так как в основном производятся анонимно или под «ник-неймами»), поэтому эти высказывания цитируются в исследовании.

С другой стороны, анализируя частную переписку по предложенной схеме, мы видим, что по параметру «публичность-приватность» тексты склоняются к полюсу «приватность» (содержится личная информация, не предназначенная для посторонних, при этом сенситивная информация отсутствует); текст исследуется в контексте межличностных отношений; публикация текста может привести к негативным последствиям для участников переписки, однако среди них нет представителей особо уязвимых групп; исследование предполагает публикацию результатов в научных изданиях ограниченного тиража. Итак, деанонимизация участников уже опубликованного в Интернете коммуникативного процесса не связана с ярко выраженным риском, однако очевидно нежелательна по соображениям как минимизации объективных рисков, так и в силу сугубо этических причин: участвуя в переписке, они не рассчитывали на публикацию этого факта и использование своих данных в исследовании.

В результате анализа было принято решение придерживаться следующих правил. В случае высказываний, сделанных в частной переписке, которая впоследствии была выложена в открытом

доступе, содержащиеся в такой переписке личные данные используются исключительно для проведения количественной части исследования, не требующей упоминания о конкретных личностях. При цитировании или пересказе высказывания (в зависимости от его содержания) дается ссылка на ресурс, осуществивший публикацию, но такая ссылка не содержит информации о личности каждого коммуниканта. Благодаря такому подходу, с одной стороны, соблюдается конфиденциальность участников коммуникации, а с другой, создается полноценный ссылочный аппарат. Однако в данном случае осталась нерешенной проблема личного взаимодействия исследователя с коммуникантами без создания ситуации риска для них. Разработка методики такого взаимодействия на основе предложенного этического подхода остается задачей будущих исследований.

Литература

AOIR 2002 — Ethical decision-making and Internet research: Recommendations from the aoir ethics working committee, 2002. URL: <http://aoir.org/reports/ethics.pdf> (дата обращения 11.03.2011).

Bakarjieva, Feenberg 2001 — *Bakarjieva Maria, and Feenberg Andrew. Involving the virtual subject: Conceptual, Methodological and Ethical Dimensions* // Journal of Ethics and Information Technology. 2001. Vol. 2. Issue 4. P. 233—240.

Barak 2011 — *Barak Azy. Internet Research Methodology and Ethics (Bibliography)*. Haifa, 2011. URL: <http://construct.haifa.ac.il/~azy/refmetho.htm> (дата обращения 08.09. 2011).

Berry 2004 — *Berry David M. Internet Research: Privacy, Ethics and Alienation — An Open Source Approach* // The Journal of Internet Research. 2004. Vol. 14. Issue 4. P. 323—332.

Blank 2007 — *Blank Trevor J. Examining the Transmission of Urban Legends: Making the Case for Folklore Fieldwork on the Internet* // Folklore Forum. 2007. Vol. 37. № 1. P. 15—26.

Bruckman 2002 — *Bruckman Amy. Studying the Amateur Artist: A Perspective on Disguising Data Collected in Human Subjects Research on the Internet* // Journal of Ethics and Information Technology. 2002. Vol. 4. Issue 3. P. 217—231.

Carter 2005 — *Carter Denise M. Living in Virtual Communities: An Ethnography of Human Relationships in Cyberspace* // Journal of Information, Communication and Society. 2005. Vol. 8. No 2. P. 148—167.

Danet 2002 — *Danet Brenda. The language of the email*. European Union Summer School, University of Rome, June 2002, Lecture II. URL: http://www.europhd.eu/html/_onda02/04/ss8/pdf_files/lectures/Danet_email.pdf (дата обращения 19.04.2011).

Eichhorn 2001 — *Eichhorn K.* Sites unseen: Ethnographic research in a textual community // International Journal of Qualitative Studies in Education. 2001. Issue 14. P. 565—578.

Estalella 2010 — *Estalella Adolfo.* Internet dreams: ethical challenges researching digital technologies. 2010. URL: <http://estalella.eu/documentos/articulos/Internet%20Dreams%20Ethical%20Challenges.pdf> (дата обращения 01.06.2011).

Eysenbach, Till 2001 — *Eysenbach Gunther, Till James E.* Ethical issues in qualitative research on internet communities // British Medical Journal. 2001. Vol. 323. Issue 7321. P. 1103—1105.

Herring 1997 — *Herring, Susan C.* Ethics in cyberresearch: To cite, or not to cite? // The College (magazine of the UTA College of Liberal Arts). 1997. Vol. 1. Issue 2. P. 18—23. URL: <http://ella.slis.indiana.edu/~herring/cola.1997.pdf> (дата обращения 01.05.2011).

King 1996 — *King Storm A.* Researching Internet communities: Proposed ethical guidelines for the reporting of the results // The Information Society. 1996. Vol. 12. Issue 2. P. 119—127.

Kozinets 1997 — *Kozinets Robert V.* «I Want To Believe»: A Netnography of The X-Philes' Subculture of Consumption // Advances in Consumer Research. 1997. Vol. 24. P. 470—475.

Mann 2002 — *Mann Chris.* Generating data online: ethical concerns and challenges for the C21 researcher // Applied ethics in internet research. Ed. Mary Thorseth. Trondheim, 2003. P. 31—50.

Markham 2003 — *Markham Annette N.* Critical Junctures and Ethical Choices in Internet Ethnography // Applied ethics in internet research. Ed. Mary Thorseth. Trondheim, 2003. P. 51—66.

Reid 1996 — *Reid Elizabeth.* Informed Consent in the Study of Online Communities: A Reflection on the Effects of Computer-Mediated Social Research // The Information Society. 1996. Vol. 12. Issue 2. P. 169—174.

Roush 1997 — *Roush Jan.* Folklore Fieldwork on the Internet: Some Ethical and Practical Considerations // Between the Cracks of History: Essays on Teaching and Illustrating Folklore. Publications of the Texas Folklore Society. Denton, 1997. P. 42—53.

Ridderstrom 2003 — *Ridderstrom Helge.* Ethical challenges in research on youths' personal home pages // Applied ethics in internet research. Ed. Mary Thorseth. Trondheim, 2003. P. 155—170.

Thelwall 2010 — *Thelwall Michael.* Researching the public web. e-Research Ethics, 12 July 2010. URL: <http://ereresearch-ethics.org/position/researching-the-public-web/> (дата обращения 30.03.2011).

Waern 2001 — *Waern Yvonne.* Ethics in Global Internet Research. Report from the Department of Communication Studies, Linköping University. 2001. P. 3.

Зависка 2006 — *Зависка Джейн.* Этика полевой работы в этнографии // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 169—193.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Параметры оценки рисков в исследовании сетевого фольклора

1. Публичность — приватность

1.1. Определение доступности ресурса:

- a) ресурс полностью открыт всем желающим;
- b) для доступа на ресурс требуется регистрация;
- c) для доступа на ресурс необходимо быть «одобренным членом»;
- d) ресурс полностью закрыт для всех, кроме автора.

1.2. Определение «воспринимаемой приватности» общедоступных ресурсов (учитываются цели сообщества, ожидания участников, отношение к «луркерам» и т. д.):

- a) сообщество нацелено на публичность и саморекламу;
- b) сообщество нейтрально относится к публичному доступу к своим данным;
- c) сообщество толерантно по отношению к появлению посторонних, но негативно относится к использованию информации сообщества вне его;
- d) сообщество негативно относится к вторжению «чужаков» и нарушению приватности.

1.3. Определение приватности содержания:

- a) не упоминается никакой частной информации (в том числе имен/сетевых псевдонимов, географических реалий и проч.);
- b) в сообщении содержатся частные данные, но отсутствует сенситивная информация;
- c) в сообщении присутствует сенситивная информация, но отсутствуют идентификаторы;
- d) в сообщении присутствует сенситивная информация, имеются идентификаторы.

2. Текст — личность: определение вовлеченности *human subject*

2.1. Исследуются только формальные и содержательные характеристики текста.

2.2. Текст исследуется в связи с личностью и межличностными отношениями (отношение человека к тексту, участие в создании и распространении и проч.).

2.3. Исследуется «сетевая личность».

2.4. Исследуется вопрос, связанный с внесетевыми аспектами жизни индивида (ситуация антропологического исследования).

3. Безопасность — риск

3.1. Оценка возможных последствий участия в исследовании:

- a) нет последствий ни при каких обстоятельствах;
- b) возможно наступление незначительных негативных психологических, физических, экономических или юридических последствий;

с) возможно наступление значительных негативных психологических, физических, экономических или юридических последствий;

д) возможно наступление таковых последствий для лиц, связанных с объектом непосредственно или опосредованно, а также для сообщества, в котором объект принимает участие.

3.2. Оценка возможных последствий публикации результата исследования для участника исследования:

а) нет последствий ни при каких обстоятельствах;

б) возможно наступление незначительных негативных психологических, физических, экономических или юридических последствий в сетевой или реальной жизни при прочтении исследования объектом или связанными с ним лицами, а также представителями СМИ или властными структурами;

с) возможно наступление значительных негативных психологических, физических, экономических или юридических последствий в сетевой или реальной жизни при прочтении исследования объектом или связанными с ним лицами, а также представителями СМИ или властными структурами;

д) возможно наступление таковых последствий для лиц, связанных с объектом непосредственно или опосредованно, а также для сообщества, в котором объект принимает участие.

3.3. Оценка уязвимости участников исследования:

а) обычный уровень уязвимости;

б) включение в исследование ограниченно дееспособных лиц (в т. ч. несовершеннолетних);

с) включение в исследование особо уязвимых совершеннолетних (наличие травматичных эпизодов в биографии, стигматизация, т. п.);

д) включение в исследование особо уязвимых несовершеннолетних.

4. Конфиденциальность — публикация

4.1. Планируемое использование материалов исследования:

а) в финальной работе представлены только количественные или другим способом деперсонализованные результаты;

б) используется пересказ текстов/высказываний;

с) прямое цитирование/воспроизведение текстов, которые можно описать как «художественные»;

д) прямое цитирование личных высказываний.

4.2. Публикация результатов исследования:

а) закрытый отчет, доступный ограниченной группе компетентных лиц;

б) публикация в научных изданиях;

с) публикация в общедоступных изданиях (в том числе массовые тиражи), а также в СМИ (включая Интернет);

д) целенаправленное предоставление результатов исследования властным структурам, финансовым организациям, и проч.



Раздел 2

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

М. Г. МАТЛИН
(Ульяновск)

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О СОБИРАТЕЛЯХ XIX В. КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

(На примере собирателей-краеведов Симбирской губернии)

В осмыслении истории русской фольклористики XIX—XX вв., как отмечал А. Л. Топорков в статье «Проект издания “Русские фольклористы: биобиблиографический словарь”», наступает принципиально новый этап, который обусловлен не только другими «научными парадигмами», но и тем, что «количество и качество наших знаний о фольклористике прошлого оставляет желать лучшего» [Русские фольклористы 2010, 8]. Одна из настоятельных задач, которая должна способствовать решению этой проблемы, — обращение к личностям собирателей-краеведов, «корреспондентам различных научных обществ, представителям сельской интеллигенции, которые щедро делились своими материалами, но при этом оставались практически безвестными» [Русские фольклористы 2010, 8–9]. Это поможет не только отдать долг их скромному, но чрезвычайно важному для истории науки труду, но и увидеть некоторые новые закономерности и особенности развития самой науки и ее роли в формировании русской региональной культуры и становлении провинциальной интеллигенции. Особенно важно это для второй половины XIX в., ведь, как известно, принципиально новый этап в развитии русской фольклористики начинается в середине XIX в. Не случайно М. К. Азадовский назвал 1860-е годы «золотым веком в истории русской фольклористики», в котором широко проявились «и личная и общественная инициатива» [Азадовский 1963, 209].

Проводимые в этот период Александром II социальные, экономические и государственные преобразования обусловили, в том числе, демократизацию русской жизни и формирование быстро растущего слоя интеллигенции [Берлинских 2002, 186]. Именно с ней, прежде всего, связано возникновение новых общественных научных организаций и принципиальное изменение в деятельности уже существовавших. В первую очередь, это губернские статистические комитеты [Ауновский 1870; Азадовский 1963; Первушкин 2008; Берлинских 1994; Захарова 2005; Скопа 2007]. Хотя официально они были созданы в 30-е годы XIX в., но только «с середины 50-х гг. XIX в. деятельность губернских статистических комитетов приобретает размах и актуальность», ведь именно «на основании статистических данных комитетов разрабатывались проекты важнейших реформ, и формировался курс внутренней, прежде всего, экономической и демографической политики государства» [Захарова 2005, 5].

С появлением в 1860 г. «Положения о губернских и областных статистических комитетах» сбор сведений об исторических памятниках вводится в круг их обязанностей. С этого же времени статистические комитеты начинают активную издательскую деятельность, публикуя, прежде всего, в памятных книжках исторические, этнографические и фольклорные материалы, что «превратило издания комитетов в ценнейшие исторические документы» [Губернские и областные статистические комитеты]. Тогда же историко-этнографические и фольклорные материалы начинают широко печататься в неофициальной части губернских ведомостей. При этом часто с очерками или небольшими заметками выступали как раз члены статистических комитетов, в первую очередь их секретари. Нередки были случаи, когда собирательская и публикаторская работа завершалась изданиями серий сборников, как это было, например, в Симбирской губернии [Материалы 1866—1867; Симбирский сборник 1870].

Второй важнейшей организацией, продолжившей всестороннее изучение региональной культуры, которая пришла на смену статистическим комитетам и также объединила, но уже на более широкой основе местную интеллигенцию, стали губернские ученые архивные комиссии [Макарихин 1991; Первушкин 2008; Жиронкина 2010; Вечтомова 2002; Хасанова 2002]. Подчеркивая выдающуюся роль этих провинциальных общественно-научных объединений в социально-культурной жизни русской провинции, современный исследователь вполне обоснованно отмечает, что «губернские статистические комитеты второй четверти XIX — начала XX в., а также губернские ученые архивные комиссии России создали оригинальную научную гуманитарную инфраструктуру страны» [Берлинских 2002, 15].

Другая важнейшая миссия указанных объединений состояла в том, что именно они «осуществляли связь местных и общероссийских научных центров, восприятие в провинции научной методологии» [Первушкин 2008, 4]. Для краеведов Симбирска такими научными центрами были Императорское Русское географическое общество и Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете [Казанское общество 2011].

Приступая непосредственно к рассмотрению особенностей развития собирательской работы на примере Симбирской губернии, сразу оговоримся, что оставляем в стороне деятельность братьев Языковых и их родственников, ибо это отдельная и особая страница истории русской фольклористики [Соймонов 1971; Соймонов 1977, 8—39]. Также вне поля нашего зрения в данном случае остались корреспонденты ИРГО, в основном волостные писари, записывавшие фольклорные и этнографические сведения, во-первых, строго по программе ИРГО, а, во-вторых, по указанию выше-стоящего начальства. Такой же характер, за редким исключением, носила собирательская деятельность сельского духовенства, осуществлявшаяся по указанию губернской епархии и по программе, утвержденной ею. Как и в предыдущем случае, это было исполнение служебных обязанностей, которое так и осталось в судьбе подавляющего большинства из них однократным и случайным действием¹.

Считаем необходимым также обосновать вынесенное в заглавие выражение «биографические сведения» вместо привычного «биографии». Во-первых, далеко не все провинциальные краеведы-собиратели имеют «биографии» в точном смысле этого слова. Так, например, об одном из видных представителей Симбирской интеллигенции середины XIX в. М. В. Арнольдове нам на данный момент неизвестно, где он родился, где и когда умер. Сведения о его служебной деятельности обрываются на 1870 г. Во-вторых, фольклористическая и этнографическая работа многих из них носила спорадический и весьма ограниченный по времени характер. Тот же Арнольдов приступил к собиранию фольклора и сбору этнографических и историко-культурных сведений только в 1865 г. после определения на должность секретаря Симбирского статистического комитета и прекратил ее в 1868 г., в связи с назначением на должность учителя словесности в Саратовской гимназии,

¹ Это утверждение мы относим исключительно к Симбирской губернии, основываясь на данных Государственного архива Ульяновской области, где частично сохранились материалы, собранные волостными писарями (Ф. 322. Оп. 1. Ед. хр. 61) и сельскими священниками (Ф. 134. Оп. 9. Ед. хр. 15).

хотя интерес к работе с архивными и историческими материалами не утратил. Об этом свидетельствует изданная в 1870 г. брошюра по истории Саратовской гимназии, основанная на архивных источниках [Арнольдов 1870]. В-третьих, даже если удается выявить достаточно большой массив биографических сведений они, в силу вышеуказанных обстоятельств, мало чем могут помочь в уточнении истории русской фольклористики. Так, например, самое большое количество документов о жизни В. П. Юрлова, действительно много и успешно занимавшегося собиранием и изданием фольклорно-этнографических материалов в 50—60-е гг. XIX в., связано с его судебными тяжбами, длившимися почти 30 лет и представляющими исключительный интерес для исторического краеведения или истории судопроизводства в России, но не для истории русской фольклористики. И, в-четвертых, нам представляется принципиально важным положение Т. Г. Ивановой, которое она высказала в своей монографии по истории русской фольклористики XX в.: «В настоящей книге <...> мы постарались избежать того “медальонного” подхода, который не удовлетворял Б. Н. Путилова. “Персональный” биографический момент в нашей монографии возникает лишь в тех параграфах, которые посвящены судьбам ученых в условиях сталинских репрессий» [Иванова 2009, 12–13].

В силу указанных ограничений мы останавливаемся на биографических сведениях из жизни трех симбирских краеведов-собирателей: В. П. Юрлове, М. В. Арнольдове и М. И. Извощикове. Что же в их биографии важно и значимо с точки зрения развития провинциального собирательского движения как составной части истории русской фольклористики?

Прежде всего, отметим различия в их происхождении, образовании, служебной деятельности, степени участия в культурно-просветительской и общественной жизни Симбирска. Это, во-первых, свидетельствует о широте социально-культурного слоя провинциальных краеведов-собирателей, а во-вторых, помогает понять некоторые общие, и индивидуальные особенности их фольклорно-этнографической деятельности.

1. Происхождение — Юрлов В. П. — представитель старинного именинного дворянского рода. М. И. Извощиков — из мещан. М. В. Арнольдов, скорее всего из дворян — косвенно на это указывает то, что он в 1858 г. окончил Казанский университет.

2. Образование — Юрлов В. П.: школа гвардейских подпрапорщиков и кавалерийских юнкеров (окончил в 1848 г.); Арнольдов М. В.: Казанский университет (окончил в 1858 г.); Извощиков М. И.: неполный курс Симбирской мужской гимназии (оставил после окончания 6-го класса в 1864 г.).



3. Служебная карьера — Юрлов В. П.: подпоручик, потом редактор неофициальной части Симбирских губернских ведомостей, почетный смотритель Карсунского и Симбирского уездных училищ, почетный попечитель Симбирской женской гимназии; Арнольдов М. В.: учитель русской словесности Симбирской мужской гимназии, потом секретарь Симбирского губернского статистического комитета, потом учитель словесности в Саратовской гимназии, потом учитель русского языка и словесности в 5 и 6 классах Закавказского девичьего института г. Тифлиса; Извоциков М. И.: учитель, потом штатный смотритель Сенгилеевского уездного училища, потом полицейский урядник.

4. Участие в общественных научных организациях — Юрлов В. П.: Общество любителей Российской словесности при Московском университете, Симбирский губернский статистический комитет, Русское географическое общество, Общество естествоиспытателей при Казанском университете, Симбирская губернская ученая архивная комиссия, Парижская академия изобретателей; Арнольдов М. В.: Симбирский статистический комитет; Извоциков М. И.: Общество археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете, Симбирская губернская ученая архивная комиссия.

Как видно из этого краткого обзора, происхождение, образование, социальное положение существенно отличает их друг от друга. Но, в то же время это мало повлияло на причины, определившие их обращение к собиранию фольклора. Оно во многом было вызвано внешними и случайными обстоятельствами и не породило в дальнейшем устойчивой и систематической деятельности в этой сфере, хотя и обусловило различие в принципах работы.

Так, первые сведения об интересе В. П. Юрлова к традиционной культуре и фольклору относятся к середине 1850-х гг. и свидетельствуют об исключительном его внимании к таинственному, мистическому в традиционной культуре. В 1853 г. он посещает «беснующуюся Симбирской губернии Симбирского уезда в селе Грязнуха», записывая позднее (вероятно, по памяти или по дневниковым наброскам) свой разговор с ней. Тогда же он приступает к работе над рукописью «Продолжение мое к взгляду на чернокнижие и колдовство и вообще на удивительные явления натуры (20 сентября 1854 г., Симб.)». И в дальнейшем эта тема будет оставаться в центре его внимания. Сам Юрлов писал в 1884 г.: «Занимаясь уже более тридцати лет исследованиями по части народных суеверий и предрассудков, изъездив большую часть России, я имел случай убедиться, что среди простого и неграмотного народа нашего нередко можно встретить настоящих медиумов, замечательным способнос-

тим которых могли бы иногда позавидовать и более образованные проводники таинственной силы» [Юрловъ 1884, 174—175].

Возможно, особый интерес к этому пласту традиционной культуры обусловлен происшествием, случившимся с Юрловым в 1837 г., когда ему было 8 лет. Он жил в родовом поместье в с. Спешневка Сенгилеевского уезда Симбирской губернии. Ночью случилась сильная гроза, и он, проснувшись, вдруг увидел на балконе старика. Мальчик испугался и без памяти помчался из дома по направлению к р. Свияге. За ним побежал его слуга, но догнать ребенка не смог. Он только увидел, как потом передавал барину, что мальчик «быстро по воздуху переносился через реку почти наравне с водой». А когда его нашли на другом берегу реки, он был совершенно сухим [Юрлов 1884, 255]. Второй причиной обращения Юрлова к собиранию и публикации фольклорных и этнографических материалов стало стремление восстановить себя в глазах симбирской общественности посредством активной публичной деятельности в сфере культуры после громких и скандальных судебных процессов, которые чуть было не довели его до каторги.

Именно этого требовали многочисленные кредиторы и заимодавцы, у которых он брал деньги под большие проценты, обещая расплатиться из богатого наследства, которое ему должен был оставить отец. Вот почему он, как только предоставляется возможность, вступает, как в научные общества, так и в любые другие, например, Общество покровительства животным, Общество восстановления православного христианства на Кавказе, Общество подаяния помощи при кораблекрушениях и мн. др. Это позволяло ему в различных официальных письмах внушительно и солидно аттестовать себя.

Так, например, в письме в ИРГО в 1877 г. он пишет: «Имевши честь доставлять статистические и этнографические материалы по Симбирской губернии с 1865 года, и состоя членом-сотрудником Императорского РГО с 1868 года и получивши за труды мои многочисленные благодарности от Совета общества, а также потрудившись более двадцати лет и частно, и в качестве действительного члена Симбирского губернского статистического комитета, <...> пропслужив <...> пять лет почетным смотрителем Симбирских училищ, пять лет секретарем Симбирского общества сельского хозяйства, три года директором Симбирского губернского попечительного о тюрьмах комитета, три года попечителем Симбирских губернских земских больничных и богоугодных заведений, три года редактором неофициальной части Симбирских губернских ведомостей, один год членом попечительства над Симбирскою арестантскою ротою, один год членом Совета братства св. Сергия при Симбирской гимназии и прочее» (РО ИРЛИ. Ф. 438. № 1. Л. 1—1об.). Периодически

он также пишет и публикует верноподданнические стихи, которые не забывает посыпать царю, получая взамен монаршие благодарности и милости.

Обращение к фольклористической и этнографической деятельности М. В. Арнольдова, несмотря на то, что он был учителем словесности, окончившим Казанский университет, произошло только после определения его на должность секретаря Симбирского губернского статистического комитета, т. е. в силу служебной необходимости. Удивительно, но это также было обусловлено неприятностями на предыдущей службе в Симбирской классической гимназии — в гимназической фундаментальной библиотеке, которой заведовал М. В. Арнольдов, была выявлена недостача книг на большую сумму [Сборник протоколов, л. 2—206].

Первые записи М. И. Извощикова относятся, если судить по его собственным пометкам, к 70-м гг. XIX в., именно этой датой помечена его рукопись «Песни, записанные в селе Большая Борла в 1875 г.» [Известия Общества 1900, 93—106]. Первая публикация датируется 1879 годом, когда М. И. Извощиковых был принят в члены-корреспонденты Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете (числится принятым с 8 ноября 1879 г.) [Известия Общества 1880, 76]. В этот период он служит штатным смотрителем Сенгилеевского уездного училища Симбирской губернии. На наш взгляд, одним из факторов, определившим его интерес к собиранию фольклора, могло быть его знакомство с Д. Н. Садовниковым², по просьбе которого М. И. Извощиковых записал произведения несказочной прозы, вошедшие в знаменитый сборник «Предания и сказки Самарского края» [Садовников 1884]. Всего в нем 14 текстов, записанных М. И. Извощиковых. 3 записи сделаны им, предположительно, от своих родителей, одно от симбирского мещанина Горина, остальные не имеют паспортов. Большинство текстов — это былички или бытальщины (№ 68, 69, 70, 72д и е, 108), немного легенд (№ 92, 124), 4 предания о кладах (№ 112 к, л, м, н) и 2 исторических (№ 109, № 111 ж). Среди последних (№ 111 ж) — предание, привязанное к Сенгилею, т. е. к городу, в котором жил в 70-х гг. М. И. Извощиковых.

Что же интересовало этих краеведов-собирателей, к каким жанрам они обращались?

Как мы уже указывали выше, собирание и публикация фольклорно-этнографических материалов для В. П. Юрлова, наряду с

² Они были знакомы по Симбирской мужской гимназии. Оба в 1864 г. ее оставили: Садовников, будучи учеником V класса, а Извощиковых, закончив VI класс.

литературным творчеством и журналистикой, было дополнением и продолжением его общественной деятельности. Осуществлялось оно эпизодически, носило во многом случайный и любительский характер. Наиболее крупные публикации, сделанные им, приходятся исключительно на 1867 год [СГВ. 1867. № 14. 4 марта; № 27. 11 марта; № 29. 16 марта; № 30. 18 марта; № 37. 6 апреля; № 52. 23 мая; № 71. 3 июля]. В этом же году они были перепечатаны в «Материалах для истории и статистики Симбирской губернии» [Материалы 1867/4, 57—94, 98—102]. Большая подборка его записей заговоров была использована Л. Н. Майковым в сборнике «Великорусские заклинания» [Майков 1869, № 15, 32, 152, 179, 220, 245, 252, 25—260, 262—268, 360, 370].

Других фольклорно-этнографических публикаций не обнаружено, но в Государственном архиве Ульяновской области в фонде В. П. Юрлова хранятся рукописные материалы, дополняющие наши представления о его собирательской деятельности. Это небольшой набросок очерка «Юродивые в Симбирской губернии» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 31), который он рассматривал как продолжение этнографических заметок, опубликованных в 1867 г. Там же находятся: фрагмент рукописи, который Юрлов озаглавил «Статья 5^{ая}. Домовой, леший, русалка и другие мифы (это название зачеркнуто)» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 32), рукопись «Прибавление к описанию суеверий. Животно-магнитные сеансы, произведенные мною над беснующейся Симбирской губернией Симбирского уезда в селе Грязнухе (имение г. Анненкова) в 1853 году июля 24-го дня» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 42), «Отрывок из раскольничьей рукописи, приобретенной мною случайно в дер. Кадыковке С[имбирской] г[убернии] Симб[ирского] уез[да]» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 34), «Продолжение мое К взгляду на чернокнижие и колдовство и вообще на удивительные явления натуры (20 сентября 1854 г., Симб.)» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 51. Л. 1) и «Этнографические очерки Симбирского Поволжья» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 35).

В указанном сборнике заговоров Л. Н. Майкова 21 текст принадлежит Юрлову. Это заговоры лечебные, наводящие порчу, помогающие достать клад или, наоборот, сделать его недоступным другим, дающие защиту в пути (от «лихого» человека) или удачу в суде. Достаточно широко представлена география заговоров: г. Симбирск, с. Канава, Ляховка, Ключинцы³, Буйнский у., Сенгилеевский у., Симбирский у., Симбирская губ. Все тексты, кроме одного, имеют пометку «зап. В. П. Юрлов», что, вероятно, свидетельствует о

³ Вероятно, здесь описка и должно быть указано село Ключищи, см. [Список 1884, XIV].

записи, сделанной им, один — «сообщ. В. Юрлов», так как в примечании к нему Юрлов пишет, что «известный в Симбирской губ. кладоискатель, мещанин Андрей Михайлов, умерший в 1854 г., оставил записку», в которой был приведен цитируемый дальше заговор [Майков 1869, 108—109].

Среди упомянутых выше публикаций самого Юрлова интерес представляет песня, записанная им в деревне Поливна Симбирского уезда. И хотя в редакторской вступительной ремарке указывается, что «приведенная песня принадлежит к числу лучших произведений нашей народной поэзии», что «по глубокому чувству и высокой художественности она может занять одно из первых мест в ряду наших так называемых семейных песен» [Юрлов 1867а, 102], на самом деле это, несомненно, литературный текст, близкий к литературному жанру русской песни, весьма популярной в первой половине XIX в. [Песни 1988, 268—269, 350—352, 383, 387—388]. Об этом говорит ритмика и строфики стиха, лексика и система образов, а ритмические сбои, постоянно встречающиеся в нем, свидетельствуют о невысоком художественном уровне стихотворения:

Подбодрился мой хороший дорогой,
Словно гоголь над кормой. <...>
Друга милого путина далека,
Разделила нас широкая река.
Друга милого путина далека,
Не оставила следа широкая река. <...>
Только струйка малая ко бережку бежит,
Как слеза моя, колышется, дрожит
[Юрлов 1867а, 102].

По-видимому, образ Волги в этом тексте привлек внимание Юрлова и обусловил запись и публикацию данного произведения, хотя в целом лирика мало интересовала его, как, впрочем, и обряды. До нас дошла только одна публикация свадебного обряда, сделанная им. Она представляет собой довольно типичное для середины XIX в. описание свадьбы, которое создано на основе соединения записей отдельных обрядов разных сел. В итоге возникал обобщенный региональный вариант свадебного обряда без указания на локальные его особенности. Особое внимание Юрлов уделяет причитаниям невесты — в тексте приведены 8 записей, и заканчивается публикация характерными строками, отражающими сущность свадьбы:

Мужем битой быть,
Во чужом дому жить
[Юрлов 1867б, 71].



Включает он в данную публикацию и песни из старинного рукописного сборника 1795 г., который был найден им у одного симбирского мещанина. В этом сборнике 5 свадебных лирических песен, представляющих любопытные образцы классической свадебной лирики. В обрядовых действиях его внимание привлекли два момента: вскрытие невесты свахой при помощи ухвата и действия со свиной головой во время горного пира. Они описаны наиболее подробно, детализированно, что, несомненно, повышает ценность этой публикации.

Значимо в записи Юрлова и его внимание к приговорам дружки, что показывает интерес собирателя к народному красноречию. Подтверждением этого интереса является публикация текста, который Юрлов озаглавил «Этнографические материалы: Заученный разговор крестьянских балагуров на свадьбе и рацея дружки» с пометкой о месте записи: «Списано Симбирской губернии Симбирского уезда в селе Подлесном, близ Тагая» [Юрлов 1867в, 98]. Названная выше запись разговора В. Юрлова с «бесноватой» в с. Грязнуха не предназначалась для печати: Юрлов снабдил рукопись пометкой: «Секретно». Данный текст — одна из редких записей того вида народной смеховой культуры, в котором в реальном диалоге создается стихотворная речь (раешный стих) на основе обсценной лексики.

Самой крупной публикацией и, пожалуй, самым значительным открытием В. П. Юрлова стала рукопись, приобретенная им, как он пишет, «от одного знакомого мне, известного в простом народе за кладоискателя, старика Симбирского уроженца» [Юрлов 1867, 57]. О понимании Юрловым значимости документов такого рода свидетельствует авторское пояснение, которым он предваряет текст: «Означенная полуграмотная записка суеверного кладоискателя приводится мною здесь без всякого изменения, а только с теми собственными примечаниями, которые, по моему мнению, могут хотя несколько указать на общий характер распространенного по всему Поволжью в низовых губерниях суеверия о кладах» [Там же].

Внимание к колоритным народным типам, к людям, наделенным особыми способностями, может быть, одна из характерных черт собирательской деятельности Юрлова. Его перу принадлежит очерк «Городские нищие» [Сын Отечества 1866], черновые варианты очерков — «Юродивые» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 31. Л. 1—1об.), «Колдуны, чернокнижники, гадатели и проч.» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 5—6).

Широта собирательских интересов В. П. Юрлова сочеталась с достаточно вольным отношением к записям при их публикации. Так, например, среди его черновых набросков есть рукопись, озаг-

лавленная «Этнографические очерки», в которой помещен беллетризованный рассказ о встрече с кладоискателем (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 35. Л. 2об). В этом очерке Юрлов, создавая стилизацию под народную речь, приводит ряд очень интересных поверий и представлений, связанных с кладами и кладоискателями. Позднее он перерабатывает одну из его частей и публикует в статье «Несколько слов о случаях проявления медиумических способностей среди простого народа» [Юрлов 1884, 174–175].

Такое отношение, вероятно, обусловлено тем, что Юрлов пробовал себя в литературе [Бейсов 1947, 314–322]. Он писал стихи и даже издал в 1861 г. небольшой сборник (РО ИРЛИ. Ф 438. № 1. Л. 6). В «Перечне статей, оставшихся в рукописях», который он составил, есть указание на его пробы в самых разных жанрах — очерк («Поездка туриста в степи Самарской и Оренбургской губерний»), сцены («Названный брат. Сцены из народного быта»), роман («Горькая доля. Канва для романа»), рассказ («Рождественские вечера») (РО ИРЛИ. Ф 438. № 1. Л. 10об.–11). В Государственном архиве Ульяновской области в фонде Юрлова также находится большая подборка его черновых набросков, один из которых подписан псевдонимом Горюн и датирован 1862-м годом. Завершая этот набросок, он пишет: «Я в первый раз являюсь перед вами под незавидным прозвищем горюна, я в первый раз сказал вам, выйдя с робостью сквозь маленькую дверь литературной кулисы, несколько слов; поймите мою робость, первый дебют <...> редко бывает удачным — прошу позволения сказать вам до свидания. В. Горюн. Симбирск. 28. 1. 1862» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 41. Л. 56об.).

Круг интересов М. В. Арнольдова также был чрезвычайно широк: его перу принадлежит большое количество статей по истории, этнографии, статистике и фольклористике, в которых порою вкраплены очень интересные факты и сведения по особенностям диалектной речи, народному религиозному обиходу и проч. Так, только за два года, с 1865 по 1867, он написал и опубликовал почти 40 статей.

В фольклорно-этнографических публикациях он обращался к самым разным областям народной жизни и творчества. Он описывал свадебную обрядность [Арнольдов 1865; Арнольдов 1867], окказиональный обряд опахивания на четвертой неделе Поста [Арнольдов 1866, 70–84], отмечал распространенность кулачных боев в Симбирске на Масленицу [Арнольдов 1868]. Среди фольклорных жанров его интересовали предания, былички и поверия [Арнольдов 1865; Арнольдов 1866а; Арнольдов 1866б], духовные стихи и, как пишет сам Арнольдов, «апокрифические молитвы» [Арнольдов 1866а; Арнольдов 1867].



Большой интерес представляют его сообщения о традиции «черничек» и «келейниц» — девушек, выбирающих безбрачие и служение Богу, но продолжающих жить в мирú, весьма распространенной среди раскольников в г. Сызрань Симбирской губернии [Арнольдов 1866в].

В статье «Несколько слов о нашей народной поэзии» М. В. Арнольдов не только приводит образец свадебной песни, но и описывает эмоциональное воздействие свадебной песни «Отставала лебедушка // Прочь от стада лебединого» на женщин и приводит высказывание одной из них, произнесенное в ответ на его вопрос: «Отчего она, слушая эту песню, плачет?». «Ах, батюшка-барин, — отвечала мне женщина, — разве ты не слышишь, что поется? Ведь в песне-то голая правда; замужняя жизнь — кому радость, а кому и горе, да горе не минутное, не на год, не на два, а на целый век» [Арнольдов 1867]. Здесь же он отмечает, что в культурном обиходе «торговых» сел под воздействием «городской цивилизации» принципиально меняется песенный репертуар.

В статье «Что стоит собирать статистику» М. В. Арнольдов на примере из собственной собирательской практики показывает, какую роль в жизни народа играли утопические легенды, слухи и толки о «крестьянском рае» и как полевая работа этнографа могла неожиданно вступать во взаимодействие с этими представлениями и верованиями: в одном селе его приняли за чиновника, который переписывает девок и мужиков, чтобы отправлять их на «Муру» (Амур). Тут же он пересказывает «планцию» — редкий народный документ, представляющий собой описание маршрута в «Муру» (в Амурскую область). «Чего тут не написано: и море Хвалынское, и река Дарья, и какие-то горы Вознесенские, и святой град Киев» [Арнольдов 1868а]. Приводит и саму легенду о «Муре». «Там рыбы всякой страсть, руками ловят. Пойдет баба на реку белые полоскать, станет на сома. Там мостков и не делают, выловит леща, да и колотит им по белью, словно вальком. Леса, слышь, страшенные, дерева большущие, там и изб не рубят, а долбят словно колоды из цельного дерева. Винограду, всякой ягоды — ешь, не хочу, его и не собирают, а носят из леса коровы. <...> К рогам ей, корове-то, привязывают начёвки⁴, она, значит, и пасется по лесу, об крое дерево стукнется или нагнет тростинку, виноград-то в начёвки и посыпется. Вот она домой и несет полны начёвки» [Арнольдов 1868а].

Помимо русской традиционной культуры и фольклора обращался М. В. Арнольдов и к чувашской [Арнольдов 1867а; Арнольдов, Яковлев 1867, 93–98].

⁴ Начёвки (мн.) — «неглубокое, тонко отделанное корытце, лоток» [Даль 1905, 1144].

Нельзя не заметить, что и для М. В. Арнольдова также характерен интерес к необычному в традиционной культуре, но несколько с иной точки зрения: его привлекало то, что резко выделялось на фоне привычной для него культуры дворянской и европейской. И дело не только в университете филологическом образовании. Из воспоминаний современников, учеников М. В. Арнольдова, известно, что он был страстным поклонником театра, сам принимал участие в любительских спектаклях и вечерах [СГВ 1862]. Это творческое начало обуславливало преимущественное обращение к жанру этнографического очерка, в котором в беллетризованной форме освещалась та или иная сфера народной культуры, приводилось в качестве примера фольклорное произведение. Публикации собственно фольклорных текстов у него единичны.

Как мы указывали выше, к собиранию русского фольклора М. И. Извошиков обратился в середине 70-х гг., именно этот период времени указан в самой ранней из его опубликованных записей — «Песни, записанные в селе Большая Борла в 1875 г.» [Известия Общества 1900, 93—106]. Первая публикация датируется 1879 годом. Описывая в ней городища и курганы, находящиеся в окрестностях г. Сенгилея, он приводит два предания: краткое — о захоронении в Елаурских курганах (возле с. Елаур) русских и чувашских крестьян, погибших в результате «вооруженных стычек» из-за земли, и развернутое — «О Худояровой казне», записанное им от жителя г. Сенгилея Коровина [Известия Общества 1880, 141—144]. В Известиях этого же Общества позднее М. И. Извошиков опубликовал еще одно историческое предание о возникновении г. Сенгилея, записанное им от жителя города [Известия Общества 1884, 7—8]. В 1880 г. он печатает небольшое сообщение «Обычай колядованья в Симбирской губернии», в котором приводит текст колядки и сообщает ценную этнографическую деталь самого обряда, указывая, что «крестьяне с. Новодевичья считают эту песню “греховной”. “Коляда” представляется в образе чертовки» [Известия Общества 1888, 70].

Краткий пересказ исторического предания о городке «Худояре (Кудеяре тож.)» М. И. Извошиков приводит в небольшой заметке, напечатанной в 1892 г. [Известия Общества 1892, 228]. В 1897 г. он публикует большую запись свадебного обряда с. Анкудиновка Сенгилеевского уезда Симбирской губернии, особо отмечая, что такой вариант обряда присущ «зажиточным крестьянам» [Известия Общества 1897, 241—250]. Особое внимание в этой публикации он обратил на роль дружки в свадьбе и на тексты, произносимые им в разные моменты обряда. В 1900 г. он публикует указанные выше песни, записанные в с. Большая Борла, а также несколько песен,

записанных в 1878 г. от поволжских бурлаков. Песни, представленные в этой публикации, — это настоящие шедевры русского песенного фольклора, ведь среди них — исторические песни об Иване Грозном, в том числе знаменитая песня «Гнев Ивана Грозного на сына», о Михаиле Скопине, о Степане Разине, о Ермаке, о Петре I, о графе Чернышеве, о казаке Платове, и даже фрагмент поздней версии былины о бунте Ильи Муромца. Среди песен, записанных от бурлаков, — уникальный вариант знаменитой песни о Птицах [Известия Общества 1900, 93—106]. Эта рукопись и стала последней публикацией, хотя, вполне вероятно, что указанными записями не исчерпывается его наследие. В 1891 г. М. И. Извощикова передал Обществу, как указано в протоколе заседания Совета от 29 сентября 1891 г., «две тетради <...> сборника сказок, песен, пословиц и слов» [Известия Общества 1892, 249].

Деятельность М. И. Извощикова, как впрочем, и всех остальных краеведов, не ограничивалась только сбором произведений русского фольклора, собирая он и письменные памятники. Так, в 1880 г. М. И. Извощикова передал в архив Общества несколько ценных рукописей — «Акты и грамоты XVII (в позднейших списках), XVIII и начала XIX в., касающиеся родов Обориных и Спятковых (Симбирского уезда)» [Известия Общества 1885, 27], а в 1881 г. «Скитское покаяние. Раскольничья рукопись, приобретенная в 1876 г. в Сенгилеевском уезде Симбирской губернии» [Там же, 54].

Весом и значителен вклад М. И. Извощикова в один из лучших сказочных сборников второй половины XIX в. Несмотря на то, что его тексты носят на себе следы литературной обработки, большинство их относится к народной несказочной прозе и записаны в городе от представителей мещанского сословия. Это позволяет показать своеобразие существования фольклора в культурном пространстве городских социальных низов.

Как видно из перечня публикаций, М. И. Извощикова, в отличие от Юрлова и Арнольдова, не выделял какого-либо жанра, следуя достаточно традиционной модели собирательской деятельности, т. е. записывая предания, обряды, песни.

Совпадают в целом у всех названных краеведов принципы фиксации традиционной культуры и фольклора и представления их в печати. Во-первых, далеко не всегда они считали нужным хотя бы минимально паспортизировать записи. Так, например, публикуя историческое предание о возникновении г. Сенгилей, он указывает, что записал его от жителя города, который в свою очередь слышал это предание от своего отца — С. В. Базилевского — священника Сенгилея [Известия Общества 1884, 7—8]. А в публика-

ции ценнейших даже для второй половины XIX в. исторических песен никаких сведений об информантах не приводит. По-видимому, здесь сказалось общее отношение к фольклору как народному творчеству (считалось достаточным указать село или даже уезд). Разное отношение было к преданию как историческому факту и к песне — произведению устной народной словесности.

Все вышеуказанное характерно и для В. П. Юрлова. Ни запись свадебных обрядов, ни публикация песни, ни «заклинательные молитвы» (так он называл заговоры) не содержат сведений об информантах. Как и Извощиков, Юрлов полагал, что указания на место записи вполне достаточно. Даже публикуя ценнейшую рукопись, которую он назвал «Симбирская запись о кладах», представляющую собой действительно записи профессионального кладоискателя о месте расположения кладов в Среднем Поволжье, он лишь указал, что приобретена она «от одного знакомого мне, известного в простом народе за кладоискателя, старика Симбирского уроженца» [Юрлов 1867, 57]. При этом значимость данного документа и с точки зрения содержания, и с точки зрения речи ясно осознавалась Юрловым, ведь предваряя публикацию, он написал: «Означенная полуграмотная записка суеверного кладоискателя приводится мною здесь без всякого изменения, а только с теми собственными примечаниями, которые, по моему мнению, могут хотя несколько указать на общий характер распространенного по всему Поволжью в низовых губерниях суеверия о кладах» [Там же].

Ничем не отличался от них в этом отношении и М. В. Арнольдов.

Что касается попыток научного или общекультурного осмысливания традиционной культуры и фольклора, то они присутствуют в весьма ограниченном виде только у Юрлова и Арнольдова.

Так, одна из публикаций М. В. Арнольдова, чрезвычайно редкий случай среди работ краеведов Симбирска, называется «Несколько слов о нашей народной поэзии» [Арнольдов 1867]. В ней он сделал первую среди симбирских собирателей попытку осмыслить своеобразие фольклорной традиции губернии. Он, в частности, пишет: «Наша губерния так мало исследована, что куда бы ни обратил свой взгляд любознательный ученый, он всюду найдет неистощимый источник для изучения» [Там же]. Обращаясь далее к краткой истории заселения края, к сочетанию различных сформировавшихся русских региональных культурных традиций, он отмечает, что это необходимо учитывать, ибо данные обстоятельства обуславливают разнообразие песенных традиций, « занесенных из разных местностей России». Второе очень важное обстоятельство, на которое обращает внимание Арнольдов и которое также нужно

учитывать при собирании и изучении местной фольклорной традиции, — это то, что «в некоторых селениях, особенно торговых, старинные песни исчезают, варьируются в ущерб их красоте, заменяются новыми, составленными уже под влиянием городской цивилизации» [Там же]. Отмечая далее, что только обрядовые песни сохраняются и не заменяются другими, Арнольдов дает этому свое объяснение: «песня обрядовая так тесно связана с самим обрядом, что только тогда потеряется, когда потеряется и исчезнет самий обряд» [Там же].

В небольшой заметке от редактора Арнольдов информирует местную общественность о чтении бывшего учителя Симбирской гимназии Н. Аристова на заседании этнографического Императорского географического общества своего сочинения о кладах и кладоискателях, тут же добавляет свои собственные наблюдения о распространении подобных представлений и поверий у татар [СГВ 1866]. Вероятно, перу Арнольдова принадлежит еще одна заметка, включающая в себя не только интересный факт традиционной культуры, но и его осмысление⁵. В небольшой заметке «Из материалов для этнографии Симбирской губернии» [Арнольдов 1866] он указывает на такой народный «промышлен», как карманничество и, описывая основные приемы воров на базарах и ярмарках, сравнивает их со скоморохами, используя описания из «памятников русской словесности допетровской эпохи».

Элементы научного комментирования, толкования произведений фольклора встречаются и в его этнографических очерках.

Необходимо также отметить, что именно Арнольдов, будучи секретарем Симбирского статистического комитета, составляет программу для описания Симбирской губернии, готовит и издает 4 выпуска «Материалов для истории статистики Симбирской губернии», в которых помещено 44 различных исторических, этнографических и фольклорных материалов семи авторов, причем самым активным публикатором был М. В. Арнольдов — 29 статей, а первый выпуск весь состоял только из его публикаций. Он также ввел в практику специальные командировки секретаря по губернии для сбора сведений на местах и привлечения к работе комитета новых лиц, «знающих губернию» [Ауновский 1870].

⁵ Такая атрибуция основана на том, что небольшие заметки без подписи, как правило, принадлежали редактору неофициальной части. Использование в заглавии выражений «этнографические материалы», «этнографическое описание» характерны также для В. П. Юрлова. Однако в «Систематическом подробном перечне статей В. П. Юрлова» (РО ИРЛИ Ф. 438. № 1. Л. 2), составленном самим Юрловым, данная заметка не значится.

Черновики Юрлова позволяют предположить, что он усиленно работал над книгой, в которую предполагал включить все собранные материалы по народным верованиям и представлениям, дополнив своими наблюдениями над их бытованием и происхождением. Так статья о чернокнижниках имеет предваряющую её пометку «Продолжение книги о Чернокнижии» (ГАУО. Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 5). В описании своего архива Юрлов указывает на наличие у него тома, «разрешенного отдельною цензурою в г. Казани (Взгляд на суеверия и предрассудки)», который он, якобы, отправил для печатания книгоиздателю Д. Е. Кожанчикову (РО ИРЛИ. Ф. 438. № 1. Л. 19об.). Интересен его спор с распространенной трактовкой образа домового. «Очень много было высказано мнений учеными исследователями нашей страны о происхождении верований в русском народе относительно домовых; многие думают, что домовые есть олицетворение домашнего очага и памяти предков. Мы совершенно не согласны с этим мнением; название дедушка, придаваемое народом домовым, не есть еще доказательство олицетворения памяти предков — народ наш также зовет дедушкою и водяного, по его понятию нечистого духа, называя такого духа водяным дедушкой, даже лешего, ярого лесного и также нечистого духа называют также Дедушка леший. По нашему мнению, во всех этих случаях слово «дедушка» употребляется для того, чтобы придать более весу и значения сказочным мифам» (Ф. 261. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 1). Там же он делает попытку сопоставить русские верования и некоторые магические действия с восточными, а также с тюркскими и финскими (Юрлов имеет в виду чувашей и мордву). «Так, например, гадание на воде, глядение в воду с целью отыскания кладов и открытию воров есть обряд восточный и во многих случаях при исполнении таковых обрядов употребляются восточные заклинания, списанные на русский язык, хотя и исказенные. Много и других иноземных суеверий ходят в народе» (Ф. 261, оп. 1, Ед. хр. 1. Л. 2).

Что касается М. И. Извоцкова, то ни в отдельных статьях, ни в публикациях произведений фольклора он не обращался к каким-либо обобщениям теоретического порядка.

Таким образом, как мы старались показать, в отдельных биографических сведениях провинциальных краеведов, спорадически занимавшихся собиранием и публикацией фольклорно-этнографических материалов, есть такие факты, которые представляют интерес для истории русской фольклористики, ее становления и развития в провинции, а также способствуют более точной характеристике источниковедческой базы современных фольклористических исследований.



Литература

Азадовский 1963 — Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 2. М., 1963.

Арнольдов 1865 — Арнольдов М. В. Село Шумовка (Симбирского уезда) // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1865. 18 декабря № 79.

Арнольдов 1866 — [Арнольдов М. В.] Из материалов для этнографии Симбирской губернии // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1866. 7 сентября. № 73.

Арнольдов 1866 — Арнольдов М. В. Село Игнатовка (Сенгилеевского уезда) // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 3. Симбирск, 1866.

Арнольдов 1866а — Арнольдов М. В. Село Астрадамовка // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1866. 29 января. № 11.

Арнольдов 1866б — Арнольдов М. В. Разные известия // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1866. 12 июля. № 74.

Арнольдов 1866в — Арнольдов М. В. Из путевых заметок по Симбирской губернии секретаря Симбирского губернского статистического комитета М. Арнольдова. П. Дер. Батраки, г. Сызрань // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1866. 17 декабря. № 137.

Арнольдов 1867 — [Арнольдов М. В.] Несколько слов о нашей народной поэзии // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1867. 4 ноября. № 114.

Арнольдов 1867а — Арнольдов М. В. Чувашские поверья в Курмышском уезде Симбирской губернии // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1867. № 21, 22.

Арнольдов 1868 — Арнольдов М. В. Симбирские хроники: Из симбирской старины // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1868. 25 мая. № 56.

Арнольдов 1868а — Арнольдов М. В. Что стоит собирать статистику // Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1868. 26 марта. № 335.

Арнольдов 1870 — Арнольдов М. В. К материалам для истории просвещения России в эпоху Александра I-го: Учреждение в Саратове гимназии и первые ее директоры Шестаков и Ченыкаев. Тифлис, 1870.

Арнольдов, Яковлев 1867 — Арнольдов М. В., Яковлев И. Я. Чувашский праздник «Учнок» // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 4. Симбирск, 1867. С. 93—98.

Ауновский 1870 — Ауновский В. Краткий очерк деятельности Симбирского губернского статистического комитета со времени преобразования его по 1869 год // Симбирский сборник. Т. 2. Отдел второй. Статистический. Симбирск, 1870. С. 1—13.

Бейсов 1947 — Бейсов П. С. Минаев и Симбирск // Минаев Д. Стихотворения. Куйбышев, 1947. С. 309—323.

Берлинских 1994 — Берлинских В. А. Историко-краеведческая деятельность губернских статистических комитетов России во второй четверти XIX — начале XX века. Дисс. ... докт. ист. наук. М., 1994.

Берлинских 2002 — *Берлинских В. А.* Уездные историки: русская провинциальная историография. М., 2002.

Вечтомова 2002 — *Вечтомова Ю. Е.* Развитие краеведения в российской провинции на рубеже XIX—XX вв. и деятельность Вятской ученой архивной комиссии. Дисс. ... канд. ист. наук. Киров, 2006.

Даль 1905 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Третье, исправленное и значительно дополненное издание / под ред. проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 2. СПб.; М. 1905.

Жиронкина 2010 — *Жиронкина Л. Н.* Историческое краеведение в Орловской губернии и деятельность Орловской ученой архивной комиссии во второй половине XIX — начале XX века. Дисс. ... канд. ист. наук. Орел, 2010.

Захарова 2005 — *Захарова И. М.* Провинциальные статистические комитеты Северо-Запада России: из истории становления отечественной статистики. Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2005. Гл. «Губернские и областные статистические комитеты». URL: http://www.snor.ru/?an=about_gub (дата обращения 18.05.2011).

Иванова 2009 — *Иванова Т. Г.* История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 г. СПб., 2009.

Известия Общества 1880 — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете (далее — Известия). Т. 2. Казань, 1880.

Известия Общества 1884 — Известия. Т. 5. Казань, 1884.

Известия Общества 1885 — Известия. Т. 4. Казань, 1885.

Известия Общества 1888 — Известия. Т. 6. Вып. 2. Казань, 1888.

Известия Общества 1890 — Известия. Т. 16. Вып. 1. Казань, 1900.

Известия Общества 1892 — Известия. Т. 10. Вып. 2. Казань, 1892.

Известия Общества 1897 — Известия. Т. 14. Вып. 3. Казань, 1897.

Известия Общества 1900 — Известия. Т. 16. Вып. 1. Казань, 1900.

Казанское общество 2011 — Казанское общество археологии, истории и этнографии. URL: http://www.snor.ru/?m=articles&an=sc_130 (дата обращения 18.05.2011).

Майков 1869 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.

Макарихин 1991 — *Макарихин В. П.* Губернские ученые архивные комиссии России. Н. Новгород, 1991.

Материалы 1866—1867 — Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 1—4. Симбирск, 1866—1867.

Первушкин 2008 — *Первушкин, В. И.* Становление и развитие провинциального краеведения в России во второй трети XIX — начале XX в. (на примере Пензенской, Саратовской и Тамбовской губерний). Дисс. ... докт. ист. наук. Саранск, 2008.

Песни 1988 — Песни русских поэтов: в 2 т. Т. 1. Л., 1988.

Русские фольклористы 2010 — Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. Пробный выпуск / отв. ред. Т. Г. Иванова и А. Л. Топорков. М., 2010.

Садовников 1884 — *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.

Сборник протоколов — Сборник протоколов педагогического совета гимназии // ГАУО. Ф. 101. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 2—2об.

СГВ 1862 — Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1862. 24 марта. № 12; Там же. 7 апреля. № 14.

СГВ 1866 — Симбирские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1866. 7 декабря. № 74.

Симбирский сборник 1870 — Симбирский сборник / под ред. В. А. Ауновского. Т. 2. Симбирск, 1870.

Скопа 2007 — Скопа В. А. История развития статистических служб Томской губернии в 1835—1919 гг. Дисс. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2007.

Соймонов 1971 — Соймонов А. Д. П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971.

Соймонов 1977 — Соймонов А. Д. Песни, записанные Языковыми в собрании П. В. Киреевского // Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях / подг. текстов, статья и comment. А. Д. Соймонова. Т. 1. Л., 1977. С. 8—39.

Список 1884 — Список населенных мест Симбирской губернии. Издание Симбирского губернского правления. Симбирск, 1884. (Алфавит населенным местностям Симбирской губернии.)

Сын Отечества 1866 — Сын отечества. 1866. № 32.

Хасанова 2002 — Хасанова Э. Р. Историческое краеведение на Южном Урале: вторая половина XIX — начало XX вв. Дисс. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2002.

Юрловъ 1884 — Ю...въ. Несколько слов о случаях проявления медиумических способностей среди простого народа // Ребус. 1884. № 18. С. 174—175.

Юрлов 1867 — Юрлов В. Симбирская запись о кладах // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 4. Симбирск, 1867. С. 57—62.

Юрлов 1867а — Юрлов В. П. Народная песня, записанная в деревне Поливне Симбирского уезда. Сообщена В. П. Юрловым // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 4. Симбирск, 1867. С. 102.

Юрлов 1867б — Юрлов В. П. Заметка о свадебных обрядах в Симбирской губернии: Записано в селениях Сенгилеевского уезда: Суровке, Чертановке, Хвостихе, Порецком, Воецком и Собакине // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 4. Симбирск, 1867. С. 68—74.

Юрлов 1867в — Юрлов В. П. Этнографические материалы: Заученный разговор крестьянских балагуров на свадьбе и рацея дружки // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 4. Симбирск, 1867. С. 98—101.

Юрлов 1884 — Юрлов В. Необыкновенный случай из отроческих лет моей жизни // Ребус. 1884. № 27.



E. M. БЕЛЕЦКАЯ
(Тверь)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ НА ТЕРЕКЕ: ИСТОРИЯ СОБИРАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ

Собирание фольклора в казачьих станицах, расположенных по левому берегу р. Терек, начинается с середины XIX в. В печать попадают отдельные записи песен [Старинные исторические песни 1852, 266], однако планомерная собирательская работа связана с изданием «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», созданного по инициативе Управления Кавказского учебного округа и выходившего на протяжении многих лет в Тифлисе (1881—1915 гг., всего 44 выпуска). Сборник внес «выдающийся вклад в собирание материалов казачьих станиц юга России» [Иванова 1990, 17].

В первом выпуске была опубликована «Программа собирания сведений о разных местностях Кавказа и племенах, населяющих оныя». В ней подробно излагался обширный круг сведений, которые необходимо собрать: о названии населенного пункта, его географическом положении, климате, родах и видах дикорастущих и культурных растений, о животных и др.; об особенностях жизни людей, их физическом и нравственном развитии, характере, национальных особенностях, языке. В программу входили и сведения, которые можно было получить, записывая прозаические жанры фольклора; например, наряду с описаниями археологических памятников нужно было привести достоверные исторические сведения, предания и легенды о них. В описание образа жизни мужчин и женщин входили домашние обряды, праздники, их происхождение; зناхарство и поверья о болезнях и т. д. [Сборник материалов 1881].

В очерки быта казачьих станиц включались не только описания обрядов, гуляний и праздников, но и сопровождавшие их песни. Уже в 3-м выпуске «Сборника», характеризуя станицу

Темижбекскую Екатеринодарской губернии, автор обращает внимание на бытующие в ней песни [Передельский 1883], а в 7-м выпуске появляется аналогичная публикация Е. Бутовой о станице Бороздинской Терской области [Бутова 1889]. Ее же статья о песнях станицы Ищерской (свадебных, троицких, любовных, бытовых, былевых, исторических) напечатана в 15-м выпуске [Бутова 1893], полностью посвященном фольклорным материалам. Там же в первом отделе опубликованы песни станицы Наурской [Пятирублев 1893], Умахан-Юртовской [Кикоть 1893] и Слепцовской [Семенов 1893], а во втором — сказки, предрассудки, пословицы, поговорки и загадки, записанные в тех же станицах [Сборник материалов 1893, 1—146, 147—178, 179—192].

Авторами очерков, а следовательно, собирателями или организаторами сбора сведений были учителя: Е. Бутова и В. Пятирублев — Бороздинского и Наурского станичных училищ, П. Семенов — заведующий Слепцовским двухклассным училищем, С. Ф. Головчанский — помощник учителя в училище Общества Владикавказских ремесленников. Сказка «Вор», опубликованная в 15-м выпуске «Сборника», была записана в слободе Воздвиженской Грозненского округа воспитанником Закавказской учительской семинарии Е. Максимильяновым [Сборник материалов 1893, 193—195]. Печатались в выпусках «Сборника материалов» и статьи М. Карпинского, посвященные русскому былевому эпосу на Тереке и старинным песням гребенских казаков [Карпинский 1897; 1898; 1900].

В примечаниях к публикациям песенных текстов иногда приводились расхождения с рукописью или варианты строк по другим записям. Так, например, к первой строке песни «Во лесу дремучем казаки идут» из станицы Слепцовской дается наурский вариант: «Из боя кровавого казаченьки идут»; к строке «Носилки не простые — из ружьев они сложены» — еще один: «Поперек стальные шашечки положены», а к словам «На них лежал сраженный* казак молодой» — следующее примечание: «В рукописи стих удлинен словом «сунженский»¹ [Семенов 1893, 79—80]. Эта военно-бытовая песня была широко распространена среди терских казаков, о чем свидетельствуют записи Б. Н. Путилова, экспедиции по его следам и материалы фольклорной практики Чеченско-Ингушского госуниверситета.

В периодике начала XX в. продолжают выходить «Сборники материалов» со статьями о казачьих песнях и обрядах [Гребенец²

¹ У Путилова в тексте, записанном в станице Старый Щедрин, — «кизлярский казак молодой» [Песни гребенских казаков 1946, 133].

² Если судить по инициалам, тематике и стилю публикаций этого автора, то можно предположить, что Ф. С. Гребенец — псевдоним Ф. С. Панкратова [Белецкая 1991, 41].

1909], о терских былинах [Пожидаев 1915]. В «Записках Терского общества любителей казачьей старины» также публикуются старинные свадебные обряды, «остатки былевого эпоса» [Фарфоровский 1914] и тексты гребенских песен с указанием собирателей [Мельц 1981, 76, 110, 120–121, 139].

Первый сборник гребенских казачьих песен увидел свет благодаря собирательской деятельности подхорунжего 1-го Кизляро-Гребенского полка Ф. С. Панкратова. Сборник состоит из «Введения», четырех разделов и «Примечаний к песням». В первый отдел включены песни «исторические (старинные)», куда вошли и былинные песни, и баллады, второй отдел составляют «военно-бытовые», третий — «любовные и обрядовые». В четвертом разделе помещены «скоморошные» песни. Тексты не пронумерованы, их общее количество — 249.

В предисловии к сборнику Панкратов сообщает, почему он стал собирать песенный фольклор казаков: «Еще на школьной скамье, в гимназии, видя, как с каждым годом все более и более, благодаря проникновению цивилизации забываются свои родные песни, я задался мыслью воскресить забываемую народную литературу первых колонизаторов Кавказа. Шесть лет работал я над сбором песен по гребенским станицам, ходил во «беседы», и наконец труды мои увенчались успехом, хотя и неполным. Еще тысячи песен сохраняются в устах гребенцев, которые я в будущем постараюсь передать» [Гребенцы в песнях 1895, V].

Упоминая исторические события XVI–XVIII и XIX вв., автор отмечает, что вся «тревожная, трехвековая, но истинно молодецкая жизнь гребенцев» нашла живое отражение в народной поэзии. Поэтому, имея теперь под рукой достаточное количество произведений, в которых, как в родниковой воде, отражаются история и предания, обряды, обычаи, верования и помышления Гребенского казачества, «каждый читающий может составить вполне ясное понятие о его быте, духе, мировоззрении, характере», т. е. о самобытности гребенских казаков [Гребенцы в песнях 1895, IV].

Собиратель отмечает, что при записывании песен он старался строго держаться того языка, на котором они пелись, и поэтому в текстах встречается много слов и выражений, понятных одним гребенцам; пояснение к ним он прилагает в постраничных и затекстовых примечаниях. Так, например, Панкратов дважды, в «Введении» и в «Примечаниях», поясняет, что гребенцы понимают под «скоморошными» песнями³, специфика которых заключается в харак-

³ «Под скоморошными песнями гребенцы разумеют все веселые песни, которые поются при ударах в таз. Под пение этих песен пляшут, что гораздо легче и лучше, чем под гармонию. В Червленной станице скомо-

тере мелодии, сопровождении их ударами в латунный таз, функциональном назначении: «при обыгрывании», на вечеринках и во многих других случаях [Гребенцы в песнях 1895, VI]. Интересное добавление к использованию латунного таза или подноса не только в качестве ударного инструмента содержится в публикации другого собирателя, М. Карпинского, который замечает, что на поднос «присутствующие иногда кладут деньги для покупки угощения певцам и певицам» [Карпинский 1898, 119].

В постстраничных примечаниях Ф. С. Панкратов приводит значение устаревших слов и диалектизмов: дуван — дележ, копыта кунцом — *стаканчиковое, торцовое* копыто, камчи — колчан, ма-хонькая — маленькая, позаспороваться — заспорить и т. д. В то же время к слову «пожаловаешь» собиратель делает примечание, что оставляет слово так, как оно поется у гребенцов, «для склада песни» [Гребенцы в песнях 1895, 3, 6, 7, 10].

Составитель сборника обращает внимание на особенности собирательской работы: «Старинные песни редко кто уже знает — все забывается; если и знают некоторые станичные певуны-старики, то они их хорошо вспоминают при питье чихиря в “беседе” <...>; кроме того, казак или казачка не могут передать песни на словах по порядку, а всегда поют» [Примечания к песням 1895, I]. Необходимо отметить, что традиции «беседного» (застольного) пения сохранялись до конца XX в., как и вторая особенность исполнительства, отмеченная Панкратовым. Если певица затруднялась вспомнить слова, то мы просили их напеть, и текст, как правило, восстанавливался.

Паспортизация как таковая в сборнике отсутствует, однако Панкратов перечисляет своих добровольных помощников, под которыми подразумевает в первую очередь информантов. Это есаул станицы Щедринской И. Д. Скороходов, урядник той же станицы Ф. П. Пономарев, казак станицы Червленной Гавриил Рогожин («он же Чупчук») и «бабука Акимовна» Багдашкина, а также «бабука Верка» Курносова и А. М. Филиппова (все из Червленной), «тетка Леонтьевна» Гаурова (ст. Щедринская) и молодой казак станицы Новогладковской Трофим Иванов. Перечисленные имена представляют для исследователя редкую возможность узнать, как называли друг друга люди в быту: одну уважительно — «бабука

рошные песни мало поются, а их заменяет гармония. Конечно, в тех случаях, когда их необходимо петь (на свадьбах), они поются, но в станице Новогладковской и Кордюковской редко вы услышите гармонию; обычно пляшут под какую-либо скромошную песню» [Примечания к песням 1895, VI].



Акимовна»⁴, другую — «бабука Верка». В примечаниях к некоторым песням содержатся сведения о том, где и от кого они записаны; к другим — в какой момент обряда песня обычно исполняется.

Таким образом, сборник «Гребенцы в песнях» является первой публикацией результатов шестилетней собирательской работы Ф. С. Панкратова, записавшего основные песенные сюжеты, бытывавшие в гребенских станицах. Частичные сведения об исполнителях, об особенностях собирательской работы, о приуроченности текстов к той или иной обрядовой или бытовой ситуации, комментарии к историческим событиям, отраженным в песнях, распределение песен по жанрам — принципы издания, реализованные составителем в первом сборнике песенного фольклора гребенских казаков, отразившем достаточно полно локальный репертуар конца XIX века.

Значительная часть текстов, особенно исторических, военно-бытовых и скоморошных, осталась в памяти казаков. Среди песен, опубликованных в сборнике, есть сюжеты-долгожители, которые бытовали в 1965—1980 гг., хотя встречались и в сокращенном виде. Это сюжеты песен «Ты Малютка, Илья Муромич-душа», «Не во славном городе Вавилоне», «Как на реченьке было на Камышинке», «Не из тучушки ветерочки дуют», «Не во матушке было во Россиишке (плач по царю)», «Тут шли-прошли ребята молодые», «Как у Дунюшки на три думушки», «Что в Червленной жила-была вдовушка», «Уж вы мысли, мои мысли» и др.

Есть в сборнике и такие произведения, которые не вышли за пределы своего времени, например, с мотивом женитьбы, — по желанию сына или по совету матери; или редкий сюжет о том, как Ване «не в охоту было жать зеленое жнитво», и герой песни сравнивает «распроклятое селенье» — Каргаликовску деревню с Сибирью («Сибирём можно назвать»), характеризуя рвенье работников «поскорей убраться, Поколь тучка не явилась» [Гребенцы в песнях 1895, 160—161]. Не сохранились и так называемые «искусственные» песни, сочиненные кем-то из грамотных казаков или офицеров, в подражание фольклорным или книжным образцам. Исключение составляет «Исповедь казака станицы Червленной Фролова», распространявшаяся преимущественно в письменной форме [Гребенцы в песнях 1895, 171—176, 165—170].

Сборник Панкратова послужил основой для дальнейших экспедиций и публикаций, источником перепечаток при издании сводов исторических песен и былин. Благодаря этому песенное насле-

⁴ В том, насколько высоко среди казаков ценится обращение просто по отчеству, мы убедились, когда жительница станицы Гребенской А. Д. Петрова с глубокой обидой в голосе сказала мне: «Докторовой — так Фоковна, а мне — Акулина Даниловна!»

дие гребенских казаков стало достоянием не только Кавказа, но и России, что также способствовало лучшей сохранности своеобразной культуры терского казачества.

Следующий этап собирательской работы в гребенских станицах начинается в 1945 г. В предисловии к сборнику «Песни гребенских казаков» сообщается, что фольклорная экспедиция была организована кафедрой литературы и редакцией газеты «Грозненский рабочий»⁵ летом и зимой 1945 г. в станицы Старощедринскую, Червленную и Старогладковскую. Экспедиция работала в составе четырех человек: старшего преподавателя кафедры литературы Грозненского педагогического института Б. Н. Путилова и студентов факультета русского языка и литературы Я. М. Бухаловой, А. И. Жогиной и С. И. Смалюк. Было обследовано «состояние народного творчества в указанных станицах», сделано свыше 250 записей песенных текстов⁶, при этом все записи «были произведены с голоса, что обеспечило возможно полную их точность и достоверность» [Песни гребенских казаков 1946, 5].

Обстоятельный анализ экспедиции Б. Н. Путилова, основных проблем, связанных с изучением песенной культуры местного казачества — происхождение гребенских казаков, характеристика песенного репертуара (былин, исторических песен и др.), классификация лирических песен, а также интересные наблюдения над состоянием фольклорной традиции гребенских казаков в момент работы экспедиции — содержится в статье Т. Г. Ивановой [Иванова 2007, 428–430].

Эти наблюдения показали, что в обследованных станицах ведущее место занимают три жанра: «историческая песня в её последовательных модификациях⁷, баллада и необрядовая лирика с многообразными жанровыми видами». Календарная обрядовая поэзия, тесно связанная с земледельческой практикой, «в своей значительной части была чужда казачеству», основными занятиями

⁵ Вспоминая «свою первую встречу с живой казачьей песней» много лет спустя, Б. Н. Путилов написал, что фольклорная экспедиция в терские станицы была организована по инициативе Грозненского педагогического института и газеты «Грозненский рабочий», выступившей «в роли, мы бы сейчас сказали, спонсора» [Путилов 1991, 13].

⁶ В сборник «Песни гребенских казаков» вошло 211 песен, записанных в станицах в 1945 г., и 22 перепечатки, с ссылками на источник; итого 233 песенных текста, с комментариями и указанием вариантов к большей части текстов (к 153 из 233).

⁷ По сравнению с севером России, былины («старины») занимали в песенном фольклоре казаков весьма скромное место, но их соотношение с историческими песнями было совсем иным: «гребенцы знали свыше ста исторических песен, не считая многочисленных вариантов» [Путилов 1946, 17].

ми которого были виноградарство, скотоводство и рыбная ловля; «сравнительно слабую разработку получала и свадебная обрядовая поэзия». Примечательно, что «на казачьих свадьбах обрядовую функцию зачастую выполняли обыкновенные лирические песни, не связанные с обрядом ни по содержанию, ни генетически». По поводу «популярнейшего поэтического жанра — частушки» Б. Н. Путилов заметил, что казачий фольклор ее не воспринял [Путилов 1946, 16–17, 35].

В обширной вступительной статье, помимо жанровой характеристики репертуара и путей эволюции исторических песен и былин, дана классификация лирических песен, в основе которой лежат «три начала: музыкальное, формально-художественное и эмоциональное». Согласно этой классификации, Б. Н. Путилов выделил следующие песенные типы, подкрепляя их примерами из песен сборника: 1) песня протяжная; 2) медленная; 3) маршевая; 4) быстрая (скоморошья) [Путилов 1946, 34—35].

Характеризуя поэтику протяжных песен, автор отметил, что они отличаются своеобразной художественной композицией, которая строится на основе строфы, «ритмико-метрический строй и границы которой находятся в единстве с музыкальным построением песни. Музыкальная структура таких песен неизменна. Отсюда — и некоторое типовое композиционное единство поэтической стороны песни. Законченная поэтическая мысль точно укладывается в музыкальный период, выражаясь в развернутом предложении, характерном повторением опорных словесных комплексов» [Путилов 1946, 44].

Именно это послужило причиной записи, а затем публикации песенных текстов «необычным методом», чтобы «донести до читателя текст песни с наибольшей точностью». Не имея возможности сопровождать поэтический текст нотами, собиратели показывали протяженность строки растягиванием отдельных слогов, повторяя гласные столько раз, сколько было музыкальных переходов. Признавая несовершенство такой формы публикации (затруднительность чтения), Путилов подчеркивает то, что она «дает представление об общей схеме песен, в которых протяженность является не простым следствием особенностей мелодии, но представляет собой важнейший композиционный момент, организующий весь стиль произведения; <...> ограждает читателя от совершенно исказенных представлений, которые могут создаться при знакомстве со старыми публикациями» [Песни гребенских казаков 1946, 6—7].

Особенности принципов публикации песен (размещение по исполнителям, но без биографических сведений о них, подача текста протяжных песен с повтором гласных) вызвали критические заме-

чания при обсуждении сборника в Пушкинском Доме и в рецензии Э. В. Померанцевой. Отзывы Н. И. Штанько, опубликованные в грозненских изданиях, были «полностью положительные»: серьезное замечание касалось только отсутствия в сборнике указателей (исполнителей, сюжетов, жанров и т. д.) [Иванова 2007, 430, 434].

Сборник, в который вошли записи экспедиции Б. Н. Путилова, является уникальным, и не только потому, что его своевременность определялась мотивами, обозначенными в предисловии, а именно: 1) недоступностью дореволюционных изданий, как широкому кругу читателей, так и специалистам; 2) существенными недостатками прежних публикаций (литературная обработка текстов, их несоответствие живому исполнению, языковым особенностям песни, несоблюдением правил паспортизации и т. д.); 3) необходимостью дать представление о современном состоянии старого поэтического фольклора в одном из казачьих районов Терека.

Уникальность сборника — в попытке передать структуру песенного текста в соответствии с музыкальным построением песни⁸; в расположении текстов по исполнителям и по станицам, что дает возможность анализа репертуара отдельных певцов, одной станицы, гребенских станиц в целом; в исчерпывающей жанровой характеристике местного репертуара в сравнении с песенными традициями гребенского казачества с традициями других групп казаков, а также с общерусской традицией в целом. Впервые на Северном Кавказе в собирательскую практику и в научный оборот введены песни литературного происхождения, бытовавшие у казаков, на слова А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, А. Н. Аммосова, Е. П. Гребёнки, И. И. Козлова. Сборник имеет непреходящее значение для собирательской работы, и не только в казачьих станицах.

В 1975 г. Путилова пригласили в Чечено-Ингушский госуниверситет для чтения спецкурса студентам-филологам. Незадолго до этого, в 1971 г., Борис Nikolaевич принял участие в этнографической экспедиции в Океанию, где он изучал быт и фольклор народов Новой Гвинеи, Новых Гебридов, Фиджи, Полинезии. После содер-жательных лекций по славянскому фольклору ученым поделился впечатлениями о своей поездке: «Когда я попал в океаническую экспедицию, когда пришлось работать совершенно в другой сфере у папуасов, у полинезийцев, где существует и языковой барьер, и другая культура, и другое воспитание, оказалось, что та методика, те приемы, которые были выработаны во время экспедиции в

⁸ Мы пробовали проверить структуру опубликованного текста во время исполнения песни «Не из тучушки они ветерочки дуют» [Песни гребенских казаков 1946, 62–63] и убедились в полном ее соответствии с мелодическим распевом.

Червлённую, в Старый Щедрин, очень хорошо дали себя знать в этой экзотической среде»⁹ [Белецкая 2009, 47].

Экспедиция 1945 г. оставила глубокий след в жизни Путилова: он неоднократно возвращался к ней в своих воспоминаниях — и когда писал предисловие к сборнику Ю. Г. Агаджанова [Путилов 1974, 5], и при составлении вступительной статьи к сборнику «Терек вспышный». Начало экспедиции было почти парадоксальным: «Вспоминаю наш первый вечер в станице Старощедринской. Мы остановились временно у учительницы, которая, узнав о цели нашего приезда, безапелляционно заявила, что никаких песен в станице нет и что вообще мы занимаемся ерундой. Можно представить, в каком настроении мы укладывались спать на открытой веранде учительского дома... И вот где-то уже за полночь мы услышали, как на другом конце станицы вдруг чистый мужской голос завел песню: “Ой, вы куры мои, кочеточки...”, и тотчас в него вплелись женские голоса. Песня эта — старинная и к тому же многоголосная, исполнение ее требует большого искусства, какому не научиться в школе и какое достигается совершенно естественно, передаваясь из поколения в поколение, будучи впитываемо с детских лет.

Последующие дни нашей работы в Старом Щедрине (как и позднейшие поездки в другие станицы) показали, что, несмотря на самые тяжкие испытания, песенная культура продолжала жить в станицах, а наш приезд даже способствовал ее возрождению» [Путилов 1991, 14]. Возрождению способствовал и сам сборник «Песни гребенских казаков», который был настольной книгой каждого поколения исполнителей (и собирателей!), и новые экспедиции, организованные преподавателями Чечено-Ингушского педагогического института (ЧИГПИ) по следам Б. Н. Путилова в 1965—1968 гг., и выезды студентов Чечено-Ингушского госуниверситета (ЧИГУ) на фольклорную практику, начиная с 1972 г.

В сентябре 1965 г. по инициативе старшего преподавателя кафедры литературы ЧИГПИ Валентины Григорьевны Чеботаревой и молодого ассистента кафедры истории Юрия Георгиевича Агаджанова была организована фольклорная экспедиция «По следам Б. Н. Путилова». В ее составе были студентки 2-го курса историко-филологического факультета — Татьяна Андрианова, Людмила Иванова, Галина Камбарова, Людмила Петрова, а также первокурсники Муса Арсемиков, Екатерина Глотова, Юлия Зелинская, Лариса Киселева, Татьяна Логвинова, Марина Печень и Людмила Фатейчева.

⁹ Впервые эта цитата была опубликована в газете «Грозненский рабочий» в день 70-летия Б. Н. Путилова [Белецкая 1989].

Профком выделил автобус на 10 дней, с собой взяли два тяжелых магнитофона¹⁰. Расположились собиратели фольклора в общежитии сельскохозяйственного техникума около районного центра (станица Шелковская). Были обследованы не только те станицы, в которых побывал Б. Н. Путилов (Червленная, Старый Щедрин, Старогладковская), но и Гребенская (Новогладковская), Курдюковская, т. е. все 5 гребенских станиц, частично Каргалинская и Шелковская. В результате работы экспедиции было записано более 1000 песенных текстов, часть песен — на магнитофонную ленту¹¹, от исполнителей разного возраста (Л. Е. Смирновой было 23 года, Е. М. Ивановой — 102, обе из станицы Гребенской), от мужчин и женщин, хоровых коллективов и от отдельных певцов («песельников»). Результаты экспедиции отражены в статьях В. Г. Чеботаревой о современном состоянии традиционного казачьего фольклора [Чеботарева 1968] и календарной обрядовой поэзии на Тереке [Чеботарева 1972].

По возвращении участники экспедиции создали фольклорный кружок и продолжали собирательскую работу уже самостоятельно: разделившись сначала на «четверки», потом на «двойки», посещали разные станицы почти ежемесячно. В октябре 1966 г. члены кружка во главе с В. Г. Чеботаревой приезжали в Пушкинский Дом, на научную консультацию к Б. Н. Путилову, возглавлявшему тогда в ИРЛИ сектор фольклора. Кружок просуществовал до середины 1967/68 учебного года, т. е. до отъезда Чеботаревой из Грозного. Собранные материалы послужили основой для научных докладов и курсовых работ, а также кандидатской диссертации; незначительная часть песенных текстов вошла в сборник, подготовленный Ю. Г. Агаджановым [Песни Терека 1974].

Участники экспедиции, перед которыми стояла задача — выявить, что изменилось в песенном творчестве казаков за два десятилетия, узнать, живет ли еще казачий фольклор, какие песни забываются, какие остаются в памяти, еще по дороге к месту записи (ехали в станицу Гребенскую) убедились в том, насколько серьезно казаки относятся к тексту песни. Бравого вида казак, которого мы решили подвезти до станицы (это был Лифан Акимович Тамазин, как выяснилось позже), стал невольным свидетелем того, как студенты забыли слова популярной тогда песни про черного кота и вместо этого стали петь «ла-ла-ла, ла-ла-ла, ла-ла-ла». Это настолько возмутило старого казака, что он попросил остановить

¹⁰ Это были «Кометы», весом 22,5 кг каждая.

¹¹ В. Г. Чеботарева после отъезда из Грозного все записи экспедиции передала в архив ИРЛИ (Пушкинский Дом).

автобус, чтобы выйти. Мы недоумевали, в чем причина его возмущения. В ответ услышали: «Где начинается *ла-ла-ла*, там кончается песня».

Подтверждением серьезного отношения к песенному тексту стал еще один случай, который произошел в той же станице. А. Т. Кальченко (1900 г. р.) спела нам несколько украинских песен, среди которых была та, которая нам сразу понравилась (впоследствии мы ее разучили, и она стала нашей любимой песней) — «Ой, на горе жнецы жито жнут». На следующий день, возвращаясь из Старогладковской через Гребенскую, мы увидели Александру Трофимовну на автобусной остановке: она собралась ехать в Грозный¹² и разыскивать там нас, чтобы продиктовать пропущенный куплет песни. Он был тут же записан, к великой радости исполнительницы.

Ценилось в станице и мастерство исполнения: «Песню сыграть — не сапог с ноги снять», «Каждый споет, да не так, как скоморох», «Песню — хоть тресни, и есть не проси!» Поэтому, наверное, казачки (это был основной состав исполнителей, потому что пожилых казаков в станицах почти не осталось) на наши просьбы спеть долго не соглашались и отсылали обычно к кому-либо другому. Когда мы обращались к указанному лицу, то, как правило, слышали в ответ: «Да кто это вам сказал? Да она сама хорошо поет и слова все помнит!» Еще одна особенность исполнительства — хоровое пение, многоголосье: редко кто соглашался петь в одиночку.

Экспедиция «По следам Б. Н. Путилова» подтвердила целесообразность повторных записей для выявления изменений локального песенного репертуара. Среди наших информантов еще встречались те, от кого записывал песни Борис Nicolaевич, или их родственники (Павлова М. К., 1901 г. р., Бадина Н. Г., 1906 г. р., ее дочь Попова А. В., 1926 г. р., Старый Щедрин). Расширение обследованных станиц позволило сопоставить записи и выявить ареал распространения тех или иных сюжетов. Так, например, из 211 опубликованных записей экспедиции Путилова 91 текст совпадал с вариантами, записанными в станице Гребенской¹³.

Продолжение сабирания песенного фольклора казачьих станиц было обусловлено реорганизацией ЧИГПИ в ЧИГУ и введением в учебный план фольклорной практики, начиная с 1972 г. Станицией, куда студенты поехали на первую практику под руководством доцента кафедры русской и зарубежной литературы А. А. Мальсагова и Е. М. Белецкой, был Старый Щедрин, где в свое время побывал

¹² Расстояние от Гребенской до Грозного — 74 км.

¹³ Наблюдения над репертуаром этой станицы проводились в течение 20 лет, с 1965 по 1985 г., в результате чего было выявлено бытование 317 песенных сюжетов, что составило вместе с вариантами более 800 текстов.

Б. Н. Путилов, а затем и участники экспедиции по его следам. Студенты познакомились с Н. Г. Бадиной, от которой когда-то записывал песни Борис Николаевич, но пела им уже только ее дочь, Анфиса Венедиктовна. Практика показала, что фольклор живет, что В. Табацкова по-прежнему руководит колхозом и собирает каждую осень казаков на Праздник урожая, где звучат казачьи песни. Приезжал в станицу во время практики и В. М. Былов, заведовавший в то время кафедрой русской и зарубежной литературы.

Ежегодные выезды в станицы Шелковского района Чечено-Ингушской АССР сочетались с проведением фольклорной практики в станицах Наурского (Калиновская, Мекенская, Ищерская) и Сунженского (Орджоникидзевская¹⁴, Троицкая, Нестеровская, Ассиновская) районов. Базовой для проведения практики стала станица Старогладковская, где был музей Льва Толстого, выросший из экспозиции материалов школьного уголка, ставший народным, а впоследствии филиалом государственного музея благодаря энтузиазму школьных учителей — супругов Радченко. Каждую осень к музею стекались люди, которые приезжали почтить память великого писателя в день его рождения. Звучали казачьи песни в исполнении станичных хоровых коллективов из разных районов республики, обязательно шла запись на радио; праздник транслировался по республиканскому телевидению, отражался в местной печати. Это было значительное культурное событие в жизни Чечено-Ингушетии.

В результате ежегодной двадцатилетней фольклорной практики (1972—1992 гг.) были обследованы 13 станиц, расположенных на территории ЧИАССР, с повторными посещениями в некоторые из них; предпринимались выезды и за ее пределы — в станицы Галюгаевскую и Стодеревскую (Ставропольский край), Терскую, Луковскую, Троицкую (Моздокский район Северной Осетии) и в Белокалитвинский район Ростовской области (хутор Богатов и хутор Рудаков, 1986 г.). Записывали не только казачьи песни, но и частушки, поздние баллады, устные рассказы о календарных обрядах и свадьбах, пополняя сведения о фольклоре казачьих станиц Терека и Сунжи¹⁵.

Вузовская фольклорная практика проходила в СССР повсеместно, поэтому нет необходимости останавливаться на вопросах ее подготовки и проведения и на методике записи, тем более что ин-

¹⁴ Бывшая станица Слепцовская.

¹⁵ В общей сложности было записано около 500 частушек. К сожалению, основная часть фольклорного архива кафедры русской и зарубежной литературы погибла в результате военных действий в г. Грозном в конце 1990-х гг.

струкции по собиранию фольклора, помимо центральных изданий, составлялись и на местах [Белецкая 1980]. Фольклорная практика активизировала собирательскую работу во многих регионах, в связи с чем возникла необходимость обобщения опыта. Полевым исследованиям были посвящены XXII и XXIII выпуски «Русского фольклора», в которых публиковались материалы Всесоюзной научной конференции по координации собирания и архивного хранения русского фольклора, состоявшейся 23–27 октября 1979 г. в Институте русской литературы АН СССР. В числе важнейших проблем современной практической фольклористики обсуждался региональный принцип сплошного обследования фольклора.

Во многих докладах отмечалось значение повторных записей. Вторичное посещение населенных пунктов «по следам» более ранних экспедиций, встречи с уже знакомыми и новыми исполнителями дают очень важный материал, позволяющий с большей обоснованностью говорить о судьбах фольклорных жанров в наши дни. Конкретные наблюдения и сравнительный анализ собранных в разные годы материалов свидетельствуют об относительной устойчивости песенной традиции. Ведущее место песенного творчества в казачьем фольклоре, как и правильность ориентации на старшее поколение в собирательской работе, подтвердил Е. И. Коротин [Коротин 1985]. Два доклада были посвящены собиранию былин и казачьих песен на Тереке [Тресков 1984; Белецкая 1985].

Подводя итоги, обобщая результаты собирательской работы 1965–1969 и 1972–1992 гг., с учетом фольклорных материалов, собранных ранее (вторая половина XIX — первая половина XX в.), считаем необходимым отметить некоторые особенности, характерные для бытования песенного казачьего фольклора на Тереке, а именно:

- 1) параллельное существование разных обрядов, приуроченных к одним и тем же календарным праздникам («хождение со звездой» и обычай «глеску петь» на Святки, станица Гребенская);
- 2) соединение в гребенской свадьбе исконно русской основы с элементами, заимствованными у горцев, а также параллельно существующие в одной станице (или в разных, отличающихся временем основания и составом населения) типы свадьбы — у староверов («батяков») и «православных» («хохлов», «шаповалов»);
- 3) использование одного и того же песенного текста в разных функциях («Селезень, мой селезень», «Как ни по морю, по морюшку» и др.), его приуроченность к разным обрядовым ритуалам;
- 4) исполнение обрядовой песни вне обрядовой ситуации и, наоборот, включение обычной лирической песни или баллады на тематической или функциональной основе в свадебный обряд;

5) циклизация песен, разных по времени создания, объединенных общим мотивом (увоза, убийства и др.) или сходной сюжетной ситуацией (увоз девицы на корабле, муж губит жену и т. п.);

6) одновременное бытование в репертуаре одной станицы двух временных вариантов одного и того же сюжета, отличающихся ритмикой и характером мелодии (сюжет «Муж с сыном в гостях у жены» в песнях «Из походу ишли два героя» и «Садилась солнце ясное», станица Гребенская и др.);

7) существование двух версий, русской и украинской, одного и того же сюжета или мотива (девушка топит незаконнорожденного ребенка: «Собирались гуси-лебеди в кружок» и «Что ж ты, коваль, не пьешь, не гуляешь»);

8) локальное «присвоение» текстов, как собственно фольклорных, так и книжных, фольклорных по бытованию «Из лесов дремучих», «Скакал казак через долину»);

9) создание местных песен, которые усваиваются казаками и пополняют песенный репертуар станиц («Между серыми камнями», «Как в Червлённом жила-была вдовушка» и др.), песен-переделок («Что стоишь, качаясь» и т. п.), а также «оказчивание» литературных текстов.

Нельзя не отметить еще одно явление последних десятилетий, присущее фольклорным коллективам, участвующим в различных конкурсах, выездных концертах, фестивалях: включение в свой репертуар понравившихся им песен из репертуара другого коллектива, т. е. своеобразный процесс «глобализации» фольклорного исполнительства.

Помимо экспедиций, организованных собирателями, жившими на территории бывшей Чечено-Ингушетии, песенным творчеством гребенского казачества интересовались и столичные специалисты. Приезжали на фольклорную практику студенты Саратовской консерватории и других учреждений. Особая роль в записи и сохранении богатейшего музыкального наследия — песенной классики гребенского казачества принадлежит А. С. Кабанову, неоднократно посещавшему казачьи станицы в конце 1960-х — начале 1970-х гг. Благодаря созданной им фонотеке, гребенские песни возрождаются в исполнении мужских фольклорных коллективов — «Казачьего круга» (Москва) и «Братины» (Санкт-Петербург). Более того, коллектив из Санкт-Петербурга под руководством Ю. Е. Чиркова уже несколько лет выезжает на Северный Кавказ в фольклорные экспедиции. Остается надеяться, что усилия нескольких поколений собирателей не пропадут, а собранные материалы послужат возрождению лучших традиций казачества, воспитанию гражданственности и патриотизма у молодого поколения, приобщению россиян к традиционной песенной культуре казаков.



Литература

Белецкая 1980 — *Белецкая Е. М.* Методические указания по фольклорной практике для студентов-заочников филологического факультета. Грозный, 1980.

Белецкая 1985 — *Белецкая Е. М.* Собирание казачьего фольклора в Чечено-Ингушетии // Русский фольклор. Т. 23. Полевые исследования. Л., 1985. С. 72—75.

Белецкая 1989 — *Белецкая Е. М.* От казачьих станиц до Новой Гвинеи // Грозненский рабочий. 1989. 14 сентября.

Белецкая 1991 — *Белецкая Е. М.* История публикации казачьего фольклора на Тереке // Русский фольклор: Проблемы изучения и преподавания: Материалы межрегиональной научно-практической конференции 24—27 сентября 1991 г. Часть 1. Тамбов, 1991. С. 40—43.

Белецкая 2009 — *Белецкая Е. М.* Незабываемые встречи // Живая станица. 2009. № 4. С. 46—47.

Бутова 1889 — *Бутова Е.* Станица Бороздинская Терской области Кизлярского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1889. Вып. 7. С. 3—156.

Бутова 1893 — *Бутова Е.* Песни, поющиеся в станице Ишерской Грозненского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 15. С. 227—289.

Гребенец 1909 — *Гребенец Ф. С.* Из быта гребенских казаков. Свадебные обычаи // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1909. Вып. 40. Отд. 2. С. 9—47.

Гребенцы в песнях 1895 — Гребенцы в песнях: сборник старинных, бытовых, любовных, обрядовых и скоморошных песен гребенских казаков с кратким очерком Гребенского войска и примечаниями / собр. Ф. С. Панкратов. Владикавказ, 1895.

Иванова 1990 — *Иванова Т. Г.* Литература по русскому фольклору за 1881—1900 гг. // Русский фольклор: Библиографический указатель. 1881—1900 / сост. Т. Г. Иванова. Л., 1990. С. 9—24.

Иванова 2007 — *Иванова Т. Г.* Борис Николаевич Путилов: начало пути // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 423—440.

Карпинский 1897 — *Карпинский М.* Русский былевой эпос на Тереке // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1897. Вып. 22. Отд. 3. С. 33—42.

Карпинский 1898 — *Карпинский М.* Несколько протяжных и скоморошных песен, записанных в ст. Червлённой // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1898. Вып. 24. С. 119—126.

Карпинский 1900 — *Карпинский М. П.* Гребенские казаки и их песни // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1900. Вып. 27. Отд. 4. С. 69—112.

Кикоть 1893 — *Кикоть В.* Песни, поющиеся в станице Умахан-Юртовской Грозненского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 15. С. 315—335.

Коротин 1985 — *Коротин Е. И.* Итоги собирания фольклора яицких казаков (1960—1978 гг.) // Русский фольклор. Т. 23. Полевые исследования. Л., 1985. С. 19—25.

Мельц 1981 — Русский фольклор: Библиографический указатель. 1881—1900 / сост. М. Я. Мельц. Л., 1981. № 346, 708, 811—813, 980.

Передельский 1883 — *Передельский Е.* Станица Темижбекская и песни, поющиеся в ней // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1883. Вып. 3. Отд. 2. С. 1—90.

Песни гребенских казаков 1946 — Песни гребенских казаков / публ. текстов, вступ. статья и comment. Б. Н. Путилова. Грозный, 1946.

Песни Терека 1974 — Песни Терека: Песни гребенских и сунженских казаков / публ. текстов, вступ. статья и примеч. Ю. Г. Агаджанова. Грозный, 1974.

Пожидаев 1915 — *Пожидаев В. П.* Старины терских казаков (Былевой эпос) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1915. Вып. 44. Отд. 2. С. 85—169.

Примечания к песням 1895 — Примечания к песням // Гребенцы в песнях: сборник старинных, бытовых, любовных, обрядовых и скоморошных песен гребенских казаков с кратким очерком Гребенского войска и примечаниями / собр. Ф. С. Панкратов. Владикавказ, 1895. С. I—VIII.

Путилов 1946 — *Путилов Б. Н.* Русская народная песня у гребенских казаков // Песни гребенских казаков / публ. текстов, вступ. статья и comment. Б. Н. Путилова. Грозный, 1946. С. 9—56.

Путилов 1991 — *Путилов Б. Н.* Песни гребенских казаков // Терек вспышный. Песни гребенских казаков / сост. Е. М. Белецкая. Худ. Наймушина С. В. Грозный; Екатеринбург, 1991—2007. С. 13—19.

Пятирублев 1893 — *Пятирублев В.* Песни, поющиеся в Наурской станице // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 15. Тифлис, 1893. С. 145—226.

Сборник материалов 1881 — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 1. Отд. 1. Тифлис, 1881. С. VIII—XV.

Семенов 1893 — *Семенов П.* Песни, поющиеся в станице Слепцовской Владикавказского круга // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 15. С. 37—140.

Старинные исторические песни 1852 — Старинные исторические песни, сохранившиеся у гребенских казаков // Кавказ. 1852. 18 октября. № 63.

Тресков 1984 — *Тресков И. В.* Былины и сказы на Тереке // Русский фольклор. Т. 22. Полевые исследования. Л., 1984. С. 97—106.

Фарфоровский 1914 — *Фарфоровский С. В.* Из фольклора терских казаков (Остатки былевого эпоса) // Записки Терского общества любителей казачьей старины. 1914. № 3. С. 72—77.

Чеботарева 1968 — *Чеботарева В. Г.* Современное состояние традиционного казачьего фольклора на Тереке // Учен. зап. Чечен.-Ингуш. пед. ин-та. № 27. Серия филол. Вып. 15. Грозный, 1968. С. 59—76.

Чеботарева 1972 — *Чеботарева В. Г.* Календарный обряд и календарная обрядовая поэзия казаков Терека // Некоторые вопросы русской и вайнахской филологии: сб. статей преподавателей ЧИГУ. Грозный, 1972. С. 81—107.

А. Б. ИППОЛИТОВА
(Москва)

ПАСТУШЕСКИЙ ОТПУСК НАЧАЛА XX ВЕКА (*Из полевых материалов Н. И. Рождественской*)

Имя фольклориста Натальи Ивановны Рождественской (1899—1974) знакомо исследователям прежде всего по нескольким сборникам фольклорных материалов: «Сказы и сказки Беломорья и Пинежья» (Архангельск, 1941), «О рыбаках, морских зверобоях и охотниках. Народные сказы, сказки, песни и частушки, пословицы» (Архангельск, 1952), «Русские частушки» (М., 1956), «У Белого моря. Народные песни и сказы» (Архангельск, 1958). Н. И. Рождественская вела активную полевую работу — в 1930-е гг. на Русском Севере, а позднее также на Северном Урале и Алтае. В экспедиции она выезжала вместе с мужем — художником В. В. Рождественским: Василий Васильевич писал этюды и фотографировал, а Наталья Ивановна вела собирательскую работу. Научная деятельность Н. И. Рождественской, к сожалению, еще не нашла должного отражения в трудах по истории фольклористики¹.

Значительное количество материалов Н. И. Рождественской сохранилось в архивном фонде в РГАЛИ (ф. 2950)². Однако они до сих пор мало востребованы исследователями, что отчасти связано с тем, что хранятся не в самостоятельном фонде, а в фонде В. В. Рождественского, где, по-видимому, мало кому приходит мысль их искать. Здесь хранятся различные рукописи Н. И. Рождественской (научные сборники, составленные исследовательницей, автографы статей, очерков, выступлений, дневники, записные книжки и др.).

¹ Так, например, в фундаментальной монографии Т. Г. Ивановой имя Н. И. Рождественской упоминается только вскользь [Иванова 2009, 558, 594, 609].

² Кроме того, фонд Н. И. Рождественской имеется в Государственном Литературном музее в Москве.

переписка, биографические материалы, а также материалы, собранные ею в экспедициях (в частности, документы XVII — начала XX в. по истории северных деревень (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 30601—309), рукопись П. М. Пяткова «Пословицы, поговорки, загадки, песни и слова, собранные в Пинежском уезде Архангельской губернии» (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 302) и др.)³.

Архивные материалы позволяют представить более полную картину научной деятельности Н. И. Рождественской. Так, работ, подготовленных исследовательницей к печати, было значительно больше, нежели увидело свет. В РГАЛИ хранятся такие рукописи, как, например, «Устные рассказы и плачи на темы Гражданской войны крестьян дер. Нижнозеро Онежского района» (Сборник фольклорных текстов. 1935—1950-е гг. 46 л.) (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 126); «Народные причитания» (Исследование. Разрозненные листы. 1939—1940; 105 л.) (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 146); «Быт и фольклор деревни Лопшеньга (Северной области, Приморского района)» (сборник фольклорных текстов. Разделы I—IV. 1937 г.; 408 л.) (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 127—129); «Женщина в русском народном творчестве» (сборник фольклорных текстов. 1940—1943 гг. 698 л.) (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 131—134). Значительную научную ценность имеют полевые дневники и тетради с расшифровкой записей по фольклору и этнографии из экспедиций по Архангельской области, Уралу и Алтаю 1930-х—1950-х гг. (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 168—191). Все эти и многие другие материалы еще ждут своих исследователей.

Пастушеский отпуск

В числе материалов, собранных Н. И. Рождественской в экспедициях, особый интерес представляет список рукописного пастушеского отпуска⁴, озаглавленный «Отпуск рогатого скота на пастьбу под присмотром пастуха, ходящего в лето на поскотине» (РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 310). К сожалению, место его приобретения пока не удалось выяснить. Опираясь на данные по географии полевых выездов Н. И. Рождественской можно уверенно предполагать, что Отпуск происходит с территории Русского Севера: в 1930-е гг. Н. И. Рождественская исследовала поселения Пинежья, Онежского Поморья и Летнего берега, а в 1948—1950 гг. — Мезень и вновь Онежское Поморье⁵.

³ Электронный вариант описи материалов Н. И. Рождественской в РГАЛИ, ф. 2950 см.: URL: <http://tgali.ru/object/206978131?lc=ru>

⁴ Пастушеский отпуск — здесь: рукопись, содержащая комплекс заговоров, используемых в обрядово-магической пастушеской практике.

⁵ Годы и география полевых выездов Н. И. Рождественской установлены по описи Ф. 2950, а также по сборникам [Рождественская 1941; Рождественская 1952].

Отпуск написан выцветшими коричневатыми чернилами скопиcью одного почерка на бумаге форматом в «осьмушку» листа, занимает три несшитые тетрадки (л. 1–10, 11–18, 19–19а), а также один отдельный лист (л. 19б), объем рукописи — 21 лист (л. 1–19, 19а, 19б). Переплет отсутствует. Водяные знаки не просматриваются. Рукопись датируется началом XX в. Текст написан с соблюдением норм дореволюционной орфографии. На л. 19б об. имеется запись фиолетовыми чернилами: «Сер. Резин сер. Тимоф». В настоящий момент сохранность рукописи в целом хорошая: в 1987 г. она была отреставрирована⁶ — восстановлены обтрепавшиеся поля листов, укреплен бумажный слой. Однако имеется дефект: отсутствует верхняя часть л. 14 размером в 2–3 строки текста (при реставрации бумажный слой в этом месте был восстановлен).

Особенности структуры и текста отпуска. В структурном отношении Отпуск представляет собой комплекс заговоров и состоит из 11 фрагментов и части, обычно называемой «указом». При сравнении состава и последовательности фрагментов Отпуска Н. И. Рождественской (далее — Р) с другими списками отпусков выяснилось, что он относится к так называемому I типу отпусков, выделенному в 1986 г. А. Г. Бобровым и А. Е. Финченко. Как известно, А. Г. Бобров и А. Е. Финченко обнаружили 8 списков этого типа Отпуска и выделили среди них три подгруппы: А, Б и Пинежскую [Бобров, Финченко 1986, 145–146]⁷. Исследователи условно разделили текст Отпуска I на две части (см. табл. 1), считая, что первая находит прямые соответствия в обряде выгона скота, а вторая соотносится с магическими сторонами пастушеской практики.

Каково же место Р среди других списков Отпуска I? Первая часть списка Р структурно и содержательно очень близка к подгруппе А, особенно к опубликованному А. Г. Бобровым и А. Е. Финченко списку конца XVIII в. Сдв. В списке Р отсутствует лишь фрагмент VI — укрывание ризой и огненной рекой (апостолы) (отметим, что его нет и в отдельных списках подгруппы Б и Пинежской). Как и в двух списках подгруппы А, в Р отсутствует фрагмент 0 — насы-

⁶ РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. Д. 310. Запись реставратора в листе использования рукописи.

⁷ Разумеется, с 1986 г. было опубликовано еще несколько списков Отпуска I типа. См., например, публикации [РЗК 2000, 134–136, № 413; Топорков 2010, 476–482, 592–595 (комментарии), 510–515]. Кроме того, составлена подробнейшая библиография по восточнославянским заговорам, опубликованным в 1830–2010 гг., куда вошли и данные о публикациях пастушеских отпусков [Агапкина, Топорков 2011]. В настоящей статье мы не ставим задачи рассмотреть все известные на сегодня списки Отпуска I, поэтому отпуск Н. И. Рождественской сравнивается в первую очередь с данными А. Г. Боброва и А. Е. Финченко.

Таблица 1. (По [Бобров, Финченко 1986, 146] с добавлением данных по Р)*

| | Подгруппа А | | | | Подгруппа Б | | | | Пинежская подгруппа | | |
|---|-------------|---|------|-----|-------------|-------|--------|-------|---------------------|---|---|
| | Сдв | Я | Еф-1 | Т-1 | ВУ | Еф-2 | П-19 | П-136 | Р | | |
| I часть | | | | | | | | | | | |
| I. Вступительная часть | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| II. Замыкание святыми | 2 | 2 | 2 | - | - | 2 | - | - | - | - | 2 |
| III. Замыкание пастухом | 3 | - | 3 | 2 | 2 | - | - | - | - | 2 | 3 |
| IV. Прятание ключей | 4 | 3 | 4 | 4 | 3 | 3 | 3 | 2 | 3 | 4 | |
| V. Укрывание ризой (Богоодила) | 5 | 4 | 5 | 5 | 5 | - | 6 [3] | - | 5 | | |
| VI. Укрывание ризой и огненной рекой (апостолы) | 6 | 5 | 7 | 7 | - | - | 10 [4] | - | - | - | |
| VII. Сбор стаи (сравнение с отнем) | 7 | 6 | 8 | 9 | 7 | - | 11 [5] | 8 [4] | 6 | | |
| VIII. Сбор стада (сравнение с гнездами) | 8 | 7 | - | 8 | 6 | - | | | 7 | 7 | |
| 0. «От супостата» (сравнение с ветром) | - | 6 | 3 | 4 | - | 7 [6] | - | - | - | - | |
| II часть | | | | | | | | | | | |
| IX. Насыпание порчи на врага | 9 | - | - | - | - | - | 8 [7] | 7 [5] | 8 | | |
| X. Насыпание кобелей на врага | 10 | - | - | 10 | - | 4 | 3 [8] | 5 [6] | - | | |
| XI. Посыпание врага на Фавор-гору | 11 | - | - | 11 | - | 5 | 4 [9] | 6 [7] | - | | |
| XII. Укрывание стада ризой и пеньем-коренем | 12 | - | - | - | - | 6 | 5 [10] | - | 10 | | |
| XIII. Оборачивание стада пеньем-корнем | 13 | - | - | 6 | - | 7 | - | - | 11 | | |
| «Мертвец на сем свете» | - | - | - | 12 | - | 8 | - | - | - | | |
| «Кровь мертвца» | - | - | - | - | - | 9 | 9 [11] | 4 [8] | 9 | | |

* Арабскими цифрами в таблице обозначен порядковый номер того или иного фрагмента в списках.

ление порчи на супостата (сравнение с ветром). Таким образом, за исключением фрагмента VI, первая часть Р почти дословно совпадает с Сдв.

Вторая часть Р содержит лишь три фрагмента из пяти (IX, насыление порчи на врага; XII укрывание стада ризой и пеньем-коренем; XIII обрачивание стада пеньем-коренем). При этом фрагмент XII является контаминацией с фрагментом X Отпуска I: перечень врагов и обращение к святым текстуально совпадает с началом фрагмента X, а далее следует просьба укрыть стадо от врагов ризой, пеньем-коренем и т. п. Между фрагментами IX и XII помещен окказиональный для Отпуска I мотив «крови мертвца» (встречается в подгруппах Б и Пинежской): «Как из никакого раба Божия из мертваго человека не можно достать ни крови, ни воды, так бы и надо мною, рабом Божиим имрк, ни над стадом моим ничего не сотворить в день и в ночь и по всякой час, в утры рано и в вечери поздо, от ныне и во веки веков. Аминь» (Р, л. 11–11 об.).

Разнотечения между Р и списками подгруппы А (Сдв и Еф-1) невелики и, как правило, обусловлены ошибками, возникающими при переписке. Некоторые разнотечения имеют устойчивый характер: например, вместо «переходжего пакостника» (Сдв) — «проходжой, переходжой, жировой пакостник» (Р). Устаревшая лексика в Р заменяется современной переписчiku: вместо «быков легченых» (Сдв) — «быки холостые» (Р); вместо «малых телков» — «малые телята», эвфемистическое именование медведя «черной зверь широколапой» (Сдв, Еф-1) в Р лишь сопровождает настоящее имя зверя: «черной зверь медведь широколапой» (Р)⁸. Для Р характерна своя модификация перечня природных элементов, вместо «колоудья» постоянно употребляется слово «коренье», а наряду с традиционными «пеньем», «матерью-землей», «каменьем» и «выскидьем», появляются «валежинье» (фрагмент XII), «завальное колодье» (фрагмент XIII), «завальное коренье» (фрагмент V).

Во фрагменте I Р имеется подробное перечисление мастей скота («... всякую домашерстную скотину, красных, бурых, черных, белых, седатых, краснопестрых⁹, чернопестрых, белохрепых, белоголовых и разнопестрых¹⁰, комоловых и рогатых, быков холостых, быков порозов и малых телят и подтелков»). Тогда как в аналогичном месте Сдв этого нет, а в Еф-1 указано: «(помянуть всякую шерсть» [Еф-1, 166]. В ряде случаев в Р встречаются детали, отсутствующие в подгруппе А: «под восточною стороною стоит лесница златая» (л. 8);

⁸ Добавления в Р здесь и далее выделены курсивом.

⁹ Испр., в ркп. краснопестрых или краснопесестрых.

¹⁰ Испр., в ркп. разноперстых (?) или разноперевных (?). Две буквы после второго «Р» переправлены.

«или иною какою дьявольскою статьею покусится на меня (?)» (л. 10 об.–11); «от ныне и во веки веков до Страшного второго пришествия Христова» (л. 14); в конце фрагмента V добавлен перечень врагов: «чтобы не входили в мою поскотину черной зверь медведь широколапой, насыточной опрокидинъ, прохожай, переходжай, жировой пакостник, волк рыскучай и волчица, всякия змия и скорпия и всякой злой лихой человек» (л. 9–9 об.).

Имеющиеся в Р сокращения в целом незначительны. В двух случаях сокращен перечень врагов (фрагменты II и XIII), во фрагменте VII сокращен повтор формулы о голосе, трубе и роге пастуха.

Таким образом, анализ структуры и содержания Р позволяет отнести его к подгруппе А Отпуска I. Учитывая, что один из списков этой подгруппы — Еф-1 — происходит из д. Лямца на Белом море, не исключено, что отпуск Рождественской мог быть обнаружен в одной из близлежащих деревень Онежского полуострова — например, в Нижнемозере или Лопшеньге, где проходили полевые маршруты Н. И. Рождественской.

Указ. Как отметили А. Г. Бобров и А. Е. Финченко, текстологическому анализу не поддаются так называемые «указы» — описания обрядовых действий пастуха, имеющиеся в шести списках Отпуска I типа (Сдв, П-19, П-136, Еф-1, Т-1, Р) и восходящие, вероятно, к различным локальным и индивидуальным вариантам пастушеской обрядности [Бобров, Финченко 1986, 146]¹¹.

Действительно, если например, указ из Т-1 (кон. XVIII в.) предельно краток, то указы Сдв и Еф-1 несколько пространнее, а содержательно (несмотря на некоторые общие мотивы в Сдв и Еф-1) это вовсе разные тексты (см. табл. 2).

Список Р интересен тем, что содержит чрезвычайно подробный «указ», составляющий более трети от объема всего списка (л. 14 об.–18 об., 19а–19а об., 19–19 об.). Указ имеет отдельный заголовок, начало которого, к сожалению, утрачено, приведем сохранившееся окончание: «...до того косающемся изъяснения» (л. 14об.). Содержательно указ делится на две части: предписания пастуху в день первого выгона скота (л. 14 об.–18 об., 19а–19а об.) и предписания на весь сезон пастьбы (л. 19а об., 19–19 об.).

Поскольку текст Р публикуется в Приложении к статье, мы не будем подробно останавливаться на содержании указа. Отметим лишь, что в тексте указа некоторые фрагменты Отпуска вписываются в обрядовый контекст. Обходя изнутри ограду со скотом и при этом волоча за собой топор, нож и посох, держа за пазухой

¹¹ Впрочем, это утверждение не относится к Отпуску II типа, где указы поддаются текстологическому анализу [Ильина, Ипполитова 2009, 210–212].

Таблица 2

| T-1 | Сдв | Еф-1 |
|--|---|--|
| Говорить воск в Великой Четверток поутру до сонца и брать у скотины шерсть со лба, со спины, с трех прещественных мест и обходить по скотину вокруг в чистоте. | Указ. И наговаривают на воск, а воск класть к ножу, а нож поставить в лавку прет богородичною иконою ко всякому совершению. Воск смешиват с шерстию, и как отпустят, воск пополам рознят и положить на обе стороны, и огонь клась тако же на обе стороны, а как скот выйдет и в то время вместо сложит и покрить втайне. Агонь положити на одну сторону, да пусть згорит, а замок клась в ворота, замок на правую сторону, и душку на левую сторону, и так, как скот проидет - замок взят и замкнуть вместо и покрыть в землю под камен до опасу. | Указ: Ходить кругом скота, волочить топор, а наговаривать на воск, а воск прилепить к ножу, и как станешь читать, расклади огонь и положи в заворницах на правую сторону ножик, а на левую камешок, и замок на правую сторону, а на левую душку, и по прочтении отпуска воск разнять на двое, и огонь положить по сторонам, и скота провести под образ Богородицы, и когда скот войдет весь, тогда взять замок, камень и воск, сложить в одно место, и сокрыть в тайном месте, а замок в ручей и камешки в ручей же. |

трубу, а в левой руке свечу, пастух читает вторую часть фрагмента I о тыне, стене и огненой реке («Постави, Господи, около меня, раба Божия имрек, и около скота <...> медян, железен и булатен тын, стену каменну и реку огненну...»). Во время выпускания скота из ограды на выпас читаются фрагменты VII и VIII («Сколь жарко и ярко огни горящия и непотыхающие горят...»; «И как пчелы ерия дружно роятся...»). Ключ, использовавшийся в обряде первого выгона, пастух привязывает к палочке и кладет в проточные ручей или реку под камень или колоду, приговаривая слова фрагмента IV («Приними, свежая рыба щука...»). Таким образом, вербальный компонент Отпуска находит соответствие в акциональном и предметном коде обряда первого выгона.

В Приложении публикуется полный текст Отпуска Н. И. Рождественской. Вышедшие из употребления буквы заменяются современными (*i* = *u*, «ять» = *e*); «ъ» на конце слов опускается. Знаки препинания расставлены в соответствии с нормами современной пунктуации. Отдельные буквы и слова, утраченные по механическим причинам (выцветание или загрязнение текста, повреждение бумаги), а также пропущенные переписчиком буквы вносятся в текст в квадратных скобках. В случае незначительных утрат (1–2

буки) текст восстанавливается по смыслу, три строки, утраченные на л. 14, восстановлены на основании аналогичных формул в списке. Утраченный текст на л. 14 об. обозначен отточием в угловых скобках. Исправления в тексте оговариваются в подстрочных примечаниях. При сомнении в правильности прочтения после слова ставится вопросительный знак в круглых скобках. Знаком * помечены отсылки к лексическому комментарию, помещенному в конце текста публикации. Нумерация фрагментов проставлена публикатором римскими цифрами, а названия двух «безномерных» фрагментов даны в угловых скобках.

Список сокращений

Агапкина, Топорков 2011 — Восточнославянские заговоры: Аннотированный библиографический указатель / сост. Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. М., 2011. URL: <http://verbalcharms.ru/agap.pdf> (дата обращения: 5 декабря 2011 г.).

Бобров А. Г., Финченко А. Е. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII—начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 135—164.

ВУ — Библиотека РАН. 32. 9. 8. 1807—1810 гг.

Еф-1 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1877. Т. 30. Вып. 2. № 1. С. 166—168. (С. Лямца Онежского уезда. Архангельской губ.)

Еф-2 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1877. Т. 30. Вып. 2. № 20, С. 176—177. (С. Нижнозеро Онежского уезда, Архангельской губ.).

Иванова 2009 — Иванова Т. Г. История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг. СПб., 2009.

Ильина, Ипполитова 2009 — Ильина Т. С., Ипполитова А. Б. Водлозерский пастушеский отпуск конца XVIII в. из экспедиционных материалов Н. Н. Харузина // Ильинский Водлозерский погост: материалы науч. конф. «Водлозерские чтения: Ильинский погост» (6—10 авг. 2007 г.). Петрозаводск, 2009. С. 197—245.

ИРЛИ — Древлехранилище Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. С.-Петербург.

П-136 — ИРЛИ. Пинежское собр. № 136. Кон. XIX в.

П-19 — ИРЛИ. Пинежское собр. № 19. Перв. четв. XIX в.

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства. Москва.

РЗК 2000 — Русские заговоры Карелии / сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Рождественская 1941 — Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / зап. текстов, вступ. статья и comment. Н. И. Рождественской. Архангельск, 1941.

Рождественская 1952 — О рыбаках, морских зверобоях и охотниках. Народные сказы, сказки, песни и частушки, пословицы / сост. Н. И. Рождественская. Архангельск, 1952.

Сдв — ИРЛИ. Северодвинское собрание. № 618. Рубеж XVII—XIX вв. (Д. Городок Борецкого с/с Виноградовского р-на Архангельской обл.).

Т-1 — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Собр. Титова. № 4194. Кон. XVIII в. (Публикация: Топорков 2010, 511—515).

Топорков 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подг. текстов, статьи и comment. А. Л. Топоркова. М., 2010.

Я — Якушин Е. И. Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль, 1869. Вып. 5. С. 167—170.

ПРИЛОЖЕНИЕ

РГАЛИ. Ф. 2950. Д. 310.

Отпуск рогатаго¹² скота на пастьбу под присмотром пастуха, ходящеаго в лето на поскотине

И. Господи Боже, благослов[и]. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

Встану я, раб Божий имрек, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, путем-дорогою в чистое поле в подвосточную сторону. Стану я, раб Божий имрек, на земле¹³ на восток лицом, (л. 1 об.) на запад хрептом и покроюсь я, раб Божий имрек, чистыми облаками и теми облаками подпояшусь, умываюсь росою, утираюсь зарею. Помолюсь я, раб Божий имрек, истиному Господу Иисусу Христу Сыну Божиу и Пресвятой его Матери Царице Богородице и Приснодеве¹⁴ Марии, ангелам и архангелам, всем небесным силам, Иоану Крестителю, Михайлу Архангелу Архистратигу, (л. 2) Гавриилу, Петру и Павлу, верховным апостолам, Иоанну¹⁵ Богослову, Луке Евангелисту, Андрею Первозваному, Филипу, апостолу Христову, Василию Великому, Николаю, святителю Христову, святому Власию и святому Георгию, страстотерцам Христовым. Ты, Господи Боже, сотворил небо и землю и главное святое Океан-море. И ты, Господи, сотворил прадеда нашего Адама и праматерь Евву и по прародителях (л. 2 об.) всех нас, грешных людей, и меня, многогрешного раба Божия имрек. Проемлю я, раб Божий имрек, себе на руки скот, милой любимой крестьянской живот*, всякую домашерстную скотину, красных,

¹² Отпуск рогатаго — в ркп. подчеркнуто сплошной линией (эти два слова целиком занимают первую строку ркп.).

¹³ Далее одно слово прочитать не удалось.

¹⁴ Испр., в ркп. рисно деве.

¹⁵ Испр., в ркп. Ионанну.

бурых, черных, белых, седатых, краснопестрых¹⁶, чернопестрых, белохрептых, белоголовых и разнопестрых¹⁷, комолых* и рогатых, быков холостых, быков порозов* и малых телят (л. 3) и подтелков*. И помолю[сь] я, раб Божий имрек, Господу Богу нашему Иисусу Христу Сыну Божию и Пресвятой его Матери Царице Богородице и Присно Деве Марии, ангелам и архангелам и всем небесным силам, Иоанну Крестителю, Михаилу Архангелу Архистрат[и]гу, Гавриилу, Петру и Павлу верховным апостолам, Иоанну Богослову и Луке Евангелисту, Андрею Первозванному, Филиппу¹⁸, апостолу Христову, (л. Зоб.) Василию¹⁹ Великому, Николаю Святителю, святому Власию и святому Георгию²⁰, ст[р]астотерцам Христовым.

Постави, Господи Боже, около меня, раба Божия имрек, и около скота, моего милаго любимаго крестьянскаго живота, около всякия долгожерстныя скотины, комолых и рогатых, около быков холостых и быков порозов*, и малых телят и подтелков медян железен и булатен тын, стену каменну со всех (л. 4) четырех сторон от земли до неба, от востока до запада, от лета и до севера, тридцать верст длина и тридцать сажен галубина от чернаго зверя медведя широколапаго, насылычнаго опрокидня*, прохожаго, переходаго и жироваго пакостника*, от волка рыскучаго и волчицы, от всякия змии и скорпии* и от всякаго злаго и лихаго человека, чтобы не входили в мою поскотину* черной зверь медведь (л. 4 об.) широколапой, насыложной опрокидень, прохожай, переходжий и жировой пакостник, волк рыскучай и волчица всякия²¹, змия скорпия и всякой злой лихой человек в день и в ночь и во всякий час, ни поутру рано, ни вечером поздо*, от ныне и во веки веков. Аминь.

II. И вы запирайте и замыкайте тридевять булатные ворота тридевять булатными замками и заваливайте пеньем и кореньем (л. 5) и матерью-землею, высокодьем²² и белым и серым каменьем от чернаго зверя медведя широколапаго, насылачнаго опрокидня, прохожаго и жироваго пакостника, от волка рыскучаго и волчицы, от всякия змии и скорпии, от всякаго злаго и лихаго человека, чтобы никто из них не входил в мою поскотину в день и в ночь и по всякой (л. 5 об.) час, по утрам рано и вечерамы поздо*, от ныне и во веки веков. Аминь.

¹⁶ Испр., в рkp. краснопеострых или краснопесестрых.

¹⁷ Испр., в рkp. разнoperстых (?) или разнoperевпых (?). Две буквы после второго «Р» переправлены.

¹⁸ Испр., в рkp. Филину.

¹⁹ Восстановлено по смыслу — первоначально написано Великому, потом переправлено: отчетливо читается Васи.

²⁰ Испр., в рkp. Поргию.

²¹ Всякая — так в рkp.

²² «Д» переправлено из «б».

III. И емлю²³ я, раб Божий имрек, тридевять былатныя²⁴ замки, ворота запираю и замыкаю тридевять былатными замками от чернаго зверя медведя широколапаго, насылачнаго опрокидня, прохожаго, переходжаго и жироваго пакостника²⁵, от волка рыскучаго (л. 6) и волчицы, от всякия змии и скорпии и от всякаго злаго человека, чтобы не входили в мою поскотину черной зверь медведь широколапой, насылычной опрокидень, прохожай, переходжай и жировой пакостник, волк рыскучей и волчица, всякия змия и скорпия и всякий злой и лихой человек в день и в ночь и по всякой час, в утры рано и в вечеры²⁶ поздно, от ныне и во веки веков Аминь.

IV. И емлю²⁷ я, раб Божий имрек, (л. 6 об) тридевять былатные ключи и отношу былатные те ключи к синему Окиян-морю. Есть в синем Окиян-мори стоит бел камень Алатырь, а под тем белым камнем Алатырем стоит свежая рыба щука, очи бисерныя, зубы железные, выходит та свежая рыба щука от синяго Окиян-моря из-под белаго камня Алатыря ко мне, рабу Божию имрек, принимает та свежая (л. 7) рыба щука у миня, раба Божия, тридевять былатные ключи, поедает²⁸ и уносит в синее Окиян-море под бел камень Алатырь. И как та свежая рыба щука не бывает из синяго Окиян-моря из-под белаго камня Алатыря с тридевятью былатными ключами, так бы не бывать в мою поскотину черному зверю медведю широкола-(л. 7об.)пому, насылочному опрокидню, прохожему, переходжому и жировому пакостнику, волку рыскучему и волчицы, всякой змии и скорпии и всякому злу лиху человеку ни днем ни ночью, ни по утру рано, ни в вечеру поздно от ныне и во веки веков. Аминь.

V. Господи Боже, благослови. Во Имя Отца и Сына и Святаго духа. Аминь.

Встану я, раб Божий имрек, (л. 8) благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, путем-дорогою в чистое поле под восточную сторону. Есть под восточною стороною стоит лесница златая, ступени ея серебряныя, сходит тою лесницею сама Мати Божия Пресвятая Богородица со ангелами и архангелами и со всею небесною силою ко мне, рабу Божию²⁹, на пособие и на помошь. Ограждает Пресвятая Богородица меня, раба Божия, своею нетленною ризою и на путь про-(л. 8об.)вождает с моим скотом, милым любимым крестьянским животом, со всякою живущею долгожерстною скотиною, ко-

²³ И емлю — испр., в ркп. пмлю.

²⁴ Былатныя — так в ркп.

²⁵ Испр., в ркп. пакостника.

²⁶ Испр., в ркп. веперы.

²⁷ И емлю — испр., в ркп. ноемлю (?).

²⁸ Испр., в ркп. по поедает.

²⁹ Далее в ркп. вместо слова «имярек» поставлено семь точек.

моловою и рогатою, с быки холостыми и быки порозами, с малыми телятами и подтелками. И укрывает она, Пресвятая Богородица, меня, раба Божия³⁰, и мой скот, милой любимой крестьянской живот, всякую долгожерстную скотину, комолую и рогатую, быков холостых, быков порозов и малых телят (л. 9) и подтелков своею нетленною ризою, небом и землею, пеньем и коренем, и завальным коренем, и выскидьем, и белым камнем от чернаго зверя медведя широколапаго, насыложного опрокидня, прохожаго, переходящаго и жироваго пакостника, от волка рыскучаго и волчицы, от всякия змии и скорпии и от всякаго злого лихого человека, чтобы не входили в мою поскотину черной зверь медведь широколапой, насыложной опрокидинъ, прохожай, (л. 9 об.) переходжай, жировой пакостник, волк рыскучай и волчица, всякия змия и скорпия и всякой злой лихой человек в день и в ночь и по всякой час, ни в утры рано, ни в вечеры поздо от ныне и во веки веков. Аминь.

VII. Сколь жарко и ярко огни горящия и непотыхающия горят, столь же бы жарко и ярко горели сердца и печени у всякой скотины в поскотине друшка по друшки и по рабе Божиим имрк, и увидят меня, и голос (л. 10) услышат в трубу трубящим или в рог играющи в поле и за полем, в лугах и за лугами, в горах или ручьях, в вертепах* или в малых поточинах*, или в темных лесах, шли бы ко мне со всех четырех сторон безотворотно и безотпятно*.

VIII. И как ярыя пчелы слетаются к гнездам и детям своим безотворотно и безотпятно, и гнезд своих не разоряют, и детей своих не покидают, так бы сходился и сливался вместо (л. 10 об.) мой скот, милой любимой крестьянской живот, всякая живущая долгожерстная скотина, комолая и рогатая, быки холостые, быки порозы, малая телята и подтелки, и шли бы ко мне, рабу Божию, на голос мой и на трубу мою в день и в ночь по всякой час, в утры рано и в вечеры поздо, от ныне и во веки веков. Аминь.

IX. Кто злой лихой человек подумает порчею³¹ и пыточну или иною какою дьявольскою (л. 11) статью покусится на меня (?), язык бы у его теменем тянуло, очи бы вон воротило, всякой состав и подкленное жилье рвало и корчило, чтобы тот человек против миня, раба Божия имрк³², не мог ничего сотворить, ни умом своим и подумать, ни языком проглаголать в день и во ночь и по всякой час, в утры рано и в вечеры поздо, от ныне и во веки веков. Аминь.

<«Кровь мертвца»>. Как из никакого раба (л. 11 об.) Божия из мертваго человека не можно достать ни крови, ни воды, так бы и надо

³⁰ Далее в рукп. вместо слова «имярек» поставлено пять точек.

³¹ Порчею — в рукописи отчетливо читаются только первые четыре буквы, падеж слова не ясен.

³² Слово имрк в рукп. подчеркнуто.



мною, рабом Божиим имрк³³, ни над стадом моим ничего не сотворить в день и в ночь и по всякой час, в утры рано и в вечеры³⁴ поздо, от ныне и во веки веков. Аминь.

Х+ХІІ. Господи Боже, благослови. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

Если ты станешь ходить, черной зверь медведь ши-(л.12)роколапой, насылочной опрокидень, прохожой, перехожай, жировой пакостник, волк рыскучай и волчица, всякая змия и скорпия и всякой злой лихой человек в поскотину мою по следам и тропам и ухожьям* моим, то помолюсь (?) я, раб Божий, истиному Господу нашему Иисусу Христу Сыну Божию, Пресвятой Матери Царице Богородице и Присно Деве Марии, ангелам и архангелам и всем небесным (л. 12об.) силам, Иоану Крестителю, Михаилу Архангелу Архистратигу, Гавриилу, Иоану Богослову, Луке Евангелисту, Андрею Первозваному, Филипу, Христову апостолу, Василию Великому, Николаю Святителю и его страстотерцам Христовым. Укрывайте мяня, раба Божия, мой скот, милой любимой крестьянской живот, всякую живущую долгошерстную (л. 13) скотину, комолую* и рогатую, быков холостых, быков порозов, малых телят и подтелков своими нетленными ризами, небом и землею, пеньем и кореньем, колодьем* и валежиньем, вискидьем и камением от чернаго зверя медведя широколапаго, насылочнаго опрокидня, прохожаго, перехожаго и жироваго пакостника, от волка рыскучаго и волчицы, от всякия змии и скорпии и от всякаго злаго лиха человека (л. 13 об.) в день и в ночь и по всякой час, утры рано и в вечеры поздо, от ныне и во веки веков. Аминь.

ХІІІ. Кажись мой скот, милый и любимой крестьянской живот, всякая живущая долгошерстная скотина, комолая и рогатая, быки холосты, быки порозы, малая телята и подроски черному зверю медведю широколапому, насылочному опрокидню, прохожему перехожему и жировому пакостнику и (л. 14) [волку рыскучему и волчице, всякой змии и скорпии и всякому злому лихому человеку]³⁵ пеньем³⁶ и кореньем, завальным колодьем и вискидьем, сырой матерью-землею и белым или серым каменем в день и в ночь и во всякой час, утром рано и вечером поздо, от ныне и во веки веков до Страшнаго втораго пришествия Христова.

Аминь. Аминь. Аминь. Всем аминям аминь.

³³ Слово имрк в ркп. подчеркнуто.

³⁴ Слово вечеры в ркп. подчеркнуто.

³⁵ [волку рыскучему и волчице, всякой змии и скорпии и всякому злому лихому человеку] — дефект рукописи в верхней части л. 14: утрата бумаги объемом в 3 строки. Текст в квадратных скобках реконструирован на основании аналогичных формул в списке.

³⁶ Испр., в ркп. пеньем.

<Указ. > <...>³⁷ ... до того косающемся изъяснения³⁸.

Отслуживши в цер[к]ви молебен св. Власию или кому пастух пожелает, должен он обойти по всем домам и собрать от всякой скотины шерсти и замять всю в один ком воска. А как придет день гонить скота в (л. 15) поскотину на пастьбу, то первоначально подпаскам и домохозяевам загонить всего [се]ления (?) скота, коего которого пастух берет себе на сбереженье, во едино собрание в огород* заворняти* с западной или с летней* сторон, а пастух должен прийти к той заворне*, из коеи будет скота выпускать на пастьбу и, растворив оную, поставить посреди оной на возвышенном месте икону Богоматери, обложенную пеленою или каким-либо платом, куда положить (л. 15об.) и воск с замятою шерстью и висячей новой замок с ключем. И по ту и по другую сторону заворни внутри огорода³⁹ расклать огни и по правую сторону к огню положить свой кошель, трубу, топор, посох и весь пастушей прибор. За сим, вставши на восток лицем, прочитать троекратно весь вышеписанный отпуск, молясь иконе Божией Матери. Прочитав отпуск, привязать топор, нож, посох на веревочку, чтобы они волоклись по земли. Взять же (л. 16) кузов за плечи, трубу под пазуху, икону Божией Матери с возженою свещею в левую руку, воск, замок и ключ от него в пазуху, пастух должен идти внутренностию огорода посолонь около всего скота, говоря слова: «Постави, Господи, около меня, раба Божия имрек, и около скота, милаго любимаго крестьянского живота, и около поскотины моей, около всякия живущия долгожерстныя скотины, около комовых и рогатых, около быков холостых, быков порозов, малых телят и подтелков, от чернаго зверя медведя⁴⁰ широколапаго, насыложнаго (л. 16об.) опрокидня, прохожаго, переходящаго и жироваго пакосника, от волка рыскучаго и волчицы, от всякия змии и скорпии и от всякаго злаго лихаго человека медян, железен и булатен тын, стену каменну и реку огненну со всех четырех сторон от земли до неба, от востока до запада, от юга до севера тридцать верст длина и тридцать сожен глубина⁴¹ и широта, чтобы не входил в мою поскотину черной зверь медведь широколапой, насыложнной опрокидень, прохожой, переходящой и жировой (л. 17) пакостник⁴², волк рыскучай и волчица, всякая змия и скорпия и всякой злой лихой человек в день и в ночь и по всякой час, ни по утрам рано ни в вечера поздно, от ныне и во веки веков. Аминь».

³⁷ Дефект рукописи в верхней части л. 14об.: утраты бумаги объемом в 2–3 строки.

³⁸ ...до того косающемся изъяснения — фраза в ркп. подчеркнута.

³⁹ Огорода — так в ркп.

⁴⁰ Испр., в ркп. медведья.

⁴¹ Испр., в ркп. глубина.

⁴² Испр., в ркп. пакостник.



Проговоря эти слова во время обхода около скота и подошед к заворне, где огни, обрать из заворни все и выпускать скота, потихонку, не торопясь, затрубив в трубу и говоря сии слова: «Сколь жарко и ярко огни горящия и непотыхающие горят, столь же бы жарко и ярко горели сердца и печени у всякой скотины (л 17об.) в поскотины дружка по дружке и по мне, рабе Божием имрек⁴³, увидят меня и голос услышат в трубу трубячим или в рог играющим в поле и за полем, в лугах и за лугами, в горах или ручьях, в вертепах или малых поточинах, или в темных лесах, шли бы ко мне, раб⁴⁴ Божию, и в дом⁴⁵ свой безотворотно и безот пятно⁴⁶ со всех четырех сторон.

И как пчелы ерыя дружно роятся и слетаются к гнездам своим без- отворотно и безот пятно и к детям своим, и гнезд своих⁴⁷ не разоряют, (л. 18) и детей своих не покидают, так бы сходился и сливался и сбегал- ся мой скот, милой любимой крестьянской живот, всякая долгошерст- ная скотина, комолая и рогатая, быки холостые и быки порозы, малые телята и подтелки безотворотно и безот пятно ко мне, рабу Божию им- рек⁴⁸, на голос мой и на трубу мою во всякой день и во всякой час, в утры рано и в вечеры поздно от ныне и во веки веков».

А как все скотины пройдут, то огонь с правой руки собрать на левую сторону и пусть догорит и потухнет сам собою. (л. 18об.) Следы из выпускной заворни с песку и с земли загреши и носить в первой день с собою в поскотину. По прогоне всего скота в вечеру по домам, землю эту упрятать в такое место, чтобы никто топтать и разрывать не мог. А воск с шерстью и замок положить на божницу под пелену где отпусткная икона, чтобы никто до отпaska ничего не касался, икону же по выгоне скота из огороды послать на квартеру, чтоб поставил на божницу. А ключь привязав на ниточки к палочке, спустить (л. 19а) в проходной ручей или реку, под камень запехав или под колоду, при- говаривай: «Приними, свежая рыба щука, у миня, раба Божия имрк, тридевять булатные ключи и унеси в синее море-окиян под бел камень Алатырь. И как свежая рыба щука не быват из синяго Окиян-моря из-под камня Алатыря с тридевятью булатными ключами, так бы не быват в мою поскотину черному зверю медведу широколапому, насы- лочному опрокидню, прохожому, прихожому, переходному и жировому пакостнику, (л. 19а об.) волку рыскучemu и волчицы, всякой змии и скорпии и всякому злу лиху человеку по утрам рано и в вечеры поздно отныне и во веки веков. Аминь».

⁴³ Под словом имрек — 8 точек.

⁴⁴ Раб — так в ркп.

⁴⁵ Испр., в ркп. доть (?).

⁴⁶ Испр., в ркп. безот пятно.

⁴⁷ Испр., в ркп. своим.

⁴⁸ Испр., в ркп. раб бож имр.



Этот Отпуск весь каждое утро до отпасения скота пастух должен прочитывать, обуввшись и одевшись, стоя перед Отпукною иконою, а потом, разбудив подпаска идти обедать⁴⁹, протрубив по всей волости в трубу, чтобы дать голос скоту и хозяйкам к доению и речовке (?) своего скота на поскотину. А если пастуху приведется проходить мимо (л. 19) церкви или часовни⁵⁰, то везде в прохождение в перед и в зад к дому, должен поклониться троекратно с приличною молитвою и прощением Бога о сохранении себя самого и своего⁵¹ стада от притчей. Если же пастух неграмотной, то грамотея подобным образом по прочоте Отпуска и выпуске скота должен научить его исполнить все вышеописаное о земли и ключе и прочем, и пастух должен выполнить все и хранить себя в чистоте и исполнять каждое утро даную⁵², (л. 19об.) полагая пред иконою отпукною по 25-ть или по 30-ть поклонов утром, по 10-ть или 5 земных вечером, говоря Иисусову молитву, то все будет благополучно по его стаду и по поскотине⁵³.

Конец и Богу слава.

Лексический комментарий

Безотпятно — ‘решительно, бесповоротно’ (холмог., арханг.) [СРНГ 2, с. 197]; ‘невозвратно, неизменно’ (помор.) [Подвысоцкий 1885, с. 5].

Вертеп — ‘большой овраг с непроходимым кустарником, лесом’ (калуж., смол., перм.); ‘возвышенность, холм с логами’ (перм.); (ср. *вертепа* ‘крутая гора, покрытая густым непроходимым лесом’ (черд. перм.)) [СРНГ 4, 151]; ‘воронка, водоворот в реке’ (холмог., арханг.); ‘ямистое неровное место’ (вельск. арханг.) [СРГС 2, 64].

Выскидье — ср. *выскедь*, *выскерь*, *выскирь*, *выскердь*, *выскидь* и др. (арханг., волог.) ‘вывороченное с корнем дерево’ [СРГС 2, 252—259]; *выскеренье*, *выскерник*, *выскерняк*, *выскерье* ‘лесной завал из вырванных с корнем деревьев’ [СРГС 2, 252—259].

Живот — ‘богатство, имущество’ (петроз., карг., вытег.) [Подвысоцкий 1855, 23], (холмог., арханг.) [Грандилевский 1907, 144]; ‘домашний скот’ [СРНГ 9, с. 157].

Заворня — ‘поперечная жердь, которой закладывают проход в изгороди’ (арханг., волог.); ‘разборное звено изгороди из свободно вынимающихся жердей, служащее воротами’ (арханг.); ‘калитка’ (волог.) [СРГС 4, 37—38].

⁴⁹ Так. в рkp., возможно, описка вместо обходить.

⁵⁰ Далее в рkp. одно или два слова не читаются (были заклеены при реставрации полупрозрачной бумагой). Возможно, было написано монастыря.

⁵¹ Испр., в рkp. воего.

⁵² Испр., в рkp. дануную. Далее на л. 19 об. одно слово прочесть не удалось.

⁵³ Далее в рkp. поставлено семь точек.



Заворяньть — ср. заворить ‘закладывать проход в изгороди жердями’ (волог.) [СРГС 4, 37].

Колодъе — колодье, колодие, колодьё ‘поваленный лес, бурелом’ (мезен. арханг., онеж., белоз., новг.) [СРНГ 14, 138, 161].

Комолый — комола ‘безрогая корова’ [Подвысоцкий 1885, 69].

Летний — ‘южный’ (арханг., олон., беломор.) [СРНГ 17, 18].

Огород — ‘изгородь, ограда’ (яросл., новг., ленингр., калинин., костр., иван., арханг., волог., киров., перм. и др.) [СРНГ 22, 344].

Опрокидень — ‘оборотень’ (арханг.) [СРНГ 23, 300; Подвысоцкий 1885, 111]; ‘завороженный, испорченный знахарем человек’ (волог., новг.) [СРНГ 23, 300].

Пакостник — ср. пакостюх ‘злой, вредный, недоброжелательный человек’ (пск.) [СРНГ 25, 161]; пакостник — возможно значение ‘медведь, пытающийся мясом убитых им животных’ (волог., олон.) [СРНГ 25, 159].

Подтелок — корова, отелившаяся в первый раз (новосиб.) [СРНГ 28, 214]; годовалое теля [Даль 3, 210].

Поздо — поздно (ворон., твер., новг., костр., влад., яросл., волог., арханг., олон. и др.) [СРНГ 28, 329; СРГК 5, 31].

Пороз — 1. ‘самец домашнего животного (жеребец, бык, баран, хряк); самец-производитель’ [СРНГ 30, 72–73]; 2. ‘кастрированный бык, хряк, баран’ [СРНГ 30, 74].

Поскотина — ‘пастище, выгон’ (онеж., карг., белоз., вытег.) [СРГК 5, с. 91]; ‘выгон, луг для подножного корма’ [Грандилевский 1907, с. 247].

Поточина — ‘склон, спуск’ [СРГК 5, 112]; ‘поток вешней или дождевой воды, ручей’ (сев.-двин., кемер., арханг., новг., вост.-сиб.); ‘русло потока, ручья, реки, ложбина, овраг, долина реки, ручья’ (новг., костр., ворон.); ‘низкое сырое место’ (калин.) [СРНГ 30, 299–300].

Скорпия — восходит к заимствованному через старославянский из греческого древнерусскому «скоропий», «скорьпий», «скорьпия» [Фасмер 3, с. 654]. В заговорах и заклинаниях встречается: змий *Скоропий* (волог.), *Скорпия*, *всем змеям царица* (волог.); *скорпия* (тульск., влад.); *скоропия* (тульск.); *скарпия* (тульск., смол.); *скорупея* (бел.) [Юдин 1997, 165].

Ухожье — ‘угодье под паству; пастище, выгон, удаленный от жилья’ (новг.) [Куликовский 1898, 126].

Литература

Грандилевский 1907 — Грандилевский А. Родина Михаила Васильевича Ломоносова. Областной крестьянский говор. СПб., 1907.

Даль — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. М., 1978—1980.

Куликовский 1898 — Куликовский Г. Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Подвысоцкий 1885 — Подвысоцкий А. И. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей /
гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994—2005. Вып. 1—6.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965—2008.
Вып. 1—42.

СРГС — Словарь говоров Русского Севера / под ред. А. К. Матвеева.
Екатеринбург, 2001—2009. Т. 1—4.

Юдин 1997 — *Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре*. М., 1997.



O. I. ШАЛАК
(Киев)

ЭДИЦИОННЫЕ ПРИНЦИПЫ В ИСТОРИИ УКРАИНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ: ЗАПИСИ ИЗ ПОДОЛИЯ В ИЗДАНИЯХ XIX В.

Эдиция фольклорного материала охватывает широкий круг проблем, связанных с утверждением разных типов изданий, систематизацией записей, с принципами научной публикации, которые объединяют разные подходы к формированию научного аппарата каждого сборника: предисловия, заметок от составителя, комментариев, примечаний, принципов текстологического редактирования, приложений и словарей.

Известно, что первые украинские издания, в которых осуществлена публикация записей устного народного творчества с научной целью, увидели свет во второй половине XIX в. [Бріціна 2006, 123] Но и сборники, опубликованные в первой половине столетия, не были лишены научных принципов, которые только формировались и укреплялись в фольклористике украинской и — соседних: русской и польской. Особенно это заметно на примере изданий, которые содержали фольклор Подолии. Границы этого межевого региона в XIX в. совпадали, по определению многих исследователей, в основном с границами Подольской губернии¹. К таким изданиям можно, прежде всего, отнести сборники песен польских фольклористов Вацлава Залесского «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego...» (1833) и Жеготы Паули «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi» (1839—1840), оснащенные предисловиями, где составители не только проанализировали фольклорный материал, вошедший в издание, но и обоз-

¹ Западную часть Подолии (современные отдельные районы Тернопольской обл.) от р. Збруч до р. Стыра считали в XIX в. Галицией. Эти земли принадлежали Австро-Венгрии.

начали важные принципы, на которых основывается публикация. «Rozprawa wstępna» («Вступление») первого из них содержит ряд положений, характеризующих отношение В. Залесского к народному творчеству, которое, в его понимании, играло главную роль в развитии не только литературы, языка, но и истории. В предисловии составитель, осознавая неизбежность недостатков и ошибок («сколько этому изданию еще не хватает» [Zaleski 1833, III]), задекларировал важнейшие принципы записи и анализа народных песен, соотношение исторической правды и вымысла в песне [Там же, XVI].

Песни сборника в основном не паспортизированы, и только к украинским свадебным песням В. Залесский сделал примечание о месте записи, что свидетельствует о фиксации вблизи Чорткова и на Тернопольщине вообще, т. е. в Западной Подолии. Исследователи утверждают, что проблема паспортизации не возникала для него еще и потому, что часть песен Вацлав знал с детства и записывал их по памяти [Бородін 2009, 7]. Записи не датированы, но биографические данные позволяют отнести их к 1820—1831 гг.

Систематизацию песен В. Залесский осуществил, следуя широко известной классификации сербского фольклориста Вука Караджича: женские («pieśni żeńskie») и мужские («pieśni męskie»). Понятно, что такую систему не всегда можно использовать, группируя песни других народов, поскольку «живой» материал имеет свои особенности и «требует» других критериев. Но как в польской, так и в украинской фольклористике классификацию в свое время активно использовали (к примеру, М. Максимович), обратился к ней и В. Залеский. Впервые в истории польской и украинской фольклористики сборник содержал нотное приложение, составленное известным польским композитором и скрипачом К. Липинским (1790—1861).

Относительно точности записи изданных В. Залеским песен В. Юзвенко отмечала, что они «сохраняют диалектные особенности украинского языка», хотя и «под влиянием польского языка изменены некоторые флексии в украинских словах» [Юзвенко 1961, 54]. Об этом свидетельствуют и тексты свадебных песен из Тернопольщины, где в именах существительных множественного числа иногда появляется вместо «у» (украинского «и») — «i»:

*Letiły hałoczki w try radoczki,
a zazula popered <...>*
[Zaleski 1833, 33].

В двухтомник Жеготы Паули «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi» (1839—1840) также вошли песни с Подолии. М. Возняк (вслед за О. Бодянським) утверждал, что в сборнике напечатаны образ-

цы, зафиксированные на Чорткivщине и Золочивщине Иваном Вагилевичем [Возняк 1936, 189], но при отсутствии паспортизации определить их количество не представляется возможным. О факте записи И. Вагилевичем колядок и щедривок в Режеви Чорткivской округи вспоминал и М. Шалата: большинство из них записано от Гната Луцива (в отдельных песнях фольклорист ошибочно указал имя Луця Гнатива) [Шалата 1983: 310, 136, 140, 142, 144, 146]. В сборник Ж. Паули ввел и песни из Бережанщины священника Иосифа Скоморовского, а из Золочивщины — Михаила Тимняка [Возняк 1936, 189].

Песни, хотя и не паспортизованные, разделены по региональному принципу (с обозначением местности): например, свадебные песни и коломыйки из Чорткivской округи (Тернопольщина). Систематизация песенного материала по историко-тематическому критерию свидетельствовала о заметном развитии научных принципов в 40-х гг. XIX в. Она давала возможность различать образцы по жанрам и тематике, хотя сами термины имели иное, нежели сейчас, определение. Так, думами в польской фольклористике называли исторические либо социально- или семейно-бытовые песни (соответственно современной классификации), сюда составитель относил и баллады семейной тематики. Их Ж. Паули разделял на исторические и те, которые «принадлежат к домашним событиям». В предисловии Ж. Паули объяснял: «Во время составления и подготовки их (песен. — *O. Ш.*) я придерживался тех принципов, что и при подготовке польских песен, ограничиваясь частью только народными песнями, которых вообще нет в сборнике Вацлава из Олеска или которые там напечатаны не полностью» [Pauli 1839, 1]. Таким образом, в науке бытовал взгляд, что следует издавать не варианты во всем их разнообразии, а образцы, прежде не печатавшиеся.

Ж. Паули объяснял отдельные слова и выражения, комментировал топонимы и «народные» названия песен («Шумки. Песни при танце, который напоминает польский мазур, в некоторых местностях имеют название чабарашки» [Pauli 1840, 159]), расшифровывал значение символов и образов. Публикация словаря малопонятных слов (преимущественно, диалектизмов) в сборнике народных песен свидетельствует об углублении принципов научного издания уже в первой половине XIX в.

Печатая песни, составитель также пытался придерживаться фонетической точности, но в некоторых были явные ошибки. В свободном отношении к текстам песен, перепечатанных из сборников М. Максимовича, обвинял составителя М. Возняк [Возняк 1936], но В. Юзенко утверждает, что «ошибки, допущенные им (Ж. Паули. —

O. III.), следует отнести не столько на счет свободного обращения с текстами, сколько на счет несовершенного владения украинским языком и сложностей передачи польской транскрипцией ее фонетических особенностей» [Юзвенко 1961, 64]. Такая мысль справедлива, поскольку ее подтверждает характер ошибок:

*Połamała si kołysońka nowaja,
Oj zabyła si detyńka małaja;
Ne tak że my żył kołysońki nowaji,
Oj jak że my żył detyńki małajji*
[Pauli 1840, 67].

Очевидно, под словом «*żył*» следует понимать «*żał*» («жалъ»); слова «*kołysońki*», «*detyńki*» должны иметь флексии «у» (украинское «и») в родительном падеже; «*nowaji*», «*małaji*» — это имена прилагательные женского рода родительного падежа «нової», «малої», а «п» в имени существительном «*detyńki*» («дитинки») всегда должно быть твердым. Хотя в некоторых случаях трудно отличить ошибки от возможных особенностей произношения исполнителей.

Если народную поэзию в начале XIX в. в разных изданиях стремились опубликовать относительно точно, то народную прозу собиратели и составители печатали, передавая, преимущественно, «близко к тексту» или в переводе на русский либо польский языки. Несказочная народная проза из Подолии, пересказанная на польском, вошла в сборник Л. Семенского «Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie» (1845). Люциан Семенский — «литератор, поэт-романтик, переводчик, литературный критик, народный писатель, издатель и, между прочим, профессор Ягелонского университета» [Krzyczanowski 1865, 376], который некоторое время жил в Украине: Львове, Одессе и Тульчине на Подолии, изучал и хорошо знал народное творчество подолян. Об этом могут свидетельствовать легенды и предания, которые сохранили топонимы (Кальник, Тернополь, Черче, Зборив на Подолии), а также примечание самого составителя, что он записывал отдельные легенды «в Побережжу» (т. е. на побережье Днестра в Подолии). В предисловии фольклорист отмечал, что до сих пор народное творчество изучали по отдельным жанрам, спорадически, а следовало бы охватить народную культуру «одной провинции» со всеми обрядами, верованиями, легендами, народной медициной, астрономией, историей [Siemieński 1845, IX—X]. Л. Семенский фактически предлагал региональный подход к изучению фольклора. Сборник выделяется наличием примечаний, которые дополняли сюжеты легенд и преданий, углубляли информацию об услышанном. Тут он объяснял отдельные украинские слова посредством польского

языка, расширял содержание песнями, пословицами, связанными с опубликованным (преимущественно на украинском языке в польской транскрипции): «К этому пророчеству принадлежит и эта народная песня:

*Preczystaja Diwo Maty,
Pomóż wrahiw prohnaty.
Wid dolyny Hanczarychy,
Za mohyły Perepiat i Perepiatychy»*
[Siemieński 1845, 79].

Во второй половине XIX в. происходит формирование совсем иного научного типа изданий, где фольклорный и этнографический материал составляют по региональному принципу. Это дает возможность комплексно осветить как материальную, так и духовную жизнь жителей региона.

Издание К. Шейковского «Быт подолян» (1859—1860) — одно из первых обозначенного периода, посвященных народному творчеству Подолии. В «Предисловии», которое, скорее, было примечанием от составителя, К. Шейковский справедливо утверждал, что для истинного изучения быта, духовной культуры украинцев следует сначала изучить быт и культуру отдельных регионов. В предисловии составитель также детально описал структуру издания, которое он собирался печатать в томах и выпусках. И хотя были опубликованы только два выпуска «Быта...», они стали первым основоположным трудом, освещавшим вопросы народной поэзии, прозы, обрядов и верований подолян.

Значительным эдиционным достижением издания стали задекларированные в «Предисловии» приоритеты относительно «южно-русского правописания», которых придерживался К. Шейковский. Отметив неупорядоченность в области правописания, составитель ввел несколько графем, которые обозначали отдельные звуки украинского языка. Так, были предложены: буква «ѓ» с точкой сверху, которая соответствовала «ѓ»; буква «ў» («звукит, как англ. w, или кирил. ou» [Шейковский 1859, V]), отдельные буквы, которые соответствовали звукам «дж» и «дз», а также сочетание букв «oo», что соответствовало современному «йо» и «ью». Мягкость обозначалась знаком «'», в то время как твердость согласных — твердым знаком «ъ». В списке фигурировало «мягкое» «і», но рядом — и «твердое» «и»; украинский звук «и» обозначался посредством русской графемы «ы».

В первый выпуск вошла статья К. Шейковского «О “гаивках”», в которой автор представил образцы подольских гаивок, записанных им преимущественно в с. Шарапановка Ольгопольского уезда,

а также сравнил собранные варианты с опубликованными в сборниках М. Максимовича, А. Терещенко, А. Метлинского, Ж. Паули, Ю. Грайнера, И. Сахарова. Это свидетельствовало об осведомленности исследователя о состоянии и развитии украинской, русской и польской фольклористики середины XIX в. Ученый систематизировал гаивки, считая главным критерием соотнесенность песен с разными древними культурами. Именно эта классификация, а также некорректное этимологическое объяснение некоторых слов, связанных, по мнению составителя, с обрядом, вызвали критику [Свидницкий 1861]. Но попытка К. Шейковского систематизировать материал, учитывая не только форму, но и содержание, стала заметным, хотя и не совсем удачным шагом в исследовании фольклора. Гаивки-хороводы К. Шейковский прокомментировал, описав каждый образец отдельно. Примечательно, что названия гаивок он сохранял такими, какими услышал от исполнителя, иногда прибавляя варианты, бытовавшие у подолян: «*Дібровон'ка, она же и Дощечка*» [Шейковский 1859, 15].

Комментарии гаивок охватывали описание хоровода, историю публикации вариантов и их сравнительный анализ, объяснения архаичных символов и образов, некоторые текстологические замечания, а также паспорт, в котором преимущественно указаны данные о месте и времени записи. Дополнительную информацию составитель выносил в постраничные примечания: «У г. Терещенка эта гаивка помещена в числе детских игр <...>» [Шейковский 1859, 21]. Исследуя подольские гаивки, К. Шейковский сравнил их с вариантами из других регионов, описал мазовецкий обряд «*kogutka*» («когутка») и литовский «волочебник». Сравнительный анализ давал ему возможность сделать акцент на региональных особенностях весенней обрядности подолян.

Во второй отдел первого выпуска вошли разделы бытовых песен и «*Коломейки*», где паспортизация более обширна. Часть песен зафиксировал сам К. Шейковский в с. Старо-Шарапановке, м. Каменец-Подольске, м. Дунаевцах, с. Могилёвке, с. Чеботарке и Китайгороде 1847—1858 гг., часть — из коллекции одного из его корреспондентов — «г. Лицинского».

Во втором выпуске фольклорист опубликовал собственное исследование «О похоронах», а также сказки, зафиксированные на Подолии. Представления народа о потустороннем мире, его похоронные обряды — это своеобразная «нить Ариадны» к изучению доисторической эпохи, утверждал ученый. Он совершил исследование, которое сегодня можно назвать своеобразным прообразом этнолингвистических студий. Автор детально проанализировал диалектизмы, которыми подоляне обозначали обрядовые атрибу-

ты, называли покойника, умерших некрещенными детьми, ходячего мертвеца; выделил глаголы, связанные с понятием «умирать», «возвращаться с того света»; объяснил некоторые концепты («мертва свічка», «калина на могилі», «осиковый хрест»), обычай «ходить на могилки», образы упыря, смерти.

В статьях, написанных на русском языке, примеры, иллюстрирующие анализ, составитель опубликовал на украинском — с характерными особенностями подольского говора, пытаясь придерживаться фонетической точности: «*Опъра ще за жыття можна пізнати: він буває дуже чэрвоный на лыці, нібы оувес' из крови. По смерті, як го поховають, він оу півночы стає з могилы, тай ходыт по під вікна. Як оу якім вікні нэ замэгочэ якіс' вогон' він йде до того вікна, тай дуе. Хто е оу хаті, зараз віт того духу чыхас. Як ніхто нэ скажэ здоров! — він зараз выпыває кров*» [Шейковский 1860, 16]. Такой подход к фиксированию и публикации фольклора свидетельствовал о намечавшемся становлении этнолингвистической модели воссоздания устного текста, о которой начали говорить современные исследователи [Бріцина 2006, 92—94].

Печатание трех сказочных сюжетов с названиями, зафиксированными от рассказчиков «*Іван розбійник*», «*Смерт' за куму*», «*Чоловік від Богу*» (имеется в виду название реки Буг), стало первой научной публикацией сказочной прозы, зафиксированной в этом регионе. О текстологических принципах фольклориста, изложенных в предисловии, свидетельствуют образцы, напечатанные с заметным стремлением к точности в отображении языка рассказчика и попытках сохранить колоритность его изречений, интонаций, даже взглазы и молчание: «*Кіл'ко разів показував я оому вести діло по козацки, а він оусе ... пускаєц'я на хытрощі! Почэкай лишен' ос' я склычу раду!*»; [Шейковский 1860, 63] «*Нэма выновайця. “А чи оусі вы тут?” спытав він. Ні, кажут оому: нэ ма йще крывого. “Я так и думав, що то оого справа”, — сказав він. Тым часом и крывый сусуль оу пэкло. Зараз оузялі його на допросы*» [Там же].

К песенному материалу и к сказкам К. Шейковский указал скучные паспортные данные, где не обозначено имени рассказчика: «*Запысав оу Кам'ян'ці 1847 р.*» [Шейковский 1860, 65]. Общие для всех сказок место и дата записи, стиль рассказа дают возможность предполагать, что все образцы фольклорист зафиксировал от одного рассказчика. Опубликованные тексты содержат постраничные примечания, в которых на русском языке обозначены варианты сказок, а также объяснены отдельные малопонятные слова. Такие эдиционные принципы свидетельствовали о том, что составитель не только понимал значение дополнительной информации для читателя, но и осознавал ее нужность для науки.



Почти одновременно с «Бытом подолян» во Львове были напечатаны «Народныи звычай и обряды з околыщ над Збручем» (1860—1862), где священник И. Галько (Галька) в двух небольших томах описал свадьбу, вечерницы, похороны, опубликовал гаивки, колядки, обжиночные песни с небольшим приложением поговорок, зафиксированных в селах Дубкивцы, Рыштицы и Сорока, расположенных на берегах Збруча. Характерно, что в предисловии к первой части составитель назвал особенности этой небольшой территории², которая имеет, с одной стороны, черты культуры и быта Понизья (т. е. Подолии), а с другой — Подгорья.

Составитель также указал на важность изучения обрядов и обычаяв отдельных местностей, поскольку именно это давало ученым возможность обобщать и делать выводы. Первая часть содержит описание свадьбы (со свадебными песнями), гаивок (сами образцы и детальный анализ хороводов) и пасхальных игр молодежи. Опираясь на примечание, где указано, что «заручини» (но не весь обряд) записан в Кретульци [Галько 1860, 19], можно предполагать, что описание свадьбы «сведено», а саму свадьбу зафиксировали не во время конкретного обряда, а, возможно, по памяти или от разных информантов (что в то время часто было характерным для методики записи).

Печатая гаивки, составитель разделил их на две части: «Гаивки в теснейшом смысле» и «Гаивки в обширнейшем смысле», обусловив классификацию разными типами движений во время исполнения. Эти группы охватывали 28 образцов. К ним приложены пасхальные «забави» («дівочі і парубочі»): игры «Риночок», «Трояк», «Коромисло», «Бокло», «Сорока», «Пилка», «Дзвіниця», «Шапорня», «Віл».

Вторую часть «Народных звычай...» открывает раздел «Веснянки», куда вошли отдельные обычаи, связанные с приходом весны: «высылание» детей на первый дождь, чтобы росли; удары головой о камень во время первого весеннего грома; удары «шуткою» (веткой вербы) в Вербное воскресение («Цвітну неділю») и т. д. Отдельным разделом И. Галько описал вечерницы, особенное внимание уделив собраниям молодежи «на Андрія» и гаданию девушек. Содержали описание обрядов и разделы, посвященные колядованию, купальским праздникам, обжинкам, похоронам. В конце опубликованы бытовые обычаи, приметы, по алфавитному принципу — пословицы, поговорки, фразеологизмы, а также словарь малопонятных слов.

Язык («язычие»), стиль автора, а также точность передачи фонетических особенностей записи пострадали от моско孚ильских

² По карте Подолии, составленной в 1927 г. Е. Сецинским, эта территория принадлежит к Западной Подолии.

[ЕУ 1993, 352] взглядов И. Галько. Немногие постраничные примечания имеют характер комментария, содержат указания на отличия в других, слышанных записывателем, вариантах песен [Галько 1862, 24, 25]. Фольклорные образцы в обоих частях издания не имеют паспортов, хотя во многих научных публикациях того времени паспортизировать материал уже было принято.

Обширный паремиологический материал из Подолии вошел в сборник «Українські приказки, прислів'я и таке інше» (СПб., 1864), который стал своеобразной вехой в истории украинской фольклористики. М. Номис в слове «От автора» указал, что издание содержит записи А. Свидницкого, С. Руданского, Ф. Яцимирского, пословицы и поговорки из трудов К. Шейковского: «Опыт южно-русского словаря» (1861) и «Приветствия и поздравления у подолян» («Киевский курьер». 1863. № 5–8). Вспомнил составитель и «Мих. Яким. Орловского» [Номис 2004, 14], хотя нигде и не обозначил места записи — Проскуровщина Подольской губернии, где тот записывал³. Какое количество паремий из коллекции этого собирателя вошло в сборник «Українські приказки, прислів'я и таке інше» сказать трудно, поскольку нигде, кроме предисловия, имя священника М. Орловского не указано, хотя есть пословицы и поговорки с примечанием: «Проск. — Проскуров». Известно, что М. Номис составлял сборник, преимущественно указывая место записи, а имя собирателя публиковал только в случае отсутствия данных о местности, где зафиксирован материал. Возможно, имя и потому, что составитель указал: образцы записаны на Проскуровщине. Однако сказать об этом с уверенностью нельзя.

Без имени собирателя опубликованы и материалы из Балты, Медвежьей, Печеры, Тульчина на Брацлавщине, Ушицы, Немирова, Ольгополя, Липовца, Кременца, Ямполя. Есть обобщенные указания: Гайсинщина, Винниччина, Подolia. Точно указано только количество образцов, поданных С. Руданским: 298 поговорок из с. Хомутинец Винницкого уезда на Подолии [Номис 2004, 14].

В предисловии М. Номис изложил основные принципы, которых придерживался, составляя сборник: публикация вариантов, стремление к точности передачи записанного разными собирателями в разных регионах, систематизация материала по тематическому принципу. Текстолог Н. Сиваченко отмечал, что в издании применен принцип публикации пословиц с раскрытием истории их происхождения, а содержащиеся тут образцы впервые в украинской

³ Очевидно, речь идет о священнике, члене Подольского историко-статистического комитета (1865), члене редколлегии «Подольских епархиальных ведомостей», авторе историко-статистических описей почти всех городов Подольской губернии Михаиле Якимовиче Орловском.

паремиографии представлены не одной пословицей или поговоркой, а целыми гнездами их вариантов [Сиваченко 1974, 9]. Ценным было то, что к отдельным образцам прилагался углубленный комментарий, преимущественно исторического или этнологического характера. Научный аппарат сборника охватывает также примечания и указатели, которые тематически упорядочивают издание.

Первым сборником народных песен, направленным на научность, стали «Пісні, думки і шумки руського народа на Подоллі, Україні і в Малоросії» [Коціпінський 1862]. Составитель А. Коципинский планировал издать его отдельными тетрадями-десятками, однако удалось опубликовать только первую сотню. Научный аппарат издания свидетельствует о стремлении опубликовать песни с вариантами, указывая на параллели в других сборниках (В. Залесского, Ж. Паули), обозначая место бытования песни. Так паспортизированы и песни из Подолии: «зъ підъ Цілківець надъ Смотричомъ» [Коціпінський 1862, 5]; «шумка з Подоля» [Коціпінський 1862, 19]; «зъ підъ Каміньця Подоль.» [Коціпінський 1862, 23]. Над отдельными песнями, зафиксированными самим составителем, указана и другая информация паспортизационного характера: «Голосъ співаю M. Чачковскій. Списавъ і переложивъ підъ музику A. Коціпінський» [Коціпінський 1862, 5]; «Голосъ співаю M. Монастирскій» [Коціпінський 1862, 27]. Кроме песен, записанных А. Коципинским, в сборнике перепечатаны образцы с изданий В. Залесского, Н. Маркевича и др. Сборник содержит 100 мелодий, тексты песен опубликованы латиницей и кириллицей — рядом, а в конце — алфавитный указатель. Кроме того, в «Піснях, думках і шумках...» объяснены отдельные диалектизмы — для этого составитель сделал постраничные примечания. В издание включены преимущественно песни семейно-бытовые и социально-бытовые. А. Коципинский разделил их на песни, думки и шумки (последние два термина широко бытовали в польской фольклористике).

О стремлении составителя придерживаться точности при передаче подольского говора свидетельствуют тексты опубликованных песен:

*Сусіда мені казала,
Що відъ тебе перстінь мала,
Гандзі бинду обіцявесь,
Насті вінець відобравесь <...>*
[Коціпінський 1862, № 9, 25].

Также в Каменец-Подольском в 1869 г. увидело свет издание Подольского губернского статистического комитета «Этнографические сведения о Подольской губернии» — материалы, за-

фиксированные на Литинщине мировым посредником Н. Данильченко и изложенные по программе РГО, опубликованной в «Подольских епархиальных ведомостях» (1869, № 18). Первая часть исследования содержит народные юридические обычаи, вторая — народные верования и поверия. Она же охватывает образцы легенд, преданий, заговоров, песен, сказок, которые собиратель издал, придерживаясь особенностей «народного наречия» [Данильченко 1869, 53]. Сравнительно с ранее изданным сборником К. Шейковского, «Этнографические сведения...» имеют большую направленность на русскоязычного читателя и не содержат названий сказок и песен, данных им исполнителями. Опубликованы на русском языке: «О том, что когда-то черти были глупые», «О том, что души умерших от пьянства поступают к черту», «Почему Св. Иоанн Златоустый назван Златоустым».

Однако сами образцы указывают на попытку точно передавать характерные для устной речи повторения, возгласы, фонетические и лексические диалектизмы: «*Пишовъ нашъ бидняка на роботу ту, косить, косить видъ свита до полудня и крижей не розгинае, а богачъ навитъ не подумае, щобъ хоць кавалкомъ хлиба іого посилити. Сивъ нашъ бидняка на копиць та й, замись полудинку, задумавъ, виняв табакерку, понюхавъ табаки, та й заплакавъ*» [Данильченко 1869, 53]. Заметно, что при передаче звуков говора непоследовательно использована графема «и», в отдельных позициях она обозначает украинское «і» («сивъ»), в других — «и» («посилити»): «<...> иногда практически невозможно без глубокого лингвистического анализа точно установить, например, какой звук был передан при помощи букв *и*, *ы*, *ї* и др., особенно, если собиратель прибегал к непоследовательному использованию их <...>» [Бріцина 2006, 144—145].

Характерно, что Н. Данильченко нигде не указал фамилий исполнителей; также не обозначил конкретных населенных пунктов Литинского уезда, в которых зафиксированы отдельные образцы. Как и в других сборниках того времени, в издании есть скучные примечания на русском языке. Сделана также попытка классификации, в издание вошли колядки (2), щедривки (3), купальские (3), колыбельные (3), шуточные (3), исторические (1), бурлацкие (1), чумакские (2), рекрутские (1), косарские (2). Некоторые жанры имели в интерпретации составителя своеобразные названия: «светловоскресенские», т. е. гаивки (2), «при сватаны или заручинах» — свадебные (13), «на обжинки» — обжинковые (2), «любовные» — семейно-бытовые (2), «напоминающие состояние в крепостном праве» — социально-бытовые (1). Не отходя от программы РГО, Н. Данильченко пересказал (на русском языке) подольские космо-

генические легенды, апокрифические рассказы, детально описал свадьбу и похороны в Подолии.

Во второй половине XIX в. начался новый, качественно иной этап издательской деятельности в украинской фольклористике, обусловленный возникновением научных организаций: Южно-Западного отдела РГО, Харьковского научного историко-филологического общества, Научного общества имени Т. Шевченко и др. По инициативе и при поддержке этих организаций были изданы сборники, которые отличались научностью аппарата. К таким принадлежит и сборник М. Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы» [Драгоманов 1876]. В предисловии, которое стало определяющим в украинской фольклористической науке, составитель четко сформулировал и осуществил новую попытку классификации фольклорной прозы. Ученый указал на источники материалов, вошедших в сборник, было заявлено о записях С. Руданского, переданных из редакции бывшего журнала «Основа», и замечено, что И. Рудченко и О. Лоначевский передали тетради, которые достались им разными путями от неизвестных особ из Подольской и Черниговской губерний [Драгоманов 1876, XIV]. Как доказал в свое время составитель «Казок та оповідань з Поділля...» (К., 1928) М. Левченко (относительно материалов, переданных И. Рудченко), — речь идет о подольских записях А. Дыминского [об этом подробнее: Шалак 2009, 137]. Всего образцов фольклорной прозы из Подолии в сборнике М. Драгоманова — около 50.

В сборнике составитель также опубликовал приложения: «Материалы, доставленные во время печатания», отдельные поговорки и систематический указатель к ним. В примечаниях М. Драгоманов указал на варианты некоторых образцов в других сборниках, а также обозначил источники опубликованных текстов. Все образцы в большей или меньшей мере паспортизированы (есть информация о месте, времени записи, имени рассказчика и собирателя). Записи из Подолии обозначены коротко: «Передаль И. Р-ко» и «Записаль Ст. Руданский, въ с. Хомутинцахъ».

Записи С. Руданского и А. Дыминского вошли также в «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край» (1872—1878) — семитомника, составителем которого стал П. Чубинский. Издание способствовало развитию принципов научной эditionи, было направлено на комплексное исследование материальной и духовной культуры Правобережной Украины. Экспедиция, возглавляемая П. Чубинским, была осуществлена по определенным научным программам и продуманным принципам работы. Материалы из Центральной Подолии (народные ве-

рования, календарные и семейные обряды, устная традиционная проза, песни) были частично обозначены в коротких примечаниях: с. Калюсики Ушицкого уезда, с. Да斯基вицы Литинского уезда, г. Тыврив Винницкого уезда, г. Каменец-Подольский, Ушицкий уезд.

В предисловии к первому тому П. Чубинский указал, что в его распоряжении было 3000 песен из собрания А. Дыминского. Но, тем не менее, сами тексты песен, опубликованные в «Трудах...», не обозначены именем А. Дыминского, а черты подольского говора часто снивелированы, поскольку над изданием работали не в Украине — и это усложняло работу над публикацией. Проза из собрания А. Дыминского, напечатанная П. Чубинским, тоже подверглась некоторым изменениям: «Так, например, не сохраняются твердые окончания глаголов третьего лица множественного числа, что является выразительной диалектной чертой записей из Подолии, непоследовательно метаграфированы имеющиеся в рукописях А. Дыминского буквы *ы*, *и*, *ї*, произведена синтаксическая правка и даже выпущены отдельные предложения или их части, а также неточно воспроизведены неразборчиво написанные слова» [Бріцина 2006, 79]. О таких же особенностях можно сказать и относительно публикации песенного материала. Так, в «Трудах...» (СПб., 1872, т. 3) песня о ремезе идентична записанной А. Дыминским (ИР НБУ, л. 8) (с характерными отличиями: «ледочекъ» — «лёдоочекъ», «розставляты» — «розставати», «розбрыраты» — «розбірати» и т. д. [Чубинский 1872, 450]). И хотя имени фольклориста под его записями в «Трудах...» нет, с уверенностью можно сказать: опубликованный образец — из коллекции А. Дыминского.

Однако, невзирая на такие изменения во время публикации (что можно оправдать неразборчивостью почерка А. Дыминского, частичным отсутствием знаков препинания, необусловленным их использованием и др.), «Труды...» давали возможность опубликовать значительный (по объему, жанрам, охвату территории) фольклорный материал из Подолии, воспроизвести основу репертуара региона.

В конце XIX в. принципы научной публикации фольклора значительно углубляются. Составители расширяют предисловия, примечания, появляются обязательные приложения, научный комментарий, словарь, классификация материала приобретает жанрово-тематический характер. К таким изданиям принадлежит фундаментальный труд Б. Гринченко «Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях» (1895—1899, три тома) и «Из уст народа» (1900).



В издании Б. Гринченко «Из уст народа» опубликован народный рассказ «Звідки узялась панини», записанный М. Коцюбинским в Стаднице Винницкого уезда и поговорки, зафиксированные в Виннице, Балте и Лопатинцах Подольской губернии. В этом же сборнике напечатано два предания о Кармалюке, в записи А. Дуляка (с. Лопатинцы, 1892 г. р.). Первый том «Этнографических материалов...» (Чернигов, 1895) содержит апокрифическую легенду — «Покарана жінка» (№ 213), записанную в 1894 г. В. Андриевским от Гаврилы Свистуна из Винницкого уезда. Во второй том издания (Чернигов, 1896) вошла легенда о купальском солнце (№ 221), зафиксированная в Немирове Е. Гребенюком.

Но наиболее насыщен материалами из Подолии третий том «Этнографических материалов...» [Гринченко 1899]. По указаниям самого составителя [Гринченко 1899, VIII—IX], около 475 образцов подольских песен, отобранных из значительно большего количества, составили основу тома. Это записи А. Заблоцкого (280), М. Коцюбинского (11), А. Дуляка (98) и записи неизвестного собирателя, которые Б. Гринченко определил как коллекцию подольского песенного фольклора (74). В издание вошли также 5 песен, перепечатанных с «Этнографических сведений...» Н. Данильченко, их в свое время переписал А. Заблоцкий.

«Этнографические материалы...» — издание, которое осуществлено по глубоко продуманной методике. Об этом писал составитель в предисловии, об этом свидетельствует систематизация песен, представленные варианты, примечания, описание источников (из которых использован материал), указание на параллели в других сборниках, дополнения разного характера, а также указатель книг и других периодических изданий, в которых опубликованы украинские народные песни. Кроме того, Б. Гринченко в одном из примечаний дал четкие рекомендации и наставления собирателям-аматорам, что стало свидетельством его заботы о будущих изданиях, а также указал на развитие научных принципов украинской фольклористики [Гринченко 1899, 11].

Систематизирован материал по классификации, предложенной Южно-Западным отделом РГО и опубликованной М. Драгомановым в предисловии «Малорусских народных преданий и рассказов» (1876). Примечания содержали информацию о собирателе, месте, часто имени того, кто передал их, иногда — указание на профессию, происхождение исполнителя и параллели в других сборниках: «Г. Новая Ушица Подольск г. А. В. Заблоцкій от подмастерья. Голов., III, 183, № 58» [Гринченко 1899, 282]; «Г. Проскуровъ. Подольск г. А. В. Заблоцкій отъ девочки-поповны» [Там же. С. 156]. Полнота паспортов и другой информации, очевидно, зависела от

данных, записанных собирателями: «*С. Лопатинцы Ямпольского у. Подольской г. М. М. Коцюбинский, въ 1891 г. — Поють “на бурякахъ”*» [Там же. С. 129].

Характерной чертой издания были названия песен на украинском языке, опубликованные в русской транскрипции. Унифицируя их, составитель коротко передавал сюжет: «*Дивка накынула парубка окомъ*», «*Козакъ и дивчина женыхаются*», «*Мужыкъ та ляшокъ*» (хотя отдельные песни опубликованы без названия). Такой принцип наименования демонстрирует стремление Б. Гринченко к более подробной тематической классификации. В предисловии было также заявлено о редактировании, вынужденно осуществленном во время публикации и о «ломаных скобках», в которых составитель размещал свои вставки, реконструированные части текста. Акцентируя внимание на фонетически точно воссозданном образце, составитель однако замечает, что этому препятствовало отсутствие в типографии многих знаков (например, ударения). Кроме того, Б. Гринченко настаивал на том, что точность воссоздания языка исполнителя может обеспечить только составитель-специалист, филолог.

Фундаментальным было исследование В. Гнатюка «Лірники. Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. і. про лірників повіту Бучацького. Зібрав в вересні 1895 року Володимир Гнатюк» (1896), опубликованное на страницах «Етнографічного збірника НТШ» с кратким предисловием М. Грушевского. Работа содержала «словарь лирницкого говора», репертуар, данные о лирниках Западной Подолии, записанные преимущественно от лирника Якова Златарского. Характерной чертой издания был качественно новый подход в трактовке точности воссоздания языка исполнителя. Стремясь воссоздать его как можно адекватнее, В. Гнатюк расставил ударения почти во всех словах (не обозначенными остались только односложные слова) рассказов Я. Златарского, молитв и просьб, записанных от него. Относительно песен составитель отметил: «В песнях не дал я акцента потому, что Златарский не рассказывал, лишь пел их» [Гнатюк 1896, 25]. Кроме того, для воссоздания точного звучания была введена графема «ў» [Гнатюк 1896, 71], в авторских комментариях В. Гнатюк пользовался правописанием «желехивкой».

Паспорта размещены под образцами молитв и песен: «Числа IX. і X. записал я 7. цвітня 1893 г. в Григорови, у. Бучацкого, от деда, имени его не знаю. Прилагаю их к предыдущим молитвам ради содер-жания» [Гнатюк 1896, 25] Тут же — обширный список вариантов из разных сборников. Примечания — это, преимущественно, реплики лирника, объяснения отдельных «перекалеченных» слов, названия

песен в интерпретации исполнителя («Златарский назвал эту песню: *Ніколай у подорожі*» [Гнатюк 1896, 36]).

Весь собранный материал опубликован в двух разделах: «*Прохання і молитви*» (10 образцов) и «*Пісні*» (40). Исследование В. Гнатюка выделялось комплексностью в изучении песен лирников как явления украинской духовной культуры. Фольклорист собрал и опубликовал подробнейшие известия: от возраста учеников, которых берут в науку, периода обучения, требований, репертуара, условий, при которых проходил экзамен («*визвілка*»), до списка лирников, известных Я. Златарскому, от которого осуществлена запись. В. Гнатюка интересовали маршруты бучацких лирников, быт, уклад бывших лирницких цехов, их языки. Исследователь также опубликовал краткую биографию лирника Я. Златарского, записанную от него во время разговора.

Небольшое количество фольклорного материала из Подолии вошло в издание А. Конощенко «Украинськи письни зъ нотамы» (1900, 1902, 1906). Характерно, что сборник разбит на сотни, а не составлен в жанровой системе. Вместе расположены песни бытовые, исторические, чумацкие, бурлацкие, рекрутские («*некрутські*»), «*п'яницкие*» («*п'янцькі*»), баллады, шуточные и др. Обрядовые песни во всех трех сотнях изданных песен составитель обычно печатал в конце. В первую сотню (1900) вошли десять колядок и щедривок из с. Кардышивка Брацлавского уезда Подольской губ. Кроме того, были песни из Каменец-Подольского [Конощенко 1900, 109–111]. Паспорта, вынесенные в примечания к каждой песне, не содержали данных о времени записи и личности исполнителя («с. Кардышивка, Брацлав. пов.» [Конощенко 1900, 124]). Это можно объяснить тем, что А. Конощенко фиксировал песни преимущественно от интеллигенции [Иванникова 2008, 157] и, очевидно, не считал нужным указывать имени исполнителя. В предисловии составитель также отмечал, что для него большое значение имеет фиксация вариантов мелодий и словесной части песни. Заметно также стремление А. Конощенко относительно точно воссоздать диалектные черты говора.

Подводя итог, следует сказать, что принципы публикации фольклора, зафиксированного на Подолии, изменились в соответствии со становлением украинской фольклористики как науки. Если в первой половине XIX в. научный аппарат был ограничен небольшими предисловиями, короткими примечаниями, а фольклор почти не паспортизирован, то в конце — эдиционные принципы углубляются: составители расширяют предисловия, описывают источники материала, печатают приложения, научный комментарий, словари диалектизмов, по-новому понимают точность отображения языка исполнителя.



Література

Бородін 2009 — *Бородін К. А.* Збірник «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego» Вацлава з Олеська в історії української фольклористики. Автореф. дис. ... канд. фіол. наук. Львів, 2009.

Бріцина 2006 — *Бріцина О.* Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства. К., 2006.

Возняк 1936 — *Возняк М.* До джерел українського пісенного збірника Жеготи Павлі // М. Возняк У століття «Зорі» Маркіяна Шашкевича (1834—1934). Нові розшуки про діяльність його гуртка. Ч. 2. Львів, 1936. С. 147—216.

Галько 1860 — Народные звука и обряды з окольщъ над Збручем / описаны Игнатием Гальком. Ч. 1. Львов, 1860.

Галько 1862 — Народные звука и обряды з окольщъ над Збручем / описаны И. Гальком. Ч. 2. Львов, 1862.

Гнатюк 1896 — Лірники. Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. і. про лірників повіту Бучацького. Зібрав в вересні 1895 року Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник НТШ. Т. 2. Львів, 1896. С. I—VIII, 1—76.

Гринченко 1899 — Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / собр. Б. Д. Гринченко. Чернигов, 1899. Т. 3. Песни.

Данильченко 1869 — Народные юридические обычаи и народные верования, суеверия и предрассудки, записанные в Литинском уезде мировым посредником Н. Данильченко с приложением памятников устной народной словесности // Этнографические сведения о Подольской губернии. Вып. 1. Каменец-Подольск, 1869. С. 1—56.

Драгоманов 1876 — Малорусские народные предания и рассказы / свод М. Драгоманова. К., 1876.

ЕУ 1993 — Енциклопедія українознавства: в 10 томах. Галька Гнат / гол. ред. В. Кубайович. Т. 1. Львів, 1993.

Іваннікова 2008 — *Іваннікова Л.* Фольклористика Півдня України: сторінки історії. Запоріжжя, 2008.

ІР НБУ — Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. I. Ед. хр. 1492. № 19.

Конощенко 1900 — Українські пісні. З нотами / зібрав А. Конощенко. Одеса, 1900 (первая сотня).

Коціпінський 1862 — Пісні, думки і шумки руського народа на Подоллі, Україні і в Малоросії / списані і переложені під музику А. Коціпінським. К.; Кам'янець-Подільський, 1862.

Номис 2004 — Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад М. Номис / упорядкув., прим. та вступна ст. М. М. Пазяка. К., 2004.

Свидницький 1861 — *Свидницький А. П.* Великден у подолян // Основа. 1861. Октябрь. С. 43—64. Ноябрь — декабрь. С. 26—71.

Сиваченко 1974 — *Сиваченко М. Є.* Літературознавчі та фольклористичні розвідки. К., 1974.

Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край: Материалы и исследования / собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 3. СПб., 1872.

Шалак 2009 — Фольклористична діяльність Андрія Димінського. К., 2009.

Шалата 1983 — Народні пісні в записах Івана Вагилевича / упоряд., вступ. ст. і примітки М. Й. Шалати. К., 1983.

Шейковский 1859 — Быт подолян / издаваемый К. Шейковским. Т. 1. Вып. 1. К., 1859.

Шейковский 1860 — Быт подолян / издаваемый К. Шейковским. Т. 1. Вып. 2. К., 1860.

Юзвенко 1961 — Юзвенко В. А. Українська народна поетична творчість у польській фольклористиці XIX ст. К., 1961.

Krzyżanowski 1865 — Słownik folkloru polskiego / pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965.

Pauli 1839 — Pieśni ludu ruskiego w Galicyi / zebrał Żegota Pauli. T. 1. Lwów, 1839.

Pauli 1840 — Pieśni ludu ruskiego w Galicyi / zebrał Żegota Pauli. T. 2. Lwów, 1840.

Siemieński 1845 — Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie / zebrał Lucian Siemieński. Poznań, 1845.

Zaleski 1833 — Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego z muzyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego, zebrał i wydał Wacław z Oleska. Lwów, 1833.



З. Д. ДЖАПУА
(Сухум)

ИЗ ИСТОРИИ ИЗДАНИЯ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ (*Записи А. А. Аншбы*)

Духовные ценности совершенно беззащитны в любой войне, они доказываются в неимоверно диком, безжалостном окружении. Страшным примером этому послужила грузино-абхазская война (1992—1993). Урон, нанесенный абхазской культуре войной, неизмерим. Враг задумал лишить абхазов исторической духовной памяти, уничтожив в огне пожаров архивы, научные институты, музеи, книги, рукописи абхазских ученых и писателей, картины художников и т. п. Но это тема отдельной, более обширной статьи. Я же хочу осветить историю издания полевых материалов видного ученого-фольклориста и литературоведа А. А. Аншбы (1936—1985), судьба которых непосредственно связана с этой войной. И вот почему.

Человек яркой и трагической судьбы, А. А. Аншба известен основополагающими трудами по нартскому эпосу, в целом по всему спектру абхазского фольклора. Ранняя смерть не позволила ученому издать (или подготовить к изданию) свои полевые записи.

По воле судьбы моя научная деятельность в отделе фольклора Абхазского института началась именно с текстологической работы над материалами А. А. Аншбы, для их последующего издания отдельным сборником. Работа, сопряженная с невероятными трудностями не только архивного, текстологического, но и человеческого характера, в общей сложности продолжалась два года. В 1991 г. рукопись была сдана в республиканское издательство (второй экземпляр находился у меня). Вместе с моими материалами хранились также основные источники полевых изысканий ученого: 17 аудиокассет, 35 общих тетрадей и 200 листов рукописей. Перед войной рукопись была сдана в минитипографию Абхазского института.

Когда началась война (14 августа 1992 г.), все эти материалы остались в оккупированном Сухуме. Меня, конечно, не могла не беспокоить судьба рукописи, на которую я потратил два года жизни. После поджога здания института я узнал, что незадолго перед этим рукопись книги из минитипографии института была перенесена в само здание института. Ее ждала участь хранившихся там уникальных, теперь уже невосстановимых, материалов — сгореть в огне.

После войны, с первых же дней мира я начал искать то, что осталось, могло случайно уцелеть. У меня дома были уничтожены все рукописные материалы и книги. В институте и минитипографии увидел еще более удручающую картину: груды пепла и оставов здания — все, что осталось от них. Сохранились лишь аудиокассеты, спасенные моим родственником Русланом Кутелиа (12 — из личного архива А. А. Аншбы и 70 — из моих записей). Но это лишь малая часть обширного наследия фольклориста. Я все время хотел прослушать и расшифровать их. Но душа никак не лежала, гибель основного объема была невыносимо мучительна, я отчаялся. Но через год после войны произошло невероятное для меня событие: в республиканском издательстве нашлась половина утерянной рукописи! Случилось вот что. Из-за большого объема рукопись книги была размещена в двух папках, в минитипографию Абхазского института сдали первую папку, вторая осталась в издательстве. И вот во дворе издательства среди прочих разбросанных бумаг нашлась та самая вторая папка.

Теперь можно было вновь браться за работу. Часть недостающих материалов представила мне сестра фольклориста, старший преподаватель кафедры иностранных языков Абхазского государственного университета Е. А. Аншба, которая привела в порядок личный архив своего брата. Ученый, словно предчувствуя злополучную судьбу своих записей, переписал некоторые из них несколько раз и оставил копии. В результате текстологической работы, вновь проведенной мною в течение двух лет, рукопись была восстановлена (или почти восстановлена) и издана под названием «Абхазский фольклор: Записи Артура Аншбы» [Джапуа 1995]. Книга содержит весьма ценные фольклорные, этнографические, топонимические тексты, снабжена предисловием и комментариями. Надеюсь, что этот фольклорный сборник стал достойной памятью ученому и всеми вкладом в абхазскую гуманитарную науку.

Теперь о главном — о текстологических принципах подготовки полевых материалов к публикации. Текстологическая работа по подготовке текстов к изданию из незнакомых тебе полевых тетрадей, других рукописей и магнитолент всегда сопряжена с неизмеримыми трудностями. В этом смысле весьма показательны, например,

«Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых», над которыми проведена тщательнейшая текстологическая работа В. А. Бахтиной, которая, в частности, пишет, что «сводка текстов, записанных много лет тому назад карандашом, разными почерками и в полевых условиях, — отнюдь не простое дело» [Бахтина 2007, 17].

При первичной (до войны) и вторичной (после войны) подготовке текстов фольклориста к изданию я преследовал одну-единственную цель — сохранить и передать аутентичность записей, их естественную природу и оригинальность. На первом этапе текстологических изысканий необходимо было найти и конкретно установить сами тексты и их паспортные данные¹. Работа осложнялась тем, что кроме личных записей в архиве ученого лежали материалы, записанные другими собирателями, которые хранил фольклорист для исследовательских целей. Но для выявления собственных записей фольклориста подчас отсутствовали аргументы, необходимые данные. Приходилось многократно тщательнейшим образом рассматривать и сопоставлять полевые тетради (от маленьких вырезок различных блокнотов до больших папок), прослушивать звукозаписи (от мелких кусков магнитолент до полных магнитофонных кассет). При этом были использованы различные заметки и примечания в исследованиях и публикациях текстов фольклориста. Немало полевой информации получил от фольклористов, этнографов и лингвистов (Ш. Х. Салакая, С. Л. Зухба, В. Б. Агрба, Р. К. Чанба, Е. М. Малиа, В. Х. Конджариа, А. Д. Хециа, Н. В. Аршба), совместно с которыми фольклорист часто проводил экспедиционные работы. Правда, порой эта информация носила противоречивый характер.

Таким образом, в результате тщательных текстологических изысканий выяснилось количество собственных записей фольклориста — 734 текста. Это число значительно увеличилось бы, если причислить к нему утерянные во время войны и невосстановимые 57 записей, также тексты, расположенные в сборнике под одной тематической рубрикой и под объединяющим номером (к примеру: пожелания, проклятия и этнографическая лексика). Из всех этих записей на языке оригинала публиковались всего 25 текстов.

Следует сказать, что из полевых материалов собирателя 32 текста существуют и в записях фольклористов Ш. Х. Салакая и С. Л. Зухбы. Это означает, что все три фольклориста, находясь в поле вместе, каждый в отдельности в одно и то же время записывали один и тот же текст. Эти записи, естественно, являются результатом одного сказительского акта. Однако публикация подобных записей без этих подробностей порождала очередную текстологическую путаницу.

¹ В этой части весьма полезными стали сохранившиеся во второй папке комментарии к утерянным текстам, которые содержались в первой папке.



ницу. Фольклористы, записывая тексты от руки, в силу ряда факто-ров, не могли фиксировать их одинаково. Даже в тех случаях, когда они делали свои записи с помощью магнитофона, одинаково за-фиксированная звукозапись при ее расшифровке в одиночку дава-ла несколько искусственных вариантов или даже версий. Зачастую они (расшифровки одной звукозаписи) настолько разнятся между собой, что предстают как абсолютно самостоятельные варианты одного сказания или как разновременные записи от одного и того же сказителя.

Двукратно-трехкратно перебеленный текст (и при фиксации, и при расшифровке, и при подготовке к изданию) становился неузна-ваемым. Такие «несогласованные» записи и редакции текстов имеют место, к сожалению, и в современной абхазской фольклористике. В подобных случаях фольклористы, во избежание текстологичес-кой путаницы, при публикации своих полевых материалов должны указывать, какие тексты записывались совместно или записывались одновременно и другими собирателями, а не давать их как исключительно собственные записи. Отсутствие таких полевых подроб-ностей порождает текстологические неурядицы, вплоть до того, что одна-единственная запись будет иметь несколько искусственных ва-риантов. В сборнике в комментариях к таким текстам приходилось уточнять, что они записаны и другими фольклористами.

Значительную часть полевых материалов фольклориста состав-ляют звукозаписи. Это весьма существенно, поскольку, как извест-но, при записывании фольклорного текста от руки (особенно пе-сенного или повествовательного, развернутого сюжета) невозмож-но сохранить всю его естественную, изустную природу. В корпус сбörника входят и записи, сделанные от руки, и некоторые тексты, записанные по памяти (перенесение на бумагу усвоенных от скази-теля сюжетов). Впрочем, их немного, и большей частью они отно-сятся к малым жанрам фольклора.

Из звукозаписей фольклориста нерасшифрованными оставались 84 текста. При их расшифровке по возможности сохранены лекси-ческие и диалектные особенности². Кроме того, было много не до конца расшифрованных, неупорядоченных записей. При их упоря-дочении, я, прежде всего, основывался на сохранившихся магнито-лентах фольклориста.

² Вводимые для удобства восприятия содержания произведений слова и словосочетания даются в квадратных скобках. Неудобные для печати места отмечены многоточием. Другие различные текстологические примечания выделены в текстах арабскими цифрами. Для сохранения единой системы текстологических принципов такой же порядок применяется и в текстах, расшифрованных самим фольклористом.

Судя по паспортным данным текстов, полевая работа фольклориста продолжалась с 1962 по 1980 год. В течение этого времени он встретился с более 100 информантами. Фольклорист всегда пытался охватить репертуар сказителя по возможности полно, не ограничиваясь рамками одной тематики. Об этом свидетельствует многообразие жанрового состава данных полевых материалов. Из информантов, от которых фольклорист записывал свои материалы, по своему фольклорному знанию и мастерству его передачи наиболее талантливыми оказались такие как: Аргун Миша (г. Ткуарчал), Ашуба Елзбар (с. Джярда Очамчирского р-на), Гунба Уахайд (с. Звандрыпш Гудаутского р-на), Бебия Ясыф (с. Джирхуа Гудаутского р-на), Бигуаа Уартан (с. Мыку Очамчирского р-на), Инапха Алексей (с. Бзып Гагрского р-на), Мания Сергей (с. Кутол Очамчирского р-на), Хециа Джота (с. Калдахуара Гудаутского р-на), Хутаба Матбей (с. Блабырхуа Гудаутского р-на), Харазия Уасил (с. Джирхуа Гудаутского р-на) и др.

Правда, видно, что репертуар этих сказителей зафиксирован далеко не полно. Сказитель не может вспомнить немедленно всё свое традиционное знание. Запись всего фольклорного репертуара одаренного сказителя (если это вообще возможно) займет много времени. Ведь сказитель не хранит раз и навсегда готовые тексты, они заложены в глубокой памяти традиции, раскрытие которой требует определенной фольклорной атмосферы. Однако и по тем записям, которые произвел фольклорист, можно определить основные ориентиры тематики творчества того или иного информанта. Выявляются, например, сказители, фольклорное знание которых однотипно или близко друг другу. Так, бытовые сказки и анекдоты наиболее характерны для сказителей Инапхи Алексея и Мания Сергея.

Из тех сказителей, чьи голоса сохранились на аудиокассетах, нельзя не заметить сказительское мастерство Гунбы Уахайда и Хециа Джоты. Первый сказитель с 15 лет занимался охотой, верующий, не бывал за пределами Абхазии, в момент встречи с фольклористом ему было 74 года. Его репертуар состоит из заговоров, мифологических сказаний, нартских сказаний, сказок и анекдотов. Второй сказитель в свое время тоже увлекался охотой, часто бывал в горах, хорошо играет на национальных инструментах — ачарпыне (свириели) и апхярце, в момент встречи с фольклористом ему было 63 года. В его репертуаре встречаются: трудовые песни, мифологические сказания, исторические сказания, нартские песни и сказания, героико-исторические сказания, сказки и этнографические тексты.

Как видно, у обоих сказителей тематика устной традиции представлена довольно емко. Их тексты отличаются поэтическим совершенством, завершенностью, с начала до конца сохраняют тра-

диционную устойчивость. В них фольклорные мотивы и эпизоды слиты весьма естественно. Интонация голоса сказителей не часто меняется, их речь течет ровно, спокойно. Потому в повествовании прямая речь персонажей не очень четко отличается от косвенной (сказительской) речи, они сливаются друг с другом. На мой взгляд, такое «эпическое спокойствие», исходящее из их речи, и является главной чертой традиционного стиля повествования сказителей.

После отбора текстов и их комментариев, на втором этапе текстологической работы, необходимо было определить жанрово-тематический состав полевых материалов фольклориста, которые можно классифицировать по следующим тематическим группам: 1) фольклорные записи; 2) этнографические записи; 3) топонимические записи; 4) фольклорные, этнографические и исторические эпизоды. В связи с этим следует сказать, что часть своих записей фольклорист успел отобрать для подготовки к публикации. Но кроме выделения трех жанров (сказания, эпос, сказки) и примечания «материал необходимо классифицировать» не успел сделать ничего другого.

Для классификации и систематизации фольклорных материалов в науке существуют различные принципы — этнографический, исторический, эстетический, тематический и т. п. Однако в филологической фольклористике чаще всего применяется принцип выделения жанрово-тематических групп и внутри этих жанров — классификация материалов по сюжетно-тематическому критерию. Научная классификация и систематизация такого разножанрового материала при отсутствии жанрового и тематического каталога абхазского фольклора оказалась нелегкой задачей. Здесь в методологическом смысле опирался на некоторые принципы, применяемые в хрестоматии Ш. Х. Салакая по абхазскому устному творчеству [Салакая 2009]. Также во многом основывался на опыте классификации и систематики материалов прибалтийских фольклористов.

Следовательно, при жанрово-тематической классификации полевых материалов фольклориста выстраиваются следующие жанровые разновидности: 1) трудовые песни; 2) мифолого-обрядовые песни и плачи; 3) заговоры; 4) пословицы и поговорки; 5) загадки; 6) сказания; 7) героический эпос; 8) сказки; 9) бытовые песни; 10) народная драма; 11) детский фольклор. Как видно, здесь наличествуют все (или почти все) жанры абхазского фольклора. Выделенные произведения, в свою очередь, требуют сюжетно-тематической классификации, в которой я пытался по возможности сохранить динамику исторического развития фольклорной традиции.

В жанре трудовых песен собраны тексты, посвященные различным видам человеческого труда (4 текста). Далее следуют мифологического-обрядовые песни и плачи (14 текстов), в числе которых — песни о покровителе охоты Ажвейпшаа, песни вызывания дождя «Дзиуа», свадебные песни и плачи. К магическим жанрам фольклора относятся и заговоры (11 текстов): заговоры от сглаза, от укуса змеи и от других отдельных болезней. Эти древнейшие произведения абхазского фольклора пока еще недостаточно собраны и изучены. В полевых материалах фольклориста сохранились несколько звукозаписей заговоров, которые окажутся надежным источником при изучении архаической мелодии и ритмики произведений этого жанра. Отдельно, в алфавитном порядке даются целый ряд пословиц, поговорок (140 текстов) и загадок (11 текстов).

Наиболее сложной и противоречивой оказалась сюжетно-тематическая классификация сказаний (94 текста). Термин сказания (ахуамтакуа) применяется самим А. А. Аншбой при попытке классификаций своих записей. Ранее, как жанровая разновидность, он был использован при составлении материалов известного сказителя, хранителя и собирателя живой старины Кучи Лакрбы [Лакрба 1979, 5–37]. В абхазском языке, когда термин «сказания» употребляется в словосочетании (с другим словом), он может означать другое понятие (или выступает вместо других понятий). Например, «устные сказания» (вместо «фольклора»), «сказания о нартах» (вместо «нартского эпоса»). Но, когда термин «сказания» употребляется самостоятельно, его семантика может быть расширена до термина несказочная проза. Как кажется, такое применение термина в абхазской фольклористике при классификации материалов фольклора наиболее удобно и логично. Он объединяет в одно целое, в одну определенную систему различные жанры и произведения, по вопросам классификации которых до сих пор идут споры в мировой фольклористике. В российской фольклористике, например, термин «сказания» объединяет различные жанры фольклора. Таким образом, при классификации полевых материалов фольклориста термин «сказания» (ахуамтакуа) использован мною в смысле несказочной прозы.

Следовательно, произведения, относящиеся к сказаниям, разделены на три группы. Первую группу представляют: этиологические сказания, мифологические сказания и легенды, вторую — исторические предания. Здесь термин «исторические предания» применяется в близком к значению термина «предания» в русском языке. Внутри самих исторических сказаний выделяются следующие тематические подгруппы: исторические события, топонимические предания, сказания о происхождении песен, фамильные предания.



Третью группу сказаний составляют устные рассказы (41 текст), которые подразделяются на мифы-былички, исторические рассказы и разные события.

В жанре героического эпоса (52 текста), с одной стороны, представлены героико-архаический нартский эпос и эпос об Абрыскиле, а с другой — героико-исторический эпос. В последовательности этих произведений, отражающих различные эпохи и события, по возможности сохранена иерархия развития эпической традиции во времени и пространстве. В сказках (136 текстов), содержащихся в полевых материалах, встречаются: сказки о животных, волшебные, легендарные, новеллистические, бытовые сказки, анекдоты и небылицы. В материалах в отдельные жанры выделены также: бытовые песни (6 текстов), народная драма (5 текстов) и детский фольклор (10 текстов).

Вторая основная часть полевых материалов фольклориста состоит из этнографических записей (108 текстов). Они сгруппированы следующим образом: 1) из магического мировоззрения; 2) из обычаем и обрядов; 3) из трудовой деятельности; 4) из этнографической лексики. Как видно, и при классификации этнографического материала основным ориентиром избран тематический принцип. В данных тематических группах чрезвычайно сложной стала систематизация этнографической лексики. Примечательно, что по поводу публикации этих материалов и у самого собирателя были сомнения, о которых свидетельствует следующее его рукописное примечание: «Надо ли опубликовать все эти материалы? Нужно подумать, какие слова включить в сборник».

Во-первых, непросто было разграничить слова и выражения, записанные самим фольклористом, и лексику, извлеченную из различных газет, журналов и сборников. Во-вторых, нужно было находить рубрику, объединяющую все эти слова и словосочетания, и систематизировать их. В итоге под общим заглавием — этнографическая лексика — материал систематизирован по тематическим подгруппам. Фольклорист записывал свои этнографические материалы одновременно с фольклорными текстами. Во многом они и стали опорой его монографического исследования, посвященного анализу этнографической основы абхазского фольклора [Аншба 1982]. Поэтому можно сказать, что и фольклорные, и этнографические записи собирателя в значительной части взаимосвязаны друг с другом, о чем указывается в комментариях к конкретным текстам.

В группе топонимических записей собраны материалы из топонимов абхазских селений Адзюбжи, Ачандары, Блабырхуа, Эшеры, Моквы, Джерды.

Отдельную тематическую группу составляют не вошедшие в выделенные жанровые разновидности фольклорные, этнографические и исторические эпизоды информативного характера.

Все, входящие в сборник тексты, пронумерованы. Варианты обозначены арабскими цифрами. О тематическом сходстве различных текстов указывается в комментариях. Основная цель комментариев и приложенных к сборнику указателей — выявление текстологической истории того или иного текста. Для краткости и удобства перед комментариями отдельно составлен перечень информантов из данных собирателя, значительная часть которых установлена и дополнена мною в процессе поездок к тем же информантам, оставшимся тогда в живых.

Текстологические комментарии к текстам идут в том же порядке, в каком подаются тексты в основном корпусе книги, и состоят из двух частей. В первой части даны комментарии к сохранившимся во время войны (1992—1993) или восстановленным после войны текстам (1—677), а во второй части — комментарии к утерянным и не восстановимым текстам (678—734).

Наконец, следует сказать, что хотя уровень подготовки к публикации данных полевых материалов, конечно же, не безупречен, но текстологические принципы и подходы, использованные при их издании, в основных своих чертах сохраняют и передают естественную природу и изустную основу полевых исследований фольклориста.

Литература

Аншба 1982 — *Аншба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.*

Бахтина 2007 — Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых: 1926—1928: по следам Рыбникова и Гильфердинга: в 2 т. Т. 1: Эпическая поэзия / вступ. статья, подгот. текстов, науч. comment., справ. аппарат В. А. Бахтиной. М., 2007.

Джапуа 1995 — Абхазский фольклор: Записи Артура Аншбы / сост., текстолог. подгот. записей, предисл., примеч. и указатели З. Д. Джапуа. Сухум, 1995 (на абх. яз.).

Лакрба 1979 — *Лакрба К. К. Неиссякаемый родник: Народное творчество. Пословицы. Этнографические записи / сост. и предисл. А. А. Аншбы. Сухум, 1979 (на абх. яз.).*

Салакая 2009 — *Салакая Ш. Х. Абхазское народное поэтическое творчество: хрестоматия. 2-е изд. Сухум, 2009 (на абх. яз.).*



Раздел 3

РЕЗУЛЬТАТЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

O. С. ТУМАНОВА
(Пермь)

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ *(По материалам экспедиций в Чердынский район Пермского края)¹*

Смерть безвозвратно обращает умершего в «иное состояние»; присутствующие при этом люди переживают символическое соприкосновение с «миром мертвых». Возможно, восприятие этой ситуации как кризисной, потенциально опасной и необратимой, способствует консервации похоронно-поминальной обрядности, делает ее более устойчивой по сравнению с другими мифоритуальными комплексами.

Смысл ритуалов, равно как и устройство загробного мира, иногда находит отражение в снах, наполненных для сновидца личностно и культурно значимой информацией. «Сон оказывается одним из главных каналов связи между миром живых и миром мёртвых наряду с такими “регулярными” видами общения, как поминания и поминальные трапезы в доме (с приглашением предков)» [Толстая 2002, 199]. Изучение рассказов об «иномирных» сновидениях как пласта несказочной прозы обосновано в целом ряде фольклористических работ (см.: [Толстая 2002; Толстой 2003; Лурье 2002; Сафонов 2006 и 2009]). Такого рода тексты нередко привлекаются для реконструкции мифологической семантики похоронно-поминальных обрядов (на материале Северного Прикамья — см.: [Бахматов 2003, 149 —150, 167 и др.; Королёва 2009, 37]).

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ и Министерства промышленности, инноваций и науки Пермского края, проект № 10-04-82418а/У («Семейная обрядность Северного Прикамья (по следам фольклорных экспедиций И. В. Зырянова)»).

Следуя устоявшейся традиции, мы хотим представить результаты нашего исследования иномирных сновидений и обозначить ряд возникших в его ходе вопросов. Материалом послужили записи, сделанные в ходе фольклорных экспедиций филологического факультета ПермГУ на территории Чердынского района Пермского края в 2009—2011 гг. Участниками были обследованы две различные зоны: это центральная часть Чердынского района вдоль рек Колва и Вишера (пгт. Ныроб, пос. Рябинино, с. Искор, Покча и Редикор, д. Серёгово и Урол) и его западная часть — территория вдоль р. Кама (с. Пянтег, д. Амбор и Корнино), включая камское правобережье (пос. Курган, д. Исток, Коэнты, Яранина, Усть-Уролка, Большие и Малые Долды). Населенные пункты вдоль Камы отличаются более заметным влиянием старообрядческой культуры, исторически здесь доминировавшей [На путях 1989, 268 —278, 286 и др.]; в настоящее время они характеризуются затрудненным транспортным сообщением с центром (г. Чердынь) и другими частями Чердынского района.

Как показывают материалы полевых исследований, похоронно-поминальная обрядность на территории камского правобережья редуцирована значительно меньше, чем в центральной части; в крупных населенных пунктах более ощутимо влияние новых реалий. Так, несмотря на запрет, поминки в больших селах и поселках все чаще устраивают в «казенном» помещении (хотя, согласно народным представлениям, до сорокового дня «душа ютится» именно дома); в отдаленных деревнях традиция «поминать дома» прочно сохраняется (что можно объяснить и экономическими причинами: такие поминки обходятся дешевле). Повсеместно умерших хоронят «в магазинском» (эта тенденция распространилась также в среде староверов — д. Усть-Уролка, пос. Курган). Однако в сознании старшего поколения до сих пор сохраняется другое предпочтение: считается, что лучше всего хоронить человека в «венчальной» одежде (которая может отличаться от свадебной). В ряде сел и деревень нами зафиксированы случаи, когда пожилые женщины хранят для похорон венчальные парочки и свечи: *«А когда умрёшь, так эту свечу надо положить в гроб. Если человек обвенчается, то они и на том свете будут вместе»* (ХНД; список информантов см. в конце статьи).

В том случае, когда венчальное одеяние не сохранилось, информанты готовят «смертный узел» — те вещи, в которых их надлежит хоронить и которые следует положить в гроб. Похороны молодых некоторыми деталями (в том числе выбором одежды) отличаются от похорон взрослых и стариков: *«У нас вот, еще 40 дней не прошло, брат сестру задавил, 19 годов сестра была, дак ей устилали дорогу*

сиренью. Всю сирень под окошком обломали и бросали до самого кладбища сирень. А потому что она молода девка. И свадебное платье ей накинули» (ГЮМ). В среде пожилых информантов зафиксирована практика составления письменных завещаний, когда в специальном письме старики указывают, как именно их нужно хоронить и поминать; в качестве такого завещания у мирских нередко используется современный духовный стих «Завещание умирающей матери», известный фольклористам в нескольких вариантах [Фольклор Судогодского края 2001, 247].

Отдельные элементы похоронно-поминальной обрядности позволяют говорить о повсеместном глубоком влиянии старообрядчества; при этом опрошенные информанты не относятся к староверам и четко противопоставляют себя «кержакам» — жителям старообрядческих деревень. Так, по воспоминаниям, многих из их старших родственников, преимущественно мужчин (причем не староверов), вплоть до 1980—90-х гг. хоронили в саванах, над могилами ставили кресты «с крышечкой» (пгт. Ныроб, пос. Рябинино и др.). Старообрядцы не обивают гроб изнутри (он должен быть простым, деревянным — «белый домик»); на могилу не рекомендуется класть венков (*«венок — как хомут на шее»* — ЗКН); известны подобные предписания и мирским: *«Никто нигде не оббивал [гроб]. Никто никогда нигде не оббивал, это нынче такую моду взяли»* (ГЮМ). В ряде прикамских сел и деревень зафиксирован обычай набивать матрас для умершего березовым листом (с. Пянтег) или подкладывать под него березовые веники (д. Б. Долды). И у мирских и у староверов особое значение придается так называемой «подорожной молитве», текст которой обязательно должен сопровождать умершего (он может быть как рукописный, так и печатный, купленный в церкви): *«Подорожное называца вот такой лист, тут сверху он отрезаца, кладут на лоб покойнику. А остальное ей в руку дают и там писано-то не по-нашему, только поп читает. Там точки, строчка не полностью, <...> там надо писать свое имя, а иначе как он там без имени будет жить? Обязательно, где точки, пишется имя»* (ГЮМ).

В центральной части Чердынского района могилы через некоторое время принято «дернить» (обкладывать дерном для придания устойчивой формы): *«Дернить — это значит, вот, здесь песок, например, а потом полянку берешь, чтоб она, могилка эта, травой зарастала. Дёрн снимают и травой это [обкладывают]. Ну, потом кто как украшает»* (ОАВ). При этом в пос. Рябинино, с. Каморт и Бигичи зафиксирован запрет на дернение свежей могилы до ближайшего Семика; в пгт. Ныроб такой запрет уже отсутствует. Другая локальная особенность заключается в том, что до 40-го дня

(иногда и далее) на могилу не рекомендуется устанавливать памятник (крест): «*На могилу нельзя сразу ставить памятник. Вроде, когда придешь на тот свет, надо через какую-то реку переходить, и какой крест на тебе поставлен, надо его через ту реку перенести на себе. Чем тяжелее крест, тем труднее перейти, а можно и упасть, река огненная*» (ШРИ). В некоторых населенных пунктах нельзя огораживать могилу оградкой (это препятствует общению умершего «на том свете»); визуальное обследование сельских кладбищ показывает, однако, что правило это часто нарушается (в том числе по pragматическим соображениям: чтобы оградить могилу от домашнего скота).

Почти повсеместно на обследованной территории умерших принято поминать на 3-й день (обычно он совпадает с днем похорон), на 9-й, 20-й (в зависимости от желания и достатка родственников) и 40-й дни, через полгода и через год после смерти. Далее ежегодно отмечаются годины («умерший день») и — в некоторых семьях — «память»: «*Скоро будет 8 годов, как она [дочь] пролежала у меня, я ее каждый раз поминаю и в день ее рождения, и в умерший день, 9 августа, всегда поминаю. Уж я ей такую клятву дала, что Люба, пока я жива, буду тебя поминать и в день твоего рождения, и в умерший день*» (ГЮМ). Главным поминальным днем, когда принято обязательно ходить на кладбище, у мирских является Семик, у староверов — суббота перед Троицей (жители мирской д. Б. Долды, расположенной поблизости от старообрядческой д. М. Долды, называют ее «*кержацкий Семик*»).

Интересный, на наш взгляд, случай, связанный с поминовением усопших, зафиксирован в д. Б. Долды. По рассказам информантов, после закрытия колхоза и прекращения коллективных работ (в 1990-е гг.) здесь начали спонтанно проводиться *коллективные поминки*: жители, пришедшие в Семик на кладбище навестить своих умерших, стали проводить общий молебен и накрывать общий стол, чего раньше не делалось (МТН). Отчасти это объясняется тем, что в настоящее время в деревне соответствующие поминальные молитвы читает лишь одна пожилая жительница, так что коллективный молебен с ее участием дает возможность всем остальным «правильно» помянуть своих родных. Возможно, однако, что возникновение нового обряда — это своего рода компенсация *недостатка коллективной коммуникации*, особенно острого в связи с закрытием колхоза и высокой степенью изолированности деревни. Примечательно, что таким образом в новых исторических условиях актуализируется давно забытый, но существовавший когда-то в культуре механизм коллективных поминаний (до сих пор активно бытующий у северных коми-пермяков).

И у старообрядцев, и у православных информантов фиксируется запрет на поминование алкоголем: «*При похоронах у нас не пьют водку, и на поминках. Обязательно это: считается, у человека и так много грехов, ещё его топить водкой...*» (ЗКН). Однако если старообрядцами этот запрет до сих пор выполняется довольно строго, то у мирских имеются частые отступления от него: «*Мама снилась, вот когда ребята схоронили на сорок-то дней пили, она говорит: "Всю меня залили водкой". Это большой грех. Вот Ваню поминали, пришли, выпили по стопке водки и все*» (ОМП).

Переходя к разговору о визионерских жанрах, начнем с того, что существует сложность при разграничении обмираний и снов о загробном мире, с одной стороны, и таких явлений, когда что-то «чудится», «блазнится», с другой (ср. былички о том, как «водит» в лесу, «чудится» в полночь на мельнице и т. п.) «Рассматривая соотношение нарративов об иномирных снах и близких к ним по сюжету быличек/бывальщин, исследователи (Ж. В. Кормина, С. В. Штырков, С. М. Толстая, И. А. Разумова) предполагают, что доминирование того или иного из названных жанров может быть связано с определенной региональной традицией или с конкретным обрядовым актом» [Сафонов 2009, 7]. Зоной пересечения жанров оказывается, к примеру, известный сюжет, когда нечистый в образе покойника приходит к тоскующим по нему родственникам (чаще всего тоскует жена или мать). В д. Серёгово Чердынского района был записан текст, в котором отождествляются мертвец и леший: «*Рядом болото, а мы найти не можем, кругами ходили. Танька взяла, сапоги свои передернула, поперек вот так накинула и носки переодела. Пошла: "Мама, вот болото-то где!" И закрутил он нас. Это все мужик мой, он умер как раз тогда. Мы шли домой, про него говорили. Пошли обратно — деревья гнутся до полу, ветер задул, хоть куды девайся*» (ГГЯ). По-видимому, в приведенном нарративе нашел отражение бытующий в данном районе запрет на любое упоминание/вспоминание умершего в лесу (аналогичный сюжет был зафиксирован также в д. Б. Долды). Провести в таких текстах четкую границу между сном и явью (когда «кажется» наяву) не всегда возможно.

Полевой материал, собранный в ходе экспедиций, содержит единичные записи обмираний. Наибольшую актуальность этот жанр сохраняет в старообрядческой среде; в основном зафиксированные сюжеты «свернуты» до краткого упоминания о событии и морального наставления: «*Вот обмирали раньше. У меня у мамы брат обмиral. В гробе лежал уж, и что? Встал: "Что это со мной?" Все испуждалися. 3 дня жил, все равно умер. Он всем не рассказывал [о том, что видел], своей бабе рассказывал Феодосии. А она не сказывала*

никому, только то и говорила, что не ходите по широким дорогам, ходите по узеньким. А больше ничего не сказала. <...> Так по широким дорогам ходить — это на бесовские-то дела. Мы нынче ходим, а это нельзя ведь» (КВС).

Говоря о снах, отметим, что не все информанты придают ино-мирным сновидениям значение прямого контакта с умершими; некоторые воспринимают их как примету («*Покойники сняться к дождю*»). Однако нередки случаи, когда сновидец, попадая в «иномирное пространство», воспринимает увиденное как действительный «показ того света». По сюжету такие сны, на наш взгляд, близки к обмираниям. Содержатся в них и устойчивые образы «иного мира», общие с некоторыми другими фольклорными жанрами [Лурье 2002, 28]. Наиболее частотные из них — гора с пропастью (где гора рассматривается как преддверие мира мертвых, а пропасть — место мучений для грешников). Встречаются образы топкого болота, темного леса (как обители мертворожденных), пустоши, поросшей кустарником. Традиционно в таких снах-«путешествиях» фигурирует проводник, как правило — умерший родственник: «*Я вроде стою на самом обрыве и хочу прыгнуть. И меня мама в сторону толкает и говорит: “Вот сейчас я прыгну, а ты смотри — прыгать тебе или дальней дорогой идти”. И вот она вроде падает на этот кол и кричит мне оттуда: “Ты прыгай, если хочешь, или иди дальней дорогой, там тебя детки ждут”*» (БНГ). Проводник одновременно и интерпретирует происходящее, и приходит на помощь сновидцу: «*Снимается сон, болото, иду. Вот нога тонет и все в болоте. И вижу маму. И она мне так руку подает и говорит: “Давай руку сюда, болото-то, смотри, какая тропка зыбучая”. И вроде из этого болота так выдергивает*» (МИ).

Сновидения — путешествия по загробному миру, как правило, не предвещают скорой смерти сновидцу или его родным. Путешествующий может получить там тайное знание, намек на собственную судьбу после смерти: «*Абортов много я делала, Бог меня накажет, наверно, буду на сковородке кататься... Снился мне сон: иду я по лесу, а под каждым деревом сидит ребенок. Пошла к бабке, бабка говорит: “Это ты наделала много абортов, это все погубленные души тебя и сопровождают, плачут там”*» (КНЯ). Здесь, как и в древнерусской книжной традиции, «идея воздаяния за добро и зло представлена в зримых образах, через систему ярких символических картин» [Пигин 2006, 186]. Примечательно, что для окончательной интерпретации сна информантам часто необходим так называемый «со-интерпретатор» — более опытный человек, лучше знающий религиозную традицию или глубже погруженный в архаичные пласти народной культуры.

Один из записанных нами снов содержит мотив ложного окончания сновидения, когда якобы проснувшийся сновидец оказывается в ситуации собственного погребения: «*Тогда болела сильно. Спала, спала, спала, глазу открыла, усё, руку протянула — тут земля. Вот так руку протянула — тут земля. Дальше протянула — тут земля. Я уже в могиле лежала, соскочила и пошла ко столу, все еще вот живу*» (СКВ). Из краткого комментария («*все еще вот живу*») видно, что информант интерпретирует содержание своего сна как залог долгой жизни. Этот сюжет хорошо иллюстрирует «связь сна и смерти на физиологическом уровне» [Сафонов 2009, 3] (ср. устойчивый сюжет о том, как человек был отпет заживо, а в ночь перед погребением проснулся, ушел домой и прожил долгую жизнь). «Восприятие сна как временной смерти и смерти как вечного сна относится к универсальным стереотипам культуры и находит многообразное выражение в языке (ср. успение, усопший и т. п.)» [Толстая 2002, 198].

Среди записанных нами рассказов можно выделить особую группу текстов, содержащую описания «предсмертных снов». Умирающему могут являться умершие родственники и звать за собой, показываются иномирные зооморфы (кошки, как правило). Во сне умирающий часто узнает дату собственной смерти: «...Шел [свекор] по длинному коридору. Говорят, все кабинки стоят, из пластмассовых втулок каких-то сделаны. Я в одну кабинку заглянул, мне говорят: тебе не сюда, в другую заглянул, опять: тебе не сюда. Твоя, говорят, кабинка, вон там, в конце коридора. И дойдешь ты туда, говорят, к трем часам, к половине четвертого. Так и случилось» (МНИ). Интересным кажется тот факт, что путь к смерти представляется сновидцу длинным больничным коридором — современной и при этом вполне обыденной реалией, отражающей стандартизованный характер современной больницы (и «больничной» смерти). На основании того, что явилось ему во сне, умирающий может дать конкретные советы, что положить ему в гроб: «*А Женька стал умирать, попросил бутылку водки для Ваньки. Уж не знаю, как они там, свиделись на том свете, выпили они эту бутылку — не выпили, ну чё просил, то положили. Мы все положили, он ни разу не приснился, не сказал, что не надо*» (МНП). Умирающий может сказать, во что его обрядить («*хороните в белом — на том свете на солнце заставят стоять, пока цветное не выгорит*») или дать какие-то другие советы относительно проведения похорон и поминок.

Явление умершего во сне традиционно воспринимается родственниками или их соседями как наказание за нарушение обрядовых запретов и предписаний. Умерший жалуется на свое положение (тем самым указывая на ошибки, совершенные в ходе похоронно-

поминального обряда): «У нас семья была, атеисты. Ей приснилась сестра покойная, которая говорит: “Подожди, я сейчас на помойку зайду поесть”. Так та сразу продукты собрала и в церковь понесла, милостыню. Видишь, она на помойку даже там пошла, потому что ее не поминают. Теперь ее сестра записочки подает» (ЧВМ). Можно предположить, что сон в данной ситуации явился катализатором изменения не только обрядового поведения, но и религиозных воззрений родственницы умершей.

Иногда усопший способен разрешить сомнение родных, связанное с альтернативными вариантами проведения обряда: «На пост девять дней пришлось, и вот чем поминать, постным, молосным, и она мне видится во сне. “Ну чё, мама, как живешь?” — “Хорошо живу, хорошо, всяко кормят, всяко — постным и молосным”. Я потом сказала тетке, она говорит: “Ну, делай и то и другое понемногу...”» (ПАС). Покойник может напомнить о каком-либо бытовом деле в день поминок. В пос. Рябинино информантка рассказала о том, как на 40-й день муж во сне разбудил ее и велел пойти ставить самовар — «побоялся, что просплю». В с. Пянтег записана история о том, как дочь информантки, умершая в Оренбургской области, попросила помянуть ее картошкой: «По картошку пришла [во сне], говорит: “Мама, дай мне ведро картошки”. Ну, так чё, мне ведь не жалко картошку-то. <...> Ну, картошка у них первое блюдо, на поминках полностью картошку выплюют, отварят и ее еще обжарят. Картошку есть — у их [в Оренбургской области] первое блюдо. А может, они и ниче там не делали [не поминали], вот она и приснилась. <...> И потом второй раз приснилася, деньги просила: “Мама, дай мне деньги на дорогу”. Как будто от меня уезжает обратно, как будто у меня погостила и домой поехала» (ГЮМ). Таким образом, мать должна была временно приобщиться к традиции той местности, где теперь поконится ее дочь, и помянуть умершую вареным картофелем (в Чердынском районе на поминки готовят пироги, пельмени, кашу).

В том случае, если покойник часто и беспричинно является во сне сразу после похорон, это объясняют излишней тоской по нему. Такие сновидения считаются нежелательными, поэтому сновидец должен сходить в церковь и помолиться о том, чтобы усопший обрел покой и «визиты» прекратились. Покойный может сам просить прекратить по нему тосковать: «Вот Ваню [сына] я схоронила первого, я сильно плакала, и он мне приснился: он вот так вот по груди в воде сидит. Я вот Зое Алексеевне сказала: “Ваня приснился!” — а она мне говорит: “Ты его залила слезами”. И вот, когда плачешь сильно, им очень тяжело, покойникам» (МНП). Здесь обращает на себя внимание характерная для народной культуры параллель «слезы — вода», которую выражает множество фразеологизмов (например,

«слезы рекой», «слезы ручьем» и т. п.) и которая является одним из частотных мотивов в рассказах об иномирных сновидениях.

Как отмечает М. Л. Лурье, иногда «от поведения сновидца на том свете и при общении с покойником “зависит”, суждена ли ему скорая смерть» [Лурье 2002, 28]. В качестве примера приведем текст, записанный в 2009 г. от М. П. Осьмушиной, жительницы пос. Рябинино. Информантка с интервалом в 5 лет потеряла сына и внука (оба утонули): *«Как-то раз внуку сон страшный приснился: гуляет, видит, папка покойный [утонувший сын рассказчицы] за углом стоит и зовет: “Сашенька, иди ко мне, я тебя любить буду!”.* Ну, он и побежал. А через две недели утонул. *Видать, отец его и забрал»* (ОМП). Ребенок рассказал о своем сне только сверстнице — двоюродной сестре; после гибели брата та вспомнила о сновидении и пересказала его взрослым членам семьи. По мнению М. П. Осьмушиной, ее внук утонул, потому что во сне отозвался на зов покойного отца (тем самым дав символическое согласие «уйти» к нему). Примечателен здесь и рассказ информантки о собственном психофизиологическом состоянии, которое женщина впоследствии стала воспринимать как предчувствие повторного несчастья: *«После смерти сына что-то странное со мной началось: по ночам рёв стал нападать. Проснусь и реву. Сердце, видать, предчувствовало, что внучок погибнет. А как утонул — с тех пор ни слезинки не проронила»*. Немотивированный плач на грани сна, т. е. частично происходящий из инобытия, приобретает статус «вещего» (предвещающего). То, что пограничное состояние информантки («ночной рев») сопровождается слезами, в контексте описанных событий представляется глубоко символичным. Можно предположить, что, с одной стороны, это предчувствие новых слез, которым суждено пролиться в ближайшем будущем (в связи со смертью внука), а с другой стороны — знак того, что новая смерть будет аналогична первой (тоже «от воды»). Очевидно, что в семантике «ночного рева» актуализируется уже упомянутая параллель «слезы — вода», на основе которой выстраивается возможная ассоциативная цепочка образов: гибель сына в воде — ночные слезы матери — гибель внука в реке — новые слезы. Возвращаясь к интерпретации, которую дала произошедшему сама сновидица, можно увидеть, что здесь «толкование производится по общему сходству переживаний — во сне и впоследствии наяву в связи с произошедшим событием» [Лурье 2002, 35].

В похоронно-поминальном комплексе отдельное место занимает ритуальная «защита» от проникновения «иного мира» в мир людей. Вещи, соприкоснувшиеся с мертвцем, считаются «нечистыми», наделенными вредоносной магической силой, поэтому родственники умершего в первую очередь избавляются от «покойничей

одежды» (в которой наступила смерть), «мертвой воды», «покойничьего мыла» (оставшихся после обмывания), веревок (которыми связывали руки до окончения или на которых опускали гроб в могилу) и т. п. Как следствие, возникает и ритуальный запрет «не брать ничего с кладбища», поскольку «нечистый» предмет может повлечь за собой скорую смерть: «*Если ты что-то забыл на кладбище, то лучше не возвращаться и не забирать — обязательно умрешь. Там вот, рассказывали, женщина на кладбище оставила сумку с документами, с деньгами, и все. Вернулась, забрала сумку, через полгода умерла*» (БНГ). Контакты с «иным миром» (через воплощающие его предметы), которых в ситуации похоронного обряда невозможно избежать, сводятся к минимуму; так, присутствующим на похоронах рекомендуется не смотреть в разрытую могилу, иначе «*покойник за собой потянет*» (БНГ).

Вероятно, в связи с вышесказанным возникает и предписание избегать контакта с умершим во сне; не случайно иномирные сновидения трактуются иногда как приснившиеся «к несчастью»: «*А мама мне видится всегда не к добру. Всегда. Она очень редко видится мне, годами не видится. Как только она мне приснилася, ожидай неприятность*» (ЧВМ). Ретроспективно подобный сон может восприниматься как увиденный к чьей-либо смерти (покойник «за собой зовет») и, таким образом, приобретает черты предсказания; иногда исход зависит от решения, которое принимает сновидец, находясь в иномирном пространстве: «*Это зовут ведь. У нас у той матери, она тоже божественная была, звали [умершие во сне], на гору приходили, звали то бабы, то мужики: "Пойдем с нами". — "Нет, я с вами не пойду. Не зовите, не пойду". Дак Тоня-то [дочь сновидицы] рассказывает, последний к ней пришел, говорит: "Пойдешь со мной, со мной". Она ведь ниче, мама, не сказала, уже согласилась идти-то. Неделю и не жила, умерла*» (КВС).

В том случае, когда приходы умершего носят периодический характер и мешают живым, полевые записи устойчиво фиксируют мотив возможной «договоренности». С нежелательным визитером во сне можно условиться, дабы тот прекратил свои визиты: «*Мама приснится, и через какое-то время обязательно будет какая-то неприятность, и это я ей сказала: "Если ты мне будешь сниться, поминать не буду, не снись, придет беда, придет негаданно-незданно, зачем я должна ждать и думать и все"*» (ПАС). В данном тексте отчетливо прослеживается мотив своего рода «ультимативной сделки»: «в противном случае» информантка отказывается поминать усопшую; таким образом, обрядовое действие представляется как нормативное средство коммуникации с загробным миром, необходимое и живым, и умершим.

Известны случаи, когда «договоренность» имеет форму предсмертного обещания («буду сниться/не буду сниться»); ее, однако, можно отменить: к примеру, в том случае, когда родственнику важна помочь со стороны умершего. Об интересном случае нам рассказали в старообрядческой д. Усть-Уролка: здесь одной женщине, талантливой исполнительнице похоронных причитаний, мать побещала, что не будет сниться «ни к добру, ни к худу». В трудной жизненной ситуации, нуждаясь в поддержке, дочь, «приплакивая» на похоронах, попросила умершую соседку передать покойной матери «вестку-грамотку», чтобы та ей приснилась: *«А вот Валентина Ивановна-то, когда у меня мама умерла, приплакивала. Говорила, как-то в землю пойдешь туда, в сырь земелюшку, у меня там мама лежит, ты, тетя Настя, расскажи, как я живу, как все шло. И она ей [плакальщице] на второй день снилась во сне, ее мать-то. <...> Ей наснилось, как будто моя мама передала [ее матери] эти слова»* (ДКМ). Разговор с покойной матерью, произошедший во сне, облегчил душевное состояние женщины. В данном случае факт явления покойной во сне воспринимается всеми, кто знает о нем, однозначно положительно. Заметим, что в подавляющем большинстве случаев разного рода «предупреждения» во сне сообщает именно мать — «хранительница рода», сакральная фигура в народной культуре. Забота о семье после собственной смерти приобретает в данном контексте особо символичный характер: *«А у меня уж мама заранее предупреждает, что вот, жди [неприятностей]. Как жили, так и снится»* (КРМ).

Нами были зафиксированы и другие случаи, когда «визиты» умерших оценивались сновидцами положительно. Одна из записей, сделанная в с. Камгорт в 2010 г., представляет, как нам кажется, особый интерес. Остановимся на ней подробнее. От местной жительницы Н. И. Сусловой была записана серия сновидений, в которых систематически, в течение уже нескольких лет, ей является покойный сын-самоубийца. Молодой человек ждал призыва в армию, но его долго не было; юноша сильно тревожился из-за неопределенности и в конце концов, по не вполне понятным матери причинам, повесился. Во сне он приходит, по словам информантки, «утешить, успокоить»: «чтобы мне легче стало», «чтоб мы свиделись»; всегда «снится к хорошему» (СНИ). Как справедливо отмечает А. В. Пигин, одна из основных причин «посещения того света» — «желание узнать о загробной судьбе своих родственников» [Пигин 2006, 172]. В рассказах покойного «тот свет» предстает как мир, полностью аналогичный нашему, где есть такие привычные его составляющие, как семья, дом, работа, и откуда умерший часто «приходит в гости» к матери (моделируется ситуация свидания

после долгой разлуки). Заметим, что в данном случае трансформируется традиционный для народной культуры образ того света, который «представляет собой конгломерат пунктов, никак не организованных воедино» [Пигин 2006, 172].

Во время таких «встреч» умерший сын рассказал матери о причинах самоубийства, о своем «переезде» на тот свет и о дальнейшей жизни после смерти. Поначалу ему сложно было найти жилье и работу: *«Сначала в бане работал, потом повышение у него стало, он военным, машину стал водить. Потом он еще к себе одного родственника молодого тоже на работу устроил»* (примечательно, что на том свете погибший все-таки исполняет свое желание и становится военным). Те, кто лежит на кладбище рядом и не отделен оградками, могут беспрепятственно «общаться» на том свете, «в гости ходить»: *«Бабушка с ним живет, и с ними еще погибший соседский мальчик, бабушка с ним водится. Родственники, все они вместе»*. У тех, кто «в оградке» — «другой мир» (так в сновидении подтверждается актуальное для данной локальной традиции предписание не ставить вокруг могилы заграждение). На том свете сыну рассказчицы представилась возможность устроить и личную жизнь, однако он ею не воспользовался: *«Он вот девчонку любил и сказал, что ждать будет, пока она к нему придет»*. Несмотря на то, что юноша наложил на себя руки, его «простили», так как он *«молодой, никому не успел навредить»*. Как можно заметить, весьма актуальное для русской традиционной культуры христианское представление о посмертных мучениях самоубийц в снах матери совсем не находит отражения. Это тем более показательно, что Чердынский район считается одним из исторических центров распространения христианства на Урале и отношение к самоубийствам здесь — в отличие от Коми-Пермяцкого округа — резко отрицательное. Мы полагаем, что периодически возникающие сны матери в данном случае исполняют психотерапевтическую функцию самозащиты и самоуспокоения.

Сделанные нами записи иномирных сновидений и попытка их систематизировать поставили вопрос о разграничении понятий «сновидец» и «визионер». В фольклористике они употребляются как синонимы, однако подход, сложившийся в работах философов, культурологов, религиоведов, закрепляет за понятием «визионерство» более специфичное значение. Сновидцем может оказаться любой человек, которому что-то приснилось; сновидения о загробном мире и умерших родственниках по определению подвергаются интерпретации и приобретают культурную значимость. Однако визионером человек становится в случае систематических и более глубоких «контактов» с иным миром, дающих ему более подробную информацию о загробном мире, чем та, которая бытует в данной общине.

Вся жизнь визионера с определенного момента (имеющего исключительный и судьбоносный характер) сопровождается сновидениями о загробном мире, т. е. он находится в *продолжающемся контакте*, следит за «развитием событий». Такие сновидения являются для него авторитетным источником сообщений, они способны влиять на образ мыслей и жизни визионера и его ближайшего окружения. Информация, полученная из сновидений, не должна, казалось бы, принципиально противоречить основным категориям (концептам) народной культуры. Тем не менее, как показывают записи из с. Камгорт, иногда такое противоречие возникает. В этом смысле было бы интересно проследить, как воспринимает сны Н. И. Сусловой (попадающие под более узкое определение «визионерства») ее окружение, становятся ли они из разовых рассказов более или менее устойчивыми (фольклорными) текстами.

Проделанное исследование позволяет сделать некоторые выводы и относительно типичного «портрета сновидца», которому снятся «иномирные» сновидения. В нашем случае это женщины 1930-х — середины 1960-х гг. рождения, находящиеся в сходном социальном и семейном положении. Как правило, это матери большого семейства, прошедшие через сложные жизненные обстоятельства (потерю родителей, мужа, особенно близких родственников (брата, сестры), одного или нескольких детей). Именно в сознании таких женщин наиболее прочно оказываются зафиксированы сведения об обрядовых действиях, затем обретающие воплощение и в снах о загробном мире.

Как известно, в системе традиционных жанров фольклора мифологические верования, связанные со смертью и посмертным существованием, поддерживались похоронно-поминальными причитаниями. Сходную функцию отчасти выполняли духовные стихи, а также рассказы об обмираниях и снах о загробном мире. Сегодня можно говорить о практически полном угасании традиции «причитывания» по умершему в центральной части Чердынского района; пение духовных стихов также утрачивает свою популярность, сохраняясь почти исключительно в закамской старообрядческой среде (д. Усть-Уролка, п. Курган). В связи с этим актуализация и трансляция традиционных представлений о загробном мире на значительной части обследованной территории осуществляется преимущественно через рассказы о сновидениях. Часто в ходе беседы информанты совершенно естественным образом переходят на эти рассказы как с темы снов, так и с темы похоронно-поминальной обрядности. Однако в такого рода рассказах содержится немало индивидуальных мотивов, что мы также постарались отразить в статье.

Список информантов

БНГ — Басманова Нина Геннадьевна, 1966 г. р.; урож. п. Керчево, проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ГГЯ — Гостева Галина Яковлевна, 1939 г. р.; урож. д. Никитники, проживает в д. Серёгово Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2009 г.

ГЮМ — Габова Юлия Михайловна, 1935 г. р.; урож. д. Мелехино, проживает в с. Пянтег Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ДКМ — Дементьева Клавдия Митрофановна, 1938 г. р., старообрядка; родилась и проживает в д. Усть-Уролка Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ЗКН — Заболотных Капитолина Николаевна, 1940 г. р., старообрядка; родилась в Сибири, проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

КВС — Корычева Валентина Сергеевна, 1930 (?) г. р., старообрядка; родилась и проживает в д. Усть-Уролка Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2011 г.

КНЯ — Кушнина Нина Яковлевна, 1933 г. р.; урож. д. Мысагорт, проживает в пгт. Ныроб Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

КРМ — Кушнина Раиса Михайловна, 1949 г. р.; родилась и проживает в д. Амбор Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2011 г.

МИИ — Михалева Надежда Ивановна, 1956 г. р., родилась и проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

МНП — Мисюрёва Надежда Павловна, 1941 г. р.; урож. д. Черепаново, проживает в пгт. Ныроб Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

МТН — Микова Таисия Николаевна, 1934 г. р.; родилась и проживает в д. Большие Долды Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ОАВ — Омышева Антонина Васильевна, 1949 г. р.; урож. с. Остяшково, проживает в пгт. Ныроб Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ОМП — Осьмушина Маргарита Петровна, 1940 г. р.; урож. д. Лобарь, проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2009 г.

ПАС — Пестерева Анна Сергеевна, 1932 г. р.; урож. д. Серёгово, проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

СКВ — Сомарина Клавдия Васильевна, 1922 г. р.; урож. д. Большое поле, проживала в пгт. Ныроб вплоть до смерти в 2011 г. Записано там же в 2010 г.

СНИ — Суслова Нина Ивановна, 1954 г. р.; родилась и проживает в с. Камгорт Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ХНД — Храмова Надежда Дмитриевна, 1940 г. р.; урож. с. Пянтег, проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ШРИ — Шилова Раиса Ивановна, 1957 г. р.; родилась и проживает в пгт. Ныроб Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ЧВМ — Чистюхина Валентина Михайловна, 1939 г. р., воцерковленная; урож. д. Урол, проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2009 г.

Литература

Бахматов 2003 — *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край: традиционная культура русских конца XIX—XX века. Кудымкар, 2003.

Королёва 2009 — *Королёва С. Ю.* Образ дороги в коми-пермяцкой мифологической картине мира (на материале современной похоронно-поминальной обрядности и несказочной прозы) // Камский путь: Материалы Всероссийской научно-практической конференции («Строгановские чтения — III», «Лингвистические и эстетические аспекты анализа текста и речи — VII»). Усолье, Соликамск, 2009. С. 36—39.

Лурье 2002 — *Лурье М. Л.* Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре: сб. ст. / под ред. С. Ю. Неклюдова. М., 2002. С. 26—43.

На путях 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII—XX вв. / отв. ред. В. А. Александров. М., 1989.

Пигин 2006 — *Пигин В. А.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

Сафонов 2006 — *Сафонов Е. В.* Рассказы о сновидениях: категории фольклорности и нефольклорности // Культура & общество: Интернет-журнал МГУКИ. М., 2006. URL: <http://www.e-culture.ru/Articles/2006/Safronov.pdf> (дата обращения 07.05.2011).

Сафонов 2009 — *Сафонов Е. В.* Рассказы об иномирных сновидениях в контексте русской несказочной прозы: Автореф. дисс ... канд. филол. наук. Ульяновск, 2009.

Толстая 2002 — *Толстая С. М.* Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре: сб. ст. / под ред. С. Ю. Неклюдова. М., 2002. С. 198—220.

Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Народные толкования снов и их мифологическая основа // Н. И. Толстой. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 303—310.

Фольклор Судогодского края 2001 — Фольклор Судогодского края. 2-е изд. М., 2001.



И. М. КОВАЛЬ-ФУЧИЛО
(Киев)

ПЕРСОНАЖНЫЙ КОД ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА: ГРОБОВЩИК

В 2010 г. во время экспедиции в Черниговскую область в селе Большая Кошеливка Нижненского района я познакомилась с людьми редкостной уже на сегодня профессии — гробовщиками, «горобатерями», как они себя называют. Сборник погребальных обычаев и обрядов, составленный Владимиром Гнатюком в 1912 г., дает представление о том, что во многих регионах Украины гроб делали мастера-плотники за деньги [Гнатюк 1912, 364, 373]. Из этого издания узнаем, что столетие назад наиболее распространенной платой за гроб была еда, водка, полотно, почетное место за поминальным столом, одежда умершего, покрывало из гроба [Гнатюк 1912, 205, 215, 236, 264, 285, 342, 351, 376, 412; Седакова 2004, 207]. На Буковине в то время платой гробовщикам была курица, которую им передавали через яму: «*Почерез яму даєся горбарам по курці за зладжене вічної домівлі для помершого*» [Гнатюк 1912, 351]¹.

Сегодня изготовлением гробов занимаются специальные фирмы и чаще всего, в случае надобности, люди покупают уже готовый гроб. Никто не вспоминает о том, что это последняя услуга умершему и за работу не берут денег: «*За роботу не платиться <...>*

¹ Красную курицу еще в 2000-х гг. на Подолье (с. Оленивка Могилев-Подольского р-на Винницкой обл.) несли на кладбище и после закапывания гроба передавали через могилу копателю, чтобы она «*дорогу на той світ проєрібала*» (за эту информацию благодарю свою сотрудницу Шалак Оксану Ивановну). Использование курицы в похоронном обряде широко распространено на Южном Урале [Похоронно-поминальные традиции 2008, 16, 33, 64].

Між тим домашні частують “майштрів” горівкою і хлібом, а кожний з них, випивши, каже: “Най Бог прийме”» [Гнатюк 1912, 236—237]. Таким образом, нивелировался целый пласт архаичных верований, предписаний и запретов, связанных с этой работой.

В данной статье мы проанализируем особенности бытования института гробовщиков в современном украинском погребальном обряде на Черниговщине, используя для этого, прежде всего, сравнительный материал из сборника В. Гнатюка.

Терминология наименования гробовщиков в украинской традиции не отличается особой разнообразностью. Людей, которые делают гроб, называют по предмету их работы: *гробар* [Гнатюк 1912, 227, 351], *гробарь* [Гнатюк 1912, 217, 235], *грабар* [Гнатюк 1912, 264, 285]. В обследованном селе Большая Кошелевка мы зафиксировали нетипичное название *гробатер*. Так назвал себя Михаил Семенович Лихута (1931 г. р.): что он в селе «*первий гробатер*», т. е. сам научился делать гробы и научил других².

Михаил Семенович и его сын Сидорец Юрий Михайлович (1957 г. р.) много лет делают гробы на заказ. Михаил Семенович занимается этим уже 35 лет. Для нас важно, что свое ремесло эти люди воспринимают не только как способ зарабатывать деньги, но и как особенную, даже несколько сакральную специальность. Об этом свидетельствуют их рассказы о себе, а также некоторые реплики-ответы. Так, Михаил Семенович сказал, что, кроме него, никто не может открыть гроб, который у него хранится: «*Того, що я заколдовав*» (Лихута М. С.). Весьма показательны и размышления гробовщика-отца, которые несведущему человеку могут показаться довольно странными. Когда я сказала, что хочу просто увидеть хранящийся у него гроб и не надо его открывать, мастер с улыбкой возразил: «*А полежать, помірятъ?*» (Лихута М. С.). Эта реплика не случайна, поскольку в Украине широко распространена традиция приготовлений к смерти, которая включает заготовку гроба, одежду на смерть. Старым людям очень важно, чтобы в гробу они хо-

² Интересен рассказ Юрия Михайловича о его отце Михаиле Семеновиче: «П’ять років прослужив на підводній лодці. Із армії прийшов і став плотник. Хати начав робить, сараї, все. Самий перший начав і всіх понавчував в селі. <...> Багато учнів в нього. В нас молодьож вже по 20 років робить гроби. Був случай, що одному ногу обрізали. Поліз на дерево обпилювати дерево, дерево впало, так ногу обрізали. Так він на одній нозі труни робить. <...> Од Бога дано, да і всьо» (Сидорець Ю. М.). Здесь чувствуется некая сакрализация образа отца, которая проявляется и в определении профессии последнего как данной свыше, и в акцентировании на том факте, что Михаил Семенович помог социально адаптироваться человеку-инвалиду, которого научил зарабатывать на жизнь плотничеством, в частности изготовлением гробов.

орошо выглядели. Мне известен случай, когда пожилая женщина приглашала к себе подругу, чтобы та посмотрела, хорошо ли она (т. е. пригласившая) будет выглядеть в гробу (Ивано-Франковская обл., Коломыйский р-н).

Красноречива реплика Михаила Семеновича о том, что если гроб опустить в воду, что, по народным представлениям, нежелательно, то умерший «ще в воді покупаеться»³ (Лихута М. С.). Приведенные ответы гробовщика свидетельствуют о том, что он относится к своему ремеслу с долей иронии, но ему известны многие верования, предписания и запреты, связанные с его профессией.

О высоком сакральном статусе гробовщика в Украине свидетельствуют многие обычаи. Так, на Покутье в одних селах покрывало из гроба забирал гробовщик, а в других — священник [Гнатюк 1912, 285, 298]. На Теребовлянщине (Тернопольская обл.) «полотно чи то покривало з мерця брав священник, тепер бере дяк або гробар» [Гнатюк 1912, 376]. «На деревише [гроб] кладут ліжник [шерстяной домотканый коврик] богатії газди и тот ліжник бере пін» [Гнатюк 1912, 376]. На Курщине мастера, который изготавлял гроб, перевязывали полотенцем, как дружку [Гнатюк 1912, 412], так же перевязывали священника на Тульщине [Седакова 2004, 203]. Т. е. гробовщик и священник в этих примерах стоят в одном семантическом ряду.

Такие факты свидетельствуют о том, что не случайно в селе Большая Кошеливка именно гробовщики занимались похоронами не местного человека, у которого не было родных. Только такие мастера без страха брались хоронить чужого человека, когда хоронить было некому: «В нас такий случай був. Мишка ховали. Тут такий бездомний, ну, він жив в однієї жениці, но вона отказалась його ховать. Ховать никому. Ну од того не одказуються, вони-то. Відказуваться не можна. Пішов, знайшов хлопців, поховали, вісім чоловік ховали, правда, батюшка був, усе. Прямо з морга привезли — і на кладбище» (Сидорец Ю. М.).⁴ В описанном случае умерший был чужаком для местных жителей. Правильно похоронить его могли только люди, сведущие в этом сакральном деле.

Сегодня главная функция гробовщика — изготовление гроба. Мастера знают, какой размер гроба должен быть («Вона [труна, гроб] вонше йде — розмір один: метр восімдесят длини, ширина — в

³ Из сборника В. Гнатюка узнаем, что когда кто-то из семьи умершего идет «до гробаря, дає ему “міру” і просить, щоби він клав яму “на файнім, сухім місци, аби не у млаці”» [Гнатюк 1912, 235].

⁴ Отметим, что на таких похоронах, когда всю работу исполняют главные работники обряда и нет родных, то нет и места для причитаний, которые являются прерогативой родных.

голові 80—90, в ногах 30—40. Но то по плотності людини. Ми ж знаємо вже в селі своїх людей» (Сидорец Ю. М.); знают, какое дерево взять, чтобы подольше сохранить тело (*«Дуб — так довше лежатиме»* (Лихута М. С.), чтобы не было тяжело нести (*«На веко треба такі дошки — тоншу, суху, щоб легше бабам нести. — А веко [крышка гроба] баби несуть? — А хто ж? В нас женищни несуть. Мужчини таке не несуть»* (Лихута М. С.)). Поскольку размер гроба в рассматриваемом случае стандартный, то здесь неактуален целый ряд магических манипуляций с меркой для гроба [Гнатюк 1912, 372, 376]. Неизвестны также приметы о тесном или слишком большом гробе, Юрий Михайлович только отметил, что *«i таке було, що не влезла людина, приходилося нашивати дошку»* (Сидорец Ю. М.) и что доски надо сбивать «серцем до середини». Гробовщики не знают никаких защитных заговоров [об этом см.: Гнатюк 1912, 237, 244; Седакова 2004, 206].

Нам удалось зафиксировать названия частей гроба, точнее досок, из которых он изготавляется: *боковини, причолок* (возле ног), *приголовач* (возле головы), *днице* (дно), *пудвалини* — *«дvi поперечки знизу ложаться»* (прибивают внизу, чтобы не соскользнули веревки, на которых опускают в могилу) (Лихута М. С., Сидорец Ю. М.)⁵.

Еще одна важная функция гробовщиков — перекладывание тела в гроб: *«Як ви її [труну, гроб] віддаєте? — Відвозимо, машина прижмає. Ложимо в гроб, стоять у хаті»* (Сидорец Ю. М.). Во многих местностях Украины перекладывание в гроб — это была функция гробовщиков: *«Хто робив трумну, той і вкладає в неї мерця. Дивитись у вікно тоді не можна»* (Холмщина и Подлясье) [Гнатюк 1912, 386].

В селе Большая Кошелевка гробовщики иногда исполняют функцию копателей могилы, поскольку определенных копачей нет (*«у нас копачів постійних нема»* (Падалка В. Н.), то каждый раз просят каких-то мужчин. Все же их круг не слишком велик. Популярный в селе копатель Владимир Падалка рассказал о том, что копателю следует помнить, что гроб не опускают в воду, поэтому если копатели видят, что земля влажная и может прибыть вода, они дальше не копают: *«Я як бачу, що вода виступає — перестаю копати. Оце бугор, оце долина. Навесні вода. Начинає мокріті. Я кажу: нашо ж копати мені отако? Покуда ми донесем, вода виступить, і скажуть: “У воду опустили!” Батюшка ж не лає — не лає. Я на свій рост викопав. Кажуть: мілко. Оце ще на руку випонують [поднял руку]. Я метр 64»* (Падалка В. Н.); *«Яму копають метер 70 глибини. Це вже стандарт. — А є такі випадки, що копають більше або менше?/ —*

⁵ Детальнее про номинацию частей гроба и других погребальных реалий см.: [Конобродська 2007, 119—130].

Як земля мерзла — тоді менше. Як пісок пішов — по піску ми дивимось, щоб вода не виступала» (Сидорец Ю. М.). Не менее важная задача копачей — вынести гроб из дома. Эта часто усложнено тем, что в старых сельских домах маленькие сени и узкие проходы между комнатами. В таких случаях приходится выносить гроб в покрывале. Это дает возможность аккуратно пронести гроб в дверных проходах, если проход очень узкий и приходится поворачивать гроб (Падалка В. Н.).

Важная магическая функция копателей — уберечь свежевыкопанную могилу, чтобы чёрт не запрыгнул туда, для этого делают небольшой крест из прутьев и кладут сверху: «*Могила прикладається зразу ж хрестом. Дві лозинки ложаться <...> Зверху ями, тільки викопали. Зразу дві лозинки навхрест укладується <...> щоб чорт не заскочив туда*» (Сидорец Ю. М.). С этой же апотропейской целью надо сделать крест лопатой, когда могила зарыта: «*А коли закидается яма наверх, вже все, може робитися хрест лопатою. То вже после того, як батюшка опечатав, зробив своє діло — робитися хрест, а потом вінками вкладається, квітами. Пошли поминати*» (Сидорец Ю. М.). Похожие типологически тождественные магические действия известны на Покутье, где крест делают на стенах и на дне могилы ножом, повернув лезвие ножа вверх: «*Відтак кожний з майстрів бере по черзі ніж, а обернувши вістрієм угору, робить на дні і побічницях домовини по 3 хрестики: “Аби жадна нечиста сила туди ни зайшла”*» [Гнатюк 1912, 244].

На Черниговщине гробовщики знают, как уберечь своих родителей от преждевременной смерти — они никогда не забивают гвоздей в крышку гроба перед погребением, если их родители живы: «*Я ніде не забиваю гвоздя у труну. Кому-то oddаю. — А як? — Не забивай. От у мене є батько, мати, такі вже старенькі — я не забиваю гроб, щоб раніше строку їх не забити. — То ви не добиваєте до кінця? — Добивають до кінця, но я молотка в руки не беру, я не забиваю. Гвозді в кришку я не забиваю. — А хто забиває? — Любой, хто-небудь, я — ні. Я не хочу своїх кидати. У мене їх двое осталося*» (Сидорец Ю. М.). — Я забиваю. — Тому, что в вас вже нема? — Чого в мене нема? — Ваших батьків. — Так» (Лихута М. С.)⁶.

⁶ Не рассматриваем здесь очень интересных предписаний о том, что нельзя гроб забивать гвоздями. Приведем только один показательный пример из Снятинского уезда (Ивано-Франковская обл.): «*Домовину збивають “ківками з дерева, а не цвиками [гвоздями], бо Христа дуже боліла, ек го прибили цвиками до хреста”. “Кажут, що є би злій дух не вігадав був цвіків, то не були би розпинали Суса Христа, бо не було би чим до хреста прибити, бо ківками [колышками] були би не пробили Сусових костий”*» [Гнатюк 1912, 311]. «*Цвяхами не можна, — бо не зогніють*» [Там же].

Только гробовщикам и копачам в селе доверяют очень важное дело — опускать гроб в могилу, тем более, что надо уметь правильно сложить полотенца, на которых раньше опускали гроб в могилу (крестом на гробе): «*Опускається гроб на верьовці. Ноги опускаються перви... Верьовка попадає под цю, а голова под цю попадає. Щоб не со- зкользнула. — На верьовках в вас опускають? — На верьовках. — А ви не пам'ятаєте, що на рушниках опускали. — Я опускав. — Раніше на рушниках опускали? — Не раніше. І тепер опускають у других селах. — І що роблять з тими рушниками? — Кідають у могилу, навхрест прикидають. — Не ділили в вас? — Навхрест перекидається [изобра-ражает руками крест]: голова на ноги, ноги на голову. — Є якийсь порядок, коли кідають — Нема. Так просто, щоб хрестом лягло*» (Лихута М. С.).

Гробовщики и копачи устанавливают крест на могиле: «*Ховають, щоб встигнути до заходу сонця <...> щоб людина пошла із сонцем. В нас хрести ставляться всі в ногах, щоб за хрест брався — подимав-ся*» (Сидорец Ю. М.).

Похороны детей сегодня, а тем более столетие назад, сильно отличались от похорон молодых людей и стариков. Некрещеных детей хоронили чаще всего в садах⁷. Повсеместно распространен сохранившийся до нашего времени запрет матери идти на кладбище в день похорон за первым ребенком, чтобы всех детей на кладбище не выносить. Особенным был когда-то и гроб для первого ребенка — в нем делали окошко, чтобы не закрыть дорогу на свет другим детям: «*Як умре дитина (перша, а більше нема), то кажуть майстрови вирізати в деревиць [в грому] “віконця” (одно або двоє в стінці “у ногах”), на те — аби ще друге було, аби ни заперти дорогу ще другі дитині*» [Гнатюк 1912, 332].

Ребенка на кладбище чаще всего носил гробарь: «*Як малий мерлець, то несе його батько або гробар, як більший, то несуть на марах або везуть*» [Гнатюк 1912, 375]. Такие воспоминания остались и у гробовщика Михаила Семеновича: «*Чи вам доводилося робити труни для дітей? — Робив я. І ховать доводилося (вздыхает). Под руками носив. — А для дітей — чи є якісь особливості? Чи ви міряєте? — Та вже зробим: 30 сантиметрів на метр, що як будуть удвох нести, щоб видно, що гроб, не яичок якийсь, щоб воно на гроб похоже було. Потім оббивають. Зсередини і зверху*» (Лихута М. С.).

Михаил Семенович Лихута рассказал нам еще один замечательный факт, связанный с его работой. Он поделился секретом, что в его мастерской хранится готовый гроб. Держит его не обязательно

⁷ Детально о выборе места захоронения некоторых категорий покойников, в частности детей см. в исследовании В. Л. Конобродской [Конобродская 2007, 208–212].

для себя, а так, на всякий случай. Для нас особенно важен факт, что стоит эта «хаточка темна да невидная, / Що ні дверичок, ні око-нечка, ні праведного сонечка» [Свенцицкий 1912, 37] не пустая, а засыпанная зерном. Как раз так надо было хранить гроб: не пустым, потому что пустой гроб «зовет» к себе живого [Царельник 2010]. Это верование нашло яркое отображение в популярной на Украине песне-балладе под условным названием «*Труна промовляє*⁸»: молодая жена заказывает «збудувати» ей гроб. Он стоит 24 (чаще всего) года, начинает гнить, а потом говорит: «*Або порубайте, або тіло дайте*». Женщине жалко отдавать отца, мать, брата, сестру, ми-лого. Муж поддерживает ее мысль, что надо ложиться самой, несмотря даже на маленьких детей. Похоронив жену, муж зовет ее назад через разные причины: плачет ребенок, пришли гости, некому их приветствовать и др. Баллада распространена на Среднем Поднепровье, Полесье и на всей Западной Украине, начиная с Подолья [Ефремова 2009, 416—417]. Предлагаем один из наиболее полных вариантов этой баллады.

*Ой коли б я знала, що буду вмирати,
Я би приказала явора зрубати.
Явора зрубати, на доски потяти,
На доски потяти.
На доски потяти, труно збудувати.
Явора зрубали, на доски потяли,
На доски потяли, труно збудували.
Труно збудували із чотири дошки,
Те труно лежало 24 рочки.
Лежало, лежало тай почало гнити,
Тай почало гнити, стало говорити:
Або порубайте, або розкідайте,
Або хто самії у нього лягайте.
Ой Боже ж, мій Боже, що мені робити,
Кого мені в нього, в нього положити.
Положила б тата, буде смутна хата.
Положила б неньку — сумно на серденьку.
Положила б в нього чоловіка свого,
Важко мені буде на світі без нього.
Ой лягла б я сама в тую домовину,
Жалко покидати маленьку дитину.*

⁸ Номер 07-БР-02 Частотного каталога украинского песенного фольклора [Ефремова 2009, 416—418]. Здесь дана библиография вариантов песни, всего более 20 позиций [Ефремова 2009, 417]. Публикацию архивных текстов см.: [Ефремова 2010, 230—232].

Лягай, лягай мила, якось воно буде,
Маленьку дитину виховають люди.
Поховай мене милий в вишневім садочку,
Посади, милий, мені калиночку.
Вставай, вставай мила, зацвіла калина,
Плаче за тобою маленька дитина.
Нехай вона плаче, нехай переплаче,
Но рідної мами повік не побачить.
Нехай вона плаче, якось воно буде,
Маленьку дитину вигодують люде.

(Рукопись хранится в Научном архиве рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рыльского НАН Украины. Ф. 14-3. Ед. хр. 1093. А. 9-9зв. [Иванов 1968—1969, 9]).

Согласно полесским верованиям и легендам, изготовленный заранее гроб вызывает несчастья, его часто так и не используют по назначению⁹. Интересны легенды о негативных последствиях заблаговременного изготовления гроба: это провоцирует пожар в доме, где и сгорает этот гроб [Конобродська 2007, 124]. Чтобы избежать нежелательных последствий в гробах держали зерно, причем менять его надо было каждый год, а старое отдавать нищим¹⁰. Гробатери из Большой Кошеливки уже не знают об этом; Михаил Семенович только заметил, что зерно в гробу хорошо хранится: «Є такий звичай, що стари люди мають труни? — Багато в нас має. — А де їх зберігають? — Де? На чердаках зберігають. — Щось кладуть туда? — Та нічо не тре ложистъ (Сидорец Ю. М.). — Пшениця, горох, жито — засипати і хай стойть (Лихута М. С.). — Щороку треба то міняти? — Та нє, ненада. Воно так висохне, ловко так храниться (Лихута М. С.). — Просто стоять накриті (Сидорец Ю. М.). — А ви знаєте, що насипали зерна? — В мене засипана (Лихута М. С.). — А коли? В якому році то засипане? — Прошлогоднє. Не знаю. — А не казали, що якщо порожня стойть, то кличе покойника? — Нє. Такого не чутно. Якби кликала, хай би горілку ніс. Не чутно (Лихута М. С.).

⁹ Больше распространена традиция заготавливать не гроб, а доски: «Звідки ви дерево купляєте? — Виписуєм ліс. Заготовляєм доски. Ну, доски кождий заготовляє сам собі» (Сидорец Ю. М.).

¹⁰ О функции зерна в погребальном обряде см.: [Седакова 2004, 184—185]. Традиция хранить зерно в гробе ассоциируется с информацией из сказок о том, почему престали убивать стариков, где пожилых людей прятали в амбарамах, в которых хранили зерно и другие съестные припасы [Велецкая 1978].

В обследованном селе Большая Кошеливка Нижненского района Черниговской области гробы делают два мастера-плотника — отец и сын, которые называют себя *гробатерями*. Эта работа для них — не только способ заработка денег, но и сакральное ремесло. Так, гробовщикам известно, что делать, чтобы прежде времени не «забыть» родных, они знают какое дерево лучше, как выбрать сухое место для могилы, как правильно вынести гроб из дома, как уберечь могилу от нечистой силы, как опускать гроб в могилу. Важно, что как раз гробовщики перекладывают тело в гроб.

Сегодня для института гробовщиков характерны черты архаического бытования этой профессии и современного отношения к работе, как к заработку, поскольку за изготовление гробов они получают только деньги. Архаические черты в Большой Кошеливке ярче выражены в работе копателей могилы (*копачі*). Так, за услугу им не платят деньги, а выносят еду на кладбище, а во время похорон им дарят полотенце и платок. Во время интервью информанты часто отмечали, что это неправильно, что копачам не платят деньги, да и сами копачи с этим согласны, поскольку это тяжелая работа.

Литература

Велецкая 1978 — *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Т. 32. Львів, 1912.

Ефремова 2009 — *Ефремова Л. О.* Частотний каталог українського пісенного фольклору. Ч. 1. Опис. Київ, 2009.

Ефремова 2010 — *Ефремова Л. О.* Частотний каталог українського пісенного фольклору. Ч. 2. Антологія-хрестоматія. Київ, 2010.

Иванов 1968—1969 — *Иванов В. И.* Пісні (з мелодіями) родинно-побутові, про кохання, весільні, жартівліві, історичні, рекрутські, солдатські, колядки, щедрівки, балади, записані в селах Хмельницької, Чернівецької і Тернопільської області, 1968—1969, 126 арк. (Научный архив рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского НАН Украины. Ф. 14-3. Ед. хр. 1093).

Конобродська 2007 — *Конобродська В. Л.* Поліський поховальний і поминальні обряди. Етнолінгвістичні студії. Т. 1. Житомир, 2007.

Похоронно-поминальные традиции 2008 — Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале. Сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры. Вып. 3. Магнитогорск, 2008.

Свенціцький 1912 — *Свенціцький І.* Похоронні голосіння // Етнографічний збірник. Т. 31. Львів, 1912.

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

Царельник 2010 — Царельник О. О. Обряди та звичаї Корабельного району Миколаївської області (2010) // Официальный сайт Центральной библиотеки им. М. Л. Кропивницкого г. Николаева. URL: <http://www.niklib.com/land/legends/rites.ua>

Список информантов

Лихута М. С. — Лихута Михаил Семенович, 1931 г. р., с. Большая Кошеливка, Нижненский р-н.

Сидорец Ю. М. — Сидорец Юрий Михайлович, 1957 г. р., с. Большая Кошеливка, Нижненский р-н.

Падалка В. Н. — Падалка Владимир Николаевич, 1956 г. р., с. Большая Кошеливка, Нижненский р-н.



*Н. М. ТЕПЛОВА, С. Ю. КОРОЛЁВА
(Пермь)*

**«КРУТА ГОРА ЗАБЫВЧИВА:
ЕЩЕ НЕ РАЗ В МОСКВУ СЪЕЗДИШЬ...»:
ТРАДИЦИОННЫЕ ПРИЕМЫ ЧЕРДЫНСКИХ ПОВИТУХ
И ЗНАХАРОК, СВЯЗАННЫЕ С РОДАМИ
И ПЕРИОДОМ МЛАДЕНЧЕСТВА¹**

Ситуация родов и рождения ребенка занимает важное место в жизни современной семьи [Разумова 2001]; является она особо отмеченной и в традиционной культуре. Процесс беременности и родов связан с пограничным состоянием, которое подразумевает усиление опасности для женщины и будущего ребенка, их уязвимость. По своей направленности родильный обряд является «двойным»: новый статус получает и мать, и новорожденный. Статус ребенка в семье (и социуме) в дальнейшем подкрепляется целым рядом ритуальных действий, которые могут рассматриваться как часть большого родильно-инициационного обрядового комплекса. Не случайно, по мнению исследователей, в зону влияния родильного обряда стоит включать беременность, роды и весь период младенчества.

К настоящему времени собрано немало фактов, относящихся к родильной обрядности русских крестьян. Сведения, записанные исследователями во второй половине XX в. на территории Пермского края, представлены в работах Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая [На путях 1989, 267–278; Листова 1989], в монографиях и статьях пермских этнографов и фольклористов

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ и Министерства промышленности, инноваций и науки Пермского края, проект № 10-04-82418а/У («Семейная обрядность Северного Прикамья (по следам фольклорных экспедиций И. В. Зырянова)»).

И. А. Подюкова, К. Э. Шумова, Г. Н. Чагина, А. В. Черных (см., к примеру: [Чагин 1995 и 1996; Шумов 1996; Подюков 2004, 173—174; Семейные традиции 2008]). Наша работа базируется на материалах, полученных в ходе полевых фольклорных исследований филологического факультета ПермГУ на территории Чердынского района Пермского края в 2009—2011 гг. При опросе информантов особое внимание уделялось воспоминаниям старожилов о родах с повитухами, которые практиковались в деревнях Чердынского района вплоть до 1930—40-х, а в отдельных случаях — до 1950-х гг. Мы также посчитали важным представить материал, касающийся магико-медицинской практики, направленной на исцеление рожениц и младенцев; это обусловлено тем, что в данной сфере функции и приемы повитух и знахарок во многом пересекаются.

Как сообщают информанты, установлению факта беременности могло предшествовать «вещее» сновидение, обычно с явной символикой: «*Снимся мне сон, что мой дед строит баню. А в этой бане — еще маленькую баню. И все, я забеременела потом*» (КНЯ; список информантов см. в конце статьи). Пожилые женщины вспоминают, что во времена их молодости на беременную распространялся ряд запретов: нельзя было обижать (пинать, толкать) кошек и собак; смотреть на луну, на огонь; смотреть «на плохое», в том числе на покойников. Нельзя прикасаться к себе, когда испугаешься — испуг может «остаться». Беременной женщине запрещалось быть крестной матерью; при этом она могла посещать церковные службы: «*Беременные всегда в церковь ходили... Ну, в церковь идешь — всегда умываешься*» (с. Камгорт). Категорически запрещалось заранее готовить одежду для ребенка — он «*может родиться мертвым*». По той же причине не рекомендовалось заранее готовить или покупать люльку (кроватку). Считалось также, что во время беременности нельзя красить и обрезать волосы — у ребенка «*волосы будут плохие*».

В разговоре с молодыми информантами (1970-х гг. рождения, п. Рябинино) мы выяснили, что многие из традиционных запретов и предписаний сохраняют для них свою актуальность. Так, указываются следующие запреты: беременной нельзя смотреть на луну (ребенок «*неспокойно будет спать по ночам*»), на огонь (младенец еще в утробе «*может ослепнуть*»), смотреть на покойников (отрицательные эмоции). Некоторые запреты и их мотивация носят рациональный характер: при кормлении грудью нельзя есть пищу красного цвета (возможна аллергическая реакция); нельзя употреблять алкоголь — ребенок заболеет («*плод все впитывает*»). В то же время иногда указывается, что «*сейчас запретов для беременных нет*» (д. Серёгово).

Пол будущего ребенка определялся с помощью особых примет, происходило это примерно на 5–7-м месяце беременности. Начиная с этого времени, за беременной женщиной «поглядывали» местные повитухи или старшие родственницы (мать, свекровь, крестная); обычно они и предполагали, кто родится. В основном приметы носят универсальный характер и известны повсеместно. Например, считалось, что если у беременной живот «широкий», то будет девка, а если «острый» — парень: *«Ну, раньше люди, которые были приметливые, тоже определяли. Если, говорят, живот плоский, то девочка будет. Если такой как, более выпирается, то мальчик будет. Сбывалось, конечно, не знаю, правда нет»*² (КРМ). Существовало поверье, что если лицо немножко опухает, щеки или нос раздуваются, то это к девочке (*«дочка у матери красоту забирает»*). Зафиксированы и противоположные сведения: *«Говорят, если девочка, то не меняешься лицом, какая есть, такая есть. А если с мальчиком, то лицо меняется»* (ГЮМ); к числу значимых перемен относилось появление на лице пигментных пятен. Можно было также незаметно наблюдать за поведением беременной, когда она просыпалась: если женщина встает с кровати с правой ноги — будет мальчик, если с левой — девочка. Пол ребенка могла определить и сама будущая мать; для этого ей нужно было наблюдать за собой: *«На пол села полностью, и с какой руки опираешься, когда встаешь, — если с левой, то девочка, если с правой, то мальчик»*.

Несмотря на развитие медицины, для советского времени (вплоть до 1950–60-х гг.) были характерны случаи родов прямо на месте сельскохозяйственных работ (в поле; на санях «с лесом» в ноябре). Информанты пожилого возраста сообщают также о случаях родов в хлеву, «под снопами, под копнами», во дворе, в сарае; многие предпочитали рожать дома: *«Я первого дома, второго дома, третьего дорогой, вот токо двоих в больнице, последних, девок. [С Вами кто-то был, когда Вы рожали дома?] Свекровка. Ничё не помогала. Потом уж, когда я рожу, дак уж пуповину отрежет да ребенка приберет. [А где Вы рожали? На лавке, на печке?] На полу. <...> Любю я первую рожала — мужик у меня ушел к маме в гости как раз. На Масленицу я ее родила, на праздник, дак токо свёкор да свекровка со мной были. Они никуда не ушли, оба тут были»* (ГЮМ).

Как показывают полевые материалы, в 1930–60-х гг. в деревнях не менее частым местом появления ребенка на свет, чем изба, была баня; роды там обычно принимала пожилая опытная родственница

² Ср.: от молодых женщин записаны и противоположные сведения: живот острый — значит родится девочка, округлый — мальчик.

ца (в наших записях часто фигурирует свекровь): «*Дак ить раньше больниц-то не было, всю дорогу робили. Оне [молодые женщины] нынче шатаются, целыми днями пируют да шатаются, раньше ведь некогда было шататься-то. До последу роженица робит. Робит, робит и в бане родит. И с ей свекровка ле, хто ле там сидят*» (ШМК). Иногда к роженице приглашали специальную бабушку — повитуху: «*Рожали... повитуха-бабка одна на всю деревню была. Ее вызывали, уже топили баню — она велела баню топить. Иногда, если женщина не успела дома родить, вели в баню, баня натоплена. Если родила в доме, ее повитуха моет, там и ребеночка сразу моет в бане. И ногички ему разглаживает, и массаж делает*» (САП). Традиционно повитуха занималась не только принятием родов, но и выполнением необходимых процедур с ребенком и роженицей. Она обрезала пуповину, купала новорожденного, мыла молодую мать. Также повитуха сразу после родов проверяла здоровье ребенка, при необходимости выправляла голову и конечности, умела лечить грыжу. Примечательно, что об обряде «размывания рук» между роженицей и повивальной бабкой на сегодняшний день информанты не сообщают, так как он им неизвестен; сохранилось, однако, представление о том, что после благополучных родов повитуху непременно нужно «одаривать».

Ежедневное посещение бани в первые дни после родов практиковалось и в тех семьях, где обходились без помощи повитухи; в этом случае роженицу с новорожденным обычно сопровождал кто-то из родственников: «*Меня потом целую неделю в бане мыли. Свекровка да свёкор топили баню. Мужик на работе был, работал. Оне все топили. И ребенка вымоют, и я вымояуся. Целую неделю*» (ГЮМ). Предписание сопровождать роженицу и ребенка информанты объясняют соображениями удобства и безопасности (важно вовремя помочь молодой матери, если ей вдруг станет плохо); мифологическая мотивация (боязнь вреда со стороны «нечистого») в настоящее время практически не актуализируется. Ранее в Чердынском районе широко бытовал сюжет о том, как нечистый дух (банник) подменяет новорожденного, оставленного в бане без присмотра; среди материалов 2009—2011 гг. встречаются единичные варианты этого сюжета: «*Свои сидят, конечно [с новорожденным в бане]. Чтоб ребенка бес не взял. Подсунет своего, а того ребенка возьмет. <...> Когда-ко у нас это бывало. Родила она и одна была, и бес обменил ей. Дак она походила, вымогала его. Бесу говорит: “Возьми своего бесёнка, отдай мне моего ребёнка”. <...> Тоже его, бесёнка-то, качат. Качала в зыбке... раньше ведь зыбки были, не нынче — кроватки. Качала вот и приговаривала. <...> Поменяла потом, да. Это ведь она шумнула ему, бесу-ту, он и взял своего ре-*

бенка, отдал ей своего тожко. <...> Она, наверно, чё-ко ему сунула. А я ведь чё знаю, чё она там задарила его»³ (ШМК).

Из числа записей, сделанных участниками полевых фольклорных экспедиций, наибольший интерес представляет автобиографический рассказ Августы Ивановны Кушниной (1918 г. р., пгт Ныроб) о домашних родах. Мать информантки, Матрену Кононовну, проживавшую в д. Вжай, часто приглашали «babitsya» (в том числе в сложных случаях): «Всяко бывает: ребенок идет как-то не так, как надо, бывает, пуповина наматывается на шею, надо это снять, иначе ребенок, когда будет рождаться, и задавится, вот» (АИК). После замужества рассказчица жила со свекровью Зинаидой Сысоевной, также известной на всю округу повитухой: «У меня у свекровки много родов было <...> 16 человек рожало, все в переводе ее водили, возили по деревне, если кто вот рожает, ее позвовут, трудно если рожать, то она пойдет». Рассказ А. И. Кушниной примечателен обилием психологических деталей, раскрывающих специфику непростых внутрисемейных отношений (в дальнейшем проявившихся в ситуации родов). По ее словам, свекровь оценила трудолюбие невестки и выказывала ей большее расположение, чем собственной дочери. Возможно, желая отомстить, золовка запретила рассказчице обращаться за помощью к свекрови, когда придет время рожать: «Старухе не вздумай сказать, а то умрешь — не родить будет тебе» (по-видимому, речь идет о суеверном страхе тяжелых родов в том случае, если о них узнают «посторонние»).

Информантка целый день пыталась скрывать свое положение, занималась работой по дому, относила еду мужу, доила корову, перегоняла молоко и т. п.; она долго не решалась сказать свекрови, что у нее начались роды. Проявляя сочувствие, муж уговаривал ее прилечь, но в вертикальном положении и при движении (стоя и ползком) женщине, по воспоминаниям, было легче⁴: «...Готова бы я визжать как свинья, но ушла на улицу, и вот я взад-вперед ходила, ходила, а потом уже и ходить не стала, и я все по мосту ходила босиком, и потом уже не стала ходить, стала уже на коленях только. Вроде на колени паду — мне лучше». Свекровь еще накануне заметила, что невестка «переменилась с лица», и, будучи своеобразным «специалистом» по части принятия родов, догадывалась о происходящем;

³ В указателе прикамских сюжетов-мотивов быличек, составленном К. Э. Шумовым и Е. С. Преженцевой (см.: [Шумов 1993]), такой сюжет не зафиксирован.

⁴ Ср.: в современных роддомах, ориентированных на «естественные роды», женщинам также рекомендуется вплоть до схваток находиться в вертикальном положении (ходить, стоять у шведской стенки, сидеть на большом резиновом мяче и т. п.) или ползать на коленях.

она, однако, не предлагала своей помощи, пока роженица сама не попросила об этом: «*Свекровка, она все видела, все знает, но она ждет покорну голову, раз я ей не кажуся, значит, майся — дело твое*».

Воспоминания А. И. Кушниной дают представление о тех приемах, которые были в арсенале «народных акушерок», и о знании ими женской физиологии. Рассказ содержит описание трудного случая, поскольку молодая женщина «застудила роды». Призванная на помощь свекровь первым делом отправила ее «на сарай» (сено-вал), а сама затопила баню: «*Бросила чё-то на меня, не знаю чё, она меня закрыла, нагрела воду, тряпки принесла и тряпками меня обложила. “Снимай все с себя, снимай юбку, оставайся в одной рубашке”.* И вот она, значит, обложила меня тряпками: “*Вот застудила роды, чё будет...*”». После того как отошли воды, свекровь определила, что ребенок появится еще нескоро: «*Не, долго еще надо маяться, надоходить, роды у тебя застудились, надо ходить*». Она заставляла невестку ходить вокруг нее, через какое-то время велела лечь и укрыла теплыми тряпками, потом опять надо было ходить: «*Крутая гора забывчива, еще не раз в Москву съездишь*», — говорит. Значит, еще не раз, еще не раз надо мне пореветь. <...> «*Ой, нет еще, долго, девка, занавеса еще не открылася...*». По рассказам А. И. Кушниной, свекровь точно знала, когда именно начнутся схватки, и тогда отвела ее в баню; заранее определила она и то, что родится девочка.

В дальнейшем рассказчица работала на ферме; она никогда не «бабилась», но стала известна тем, что (не имея ветеринарного образования) помогала коровам телиться, справляясь с очень трудными случаями. Примечательно, что в ее рассказах возникает параллель между женскими родами и родами домашнего скота: «...*Тоже всякие роды у коровы, у каждого свои роды. Бывает, и телята неправильно рождаются, там ноги в загибе, голова в сторону однем ухом идет, я это тоже на ферме работала, это я знаю по коровам тоже, как надо рожать*». По признанию информантки, когда ее звали помочь скотине разродиться, она читала про себя молитвы и заговор на «легкие роды» для женщин.

Основываясь на архивных источниках и полевых материалах, собранных в последней трети прошлого века, пермский этнограф Г. Н. Чагин приходит к выводу, что в действиях повитухи прослеживаются как рациональные приемы (поправление плода, встрихивание роженицы), так и некоторые магические действия, размыкающие границы иного мира (открывание окон, дверей, печной трубы, поение роженицы водой с открытых замков, икон) [Чагин 1995]. Наши записи свидетельствуют, что к моменту угасания традиции родов с повитухой в действиях повивальной бабки доминировало pragматическое начало. Ее задача заключалась в основном в том,

чтобы дать роженице психологическую поддержку и оказать первичную медицинскую помощь. Магический аспект принятия родов был сильно редуцирован, хотя, по-видимому, присутствовал. Так, во время схваток роженица и повитуха должны были читать любые молитвы, какие знают. Некоторые информанты старшего возраста отмечают, что на роженице не должно быть никаких узлов, чтобы роды прошли легче и «пуповина не опутала ребенка». Вероятно, с этой же целью рожающей женщине рекомендовалось распускать волосы: «*У меня волосы длинные были, дак мне-ко свекровь сказала: «Юля, надо волосы расплести»*. У меня длинные две косы были, вот такие, дак она сказала <...> Я расплела. А чё к чему она это начала, не знаю» (ГЮМ). Существовал обычай принимать новорожденного на мужскую (отцовскую) рубаху (*«от уроков»*).

Имелось представления о том, что, чем меньше людей знают о начавшихся родах, тем легче они пройдут (*«Нет, не пускали никого, даже грех считался это»* — птг. Ныроб). Обычно к рожающей женщине не допускали мужа и детей, хотя в полевых материалах содержится немало фактов, свидетельствующих о нарушении этого правила. Можно даже говорить, что в экстренных случаях присутствие мужа на родах предусматривалось традицией: так, повитуха могла призвать его, если роды проходили тяжело, и мужчина должен был безоговорочно исполнять указания «бабки». Однако чаще отец только принимал ребенка на руки, когда его уже приносили в дом.

Представление о том, что именно отец окончательно «принимает» ребенка в семью, хорошо известно по этнографическим источникам XIX в. По-видимому, традиционные модели поведения актуализировались в крестьянской среде и позднее, в советское время, приобретая иногда индивидуализированную форму. Наполненный внутренним драматизмом автобиографический рассказ был записан от Таисы Дмитриевны Деменевой, которая родилась в 1931 г. в д. Печинки. К тому времени в семье было уже несколько дочерей, и мать не захотела нести ребенка в дом: «*Нас вот у мамы, нас семь девок, я последняя. Парней нет. <...> Один парень передо мной был, полтора года было — и умер, вся деревня ревела. Мама опять с пузой: «Опять девка!» Во дворе родилась — не несут домой меня: «Не надо!» <...> Это надо подумать! — не несли домой. Полна изба девок. <...> Мать-то ушла, а я во дворе валяюсь, на соломке. Там одна баба шла, из нашей же деревни, шла, поглядела под воротину: «Это девка там?» А я уж там валяюсь одна. <...> Она [мать] меня во дворе оставила, чтобы девки [старшие сестры] шли по меня будто бы. А девки не идут: «Не надо!»*» (ДТД). Окончательное решение принял отец: занеся ребенка в избу, он тем самым заставил жену и старших дочерей заботиться о новорожденной: «*Ну, потом отец*

пришел с работы, занес жо отец <...> Он нисколя не ругался, что девки. Некоторые не хотят, а у нас «опять девка!» только скажет...». Для рассказчицы представляется важным то обстоятельство, что, будучи нежеланным ребенком, она в итоге пережила всех родных: «*Тут одна говорит [матери]: “Катерина, ты-де хоть бы с девкой-то недельку поводилась, умрет-де”*. — «*Чё умрет дак, Митич [муж] схоронит, парня сделают!”* А я уж восемьдесят годов прожила! <...> Я прожила в своей семье больше всех» (ДТД). Мотив, когда нежеланный или внешне нежизнеспособный ребенок проживает долгую жизнь («больше всех»), встречается и в других полевых записях.

Действия повитухи с ребенком и рожающей женщиной имели специальное название — «бабиться». Повитуха не могла отказаться прийти на помочь роженице. Обучение повитухи проходили у более старых и опытных бабушек; иногда знания приобретались самостоятельно — в ходе многократных собственных родов. Часто повивальная бабка была «одна на всю деревню». Но к профессиональным акушеркам вплоть до конца 1940-х годов в деревнях обращались редко, что объяснялось удаленностью больниц от деревень, доверием к повитухам, боязнью сглаза, медицинских инструментов и проч., а также «многофункциональностью» повитухи (помощь по уходу за матерью и ребенком).

Повивальными бабками могли стать те женщины, которые уже не вели половую жизнь — чаще всего вдовы, но обязательно бывшие в браке и отличавшиеся примерным поведением, а также те, у кого были живы и здоровы собственные дети. Незамужние и бездетные обычно не могли быть повитухами. В то же время иногда отмечается, что повитухи были одинокими женщинами, «одиночками», жили отдельно в своем доме, без семьи: «*Она жила в избушке, отдельно, семьи у нее не было своей, она все одиночкой была. Так, кто пригреет*» (МТЯ). Обычно повитухе запрещалось обмывать покойников. За работу повивальным бабкам давали продукты или вещи (например, полотенце, мыло, ткань). Традиционно повитухи не должны были брать деньги за оказанную помощь; однако некоторые старожилы вспоминают, что, если позволяло материальное положение семьи, бабке старались немногого заплатить. В с. Каморт записано упоминание о том, что у повитух был специальный праздник — «бабий день»: «*Приглашали бабушек. Повитух. Дарили потом за помошь. Ну вот что-нибудь из вещей или деньгами можно было... Ну, их [повитух] несколько было на деревне... Крестить помогали... После Рождества праздник у них — “бабий день”. И святая у них есть, Саломея*» (ХРИ). Подробного рассказа об этом празднике нам записать не удалось. В архиве экспедиции содержится всего два упоминания о «бабьем дне»; второе записано в с. Редикор от быв-

шего библиотекаря, которая знает о нем из литературы. В то же время имя св. Саломеи нередко фигурирует в банных приговорах, бытующих в Чердынском районе по сей день.

К числу наиболее архаичных элементов родильной обрядности относятся, по-видимому, манипуляции с пуповиной и последом младенца. В архиве Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПермГУ содержатся записи, свидетельствующие о том, что вплоть до недавнего времени в некоторых коми-пермяцких семьях хранили высушенные кусочки пуповины, которые якобы обеспечивали ребенку счастье в жизни и могли защитить «от суда»: *«А вот когда ребенок рождается, у него пуп [пуповина] остается, и его бы желательно взять себе, в роддоме попросить, чтобы дали. Это для ребенка очень хорошо. Если пуп в больнице оставляешь — это ведь счастье там оставляешь. Пока ребенок живой, пока растет, его надо держать, а если потеряешь, у него, у ребенка, счастье потеряешь. [А где хранят эту пуповину?] А чё, это же маленькая пленочка получается, когда высохнет. Ее завяжешь куда-то в марлечку и положишь — можно в комод, можно куда-то в шифоньер, в такую шкатулку. <...> У нас кто родились — у всех пупы в деревне [хранят]. Они еще очень помогают от суда. Один парень был, чё-то он натворил, и родители у нас дали [пуповину], его не посадили. Он стал счастливый, а мы несчастливые. Его, пуп-то, надо было вернуть нам, его не надо никому давать. А наше счастье отдали»* (БМИ). Сходный обычай зафиксирован и в некоторых деревнях Коми-Пермяцкого округа с русским населением: пуповину каждого ребенка в семье прибирали и хранили до самой смерти; иногда ее использовали в знахарстве [Бахматов 2008, 13–14]. В Чердынском районе в настоящее время этот обычай не зафиксирован.

Информанты старшего поколения помнят различные способы, с помощью которых повитуха и старшие родственницы определяли, будет ли ребенок «живучим» или вскоре умрет (*«Глаза у ее пустые, она недолговечная»*). 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. Считалось, что ребенка нельзя показывать чужим людям до одной недели во избежание «сглаза»; сама роженица в эти дни тоже старалась не выходить на улицу. Но в советское время, по воспоминаниям информантов, возникали такие ситуации, когда женщину уже на следующий день после родов заставляли выходить на работу (в колхозе в период страды).

По-видимому, к концу 1950-х — началу 1960-х гг. практика родов с повитухой в Чердынском районе сошла на нет; нормой становятся роды под наблюдением врачей, роддома появляются не

только в райцентрах, но во всех крупных селах и поселках. Однако в ходе полевых исследований были зафиксированы сведения и о более поздних случаях домашних родов. Так, одной из жительниц с. Редикор, В. Г. Якутовой (1950 г. р.), дважды приходилось помогать роженицам и принимать ребенка. Впервые это произошло в начале 1960-х гг., когда она была подростком и жила в д. Гари с родителями. Девочка помогла матери рожать свою младшую сестренку (ранее роды в этой семье принимал отец, но на этот раз прийти домой он отказался). Второй случай произошел много позднее, в конце 1990-х гг., когда беременная невестка, будучи в гостях у информантки, не успела уехать в больницу до родов и В. Г. Якутова принимала у нее свою внучку (ЯВГ).

Подобные случаи для 1960—90-х гг. носят окказиональный характер, однако позволяют утверждать, что в сельской местности домашние роды никогда полностью не исчезали. По собранным сведениям, в 2000-х гг. в наиболее изолированных и труднодоступных населенных пунктах ситуации домашних родов (когда роженица не ездит в больницу ни до, ни после появления ребенка) по сравнению с предыдущими десятилетиями учащаются. В некоторых семьях они становятся нормой, хотя и вызывают некоторое осуждение односельчан (подобные случаи зафиксированы, к примеру, в д. Б. Долды). Очевидно, что возврат к домашним родам в сельской местности носит вынужденный характер (он связан с массовым закрытием больниц и фельдшерских пунктов); по-видимому, их можно отнести к вторичным формам культуры [Чистов 1986, 45—52], имеющим к традиции не прямое, а опосредованное отношение.

Воспользовавшись классификацией К. В. Чистова, мы бы определили современные сельские домашние роды как *регенерированную форму*, «уже изживавшуюся или изжитую», но восстановленную под влиянием резко изменившихся социально-экономических факторов в новых условиях — «и поэтому уже не являющуюся простым (прямым, непосредственным) продолжением традиции». Влияние традиционных моделей при этом не исключается (случаи домашних родов известны старшему поколению — 1920—30-х гг. рождения), однако сама традиция к моменту актуализации находилась «на исходе, в затухающем и пережиточном состоянии»⁵ [Чистов 1986, 50—51].

⁵ Известно, что домашние роды становятся популярными и в больших городах, однако их отношение к традиции принципиально иное. По-видимому, это *квазиподобная* форма [Чистов 1986, 48], имеющая с традицией чисто внешнее сходство. Сторонниками домашних родов в городах часто оказываются люди с высшим образованием, иногда эзотерически или религиозно ориентированные; домашние роды воспринимаются ими как «более естественная» альтернатива «больничным». Принципиально важно, что, в

Современные молодые мамы, женщины 1970—80-х гг. рождения, сообщают, что через 2—3 месяца после родов принято устраивать «кашу»; пришедшие в дом гости дарят ребенку детские игрушки. Сохраняет актуальность представление об особой уязвимости матери и младенца, особенно на первом году его жизни. Так, считается, что грудное молоко у матери может исчезнуть «из-за сглаза». В некоторых семьях ребенка впервые стригут только после года, причем обязательно наголо — «чтоб росли густые волосы»⁶; считается, что лучше всего производить первый стрижки на Великий четверг. Информанты старшего возраста помнят, что раньше волосы никогда не выбрасывали, остерегаясь «порчи»: «Сжигали волосы. <...> Считали, что выбрасывать нельзя. Кто что скажет, или птица унесет в гнездо — это плохо [ребенок может заболеть]» (МТЯ). При выпадении молочных зубов их бросали в голбец со следующими словами: «На, мышка, зуб репный, принеси мне костяной да жиленный» (МТЯ). Этот обычай, наполовину шуточный, также сохраняется в некоторых семьях и сейчас. При появлении постороннего для защиты «от сглаза» посыпают темечко новорожденного солью; детям (в том числе давно вышедшими из периода младенчества) утром при умывании «делают крестик на лбу» и говорят: «Господи, благослови!». Как отмечает исследователь Т. Г. Голева, многие из обрядов родильно-инициационного цикла «носили суеверный характер, сопровождаясь заговорами и магическими действиями. Тем не менее, в прежних условиях они являлись практически единственной возможностью помочь успокоить ребенка и его родителей и часто имели положительные результаты» [Семейные традиции 2008, 111].

«Профилактический» характер носят и другие ритуально-магические действия, направленные на младенца. К ним, по-видимому, можно отнести окачивание ребенка водой в бане с произнесением специальных «слов» от болезней. При мытье новорожденного могут, к примеру, говориться следующие слова, функционально приближенные к заговорам: «Чисти, банька-парушка, Саломея-бабушка, дай здоровышка, все болячки унеси...»; или: «Очисти, банька-парушка, Саломея-бабушка, малое дитё от всех болячек»⁷ (КНЯ).

отличие от сельской местности, роды в роддоме сохраняют для горожан свою общедоступность, так что самостоятельные роды оказываются здесь, как правило, не вынужденной необходимостью, а результатом сознательного выбора, обусловленного индивидуальной системой ценностей.

⁶ Бывает и прямо противоположное представление, что ребенка нельзя стричь наголо.

⁷ «А еще при этом веником хлопают по ножкам. Венички маленькие такие», — комментарий внучки информанта.

Развернутый текст с упоминанием Саломеи / Саломонии был записан в д. Амбор; здесь заговорное начало выражено более очевидно: «*Не я тебя парю, не я тебя жарю, парит да жарит Саломония да матушка своим шелковым веничиком, да на сон, на угомон, на доброе здоровье. Спи с вечера до полночи, с полночи до утра. Как в утробе матери лежал, ничего не знал, ни писку, ни вереску, так и сейчас ничего не знай*8. По сообщению информанта, слова она выучила от своей матери, которая произносила их, когда мыла детей. Этот обычай сохраняется в семье по сей день: теперь уже сама информантка приговаривает их, когда парит в бане своих внуков: «*Да я все время вон, когда в бане мою, буду обкачивать, дак тоже так же наговариваешь. Вспомнишь эти слова*».

Обращение в этих текстах к Саломее-бабушке / Саломонии-матушке, по-видимому, не случайно. Можно было бы предположить, что это персонификация бани, однако ранее нами было зафиксировано упоминание, что у повивальных бабок есть «своя святая» — бабушка Саломея. Похожее объяснение тому, кто такая Соломония, дает и информант: «*Я даже не знаю, ну, наверно, раньше, может, какая-то праведница была или кто*» (КРМ). По-видимому, в банных приговорах сохраняется упоминание святой Саломеи — апокрифического персонажа, которая, по легенде, совершила действия повитухи при рождении Христа (и в память о которой в канун Рождества, 6 января, отмечается «бабий день»). Банные приговоры с именем Саломеи / Соломониды зафиксированы и в других районах Северного Прикамья: так, в Красновишерском районе к ней обращаются, когда заходят в баню, чтобы она оберегала от нечистой силы: «*Банна бабушка, Соломонида-бабушка, пусти меня помыться-попариться*» [Вишерская старина 2002, 29]. В Усольском районе ее имя фигурирует в словах, которые произносит повитуха, когда первый раз парит ребенка в бане: «*Не я тебя парю, не я тебя правлю, правит тебя бабушка Соломонида своими мягкими руками, добрыми делами. До банюшки реви, после банюшки спи, отцу-матери давай спать. Жить, так живи, а умереть, так умри*» [Подюков 2004а, 112].

Считается, что ребенок является особенно уязвимым для нечистой силы, его могут испортить колдуны и т. д. Поэтому существует целый комплекс различных магико-медицинских действий, направ-

⁸ Примечательно, что и другая известная банная приговорка («С гуся вода, с младенца худоба»), записанная от Р. М. Кушниной в д. Амбор, приобретает жанровые признаки заговора: «*С гуся вода, с лебедя вода, а с Сашеньки плохие дела. Подьте, худые дела, на темные леса, за высокие горы, за глубокие пещоры, нигде чтобы вас не было, ни питеров, и ни витеров, из бани вас паром, из перебанку вас ветром*».

ленных на лечение детских болезней, защиту от «порчи» и «сглаза»: «*А уроки вот — это от сглазу. Вот некоторые в самом деле есть такие. Я говорю, всю жизнь ребята маленькие, дак иногда вот человек придет, не задумываясь, ляпнет языком: “Ой, какой хорошеный!” — или чё-то. И ночью начинается рев, это истерика, закатываются до синевы даже порою. Водой тоже брызгаем*» (КРМ). Плачущего ребенка должен трижды «сбрызнуть» водой человек, пришедший «с ветру» (с улицы), остатки этой воды в ковше выносят на улицу и наотмашь выливают правой рукой через левое плечо (д. Амбор). Иногда с просьбой побрызгать водой на ревущего младенца (или внезапно заболевшего взрослого) обращаются к детям — к самому старшему или младшему в семье: «*Брызгать надо первому, кто ребенок первой родился, или последнему. Вот, например, у меня пятеро детей, кто у меня первый родился, он и должен брызгать, первый. Или котора последняя*» (ГЮМ). От «уроса» (немотивированного продолжительного плача) детей также умывали водой, пропущенной через дверную скобу. С этой же целью готовили «нашёптанную» воду; в этом случае ребенка умывали и поили, обязательно перейдя за матицу, в переднюю часть избы. Плач также старались унять, положив младенца на колени и паря его сухим веником; женщина, которая это делала, должна была сидеть либо на пороге избы (ногами внутрь), либо на полу, опустив ноги в открытый голбец.

Если эти приемы не помогали, мать и «бабка» несли ребенка в баню: «*У нас ведь Санко-то такой был ревун, дак бабушка что только с ним не делала: через заслонку печи его умывала, на пороге парила, в голубце-то парила его, <...>, и в бане-то мы его парили. Я круг бегала, вокруг бани обежжу и спрашиваю: “Кого паришь?” — она: “Бессонничу”. Я отвечаю: “Парь пуще, чтоб впредь не было”. Она парит. Опять обежжу вокруг бани, опять спрашиваю <...> Вот так сколько раз вокруг бани обежжу. Полгода ревел, потом, как полгода стало, перестал*» (ГЮМ). В бане же, согласно записям, сельские жители повсеместно «выводят кочергу»; делают это с помощью мякиша черного хлеба, которым водят по спине ребенка. Встречаются варианты лечения с помощью дрожжей или материнского молока: «*И вот они его понесли в баню. Марлечку сделали на спиночку, сначала дрожжами помазали, потом марлечку положили и веничиком тихонько хлопали*» (ШМП).

По воспоминаниям информантов, родители особенно опасались возникновения у младенцев грыжи. В п. Курган был зафиксирован редко встречающийся способ ее лечения, в котором актуализируется мифологическая связь определенного типа детских болезней со сферой взрослой сексуальности (осмысленной в традиционных категориях «чистое — нечистое»). Увеличенное в размерах яичко у



младенца мужского пола матери посоветовали смазывать жидкостью («ебетиной»), которая остается утром после контакта с мужчиной — отцом ребенка: «*И ведь правда, три раза помазала — все прошло!*»⁹ (ДТД). В основе «рецепта», вероятно, лежит традиционная для магических практик модель воздействия «на подобное подобным»: заболевание органа, имеющего отношение к «телесному низу» (и потому «нечистого»), лечится «нечистой» же жидкостью¹⁰. Актуализируется здесь и другая семантическая оппозиция: болезнь, по месту своего возникновения ассоциирующаяся с бесплодием, «нейтрализуется» веществом, соединяющим мужское и женское начало и воплощающим репродуктивную силу человека.

При лечении более сложных заболеваний или в экстренных случаях, когда поблизости не находилось врача, прибегали к помощи знахарок: «*Всё умели. Даже кровь [останавливать], я даже сама испытала, не то что на себе, а молоко как-то возили на речку, <...> как на холодильник. И у меня дочь маленькая была, поехала со мной на машине. Борт-то боковой открыли, а задний-то на крючок не закрыт был. Она подошла, оперлась — и на камни. И лоб, и нос — все расшибла, всю морду себе. И вот тоже тут вот одна старушка подошла, заругалась. Плюнет, поговорит, почертит, плюнет, поговорит — и все, и кровь не стала больше бежать. Один раз я уж своими глазами видела*» (КРМ). В деревнях, где в настоящее время не осталось народных целителей, некоторые женщины сожалеют об утраченном знании («*А мы же ниче не перенимали в то время. Не верили. А нынче я вот только рада всё узнать*»).

Таким образом, система традиционных родильно-инициационных обрядов, о которых рассказывают пожилые сельские жители, предстает сегодня сильно редуцированной. В то же время некоторые представления продолжают бытовать до сих пор, меняясь под воздействием новых культурных реалий. Частично сохраняют свою актуальность запреты и приметы, связанные с периодом беременности. Поскольку роды теперь происходят в больницах, этот процесс становится более безопасным, воспринимается во многом обыденно и не наделяется таким большим значением, как раньше.

⁹ В народной «классификации» болезней грыжей называются различные заболевания, связанные с появлением новообразований или увеличением размеров некоторых органов; в описанном случае, по-видимому, имела место так называемая «водянка яичника», которая у младенцев обычно проходит самопроизвольно.

¹⁰ Ср. зафиксированное у коми-пермяков представление о том, что женщина, не умывшаяся после контакта с мужем (т. е. «нечистая»), может «изурочить» младенца: «*Некоторые бабы с мужем переспят — не умываются, сразу к ребенку идут. И урочат ребенка, урос на него нападает, он все плачет, капризничает*» (РАА).

В связи с утратой института повитушества особый интерес представляют случаи домашних родов, имевшие место на протяжении всего XX в. и участившиеся в сельской местности в последние годы. Сохраняются некоторые ритуальные действия, связанные со взрослением ребенка и его постепенным включением в социум: практически повсеместно детей крестят в церкви, устраивают «кашу» для родственников, соблюдают некоторые правила, связанные с первым постригом волос. Прибегают современные сельчане и к традиционным способам лечения детей, включающим не только утилитарные, но и магические приемы.

Список информантов

БМИ — Баталова Мария Ивановна, 1952 г. р., знахарка; проживает в д. Гавино Юрьевинского района Коми-Пермяцкого округа. Записано там же в 1999 г.

ГЮМ — Габова Юлия Михайловна, 1935 г. р.; урож. д. Мелехино, проживает в с. Пянтег Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ДТД — Деменева Таисья Дмитриевна, 1931 г. р.; урож. д. Печинки, проживает в пос. Курган Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

КАИ — Кушнина Августа Ивановна, 1918 г. р.; урож. д. Вижай, проживает в пгт. Ныроб Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

КНЯ — Кушнина Нина Яковлевна, 1933 г. р.; урож. д. Мысагорт, проживает в пгт. Ныроб Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

КРМ — Кушнина Раиса Михайловна, 1949 г. р.; родилась и проживает в д. Амбор Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

МТЯ — Мовчан Тамара Яковлевна, 1941 г. р.; урож. д. Кушпелёва, проживает в п. Рябинино Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

РАА — Ракина Анастасия Александровна, 1927 г. р., урож. д. Зельгорт. Записано в с. Б. Коча Кочёвского района Коми-Пермяцкого округа в 2001 г.

САП — Собянина Агафья Поликарповна, 1934 г. р.; урож. д. Авдиев починок, проживает в пгт. Ныроб Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ХРИ — Хвостова Раиса Ивановна, 1928 г. р.; родилась и проживает в с. Камгорт Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ШМК — Шишигина Мария Кондевна, 1937 г. р.; урож. д. Яранина, проживает в с. Пянтег Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ШМП — Шевцова Маргарита Павловна; родилась и проживает в п. Рябинино Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2009 г.

ЯВГ — Якутова Валентина Генриховна, 1950 г. р.; урож. д. Гари, проживает в с. Редикор Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

Литература

Бахматов 2008 — *Бахматов А. А.* Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: Материалы и исследования / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь, 2008.

Вишерская старина 2002 — Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнографических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области / сост. И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, Н. В. Жданова. Пермь, 2002.

Листова 1989 — *Листова Т. А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX века) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.

На путях 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII—XX вв. / отв. ред. В. А. Александров. М., 1989.

Подюков 2004 — *Подюков И. А.* Карагайская сторона: Народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004.

Подюков 2004а — *Подюков И. А.* Усольские древности: Сб-к трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района / Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В. Усолье, 2004.

Разумова 2001 — *Разумова И. А.* Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001.

Семейные традиции 2008 — Семейные традиции народов Пермского района: материалы и исследования / под ред. А. В. Черных. Пермь, 2008.

Чагин 1995 — *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1995.

Чагин 1996 — *Чагин Г. Н., Черных А. В.* Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка (по материалам д. Горка Куединского района Пермской области) // Молодые ученые и студенты — науке и производству: сб. тезисов науч. конф. Пермь, 1996.

Чистов 1986 — *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор: очерки теории. М., 1986.

Шумов 1993 — *Шумов К. Э., Преженцева Е. С.* Указатель сюжетов-мотивов быличек // Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе, в бане / сост. К. Э. Шумов, Е. С. Преженцева. Пермь, 1993. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/shumov1.htm> (дата обращения 02.09.2011).

Шумов 1996 — *Шумов К. Э., Черных А. В.* Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 175—191.



B. E. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

ОПЫТ ПОЛЕВОЙ ФИКСАЦИИ ЗАПРЕТОВ И ПРЕДПИСАНИЙ: НОРМАТИВЫ, СВЯЗАННЫЕ С ГОЛОСОМ

Формы звукового поведения человека в ритуальных практиках, запреты на конкретные виды шумов и звуков, приметы и верования, связанные со звуками довольно хорошо исследованы учеными.

Действительно, к проблеме голоса и звука в традиционной культуре обращались представители разных научных дисциплин. Традиционно они понимали под голосом звучание, издаваемое голосовыми связками живых существ, а под звуком, акустические явления неживого происхождения (подробнее об этом см. [Левкиевская 1999, 52]). В рамках такого подхода к голосу и звуку в поле зрения исследователей попадают самые разные аспекты данной проблемы. Однако совершенно очевидно, что голос и звук в традиционной культуре применительно к человеку выступают в значительной степени как синонимичные понятия. В то же время в круг исследований, связанных с голосом и звуком попадают исследования по звуковой организации текста, функции тембра, правилам исполнения песен, вокальное интонирование и т. п.

Причины такого широкого понимания данной проблематики заключаются в том, что голос, помимо различных форм речевого поведения, связан со значимыми для ритуальной практики звуками, издаваемыми человеком (см. свист, смех, плач, шепот, зевота, икота и т. д. [Плотникова 1999а, 305; Плотникова 1997/2, 35—36; Плотникова 1999в, 295—304; Смех 2002; Добровольская 2008а, 165—181.]) или нарочитым изменениям голоса (скороговорка, глоссолалии, звукоподражания [Усачева 1999а, 296—299]). Особую группу

образуют работы, связанные с оппозицией звук/молчание [Богданов 2004, 292–296]. Помимо различных аспектов изучения роли человеческого голоса в традиционной культуре, внимание исследователей привлекали голоса нечистой силы, животных и птиц. Музыковеды обращались к различным аспектам пения, как разновидности голосовой деятельности человека, а этнолингвисты и этнографы уделяли большое внимание календарной дистрибуции обрядового пения и многочисленным прескрипциям, регулирующим исполнение тех или иных песен до определенного срока.

Можно выделить несколько наиболее значимых направлений в исследовании голоса и звука. Так, собиратели народных песен (Н. Пальчиков, Н. Лопатин, А. Листопадов и др.) давали в предисловиях к своим сборникам описания процесса пения в народном быту, уделяя большое значение описанию именно звуковых особенностей. Вопросы музыкального звука в фольклоре в начале XX в. рассматривали Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд, но они, сделав характеристику звука частью анализа пинежских протяжных и свадебных песен, основное внимание уделили характеристике тембра голосов и зависимости манеры исполнения от числа участников ансамбля [Гиппиус 1928, 98–116; Эвальд 1928, 177–187]. В современных исследованиях авторы также обращаются к проблеме феномена звука в системе русской традиционной культуры, в основном анализируя его стилевые особенности. Безусловно, некоторые этномузыковеды затрагивали собственно проблему голоса в традиционной культуре. Н. Н. Гилярова одной из первых обратила внимание на то, что народные исполнители уделяют большое внимание именно возможностям человеческого голоса (звук; ср. «Прочесть как газету каждый сможет, а петь уметь надо» [Гилярова 2004, 3]). О. А. Пашина, рассматривая календарные песенные традиции Смоленщины, указала на наличие запретов в определенные календарные даты петь любые песни, кроме ритуально значимых [Пашина 2003, 18]. Так, обратившись к правилам исполнения веснянок, она отметила, что гулять весну предписывается «громким, насыщенным тембром», что связывается с «желанием охватить звуком как можно большее пространство». Причину этого автор видит в том, что «обрядовому пению в народной культуре приписываются магические функции» [Пашина 2003, 23], однако как доказательство данного положения рассматриваются только временные ограничения на исполнения песен [Пашина 2003, 23]. Аналогичные функции песен отмечает и И. С. Попова, описывая северно-псковские традиции [Попова 2002, 44–75.].

Другим аспектом, привлекающим внимание музыковедов, является проблема происхождения музыкальной интонации из рече-

вой и переход музыкальной мелодии в речь. Еще в 70-х гг. XIX в. П. И. Якушкин отметил наличие в традиции Псковской губернии звукового клича-сигнала, в котором прослушивались музыкальные интонации [Якушкин 1986, 133]. Наиболее подробно мелодии-сигналы рассмотрены в книге М. А. Лобанова, который считает их отдельным жанром народной музыки [Лобанов 1997, 16.]. Помимо этого исследователь отмечает, что данные напевы, оставаясь сигналами, «обретали иные функции» [Лобанов 1997, 90], прежде всего обережные. Насколько нам известно, именно М. А. Лобанов обратил внимание на то, что у любого ритуально маркированного звука или голоса есть функции, целью которых является защита человека и скотины от хищников, вступление в контакт с демоническими персонажами или метеорологическое предсказание.

Несмотря на то, что практически все музыковеды, так или иначе обращающиеся к проблеме голоса, и признают, что он в определенной степени может рассматриваться как инструмент, в их работах встречаются лишь единичные примеры его магического использования [Лобанов 1997, 97–98].

Совершенно иная ситуация с изучением голоса сложилась в работах фольклористов, этнографов, лингвистов, культурных антропологов и т. д. Безусловно, язык и речь как вербальный код традиционной культуры постоянно привлекали внимание исследователей, но основным объектом изучения в этом случае были языковые компоненты культурного текста и в меньшей степени этнография речи и прагматика речевого поведения. Исследователями этой группы выделяются две основные разновидности звуков: природные звуки и шумы, создаваемые человеком. Все они наделяются широким спектром магических значений и функций. Особое место в данном типе исследований занимает ритуальная речь, прежде всего, ее звуковой уровень, специфическими чертами которого является особый характер голоса, его намеренная смена, говорение высоким и низким голосом, крик, шепот, скороговорка, глоссолалии, звукоподражания и т. п. [Гура 1995, 15–19; Гура 1993, 132–152; Белова 1995, 36–37; Усачева 1999б, 85–104]. Среди данного типа работ выделяются исследования, посвященные звуковому полю обрядов. Их авторы отмечают, что звуковое пространство календарного цикла включает в себя магические акты, специфические звуковые ритуалы и звуковое поведение человека в обряде. Особое внимание исследователи уделяют правилам исполнения календарных песен и способности наводить на голос порчу [Миненок 1993/9, 19–20; Агапкина 1999, 17–50]. В семейных обрядах, по мнению большинства ученых, голос обладает межобрядовыми функциями и символическими коннотациями [Gelis 1991; Kitzinger

1978; Седакова 1999, 105—122]. Обращаясь к звуковому коду оказывающей обрядности, исследователи отмечают, что звуковым феноменам приписывается сакральный смысл, а, кроме того, «специфические способы создания «звуковых знаков» [Плотникова 1999б, 73]. Ряд работ посвящен грамматическим чертам ритуальной речи. Исследователи отмечают, что ей свойственна мифологизация грамматических категорий, использование их в магических целях, нестандартная прагматика грамматических феноменов (вокатива, местоимений, глагольных времен и т. д.) [Толстой 1991, 91—98; Толстая 1996/1, 39—43]. Большое внимание уделяется лексико-прагматической стороне ритуальной речи, прежде всего табу, этиологической магии, культурным функциям лексики и фразеологии, обрядовой терминологии и т. д. [Зеленин 1929—1930; Толстые 1995, 317—332; Успенский 1983/29. 33—69; Успенский 1983/33, 37—76; Толстая 1989, 215—229].

По данной тематике было проведено несколько конференций, наиболее известной из которых была «Голос и ритуал», организованная Фольклорной комиссией Союза композиторов России и Институтом искусствознания РАН. На ней обсуждались проблемы обрядовой регламентации звукового поведения, такие как оппозиция шума и тишины в ритуале, обрядовые функции молчания, запреты на использование голоса в обрядовых ситуациях, особые формы звукового ритуального поведения, календарные регламентации, связанные с голосом и т. п. Ее участники обращали внимание на магические функции звука и голоса, например, обращались к такому аспекту как маркирование акустическими средствами пространства и времени в ритуале, маркирование голосом социальной структуры сообщества. Особое значение уделялось мифологии голоса и голосу мифологических персонажей¹.

В той или иной степени все исследователи отмечали, что голос человека — это инструмент его «звукового поведения» и он «способен приобретать различные семиотические и магические функции» [Толстая 1999, 10], но основное внимание уделялось голосу в ритуальных и обрядовых практиках, в то время как отношение к голосу в повседневной жизни людей оставалось в стороне.

Материалы экспедиций во Владимирскую и Ярославскую области, которые проводились Государственным республиканским центром русского фольклора в рамках программы по изучению традиционной культуры Центральной России, свидетельствуют о том, что, помимо правил обрядового голосового поведения существовало немало нормативов, регламентирующих голосовое поведение в повседневном быту.

¹ По итогам конференции был издан сборник [Голос и ритуал 1995].

Прежде всего, эти правила касаются «правильного голоса», который должен соответствовать полу и возрасту человека: «*Каждый человек своим голосом говорить должен: мужик как мужик, а баба — как баба. Сейчас вот все смешалось — не пойми кто говорит, то ли девка, то ли парень, а раньше все как положено было*» (Савенкова С. П., 1908 г. р.).

Уверенность наших исполнителей в том, что каждый человек должен говорить голосом, соответствующим его возрасту и полу, позволяет выявить характеристики звукового поведения представителя той или иной половозрастной группы. Единственная известная нам работа о характеристике голоса принадлежит Т. С. Рудиченко, которая рассматривает характеристики певческого голоса в представлениях донских казаков [Рудиченко 1995, 63—67].

Младенцы в традиционных представлениях данного региона не имеют четкой половой принадлежности и до определенного времени рассматриваются как существа некоего неопределенного пола: «*Ой, вот быват и не знаш — кого сродили. То ли парень, а то ли девка. Младеню, по первости никак не кличут. Младеня он и есть. Потом уж смотрят.*

С: Когда потом?

А вот это когда покричит, вот до крестин покричит и вот уж крестинам смотрят — мальчик или девчонка, кого звать-то в красны» (Рогожина Н. С., 1936 г. р.)².

В данной традиции зафиксированы и представления о возможности выбора пола младенца при неопределенности его половой принадлежности. Так, если есть сомнения в том, какого пола ребенок был рожден, то повивальная бабка вместе с отцом новорожденного окликали младенца мужскими и женскими именами: «*На котором младеня голос подаст — то и его. Закричит на бабьем — девочка, а на мужичьем — парень*» (Поволокина В. П. 1923 г. р.). Как видно, в этом случае голос является одним из признаков, которые позволяют декларировать точный пол ребенка.

Если семантика первого крика, который является значимым элементом родильной обрядности, обычно связана с информацией о будущем ребенка, его живучести, долголетии и т. д.³, то, как раз по повседневному крику младенца судили о «правильности» его пола: «*Вот если девка, то она тоненько кричит, высоко, а если парень — то басовито так*» (Первушина К. П., 1934 г. р.). Соответственно, если крик не соответствует полу ребенка, то это должно насторожить окружающих и заставить их предпринять определенные маги-

² Подробнее о поле ребенка см.: [Байбурин 1991, 257—265].

³ Подробнее о роли первого крика ребенка см. [Листова 1989, 142—171; Логинов 1993; Седакова 1995, 27—30].

ческие действия: «*Вот бывает, паренек родился, а пищит как девка. Тут плохо. Парень баском кричать должен. Уж если разок, ну может что там случилось, а если всегда пищит как девка — тут к бабке идти надо. Она травку каку даст, его попоят и должно пройти. Парень как девка кричать не должен*» (Пахомова М. И., 1921 г. р.). Более того, крик младенца, не соответствующий его полу, опасен для всего деревенского социума: «*Если девка как парень кричит, то вот где ее крик <слышен>, там уж усё погибнет-померзнет. Девка тоненько повизгивать должна, а не как мужичок*» (Никонова Т. П., 1924 г. р.). Напротив, голоса более взрослых детей не различаются по своему тембру, а различия между девочками и мальчиками проявляются в манере говорения: «*Так-то и не поймешь, кто говорит, паренек ли, девчонка ли, тонкие голоса-то у детишек. Девчонки вот только быстренько так лопочут, а мальчионка он поменьше говорит. А и потом так — мужик одно слово, а баба — десять*» (Маркова Н. А., 1933 г. р.).

Однако с возрастом различия становятся существеннее. Правильным голосом для девушки становится высокий голос, дополнительными характеристиками которого обычно являются мягкость и звонкость: «*Девку правильную завсегда по голосу определишь. У ней голос правильный, звонкий как колокольчик и как пухом гладит, мягкий такой*» (Прохоров М. И., 1931 г. р.). Если девушка по каким-либо причинам не отвечает понятию «правильная», то на это указывает тембр ее голоса: «*Если девка порчена, то у ей голос как телега несмазана скрипит*» (Коренева А. Ф., 1934 г. р.) или: «*Если у девки что-нето не так, то голос у ей хоть и высокий, но визгливый, как по стеклу гвоздем. Таку в жёны только с горя берут*» (Игнатова М. П., 1922 г. р.). Голос такой девушки может причинить вред отдельным людям, скотине или урожаю. Так, полагают, что если девушка с таким голосом позовет беременную женщину, то «*та беспременно робёночка скинет*» (Егунова К. В., 1926 г. р.), а если будет петь, когда мимо проходит стадо «*у коров молоко уйдет, у всего стада, пустые домой придут*» (Дмитриева О. П., 1923 г. р.).

Голос молодого человека согласно норме должен постепенно понижаться, и после мутации стать видимо тем, что называется «сексуальным баритоном»: «*У парней-то голос ломается, таких петухов пускают, но вот потом если правильный парень, то голос такой красивый, широкий, так прям тебя обнимает, как будто чего тебе обещает*» (Гарина Л. И., 1941 г. р.). Парень, говорящий очень высоким или, напротив, очень низким голосом, считается человеком ущербным и неблагополучным. В случае очень высокого голоса, когда парень говорит «как баба», исполнители уверенно говорят о том, что «*его мать с кем-нето грехила, а он за ее грех пищит*»

(Волганова А. Б., 1919 г. р.). Если же парень говорит слишком низким голосом, то «*его отец гулящий, а сынок о его грехе басит на всю округу*» (Буйлова В. Н., 1940 г. р.). Молодой человек с высоким голосом опасен для женщин: «*Он с ей поговорит о чем-нето, а у ей голова болеть начинает, бывает до рвоты доходит, они от его голоса хворают*» (Борисова М. К., 1908 г. р.)⁴. От низкого голоса парня обычно страдает скотина, особенно свиньи: «*Если парень басит, его к поросью и не пустят, сами все сделают, он же его позовет, а свиненок и захворает от его голоса*» (Безбородова М. Ф., 1930 г. р.). Этот тип голоса опасен и для маленьких детей, которые от него могут мучиться желудочными коликами и кричать всю ночь: «*Если такой с младенцем потягивается, то у дитёнка все в крик уйдёт, живот скрутит и обёртится*» (Афонина Д. М., 1921 г. р.).

Голоса мужчины и женщины также должны соответствовать норме. У мужчин голос меняется либо после армии, либо после свадьбы, а некоторые исполнители говорят о том, что «*если парень с девкой переспал, то это по голосу слышно — у его голос меняется, как мужик говорит*» (Дмитриева О. П., 1923 г. р.). Голос мужчины должен быть ниже, чем голос парня: «*Мужик он глубже говорит, парень-то чисто так, как в одеяло заворачивает, а мужик он глупше, басистей, как будто прибывает что*» (Абрамушкина Е. А., 1928 г. р.). При этом считается, что у мужчины, ведущего правильную жизнь, голос не меняется под влиянием внешних факторов: «*Вот если мужик правильный, то вот он и курит, и может выпить крепко, а голос у его полный такой, какой вот есть, такой и останется*» (Коренева А. Ф., 1934 г. р.). Если мужчина нарушает какие-то поведенческие нормы, то его голос становится хриплым, скрипучим и неприятным: «*Вот у нас тут один был, по молодости, как вот оженился — еще ничего было, басок такой. А потом, то тут украдет, то там прихватит что, куркуль такой. Вроде ж и не у людей ворует, у государства, ничье вроде берет, а только голос у его так дребезжать стал, и уже вот он в возрасте был, так уж противно слушать — как радио старое хрюпит-сипит. Потому что он вор*» (Рогожина Н. С., 1936 г. р.). Такой голос крайне плохо влияет на скотину, именно этим объясняется запрет брать в пастихи мужиков со «скрипучим голосом»: «*У их вся скотина разбредется, волки подерут*» (Маркович Н. А., 1933 г. р.). Кроме того, мужчина с таким голосом может

⁴ Отметим, что реакция на высокий мужской голос является в определенной степени проверкой для женщины: «*Если вот мужик пискляво так говорит, бывают такие голоса, пищит... Вот. Бабу это проверяет, вот. Голова у ей от его голосу болит, значит настояща баба, а так — не баба, а мужик. Ныне-то таких много, да и мужиков таких много ныне*» (Половолкина В. П., 1923 г. р.).

привлекать несчастья, прежде всего пожары: «*Уж тут вот старался его на двор не звать, он и скажет два слова, а потом погорит все, и не знашь откуда вспыхнуло*» (Абрамушкина Е. А., 1928 г. р.).

Голос женщины также меняется сразу после свадьбы: «*Вот у Мани голос такой звонкий был, как жаворонка звенела, а после свадьбы — звон ушел, прям вот сразу. Красивый голос, но слышно — баба, не девка уже*» (Коренева А. Ф., 1934 г. р.). Девичий голос может измениться и в том случае, если девушка «нечестная»: «*Если она до свадьбы с парнем переспала — у ей голос такой визгливый становится, все уж сразу знают*» (Игнатова М. П., 1922 г. р.). Правильный голос замужней женщины характеризуется словом «глубокий»: «*У хорошей бабы голос красивый, глубокий*» (Егунова А. С., 1918 г. р.). В то же время, при анализе экспедиционных записей становится очевидно, что в данной традиции существует два типа женских голосов, считающихся соответствующими норме. Один тип голоса — это высокий и довольно громкий, его владелицы обычно: «*Бабы прямые, не юлят, говорят что думают, на других не оглядываются. Таких — сильные мужики любят. У них голос громкий, слабый мужик их боится, пакости им делает, а сильный всю жизнь на руках носит. Этих работа любит. Всю жизнь на себе всё везут и все шишки на них*» (Коренева А. Ф., 1934 г. р.). Второй тип голоса, мягкий и тихий, эти женщины характеризуются как «*хитрые они, не то чтоб по злобе, а все на себя, чтоб себе лучше. Их мужики любят, они вроде как слабые, им вроде как помогать надо. Обычно эти тихони от мужей-то погуливают, все тихой сапой*» (Савенкова С. П., 1908 г. р.). Оба эти голоса соответствуют норме и сами по себе угрозы не представляют.

Наконец, голоса старииков отличаются хриплостью, дрожью и прерывистостью: «*Как вот голос дрожать начал — всё, старость пришла...*» (Прохоров М. И., 1931 г. р.). Разговаривать со стариками опасались, когда начинали первый раз в году прядь: «*Как у них голос дрожит, так и нитка рваться будет*» (Никонова Т. П., 1924 г. р.) и при посадке семян: «*Вот старииков в огород пускали, но они старались не говорить, говорят, как голос у их тряский, с перерывами, так вот и морковь взойдет с перерывами*» (Маркова Н. А., 1933 г. р.).

Таким образом, правильный голос соответствует полу и возрасту человека. Обычно он не раздражает и кажется приятным.

Изменения голоса или появление в нем определенных дефектов связывается с нарушением общепринятых правил поведения, причем не только самим человеком, но и его родственниками. Кроме того, несоответствие голоса принятой норме опасно и для самого человека, и для деревенского социума.



Однако и абсолютно правильный голос мог оказаться опасным, если владелец использовал его в неправильном месте или в неправильное время. На данной территории зафиксирован корпус прескрипций, регулирующих повседневное речевое поведение человека.

Прежде всего, нормативы регулируют речевое поведение в определенные календарные даты. Так, например, считается, что на Благовещенье женщины не должны разговаривать со своими ровесницами, чтобы птицы не склевали весь урожай: «*На Благовещеньё бабы меж собой не болтают, только с детьми или там со стариками. Со своей рожей ни-ни, а то птицы весь огород выклуют*» (Первушина К. П., 1934 г. р.). Отметим, что в данном случае запрещаются не сами работы на праздник, что широко распространено повсеместно, а именно разговоры между женщинами одной возрастной группы. Очень часто можно услышать следующее высказывание: «*Бабы вот как собираются, трещат как сороки*» (Косырев И. Я., 1919 г. р.) или: «*Вот, где слышишь по деревне клекот, так это бабы кому-немто кости перемывают*» (Игнатьев П. С., 1923 г. р.). Таким образом, совершенно очевидно, что женскую речь сравнивают с птичьим гомоном. Вероятно, мотивировка данного запрета содержит в своей основе ассоциации и представления о вызывании подобного.

Еще один календарный запрет распространяется на мужчин в день Николы Зимнего: «*На Николу зимнего мужики друг с другом не особо <говорят>. Если кто в этот день со своей рожей болтает — у того волки скотину задерут*» (Ермолаев С. М., 1921 г. р.).

Запреты на говорение распространяются на людей определенного социального статуса. Так, говоренка не должна разговаривать с окружающими на улице весной, во время цветения плодовых деревьев, так как считается, что там, где слышен ее голос, будут сильные заморозки, что вредно для будущего урожая: «*Вот сговорили девку, а яблонь зацвел, она на улице, чтоб не дай бог что, а то все померзнет и яблоков не будет*» (Игнатова М. П., 1922 г. р.). Вообще, необходимо отметить, что сосватанная девушка представляет опасность для благополучия деревенского социума большинством своих действий. Именно поэтому считают, что говоренка должна сидеть дома («*сговоренке дома сидеть нужно, волосы распустила, платочком беленьким покрылась и сиди смирно, а то чего будет*» — Савенкова С. П., 1908 г. р.), а долгий разрыв между говором и свадьбой крайне опасен и для самой девушки («*судьбу свою засидит, потом за жизнь покоя не будет*» — Первушина К. П., 1934 г. р.) и для деревенской общины («*сговоренка, если долго сидит, ну там вот что, может помер кто и вот не играют свадьбу, пожары вот могут быть, или вот мор на скотину будет*» — Егунова А. С., 1918 г. р.). Аналогичный

пример на запрет разговаривать с людьми, в данном случае с представителями определенной возрастной группы распространяется на призывников. Они не должны разговаривать с парнями — «подрошней»⁵, остающимися дома: «С подрошней некрута не говорят, нельзя — судьбу им свою оставят, а человек без судьбы не жилец, а он еще вернуться должен» (Игнатьев П. С., 1923 г. р.).

Запреты на разговоры зафиксированы и для людей, находящихся в некоторых физиологических состояниях. Так, беременная женщина не должна разговаривать на огороде во время посадки растений: «Брюхата если, то на огороде молчи, а то ничего не взойдет, все дите заберет» (Безбородова М. Ф., 1930 г. р.).

Иногда наши исполнители упоминали о том, что существуют правила регулирующие речевое поведение лиц, находящихся в определенной степени родства и свойства. Так, привенчанный ребенок не должен разговаривать без посторонних с ребенком противоположного пола, рожденным в браке: «Мне-то вот как обидно было, брату моему бабка запрещала со мной-то говорить, если нету никого. Всё боялася, что в подоле принесу. А уж как поговорить-то охота, нас только же двое и разница-то в полтора годка. Вот в школу выходим, молчим, а дойдем вот до соседей, у них кто выскочит, и тут уж болтаем. А так нельзя было» (Борисова М. К., 1908 г. р.). Необходимо отметить, что единоутробные дети могли беспрепятственно разговаривать между собой, в то время как единокровные не должны были говорить между собой в присутствии родственников отца: «Такое было суеверие, что вот когда отцова мать приходила, бабушка наша, то мы с сестрой и слова сказать не могли друг другу, чтоб, значит, курицы неслись, а то, говорят, если единокровные между собой говорить будут, когда отцова родня, то петух куриц топтать не будет» (Волганова А. Б., 1919 г. р.).

Особые правила регулировали речевое поведение свойственников в первый год после свадьбы. Так, молодой муж мог совершенно свободно общаться со свояченицей (сестрой жены), но ему запрещалось разговаривать со свояком (мужем сестры жены), во избежание убийства: «Уж у нас тут смех да и только, мой муж и свояк друзья с пеленок можно сказать, а тут молчали весь вот год, друг другу с глазу на глаз слова не сказали, опасались убийства, во как верили» (Буйлова В. Н., 1940 г. р.).

Представителям определенных профессий нельзя было разговаривать на своем рабочем месте. Так, например, гончар должен был молчать, когда работал на круге во избежание хрупкости посуды: «Вот пока крутит тут, молчит, а вот как снял уж — может говорить, а то, говорят, горшок лопнет в печи» (Прохоров М. И.,

⁵ То есть с парнями младшей возрастной группы.

1931 г. р.)⁶. Существовало такое же предписание и для кузнецов: «Кузнец кует молчком, все вот у нас говорили. Тут верят, что железо хрупко будет, ломко. Не знаю, может и так. Они молчат больше. Вообще кузнецы молчаливы» (Косырев И. Я., 1919 г. р.)⁷.

Как видно из приведенных примеров, обычное речевое поведение в определенных ситуациях строго регламентировалось. Нарушение запретов могло привести как к неприятностям для самого человека, так и для общины в целом. Безусловно, многие люди, которые должны соблюдать особые правила речевого поведения, находятся в определенных переходных состояниях (сосватанные девушки, призывники, беременные женщины, свойственники первого года). Некоторые представители деревенского социума, в силу профессиональной принадлежности, находятся в состоянии контакта с «иномирными» силами и поэтому также должны соблюдать правила, помогающие обезопасить себя и окружающих от негативного влияния демонологических существ. Совершенно очевидно, что речь в «неправильное» время также опасна. Можно предположить, что запреты на речевое поведение родственников между собой также связаны с их «не совсем обычным» родством. Действительно, привенчанный ребенок с точки зрения деревенского социума не является таким же полноценным как законнорожденные дети (прежде всего в наследовании имущества). Именно ему очень часто поручали начинать сев или жатву, т. е. он рассматривался как человек, наделенный особыми свойствами. Не совсем понятно, чем объясняется запрет на разговоры единокровных детей в присутствии родственников отца.

Необходимо отметить и еще две формы речевого поведения, распространенные в обычной жизни: это крик и шепот. На их использование в обычной жизни также налагались определенные ограничения.

Крик

Большинство наших исполнителей говорят о том, что кричать в повседневной жизни человеку незачем: «Чего орать-то — только зеленого к себе звать» (Маркова Н. А., 1933 г. р.). Существует даже устойчивый запрет окликать человека, так как полагают, что его судьбу «откричат»: «Ой, не кричат на улице-то, не зовут криком — судьбу откричиши» (Егунова К. В., 1926 г. р.). Особенно опасались звать маленьких детей, чтобы не привлечь к ним злые силы: «Вот

⁶ Подробнее о запретах, распространенных в среде гончаров, см.: [Добровольская 2008б, 243—248].

⁷ Подробнее о запретах, распространенных в среде кузнецов, см.: [Добровольская 2011, 144—168].

выйдешь, бывало, и ждешь, рукой там машешь или кого попросишь сказать, если увидят, а так не зовут. Это сейчас кричать стали» (Коренева А. Ф., 1934 г. р.)⁸.

Единственным местом, где крик допускался, был лес. Как пишет М. А. Лобанов, «современному “городскому” представлению о назначении голосовых сигналов наиболее близко использование их для установления связи между людьми — т. е. в качестве аукаций, звучавших в лесу»⁹. И в то же время в своей книге он приводит целый ряд ситуаций, при которых ауканье, как сигнал, было недопустимо¹⁰. Даже в тех случаях, когда ауканье не было музыкальным сигналом, а было обычным окриком, как в рассматриваемой традиции, аукать в лесу нужно было с особой осторожностью. Так, мужчинам вообще запрещалось аукать: «*Мужик в лесу аукать не должен. Прикричит нечистого, водить будет*» (Ермолаев С. М., 1921 г. р.). С другой стороны, причин кричать в лесу у мужчин вроде бы нет: охотники соблюдают тишину, а на лесозаготовке мужчины работают вместе. В то же время, когда начинаются поиски заблудившегося в лесу человека и все взрослое население деревни выходит в лес, считается, что кричать должны женщины, мужчина же может стрелять в воздух, дудеть в дудку, свистеть. В противном случае он рискует сам стать предметом поиска: «*Если вот ищут кого... Да... Ну, встают так, цепкой, бабы кричат. Аукают бабы, мужики молча <идут>. Ну, там ружье — могут стрельнуть. Не аукают — а леший водить будет*» (Прохоров М. И., 1931 г. р.). Таким образом, для мужчин крики в лесу становятся средством приманивания нечистой силы.

М. А. Лобанов убедительно доказал, что мелодии-ключи были средством общения крестьян со сверхъестественными силами¹¹. Можно предположить, что и простое ауканье, и крик мужчин в лесу имели те же функции. Однако возникает вопрос, почему аука-

⁸ Работая в рамках сбора городского материала, автор неоднократно фиксировал воспоминания о том, что пожилые женщины осуждали молодых матерей, которые, высунувшись в окно, звали детей, игравших во дворе. Этот запрет они объясняли тем, что «*к ребенку несчастливую судьбу привлечешь*» (Кузина М. П., 1914 г. р.). Подобные воспоминания свидетельствуют о том, что окликание человека на улице еще в начале XX в. рассматривалось как некое опасное действие. Заметим также, что для уличных торговцев крик был неким знаком профессиональной «избранности», принадлежности к определенной профессиональной группе. Напротив, судя по мемуарной литературе, торговцы, работавшие в лавках, говорили тихо и вкрадчиво, противопоставляя себя уличным коллегам.

⁹ [Лобанов 1997, 86].

¹⁰ [Лобанов 1997, 86—90].

¹¹ [Лобанов 1997, 95—103].

ние было разрешено женщинам. В книге М. А. Лобанова приводится множество примеров, когда крича в лесу, женщина благодарила лесных хозяев за свою удачу в сборе грибов и ягод. Вероятно, можно говорить о том, что поскольку заготовка даров леса была по преимуществу женским делом, то можно предположить, что существовал некий «договор» (правила взаимодействия) между женщиной и лесным хозяином, что позволяло ей вести себя в лесу иначе, чем мужчине. В пользу существования таких правил свидетельствуют «жертвы», приносимые в день первого сбора ягод и грибов (было принято первые ягоды и грибы оставлять в лесу на пеньке, там же могли оставить хлеб и другие продукты). Можно предположить, что крик в лесу в этом случае выполнял функцию знака, указывающего на то, что на территории лесных духов появились те, кто получил разрешение сверхъестественных сил. С другой стороны, в пользу существования некоего договора о защите женщин лесными духами свидетельствует мнение М. А. Лобанова о том, что крик выполнял функцию оберега от зверей¹².

Вне территории леса крик крайне опасен. Действительно, крик человека может привести к гибели урожая: «Уж вот если поругались и вот в крик, то хоть не на огороде, а то где вот слышно, там ведь все сгинет, ни вот чего не прорастет» (Поволокина В. П., 1923 г. р.). От крика может начаться пчелиный мор: «На пасеке самое гиблое дело кричать — пчелы водиться не будут» (Косырев И. Я., 1919 г. р.). Крик вреден для кур и прочей домашней птицы, посевов зерновых, плодовых деревьев и т. п. Нельзя кричать во время дождя: «а то он все зальет и сгниет все» (Пахомова М. И., 1921 г. р.), а тем более во время грозы: «громом всех поубивает» (Абрамушкина Е. А., 1928 г. р.).

Иключение составляет крик женщин фертильного возраста на мужчин. Многие исполнители считают, что «молода баба на мужика без дела голос не возвысит, ежели кричит — значит, не сподобился дело сделать; бабу уважить надо, а неуваженная она для жизни опасна: она корову выгонять будет — молоко уйдет, хлеб поставит — скиснет. А кричит — вроде как прошло» (Ермолаев С. М., 1921 г. р.). В данном случае мы можем говорить о компенсаторной функции крика, когда одно негативное действие компенсируется другим. Также кричать могут вдовы и солдатки, причем если обычная женщина может кричать, судя по всему, только на мужчину, с которым она состоит в сексуальных отношениях, то крик вдовы может рас-

¹² [Лобанов 1997, 94] Об этом же пишет В. В. Виноградов, отмечая, что крик или громкая песня «на лесных работах служит как обозначением человека в пространстве, так и оберегом (ср. громкие крики, оберегающие от медведя)» [Виноградов 2011, 111].



пространяться на всех. Более того, она может кричать везде, потому что «*крик вдовы к Богу в уши*» (Гарина Л. И., 1941 г. р.). Более того, именно вдова своим криком может вызвать дождь в засуху, прекратить эпидемию и т. п. Считается, что везде, где слышен ее крик — возникает определенная защита: «*Где вдовая баба кричит, там Бог свою благодать проливает. Потому кричит вдова Богу в уши*» (Егунова А. С., 1918 г. р.). Обычный человек своим криком только разрушает защиту: «*Уж кричать никак нельзя — тут, где слышно будет, там все померзнет уяззительно*» (Дмитриева О. П., 1923 г. р.).

Шёпот

Обрядовый шёпот довольно хорошо описан исследователями, прежде всего, речь идет о шепоте во время произнесения заговора [Левкиевская 1999, 51—72; Раденкович 1999, 200—209]. Говоря о шёпоте в обычной жизни, исследователи обычно отмечают этикетное правило, сформулированное фразой типа: «*Где больше двух — говорят вслух*» (Волганова А. Б., 1919 г. р.). Однако есть ситуации, когда надо говорить шёпотом, во избежание причинения вреда. Прежде всего, шёпотом или очень тихим голосом нужно разговаривать на пасеке и у мельницы. В первом случае, чтобы «*пчелы роились*» (Афонина Д. М., 1921 г. р.), а во втором «*чтоб водяной не шалил*» (Волганова А. Б., 1919 г. р.). Шёпотом нужно говорить во время начала косябы — «*чтоб ветер сено не раскидал*» (Егунова А. С., 1918 г. р.). Шёпот предписан и при сновании основы и ткачестве: «*чтоб нитки не рвались*» (Маркова Н. А., 1933 г. р.).

Как видно из приведенных примеров, крик и шёпот также имели ряд ограничений на использование.

* * *

На основании приведенных примеров мы можем сделать вывод, что голос в народной культуре наделяется магическими свойствами. При этом продуцирующие и апотропейные свойства приписываются не только ритуальному голосовому поведению, но и голосу в обыденной речи. Причем эти свойства голоса распространяются и на так или иначе маркированные формы речевого поведения (крик, шёпот).

Голос ритуальных практик так или иначе маркировался. Как правильно заметила Е. Е. Левкиевская, «в магической практике обычного голоса как бы не существует, поскольку используются только его маркированные модификации» [Левкиевская 1999, 53]. Но и в повседневной жизни голос является магическим инструментом, обращение с которым требует соблюдения особых правил.

Список исполнителей

- Абрамушкина Екатерина Алексеевна, 1928 г. р., с. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Афонина Дарья Михайловна, 1921 г. р., с. Владычное, Пошехонский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Безбородова Мария Федоровна, 1930 г. р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Борисова Мария Ксенофонтовна, 1908 г. р., с. Картмазово, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Буйлова Валентина Николаевна, 1940 г. р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Волганова Антонина Борисовна, 1919 г. р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Гарина Любовь Ивановна 1941 г. р., д. Непейцино, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Дмитриева Ольга Петровна, 1923 г. р., Рыбачья Слобода, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Егунова Аграфена Степановна, 1918 г. р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Егунова Клавдия Васильевна, 1926 г. р., с. Большая Брембола, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Ермолаев Сергей Михайлович, 1921 г. р., с. Красное, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Игнатова Мария Петровна, 1922 г. р., с. Владычное, Пошехонский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Игнатьев Петр Степанович, 1923 г. р., Рыбачья Слобода, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Коренева Анастасия Федоровна, 1934 г. р., п. Берендеево, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Косырев Иван Яковлевич, 1919 г. р., с. Владычное, Пошехонский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Кузина Мария Петровна, 1914 г. р., г. Москва (ЛАА).
- Маркова Нина Алексеевна, 1933 г. р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Никонова Тамара Петровна, с. Большая Брембола, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Пахомова Мария Ивановна, 1921 г. р., Никитская Слобода, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Первушкина Клавдия Петровна, 1934 г. р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Поволокина Вера Петровна 1923 г. р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).
- Прохоров Михаил Иванович, 1931 г. р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).

Рогожина Нина Сергеевна, 1936 г. р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

Савенкова Серафима Прохоровна, 1908 г. р., г. Пошехонье, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).

Литература

Агапкина 1999 — *Агапкина Т. А.* Звуковой образ времени и ритуала (на материале весенней обрядности славян) // Мир звучащий и молчаний. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 17—50.

Агапкина 2004 — *Агапкина Т. А.* Молчание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь // под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2004. С. 292—296.

Байбурин 1991 — *Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257—265.

Белова 1995 — *Белова О. В.* Голос и звук в славянских книжных сказаниях о животных // Голос и ритуал. М., 1995. С. 36—37.

Богданов 1998 — *Богданов К. А.* Очерки по антропологии молчания. Homo Tacens. СПб., 1998.

Виноградов 2011 — *Виноградов В. В.* Голоса леса в системе мифологических представлений народов Европейского Севера // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Т. 2. М., 2011. С. 100—114.

Гилярова 2004 — *Гилярова Н. Н.* К истории и методике исследования звука в традиционной культуре // Звук в традиционной народной культуре. М., 2004. С. 3—21.

Гиппиус 1928 — *Гиппиус Е. В.* Культура протяжной песни на Пинеге // Искусство Севера. Пинежско-мезенская экспедиция. Л., 1928. С. 98—116.

Голос и ритуал 1995 — Голос и ритуал М., 1995.

Гура 1995 — *Гура А. В.* Звуки и голоса животных // Голос и ритуал. М., 1995. С. 15—19.

Гура 1993 — *Гура А. В.* Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 132—152.

Добровольская 2011 — *Добровольская В. Е.* «Не молот железо кует...»: категории власти и социального порядка в традиционных знаниях о кузнецном мастерстве // Антропология профессий, или посторонним вход разрешен. М., 2011. С. 144—168. (Библиотека Журнала исследований социальной политики).

Добровольская 2008а — *Добровольская В. Е.* «Смеяться, право, не грехно...»: Мифологические истоки ограничений и запретов на смех в русской традиционной культуре // Человек смеющийся. М., 2008. С. 165—181.

Добровольская 2008б — *Добровольская В. Е.* Типы прескрипций, связанные с профессией гончара в традиционной культуре // Российская провин-

ция: история, традиции, современность. Рождественский сборник. Вып. 15. Ковров, 2008. С. 243—248.

Зеленин 1930 — Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Л., 1929—1930. Ч. 1—2.

Левкиевская 1999 — Левкиевская Е. Е. Голос и звук в славянской апотропейической магии // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 51—72.

Листова 1989 — Листова Т. А. Русские обычаи, обряды и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142—171.

Лобанов 1997 — Лобанов М. А. Лесные кличи. Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.

Логинов 1993 — Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Минёнок 1993 — Минёнок Е. В. Поверья о пении // Народное творчество. 1993. № 9. С. 19—20.

Толстые 1995 — Н. И. и С. М. Толстые Народная этимология и этимологическая магия // Н. И. Толстой Язык и народная культура. М., 1995. С. 317—332.

Пашина 2003 — Пашина О. А. Ранневесенний (Великопостный) период. Этнографические материалы // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 11—40.

Плотникова 1999а — Плотникова А. А. Зевать // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 305.

Плотникова 1999б — Плотникова А. А. Магия звука в славянской скотоводческой обрядности // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 73—84.

Плотникова 1997/2 — Плотникова А. А. Не зевай! // Живая старина. 1997. № 2. С. 35—36.

Плотникова 1999в — Плотникова А. А. О символике свиста // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 295—304.

Попова 2002 — Попова И. С. Календарные и трудовые обычаи, обряды, праздники // Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра: в 2 т. Т. 1. Псков, 2002. С. 44—75.

Раденкович 1999 — Раденкович Л. Голос в народных заговорах южных славян // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 200—209.

Рудченко 1995 — Рудченко Т. С. Голос в представлениях донских казаков // Голос и ритуал. М., 1995. С. 63—67.

Седакова 1995 — Седакова И. А. К описанию звукового ряда славянских родин: крик // Голос и ритуал. М., 1995. С. 27—30.

Седакова 1999 — Седакова И. А. Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка // Мир звучащий и молчаний. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 105—122.

Смех 2002 — Смех: истоки и функции. СПб., 2002.

Толстая 1999 — Толстая С. М. Звуковой код традиционной народной культуры // Мир звучащий и молчаний. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 9—16.

Толстая 1996 — Толстая С. М. Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение. 1996, № 1. С. 39—43.

Толстая 1989 — Толстая С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 215—229.

Толстой 1991 — Толстой Н. И. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991. С. 91—98.

Усачева 1999а — Усачева В. В. Звукоподражание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 296—299.

Усачева 1999б — Усачева В. В. Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян // Мир звучащий и молчаний. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 85—104.

Успенский 1983 — Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Studia slavica. Budapest. 1983. Vol. 29. P. 33—69; Vol. 33. P. 37—76.

Эвалльд 1928 — Эвалльд З. В. Песни свадебного обряда на Пинеге // Искусство Севера. Пинежско-мезенская экспедиция. Л., 1928. С. 177—187.

Якушкин 1986 — Якушкин П. И. Путевые письма // Якушкин П. И. Сочинения. М., 1986.

Gelis 1991 — Gelis J. History of Childbirth. Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe. London, 1991.

Kitzinger 1978 — Kitzinger S. Women as Mothers. London, 1978.



E. A. КЛЮЙКОВА
(Пермь)

**КУЛЬТ ПАРАСКЕВЫ ПЯТНИЦЫ
И ПОЧИТАНИЕ ВОДНЫХ ИСТОЧНИКОВ
В ЧЕРДЫНСКОМ РАЙОНЕ ПЕРМСКОГО КРАЯ**
(Современное состояние традиции)¹

В последние годы в России восстанавливаются многие религиозные культы, в том числе и специфические локальные. В ходе полевых фольклорных исследований филологического факультета ПермГУ в 2008—2011 гг. наше внимание привлек культ православной великомученицы Параскевы Пятницы в Чердынском районе Пермского края, где находятся два ареала поклонения святой — вокруг так называемого Искорского городища и в окрестностях заброшенного села Салтаново. Последний связан с Салтановским родником и потому входит в достаточно разветвленную сеть сакральных водных источников Чердынского района.

Культ Параскевы Пятницы у русских рассматривается исследователями в самых различных аспектах. Так, В. В. Иванов и В. Н. Топоров впервые предложили рассматривать почитание Пятницы как замену культа языческой богини Мокоши, что подтверждается схожестью их функций, а также идентичными мифологическими сюжетами [Иванов 1983]. Подобную точку зрения разделял и Б. А. Успенский, сопоставлявший культы св. Пятницы и Николы, в которых, по его мнению, отразились элементы языческих культов Мокоши и Волоса (Велеса) [Успенский 1982]. В противовес

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ и Министерства промышленности, инноваций и науки Пермского края, № 10-04-82418а/У (проект «Семейная обрядность Северного Прикамья (по следам фольклорных экспедиций И. В. Зырянова)», руководитель. С. Ю. Королёва).

этому ставшему традиционным мнению, Ив Левин видит в истоке культа Параскевы собственно христианскую основу, включающую смешение представлений о двух одноименных святых и почитание Страстной Пятницы [Левин 2004]. Образ Параскевы Пятницы рассматривается также в связи с народными апокрифами [Толстая 2005] и представлениями о днях недели [Амосова 2009 и 2011]. В рамках нашей темы особый интерес представляют работы, в которых культ св. Параскевы изучается в контексте функционирования народно-православных сакральных комплексов [Панченко 1997 и 1998].

В статье мы постараемся описать степень сохранности культа Параскевы Пятницы в локальной народной культуре и очертить современный ареал ее почитания населением Чердынского района Пермского края; уточнить место специфически женских практик в структуре культа, а также установить основные факторы, влияющие на характер его реконструкции (параллельно осуществляющей священнослужителями и представителями туристического бизнеса). Поскольку одно из мест почитания св. Параскевы входит в сложную «сеть» сакральных водных источников, во второй части работы мы попытаемся рассмотреть ее как единую систему.

I. Два центра почитания св. Параскевы в Чердынском районе

Наиболее известное место поклонения святой — Искорское го-родище, расположенное в нескольких километрах от с. Искор. Это археологический памятник, на территории которого многократно проводились научные раскопки и который к настоящему времени может считаться достаточно изученным. По данным археологов, Искорское городище на протяжении X—XX вв. интенсивно использовалось коми и русским населением — причем исключительно в культовых, религиозных целях («густой» слой родановской культуры, включающий остатки языческого святилища, постепенно сменяется здесь следами христианских, в том числе народно-православных практик). По всей видимости, это место никогда не использовалось для постоянного проживания; отсутствуют здесь и какие-либо следы оборонительных сооружений [Корчагин 2008, 123–128]. Выводы, к которым пришли археологи, представляются весьма примечательными, поскольку вступают в явное противоречие со сведениями, утвердившимися в исторических и краеведческих источниках XIX в. (работы А. А. Дмитриева, В. Попова и др.; подробнее о них см.: [Чагин 1999, 101–102]). Не согласуются они и с локальной фольклорной традицией, вплоть до сегодняшнего дня бытующей в с. Искор (и во многом совпадающей с данными историко-этнографических источников позапрошлого столетия).

Традиционно местное почитание Параскевы Пятницы связывается с историей об обороне Искора от набега ногайских татар в XVI в. В легенде, повествующей об этих событиях, говорится о том, как св. Параскева помогала оборонявшимся жителям. На информационном листке в параскевинской часовне эта легенда приведена в следующем варианте: «*Во время одного из вражеских набегов Параскева обороняла городок вместе с другими защитниками. Врагам удалось полонить ее. Надеясь, что страдания мученицы устрашат русских воинов и они сдадутся, израненную женщину с разбитыми в кровь ногами водили вокруг крепости, затем подняли по Узкой улочке на вершину скалы. Но недруги просчитались — мученический подвиг Параскевы Пятницы укрепил дух защитников крепости, и они храбро отразили все приступы*» (полевые материалы 2010 г.).

В тексте легенды представлены основные объекты данного локального культа; недостающие элементы мы можем реконструировать на основании упоминавшихся источников XIX в. и сведений, записанных нами от местных жителей в ходе полевых исследований. По-видимому, в наиболее целостном виде сакральный природно-культурный комплекс, связанный с «Искорской Параскевой», выглядит так:

- 1) гористая сопка, на которой находились защитники Искора, — так называемое Искорское городище;
- 2) каменная часовня в честь святой, стоящая на горе (построена в 1891 г. на месте деревянной)²; внутри украшена фресками, воспроизводящими местный сюжет о Параскeve, помогающей защитникам Искора;
- 3) чудотворная икона св. Параскевы, явленная, по легенде, на Искорском городище (и послужившая поводом для строительства здесь часовни); копия иконы хранилась в храме с. Искор и задействовалась дважды в год во время крестных ходов к часовне (на Петровское заговенье и Девятую Пятницу);
- 4) Узкая Улочка — небольшой скалистый уступ с расщелиной, образующей естественные «ступени» (находится в непосредственной близости от покрытой лесом горы с Искорским городищем); связывается с мучениями, которые претерпела св. Параскева от татар;
- 5) озеро под горой, где, по легенде, Параскева омыvalа свои израненные после подъема по Узкой Улочке ноги; по некоторым

² По некоторым сведениям, еще в середине XX в. около восточной стены часовни стояла «заветная» береза; считалось, что отгрызавшиеся от нее щепочки помогают сохранять зубы здоровыми в течение года [Корчагин 2008, 124]; в настоящее время рассказы об этой березе от местных жителей зафиксировать не удалось.



сведениям, в процессе крестного хода к искорской часовне на берегу озера служилась панихида по погибшим защитникам Искора [Чагин 1996, 405—407].

6) *Русский лес* и *Татарский лес* (варианты названий: Русский/Убиенный островок и Татарский/Чудской островок, см.: [Чагин 1999, 102]) — небольшие островки леса, расположенные в непосредственной близости от с. Искор; место сражения (вариант: захоронения) русского и татарского войска (включая легендарного «царя/князя Кора»);

7) деревянная часовня в Русском лесу (представляла собой «навес и ограду над большим деревянным восьмиконечным крестом» [Чагин 1999, 102]; до настоящего времени не сохранилась); ежегодно в Семик здесь совершалась панихида по убиенным воинам;

8) чугунная плита с именами легендарных защитников Искора³ (по свидетельствам, относящимся к концу XIX в., была прибита к стене деревянной часовни в роще; в дальнейшем, по-видимому, была утрачена).

Как показали полевые исследования, проведенные в 2011 г., жители с. Искор до сих пор помнят о том, что в Русском лесу стоял большой крест — воспринимавшийся, однако, уже только как памятный знак исторического события (сражения с татарами⁴). В 2009 г.

³ Ценной представляется деталь, отмеченная уральским историком А. А. Дмитриевым в 1881 г.: он указывает на то, что в поминальной книге искорского храма перечислены те же самые убиенные, что и на чугунной плите Спасской часовни в г. Чердыни. Часовня эта была построена на месте предполагаемой могилы «85 убиенных защитников», погибших в битве с ногайскими татарами под д. Кондратьева Слобода и почитавшихся чердынцами как «убиенные родители» — покровители города. Искорцы, в свою очередь, считали, что эти воины пали в битве за Искор и что именно отсюда их тела были перевезены в Чердынь [Заштитники Перми 2007, 7]. Всё это говорит, по-видимому, о том, что так называемый «татарско-вогульский след», зафиксированный в исторических источниках, включает, помимо достоверной «исторической памяти» немалую долю вымысла (в частности, сюжет о «воинах-защитниках», якобы известных поименно, может иметь фольклорную природу, что подтверждается его приуроченностью к разным населенным пунктам).

⁴ Память об этом легендарном событии в с. Искор подкрепляется местным историко-топонимическим преданием, вариант которого нам удалось записать в 2011 г.: «*А вот Искор — это тоже по истории — когда татары напали, Искор был, где Узкая Улочка, на горе. И тяжело стало искорятам отбиваться. И послали этого, полковника, за подмогой куда-то там в Чердынь. Она же круче была, чем Пермь, в те-то времена. И он еде-то здесь, в этих местах [пропал]. А у него фамилия Кор была. Вот и стало Искор — “искали Кора”. В общем, он где-то пропал, ну, татары, может, его сбили, шутят его знает...*» (ПСА). Предание о царе/князе Коре, якобы защищавшем

его обновили, но от сильного ветра крест упал на землю. Менее определенно информанты говорят сегодня и о существовании часовни; однако в архиве фольклорных экспедиций филологического факультета ПермГУ среди записей 1985—1991 гг. еще встречаются упоминания о ней: «Здесь есть еще одна часовенка. Какой-то мой прадедушка строил. Называется “Убиенным родителям”. Он на нее деньги давал. Если что-то заболит, дают обвет, помолятся в часовенке: она на поле стоит и недалеко от нее лес-остров — русское кладбище. Кругом пахали, а где их хоронили — нет, вот лес и вырос. У русских лес больше, а где Татарский лес, болота были» [Фирсова 1999, 50]. Местная старожилка уточнила, что Татарский лес находится на Подгорном поле, а Русский — на Косьгорте; оба места когда-то «пугали»: «В мое время нет, а раньше-то было, такие причуды были. <...> Ну, каждый по-своему воспринимал. Призраки какие-то... Мы туда за грибами ходили, там и кресты еще стояли»; поминать убиенных воинов в Русском лесу уже было не принято, жители ходили в Семик только на сельское кладбище, на могилы родных (УМН; список информантов см. в конце статьи).

Существование в Русском лесу креста и часовни, а также связь Искора с одним из вариантов предания о 85 убиенных воинах позволяют соотнести местный культ с почитанием «заложных» (погибших неестественной смертью) покойников, «лишенных частного (семейного) поминовения, как в смысле канонического церковного ритуала, так и в контексте традиционной поминальной обрядности», — а точнее, с категорией так называемых «заложных родителей»: «Их не считали нечистыми, более того, в некоторых местах места погребения таких умерших отчасти выполняли функции местных святынь» [Панченко 2008, 237]. Подобный локус, связанный с набегом ногайских татар, существует также неподалеку от д. Урол Чердынского района (поле Побоище и место древнего городка Урос — Пустой Урол, отмеченное некогда часовней). «Татарско-вогульский след» в виде почитавшихся некогда исторических могил прослеживается и на территории Соликамского района Пермского края (место Борок в заброшенной д. Верх-Боровая). В г. Соликамске существовало пять исторических могил, четыре из которых были отмечены крестами-часовнями (одна — в честь св. Параскевы Пятницы; см.: [Чагин 1999, 101]).

Искорское городище от врагов и похороненном в Русском лесу, известно по записям XIX в. (см.: [Попов 1891, 77—78]). Зафиксированный нами вариант интересен включением народной этимологии, по-своему объясняющей происхождение названия села (Искор — от коми-перм. *из* + *кар*, т. е. «каменное городище»).

С. Н. Амосова связывает место почитания Искорской Параскевы, расположенное поблизости от массового захоронения (могила в Русском лесу) и воды (озеро у подножия горы), с архаическими чертами данного культа — связи св. Параскевы Пятницы с миром мертвых и в особенности «заложными» покойниками [Амосова 2003]. Дополнительное подтверждение тому, что подобная связь на момент строительства искорской часовни Параскевы Пятницы, возможно, сохраняла свою актуальность, дают результаты археологических исследований. В раскопе 1980-х гг., заложенном рядом с часовней, было обнаружено 18 детских погребений, относящихся примерно к одному времени; некоторые костяки имели признаки насильственной смерти. На нескольких из них были тельные кресты, изготовленные, как установлено, в старообрядческом Выгорецком монастыре в первой трети XVIII в. Известно, что примерно в это время на Икоре была «чудесным образом обретена» икона св. Параскевы, в честь которой утвержден крестный ход на Девятую Пятницу⁵. Полученные данные позволили археологу П. А. Корчагину прийти к заключению, что хронологическое совпадение этих событий (массовых детских захоронений и учреждения крестного хода) не случайно: «Трагически погибшие дети расценивались как заложные покойники: похоронить их на общем кладбище невозможно, а поминать разрешалось лишь на Семик. Только такими обстоятельствами можно объяснить захоронение в удаленном месте и возникновение характерного в таких случаях культа Параскевы Пятницы» [Корчагин 2008, 126]. Полевые записи свидетельствуют, что о детских могилах на Икорском городище местным жителям в настоящее время ничего неизвестно. Однако мы согласны, что, возможно, именно это погребение (а не наполовину легендарная «могила погибших воинов» в лесу) послужило причиной возникновения здесь культа Параскевы Пятницы.

Крестные ходы к часовне св. Параскевы в 9-ю Пятницу после Пасхи совершались до 1967 г. На место проведения молебна из икорского храма (к которому в 1803 г. был пристроен придел в честь св. Параскевы) несли копию явленной иконы. В часовне служили молебен, поднимались по Узкой Улочке, а затем снова возвращались в Икор. После закрытия сельского храма часовня пребывала в запустении (до 2008 г.), однако богослужбы женщины продолжалиходить туда в Девятую Пятницу «неофициально»:

⁵ Ср.: из обнаруженных в раскопах 2001—2008 гг. многочисленных может самая ранняя датируется 1734 г., самая поздняя — 1943 г., что примерно соответствует периоду существования крестного хода к параскевинской часовне [Корчагин 2008, 126].

«...Мама ходила, они сами собирались и шли. Они ходили к этой часовне и молились там. Может, была какая-то икона. По Узкой Улочке не поднимались, только к часовне. Ходили больше женщины, мужчины нет» (УМН). Сохранялась и память о нахождении здесь явленной иконы: «*Там, в этом месте, явилась чудотворная икона “Ростки (?) у Пятницы”. Вот, “Ростки у Пятницы”. Вот в честь этого была построена часовня, вы видели ее?*» (ПГП).

По свидетельству профессора Б. В. Кондакова (ранее руководившего фольклорной практикой филологического факультета ПермГУ), в 1980-х гг. в Искоре ему приходилось слышать варианты легенды, в которых Параскева заменялась Богородицей. В таком изложении подъем святой по Узкой Улочке контаминировал с сюжетом о «рождении Богородицы по мукам». При опросе жители с. Искор подтвердили, что вплоть до конца 1980-х гг. подъемы с иконой Параскевы Пятницы к часовне совершали верующие старожилы близлежащих населенных пунктов, в основном женщины 80—85 лет, которые раньше участвовали в крестных ходах; более молодые этого уже не делали. Жительница с. Искор Н. Я. Уварова так рассказывает о своих детских воспоминаниях, связанных с походами к часовне: «*Бабушка у нас тут была, она богомольная у нас была, вот она всех нас в эту Пятницу водила на это городище. Там раньше же все по-другому было, лес, и поднимались мы все по другой дороге, по горе. Тогда вот они говорили, что если мы на гору эту взберемся, то с нас все грехи снимут. И вот поднимались, и мы поднимались, и бросали вниз деньги. <...> А что там происходило... молились в часовенке, пели хорошо, конечно, потом все обедали на поляне, поляны там хорошие были, это сейчас они заросли*» (УНЯ).

Коллективный «обед» на поляне возле часовни, как нам кажется, изначально мог быть связан с поминальными трапезами на месте детских захоронений; обряд по традиции продолжали исполнять и после того, как забылась причина его возникновения. На сегодняшний день ареал почитания Искорского городища населением Чердынского района крайне узок. В других частях Чердынского района хотя и слышали об Искорской Параскеве, но воспринимают этот сакральный комплекс как специфически туристический объект для приезжих из других мест. Показателен, к примеру, рассказ одной из жительниц п. Рябинино, прихожанки чердынского храма Иоанна Богослова, о своем неудавшемся посещении искорской часовни; в нем, как нам кажется, отражается отстраненное отношение к этому месту: «*Там есть часовня Параскевы Пятницы, но мы не доехали, как сказать, время нас поджидало, <...> там чё-то празднование кого-то было, на обратном пути вроде как это*» (ПАС).

В последнее время повышенный интерес к Искорскому городищу возникает у представителей культурного туризма, которые, осваивая новые экспедиционные маршруты, способствуют восстановлению исторически значимых объектов. По-видимому, во многом благодаря туризму легенда об Искорской Параксеве распространяется по району и за его пределами. Проводятся здесь и паломнические экскурсии, что отражается на внешнем состоянии часовни (появление иконок, свечей и прочих атрибутов). Однако в связи с подобной «двойной» мотивированкой восстановления часовни (как туристического и паломнического объекта) здесь наблюдается смешение христианских символов и атрибутов с явлениями туристической субкультуры. Например, в нише стены внутри часовни поставлены иконы, рядом с ними посетители кладут монеты; мелкие монетки кладут и на деревянный крест, стоящий рядом с часовней (Г. Н. Чагин называет их «обетным приношением» [Чагин 2007, 176]; опрошенные нами информанты видят в этом действии дань традиции). К проявлению туристической субкультуры можно отнести завязывание ленточек на дереве, растущем на городище. По-видимому, это действие направлено на то, чтобы маркировать факт посещения объекта и/или получить возможность «загадать желание» рядом со значимым культурно-историческим памятником.

Прослеживается и связь культа Параксевы Пятницы в Искоре со специфически женскими практиками. Среди местного населения бытуют рассказы о некоем озере, находящемся под горой, на которой стоит часовня. От жителя с. Искор, знатока местной традиции Г. П. Пешехонова был записан следующий рассказ: «...*Там, где вот эта часовенка стоит, под горой, там озерцо есть, его трудно очень найти, но племянник у меня, он охотник, он его отыскал. Ему мать рассказывала, там надо помыться, там походить с женщиной, которая в положении, беременная, помыться и вот, значит, возвратиться на эту Узкую Улочку, сверху спуститься до самой земли, ну чтоб благополучно разродиться, это вот такое поверье было*» (ПГП). Г. Н. Чагин в статье 2007 г. говорит о посещении туристами и паломниками этого озера и в настоящее время: «Многие люди заходят в озеро и подолгу стоят в нем, чтобы получить благодать великомученицы Параксевы Пятницы» [Чагин 2007, 176]. Однако в ходе экспедиции 2010 г. это озеро не было обнаружено. В прошлом сотрудник администрации Чердынского района, а ныне частный предприниматель в области регионального туризма Н. В. Маротканова подтвердила информацию о существовании озера, посещение которого она намеревалась включить в экскурсионный маршрут, но обследование местности показало, что в настоящее время добраться до этого озера без экипировки не представляется возможным.

Примечательно, что она упомянула о красном цвете воды в озере — из-за ила, имеющего особый красноватый оттенок (по легенде, красный цвет воды считается следствием того, что Параскева омывала в озере израненные ноги). Подтверждение существования озера мы нашли и в с. Искор: «*Там не озеро, там пруд. Вы поднимаетесь, и вот часовня, а на левой стороне, там бугор, а под этим бугором пруд. Там мельница стояла. Вот книзу спуститесь, там есть дорожка, где стояла мельница, там останки мельницы*» (УМН); «*Озеро там есть, да. Это раньше, когда была мельница, бабушка тоже рассказывала, там стоял пень. Вот как в праздник-то... икона Параскевы оказалась на этом пне. И вот там ручеек, не знаю, действует он сейчас или нет, и вот он из-под скалы выбивал в пруд <...> это от мельницы было озерцо, а потом мельницу распрудили и высохло оно, а ручеек, я не знаю, может где-нибудь и течет*» (УНЯ). В последнем из приведенных рассказов существовавшее некогда озеро напрямую связывается с легендой о чудесном обретении иконы св. Параскевы Пятницы.

Второе место поклонения Параскеве Пятнице в Чердынском районе находится в заброшенном ныне с. Салтаново (в 7 км от старинного с. Покча). В прошлом Салтаново было богатым торговым селом; здесь находилась каменная церковь, освященная в честь Параскевы Пятницы (построена в 1838 г. В храме имелась почитаемая икона святой, с которой ежегодно совершался крестный ход до г. Чердынь, приуроченный к главному празднику Чердынского уезда — Прокопьеву дню [Чагин 2004, 128—129]. Сейчас храм сильно разрушен; однако в монастыре Иоанна Богослова в г. Чердынь существует икона Параскевы Пятницы, получившая среди прихожан именование «Салтановская Параскева». Более актуальной частью почитаемого сакрального комплекса в Салтанове является родник со стоящей на нем небольшой часовней и купелью.

Этот локус почитания св. Параскевы мало представлен в литературе (возможно, потому что, в отличие от Искора, не связан с какими-либо примечательными историческими событиями). Между тем даже в советское время Салтановский родник пользовался популярностью у местных жителей; по мнению многих информантов из разных населенных пунктов (Покчи, Рябинино и др.), в Салтанове «вода сама идет святая» (т. е. независимо от факта церковного освящения). О важности источника говорит и то обстоятельство, что за водой сюда продолжали приезжать после того, как село полностью исчезло. Представители церкви восстановили и заново освятили Салтановский источник в 2009 г. С того же времени сюда ежегодно стали приходить крестные ходы из Чердыни (из Иоанно-

Богословского монастыря)⁶. Сейчас на этом месте наблюдаются те же явления, что и на Искорском городище. Представителями церкви на источнике развешены иконы и оставлены памятки о правилах поведения (в купели и часовне). Однако в связи с тем, что источник пользуется популярностью у туристов, рядом обнаруживается большой стол со скамейками — для обедов и пикников (подобное сооружение есть неподалеку от Узкой Улочки). Возле часовни расстет дерево с привязанными к нему лентами — свидетельство посещения этого места отдыхающими. Как и у Искорской часовни, на Салтановском роднике обнаружены оставленные посетителями монеты (их бросают в воду).

По свидетельству священника из чердынского храма Иоанна Богослова, при восстановлении источника рядом с новой купелью были найдены серебряные монеты XIX в. По-видимому, можно говорить о некогда широком почитании источника в Салтанове населением окрестных сел и деревень; по сведениям, записанным в с. Покча, раньше здесь существовал особый день, именуемый Салтановской Пятницей (речь идет о престольном празднике с. Салтаново, который отмечался 28 октября по ст. ст.); в этот день надо было посетить родник и оставить там монетки (ФАН, 2008). Мы предполагаем, что обряд «одаривания воды» соотносится с архаическим культом воды, представления о котором до сих пор бытуют у коми-пермяков: «Любой речке нужно подарить что-нибудь, денежку там... Кама вот — тоже ведь из ключа... Все реки — из ключей» [Четина 2001]. Монетки в Коми-Пермяцком округе оставляют на наиболее почитаемых родниках (Таркомыс, Проня-ключ; подробнее об этом см.: [Четина 2010, 74–77]), а также при переправе через лесную реку или ручей («денежку» или небольшой лоскут ткани необходимо «подарить воде», чтобы не произошло какое-нибудь несчастье).

В настоящее время Салтановский источник является одним из наиболее популярных мест купания на Крещение. Купаются как в самой купели, так и в пруду, недалеко от источника, несмотря на то, что пруд и источник не сообщаются (т. е. для паломников важен не столько факт купания именно в источнике, сколько факт купания на Крещение вообще). Что касается каких-либо особых обрядов, свидетельствующих о связи родника с народным культом Параскевы Пятницы, то их практически не обнаружено. На сегодняшний день о св. Параскеве как «покровительнице женщин» местные жители знают в основном из церковных книг и брошюр. Единственный комментарий, касающийся женских практик в их

⁶ Подобные мероприятия освещаются иногда в газете «Северная звезда», выходящей в г. Чердынь (см., например: 2009, № 35; 2011, № 3).

отношении к источнику, мы записали от местного уроженца — водителя экскурсионного автобуса: «*Сюда, на родник, приезжают купаться женщины, которые не могут завести детей. И после этого рожают*» (СМ). Однако неженатый информант-мужчина, по всей видимости, не связан с женскими практиками непосредственно; к тому же он представляет сферу туризма, т. е. регулярно общается с приезжими людьми и участвует в организации экскурсий. Примечательно, что от женщин, проживающих в примыкающих к роднику населенных пунктах, записать подобных текстов не удалось: сами они на источник с такими проблемами не ездили, о случаях с другими людьми не слышали. В современную свадебную обрядность (предполагающую посещение значимых мест и объектов — «семи мостов» и проч.) Салтановский источник, вопреки нашим ожиданиям, тоже не включен.

Итак, культ Параскевы Пятницы в Чердынском районе Пермского края в настоящее время проходит своеобразный период восстановления. Этому способствует развитие историко-культурного туризма и деятельность местных священников, что, однако, определяет неоднородный характер явлений, отмеченных в обоих местах поклонения (Искорское городище, Салтановский родник). Реконструкция во многом основывается на книжных источниках (в частности, статьях Г. Н. Чагина), поскольку из устной традиции память о местных особенностях культа на сегодняшний день практически исчезла. Посещение данных природно-культурных сакрализованных локусов иногда воспринимается жителями Чердынского района как мероприятие для приезжих туристов. Однако заброшенное село Салтаново более популярно у сельчан, чем Искорское городище. Причиной этому может служить то обстоятельство, что Салтановская Параскева связана, в первую очередь, с водным источником, важным для населения как место набора «святой воды». Искорское же городище после закрытия храма и часовни стало постепенно утрачивать свою значимость для жителей Чердынского района.

II. Салтановский родник в системе почитаемых водных источников

В рассказах местных жителей Салтановский родник обычно характеризуется через его сопоставление с другими водными источниками. Наиболее известные и значимые родники находятся в самой населенной части Чердынского района — вдоль дороги, соединяющей г. Чердынь и пгт. Ныроб: это источники в честь св. Параскевы Пятницы (с. Салтаново), св. Пророка Ильи (с. Бигичи)

и Свято-Никольский родник (пгт. Ныроб). Как правило, выбор источника местными жителями определяется его географической близостью к месту проживания.

Родник в с. Салтаново был подробно описан нами в предыдущем разделе, поэтому здесь мы остановимся на описании других водных источников, которые находятся на разном удалении от Салтановского и вступают с ним в семантические отношения дополнительности и/или антиномичности. Первый из них находится на краю села Покча (напротив поворота в Салтаново). Местный уроженец Г. П. Федосеев, живущий рядом с родником и являющийся его «негласным хранителем» (он следит за чистотой и приводит в порядок после посещений туристов), утверждает, что этот источник — один из самых древних в Чердынском крае: «*Этот родник — вот начало Перми Великой, вот с этого родника-то и началась. Покча же столица была*» (ФГП).

По его словам, источник остался от работавшей на этом месте мельницы-крупорушки, от которой сейчас сохранилось лишь несколько бревен. При визуальном осмотре в огороженной части родника были найдены брошенные посетителями монеты. Однако и наш информант, и многие другие жители села считают этот источник «поганым», поскольку он используется в хозяйственных нуждах (в нем стирают белье, ковры и т. д.). Известно о такой «репутации» Покчинского родника и прихожанам чердынских храмов: «*В Покче родник не освящают. Благочинный из Соликамска не дал благословения. Там местные женщины белье полощут*» (ИРМ). В обычное время чердынские священники действительно отказываются освящать источник. Данное обстоятельство не препятствует тому, что на Крещение на «поганом» роднике проводится молебен с освящением проруби, люди купаются там и набирают воду («*очередь теперь как в мавзолей*»). Однако многие верующие жители Покчи предпочитают либо ездить в Салтаново, либо брать освященную крещенскую воду в сельской часовне.

Примечательно, что, несмотря на свою репутацию «поганого», покчинский источник обладает лечебными функциями: по поверью, если походить по воде босиком, это предохраняет от появления зубной боли. Салтановский родник известен исцелениями болезней ног, о чем нам не раз доводилось слышать от местных жителей: «*Так вот моя племянница, она в магазине работает, у нее нога в колене болит, она вот взяла воду, говорит, буду ногу в воде мочить или прикладывать чё-то. Она в Рябинино живет*» (ФАН, 2011). По-видимому, о целебных свойствах этого источника известно и в г. Чердынь: «*У нас есть один человек — не буду называть его имя — он очень сильно страдал <...> от болезни ног. И он уже всех врачей*

переходил, и что только не перепробовал. В Перми. <...> И один раз ему случилось побывать на этом Салтановском роднике. И он искупался, и потом чувствует, что ноги у него не болят. Он подумал: “Ну, это совпадение, ну... что-то там помогло”. Когда у него снова начинается приступ этой болезни, он вспомнил, что ему помогло? — ему помог Салтановский родник. Естественно, он едет туда, снова окунается в этот Салтановский родник, и у него проходят ноги. И он уже считает, что да, это священное место, которое именно мне помогает. И потом он начинает узнавать, а потом оказывает[ся], что да, до революции было такое поверье, что на Салтановском роднике Параскевы Пятницы люди исцелялись от болезни ног» (МЕГ)⁷. Примечательно, что сюжет «ножного исцеления» встречается и в публикациях чердынской газеты «Северная звезда» (что, возможно, способствует его популяризации среди жителей Чердынского района): «Женщина из Краснокамска несколько раз приезжала к роднику. Позже рассказала, что сильно болели у нее ноги, а вода помогла, облегчила боль» [Рожнова 2009, 4]. Случай помощи, которую получают больные от Салтановского родника, признают и представители чердынского духовенства: «Вот, я сам свидетель: несколько человек, которые говорят, что мне лучше становится, когда я коленки, ноги, вот суставы, понимаешь, когда я... вот, окунуюсь в эту воду» (ОГ).

Несмотря на то, что в восприятии местных жителей Покчинский родник «проигрывает» Салтановскому, он хорошо известен за пределами Чердынского района (возможно, благодаря удобному расположению рядом с трассой). В последние годы его начинают использовать для различных эзотерических спекуляций, включать в программы тренингов, направленных на «обмен энергией с древним» и «энергетически сильным» местом в Пермском крае — Чердынской землей. Так, один из рекламируемых тренингов предлагает купание в Покчинском роднике в комплексе с подъемом на Узкую Улочку и к часовне Параскевы Пятницы на Искорском городище, а также хождением по углам в качестве средства для возникновения «инсайта». Подобные факты говорят о том, что в сознании организаторов подобных мероприятий смешиваются представления о святых источниках как элементе христианского культа и как «энергетически сильных» местах, мода на поездки по которым развилась в России в последние два десятилетия.

Немногим известно, что в Покче есть еще один источник, который находится недалеко от первого. Свое название — *Саватеев родник* — он получил по имени св. Савватия. Источник, к которому до революции совершались крестные ходы, был заброшен после

⁷ Автор выражает благодарность П. С. Куприянову за возможность воспользоваться его полевыми материалами.

войны, в 2005 г. восстановлен местными жителями (во главе с Г. П. Федосеевым) и освящен священником из Чердыни. На источнике поставили деревянный крест и ограждение, однако через несколько лет родник пересох (возможно, был поврежден в ходе реконструкции). Покинцы, тем не менее, продолжают противопоставлять этот малоизвестный освященный («святой») родник другому — «поганому».

Еще один известный в Чердынском районе источник находится в с. Бигичи, расположеннном примерно посередине между Чердынью и Ныробом, в 2-х км от трассы. Родник освящен в честь св. Ильи Пророка. Несколько лет назад в Бигичах стояла (но уже не работала) деревянная церковь Ильи Пророка (построена в 1913—1917 гг.), однако постепенно она обрушилась, и ее перевезли в Чердынь для реконструкции на новом месте. Известно, что источник в честь Ильи Пророка функционировал раньше, чем построили храм (на его месте сначала стояла деревянная часовня); в советское время здесь брали воду для бытовых нужд, о ее «чудесных» свойствах (в отличие от ключа в Салтанове) не упоминалось. Заново источник был освящён в 2005 г., его «смотрителем» является приезжий Василий Маденков с женой. В деревне его называют «отцом Василием» и «попом», несмотря на то, что священником он не является. Василий переехал из Перми по благословению своего духовного наставника специально для восстановления церкви и источника.

По-видимому, благодаря активной деятельности Василия и его рассказам, с источником связывается немало историй о чудесах. Так, чтобы облегчить в Крещение спуск в купель, в ее дно воткнули палку, которая весной дала зеленые побеги; этот случай стал для паломников подтверждением «святости» источника (ЧВМ). Записаны нами и истории о чудесных исцелениях. За время, которое прошло после восстановления источника, по словам Василия, таковых произошло пять — и с местными жителями, и с приезжими паломниками. Как можно судить по рассказам, у источника нет «специализации», он исцеляет разные болезни: рак, зависимость (у местной женщины пропала зависимость *от семечек*, воспринимавшаяся ею как «соблазн»), «порчу». Интересно, что исцеления, как правило, случаются не сразу, а после некоторого (иногда болезненного) периода, следующего непосредственно за купанием: рак излечился после трехдневного сна, зависимость прошла после болезни, порча исчезла после длительного проживания рядом с родником, и т. д.

Бигичевский источник служит для своеобразного «самоопределения» жителей с. Бигичи — в первую очередь, через противопоставление себя жителям соседнего с. Камгорт. Каменную камгорт-

скую церковь (тоже не функционирующую) в Бигичах называют «поганой», о жителях села говорят в основном как об «опустившихся» пьющих людях, тогда как в с. Бигичи есть «святой» источник, который служит своего рода гарантом духовного здоровья села.

Бигичевский родник (равно как источники в Салтанове и Покче) является сегодня популярным местом паломничества в Крещение. К нему приезжают не только из Чердыни, но из Соликамска и Перми, организуются массовые выезды из отдаленных сел. В рассказах местных жителей (прежде всего Василия и его жены) прослеживается мотив своего рода «конкуренции» по отношению к источнику в Салтанове: отмечается, что салтановскую купель строили «без молитвы и неправильно», в ней теперь сложно полностью окунуться из-за того, что она мелкая. Недостатком считается и то, что вода там течет сразу и через часовню, и через купель, тогда как в Бигичах место для набора «святой воды» и купель отделены друг от друга. Примечательно, что на бигичевском роднике не было обнаружено типичных следов туристов: Василий Маденков пресекает их попытки завязать памятные ленточки на деревьях, аргументируя это тем, что священники не благословляют подобные действия.

Как стало известно, совсем рядом с Бигичами есть еще один освященный родник — в честь иконы Богородицы «Троеручица». Это название он получил в связи с тем, что его образуют три стекающихся вместе ручья. Однако паломники и некоторые местные жители ничего не знают о его существовании, поскольку родник находится в труднодоступном месте в лесу, и дорога к нему заросла.

Наконец, самый северный из почитаемых источников Чердынского района — Свято-Никольский родник в пгт. Ныроб (связанный с явленной чудотворной иконой св. Николая и Никольским храмом XVII в.). Функционально он мало отличается от описанных ранее источников: к нему ходят с крестным ходом в праздник святого (22 мая, так называемый Никола летний), на Крещение паломники обливаются водой (купели на источнике нет). Местные жители берут из него воду для хозяйственных нужд, но ничего здесь не моют и не стирают; к роднику периодически приезжают паломнические экскурсии, туристические группы и единичные иностранные посетители.

Однако жители с. Искор (ближайшего к пгт. Ныроб по трассе из Чердыни), как выяснилось, почитают собственный источник — также освященный в честь св. Николая Чудотворца. Его называют *Искорский Никольский родник*, что можно объяснить, во-первых, желанием не путать два одноименных родника, а во-вторых, стремлением искорцев подчеркнуть свою самодостаточность (поскольку Искор, явно уступающий сегодня Ныробу, — древнее поселение с



богатой историей). Из-за того что источник менее известен (церковь в селе не функционирует, последний раз крестный ход с водосвятием был примерно в 2005 г.), паломники и туристы сюда не приезжают. Искорцы отмечают хорошее качество своей воды, используют ее для бытовых нужд, поддерживают чистоту родника, однако его деревянный сруб явно нуждается в ремонте.

Таким образом, сеть водных сакральных источников Чердынского района образует разветвленную систему с центрами в Салтанове, Покче, Бигичах и Ныробе. Почитаемые источники включены в систему семантических отношений как с более мелкими и менее известными родничками, так и друг с другом. Одной из основных оказывается при этом оппозиция «чистый — нечистый» (в нее включены родники Саватеев и Покчинский, Салтановский и Покчинский, в меньшей степени — Бигичевский и Салтановский). «Целебная сила» воды носит либо *универсальный* (Бигичи, Ныроб), либо *специализированный* характер (лечение зубной боли в Покче, «ножных болезней» в Салтанове). Обнаружено, что *популярные* источники образуют своего рода пару с почти *неизвестными* (Никольские родники в Ныробе и Искоре, Ильи Пророка и Троеручицы в Бигичах, Покчинский и Саватеев в Покче). Большая или меньшая степень известности связана, по-видимому, с доступностью источника и мобильностью местных жителей, а также с направлениями развития историко-культурного туризма.

Список информантов

ИРМ — Исцелемова Руфина Максимовна, 1932 г. р.; родилась и проживает в г. Чердынь. Записано там же в 2008 г.

МЕГ — Мырзина Екатерина Геннадьевна, 1979 г. р.; сотрудник Чердынского краеведческого музея. Записано П. С. Куприяновым и П. А. Сериным в г. Чердынь в 2010 г.

ОГ — отец Герасим, около 60 лет; настоятель Чердынского Иоанно-Богословского монастыря. Записано П. С. Куприяновым и П. А. Сериным в г. Чердынь в 2010 г.

ПАС — Пестерева Анна Сергеевна, 1932 г. р.; урож. д. Аниковская, жила в д. Серёгово; сейчас проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2009 г.

ПГП — Пешехонов Георгий Павлович, 1938 г. р.; родился и проживает в с. Искор Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ПСА — Пешехонов Сергей Александрович, около 55 лет; урож. с. Искор, проживает в г. Березники. Предание слышал от своего отца А. А. Пешехонова. Записано в с. Искор в 2011 г.

СМ — Сергей Михайлович (?), около 40 лет; родился и живет в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Запись сделана во время экскурсии в 2010 г.

УМН — Ураева Майя Николаевна, 1935 г. р.; родилась и проживает в с. Искор Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2011 г.

УНЯ — Уварова Нина Яковлевна, 1942 г. р.; родилась и проживает в с. Искор Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ФАН — Федосеева Алевтина Николаевна, 1937 г. р.; родилась и проживает в с. Покча Чердынского р-на Пермского края. Записи 2008 г. и 2011 г.

ФГП — Федосеев Геннадий Павлович, 1931 г. р.; родился и проживает в с. Покча Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ЧВМ — Чистюхина Валентина Михайловна, 1939 г. р., воцерковленная; урож. д. Урол, проживает в п. Рябинино Чердынского р-на Пермского края. Записано там же в 2010 г.

Литература

Амосова 2003 — *Амосова С. Н.* Архаические черты культа св. Параскевы-Пятницы на Вятке // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/amosova1.htm> (дата обращения 11.05.2011).

Амосова 2009 — *Амосова С. Н.* «Среда и пятница хозяину в доме не указчица»: представления о среде и пятнице у восточных славян // Знаки времени в славянской культуре: от барокко до авангарда. М., 2009. С. 301—324.

Амосова 2011 — *Амосова С. Н.* Персонифицированные дни недели: история изучения // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011. С. 50—66.

Зашитники Перми 2007 — Защитники Перми Великой / авт.-сост. Ю. А. Бастылев, М. И. Ветчакова. Чердынь; Пермь, 2007.

Иванов 1983 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования — 1982. М., 1983. С. 175—197.

Корчагин 2008 — *Корчагин П. А.* Искорское городище — коми-русское святилище // Исторический вестник университетов Любляны и Перми. Вып. 2. Ljubljana; Пермь, 2008. С. 123—132.

Левин 2004 — *Левин И.* Христианские источники культа св. Параскевы // И. Левин. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 141—161.

Панченко 1997 — *Панченко А. А.* Русский культ св. Параскевы Пятницы и почитаемые камни Новгородской земли // Дивинец Староладожский: Междисциплинарные исследования. СПб., 1997. С. 107—119.

Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Севера-Запада России. СПб., 1998.

Панченко 2008 — *Панченко А. А.* «Заложные родители»: смерть, коллективная память и сакральное пространство // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции: сб. ст. М., 2008. С. 232—259. (Академическая серия. Вып. 22).



Попов 1891 — *Попов В.* Древнейшие города Перми Великой — Искор и Покча // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Вып. 3. Пермь, 1891.

Рожнова 2009 — *Рожнова Л.* Жизнь села — в роднике // Северная звезда. 2009. № 34 (31 августа). С. 1, 4—5.

Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 543—562.

Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Почитание Пятницы и Недели в связи с культом Мокоши // Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 134—138.

Фирсова 1999 — *Фирсова А. В.* Христианские легенды: типичное и особенное (по материалам чердынских экспедиций) // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России: Материалы науч. конференции, посвящ. 100-летию Чердынского краеведческого музея. Пермь, 1999. С. 48—55.

Чагин 1996 — *Чагин Г. Н.* Роль приходов в сохранении прошлого Перми Великой // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца): Материалы Междунар. науч. конференции. Т. 1. Киров, 1996. С. 405—407.

Чагин 1999 — *Чагин Г. Н.* История в памяти русских крестьян Среднего Урала середины XIX — начала XX в. Пермь. 1999.

Чагин 2004 — *Чагин Г. Н.* Города Перми Великой Чердынь и Соликамск. Пермь, 2004.

Чагин 2007 — *Чагин Г. Н.* Святая Параскева Пятница в сакральном пространстве Пермской земли // Русский мир. Дом в культурных традициях Пермского Прикамья: Материалы Всероссийской научно-практической конференции («Строгановские чтения» — 2006). Березники, 2007. С. 161—178.

Четина 2001 — *Четина Е. М., Черепанова А. М.* Сакральные источники в системе коми-пермяцкой культуры (родовое сознание и христианские традиции) // Родовое сознание и духовное предпринимательство: Материалы Междунар. молодежной науч.-практич. конференции. Пермь, 2002. URL: <http://www.diaghilev.perm.ru/confirence/s2/newpage15.htm> (дата обращения 08.09.2011).

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

*А. Г. КУЛЕШОВ
(Москва)*

**ТРАДИЦИОННОЕ И НОВОЕ
В СОВРЕМЕННОМ ГОНЧАРНОМ ПРОМЫСЛЕ
СЕЛА КОРОВИНО МЕЛЕНКОВСКОГО РАЙОНА
ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ**
(По материалам экспедиции ГРЦРФ 2010 года)

Меленковская гончарная посуда с конца XIX в. была хорошо известна на всех территориях Владимирской области. Ее продавали на базарах и ярмарках в самих Меленках, во Владимире, Суздале, Муроме, иногда вывозили в Выксу, Кулебаки, Павлов. Всюду эта керамика находила широкий спрос и одобрение, нравившись удобством и разнообразием своих форм, прочностью обжига, четкостью и выразительностью оформления. В конце XIX в. здесь полностью перешли к изготовлению светлоглиняных изделий, покрытых цветной контрастной глазурью, что сделало меленковскую бытовую керамику более нарядной и гигиеничной. Прежде, на протяжении почти всего XIX в. местные мастера делали в основном задымленную чернолощенную посуду, долго применяя при этом ручную лепку и ручной гончарный круг (он сохранялся здесь вплоть до середины XX в.). Переход к новой технике изготовления был обусловлен не только знакомством с ножным гончарным кругом, но и открытием новых возможностей в работе с самим материалом — местной глиной. Почти все местные глины относятся к числу «светложущихся», поэтому и возникла идея воспользоваться этой их природной особенностью. На белом фоне глиняной поверхности сосуда цветные глазури, образовывавшие живописные затеки зеленого и желтого, зеленого и коричневого, смотрелись особенно эффектно, ярко. Более декоративными становились от этого лю-

бые гончарные формы. Кроме глазурей, в оформлении сосудов использовали еще и рельефные кольца-валики, и цепочку округлых углублений, и легкую гравировку. Каждый мастер по-своему варьировал эти выразительные средства, пластические и живописные, порознь или в их сочетании. Старые гончары делали это с большим мастерством. Е. Н. Хохлова в своей статье «Народное гончарство Меленковского района Владимирской области», напечатанной в сборнике НИИХПе, использовала в качестве примера изделия Я. Н. Жогина, известного гончара из села Коровино, работавшего в 1920—30-е гг. XX в. Каждая из его вещей отличается глубоким пониманием особенностей формы, пластики, декора, соразмерностью целого [Хохлова 1973, 58, 59].

Тот факт, что меленковские мастера-керамисты долго сохраняют в своем творчестве приверженность к древним техническим приемам и формам, принципам простого и строгого декора, пользуются широким ассортиментом самобытных форм и хорошо налаженными связями для сбыта своего товара, уже свидетельствует о глубинных корнях местного гончарства. Оно развивалось здесь сразу в нескольких местах: в селах Коровино и Константиново, в деревне Ратново и в самом городе Меленки. В Коровине и Неклюдове добывались светложущиеся глины, в Ратнове — красножущиеся, поэтому существовало некоторое отличие в декоре ратновской керамики. При тех же формах по красному фону здесь использовали роспись белым ангобом. На каком-то этапе, судя по рассказам самих мастеров, чернолощенную и глазурованную посуду меленковцы делали параллельно, но вскоре новая техника стала превалировать и вытеснила старую [Там же, 59].

Центром меленковского гончарства издавна было село Коровино, это положение сохраняется и в наши дни. С 1932 по 1956 г. в Коровине работал завод, выпускавший гончарную посуду, черепицу и глиняную игрушку. В те годы он объединял всех местных мастеров, затем основным стало надомное производство (каждый гончар имел свою мастерскую-баню с печью для обжига). Какое-то время в составе Райпромкомбината в самих Меленках существовал цех по производству гончарных изделий. В нем работали три потомственных мастера, руководивших его деятельностью, — это П. А. Еремин, И. И. Николаев и В. М. Сухарников. Часть коровинских гончаров-надомников сдавала в этот цех свою продукцию. Затем она официальным путем, вместе с продукцией цеха, поступала в продажу в Меленки, Владимир, Муром [Там же, 57, 58]. В Муромском районе никогда не было гончарных глин и собственных керамических промыслов, поэтому не случайно, жители муромских сел и деревень издавна были постоянными покупателями

меленковской керамики. В их домах и старые, и новые ее образцы до сих пор встречаются постоянно.

В конце 1960-х и в 1970-е гг. в работе цеха в Меленках принимали довольно активное участие сотрудники лаборатории художественной керамики НИИХПе [Хохлова 1973, 65–68]. Вместе с местным мастером-гончаром П. А. Ереминым, в это время ими была создана коллекция традиционных форм меленковской посуды: «кувшин» (необычный для других мест шаровидный крупный сосуд с низкой горловиной без ручки), банка (высокий цилиндрический сосуд), кашный горшок, крынка, миски, «курган» (кувшин с высоким горлом, напоминающий очертаниями кумган), цветочные горшки, «корчаги» (большие сосуды, напоминающие «кувшин», но не имеющие слива). Кроме того, при участии художника лаборатории НИИХПе Б. С. Третьякова на основе традиционных меленковских форм были созданы обновленные их варианты, имевшие более декоративное решение.

В те годы в Меленках было запроектировано создание майоликового цеха, который должен был выпускать не только утилитарную керамику, но и керамику художественную. В подготовительных работах по его осуществлению приняли участие двое выпускников Абрамцевского художественного училища, Е. и Ю. Золотовы. Выполненные по их проектам чернолощеные и майоликовые сосуды дополняли и расширяли ассортимент выпускавшейся ранее продукции [Там же, 63–67]. Меленковский цех должен был расширяться, но этого не произошло. К сожалению, трудности, которые стали переживать в 1980-е, 1990-е годы все наши народные промыслы, коснулись и меленковских гончаров. Работавший в Меленках цех существует до сих пор, но производство его не расширяется. Сократилось и число мастеров-надомников в Коровине. Тем не менее, промысел остается действующим. Со временем, возможно, будет использован и тот положительный опыт, который начал определяться в 1970-е гг. Активное внедрение декоративных эффектов, к которым не был еще готов строгий, ориентированный на старые образцы меленковский промысел, наверное, могло вызвать некоторое отторжение у местных гончаров. Вместе с тем, нельзя забывать о том, что лучшие здешние мастера вполне осознанно делали художественными и утилитарные вещи. Это тоже — традиция, которую следует учитывать и возрождать.

Каково же современное состояние меленковского промысла и в чем проявляются его особенности? Центром здешнего гончарства в наши дни, как уже говорилось, снова является село Коровино, но перемены здесь произошли немалые. Число мастеров-надомников за последние годы упало до минимума, что, естественно, вызывает

сожаление (чем больше индивидуальных подходов при сохранении традиционного производства, тем разнообразнее его продукция), зато появился большой цех-мастерская, интересное семейное предприятие современного типа, которое все-таки продолжает развивать традиции этого известного промысла. Поскольку отдельным мастерам уже трудно конкурировать с таким налаженным широким производством, путь для них только один — вливаться в уже существующее предприятие. Впрочем, серьезных конкурентов теперь по существу не осталось. До 1980 г. в Коровине работали самостоятельно пять хороших старых мастеров, потом осталось двое.

Цех возглавляет Малахов Алексей Михайлович (1957 г. р.), ему помогают: жена, Зинаида Федоровна (1956 г. р.), дочь потомственного коровинского гончара, и двое их сыновей — Алексей (1981 г. р.) и Михаил (1982 г. р.). Они, как и отец, полностью освоили весь процесс изготовления традиционной меленковской керамики. Сам Малахов старший начал заниматься гончарством только после женитьбы, с 1980 г. Его учителем был тестя, опытный гончар, работавший в Коровине еще с дооценного времени, когда там был завод по изготовлению керамических изделий. Родился Алексей Михайлович в соседней деревне Большой Приклон, где гончарством не занимались, поэтому учиться пришлось упорно и серьезно. Своя мастерская появилась у него уже в 1982 г., до этого времени работал в мастерской тестя. Большую мастерскую-цех сумел создать только «встав на ноги», через тринадцать лет, в 1995 году. К этому времени вместе с ним работали уже 46 человек. Сейчас эта мастерская хорошо известна в области и за ее пределами. Она имеет большие заказы, участвует в региональных и Всероссийских выставках. Средства, которые дает ей активная деятельность, во многом уходят на расширение и усовершенствование керамического производства.

Размах, который имеет цех А. М. Малахова, и скромное по объему создаваемых гончарных изделий индивидуальное предприятие отдельного мастера — Владимира Васильевича Караваева, конечно, не сопоставимы, но начать хотелось бы именно с его мастерской. В. В. Караваев (1962 г. р.) сам родом из села Коровино, о здешнем гончарстве он знает с малых лет и сам к этому делу имеет прямое отношение, причем, не только как практик, но и как специалист. Будучи инженером-технологом, он хорошо знает все особенности сложного процесса изготовления меленковской керамики и отстаивает традиционность в развитии промысла. Образцы меленковской гончарной посуды, которые мы видели на полках его мастерской (еще только сохнущие или уже обожженные), точно повторяют строгие формы старых коровинских изделий, известных с начала XX в.



Миски, корчаги и крынки, кашники и курганы, банки, опарницы и кружки — все они по-прежнему сохраняют самобытность и особую пластиичность, характерную для местных форм. Орнаментальные украшения четки и предельно просты, глазурная роспись — в виде косой сетки или мраморных разводов. Само устройство мастерской В. В. Караваева, его печь для обжига типичны для Коровина. Таких мастерских-бань здесь было когда-то много. Они располагались на определенном расстоянии от домов и друг от друга на свободном поле, разделявшем село на две части [Хохлова 1973, 57].

Цех А. М. Малахова тоже продолжает старые коровинские традиции, но делает это с трезвым учетом современной ситуации, с ориентацией на спрос и конкретных заказчиков. На данном этапе главная задача его мастерской — расширение производства и, тем самым, популяризация промысла. А это значит — усовершенствование производственного процесса, гарантирующее качество создаваемых изделий, расширение ассортимента гончарной поливной посуды, исходя из возможностей местной глины и утвердившейся здесь технологии. Весь их производственный процесс — это четкая последовательность этапов, нарушение которой невозможно.

Первый этап, самый продолжительный и трудоемкий, связан с заготовкой глины. Этот этап длится в общей сложности около трех лет (о нем подробно рассказали нам Зинаида Михайловна Малахова и сам Алексей Михайлович). Гончарную глину Малаховы добывают в лесу и только в холодное зимнее время, когда земля в выкопанной яме по краям не обваливается. Грунтовые воды зимой уходят вниз, летом же они находятся сверху. Привезенную глину, как и раньше, закладывают в так называемые вишняки. Вешние воды затем промывают ее, и она начинает «созревать». Ей нужно обязательно вылежаться. «Стоит» она так года два, и, в конце концов, «дозревает» под солнышком. Тогда только ее считают готовой для дела.

Второй этап — тоже трудоемкий, но менее длительный — приготовление глиняного теста. Из «вишняков» глину привозят «в колоду», замачивают и доводят до такого состояния, когда из нее можно вылепить кучу — так называемую Бабу. После этого глину несколько раз перетаптывают ногами, сворачивают, опять перетаптывают много раз и в конце минут руками. Глина доводится до состояния необходимой эластичности для того, чтобы при формовке она держала форму и, как тесто, отлипала от рук. Сыновья Малаховых придумали свою установку, которая очищает глину от попавших в нее камней (иногда в нем встречаются мелкие включения).

Третий этап, — не только кропотливый, но очень ответственный — это формовка глиняных изделий на гончарном круге. Малаховы пользуются и старыми, традиционными формами глиня-

ной посуды (делают крынки, горшки, миски, кашники) и одновременно разрабатывают новые формы на основе давно и хорошо известных. Еще в 1970—1990-е гг. возникли контакты коровинских мастеров с разными заказчиками из Владимира, Суздаля и Мурома. В основном, это рестораны. Часто они заменяли у себя обычную фарфоровую и фаянсовую посуду на старорусскую керамическую. Национальный колорит старались поддерживать во всем, поэтому гончарные коровинские изделия органично вписывались в общую картину интерьеров, которым придавался этнографический характер. Кроме мисок, со временем появились тарелки, традиционные латки трансформировались в блюда (даже в блюда в виде лаптя для заливного), кашник с крышкой превратился в горшочки для первых и вторых блюд или в солонки с крышкой, стоящие с наклоном. Традиционный курган трансформировался в высокий чайник, кружки — в чашки для чая, большие горшки — в супницы. Количество новых форм постепенно увеличивалось, а количество традиционных понемногу уменьшалось. Но заказы на посуду бытовую и ресторанные — это еще не все. Есть еще заказы на керамические детали для военных предприятий — это второе направление в деятельности коровинской мастерской. Связи, которые она сохраняет с военным заводом в Муроме, начали складываться здесь еще со времен Великой Отечественной войны. Теперь они продолжаются, хотя и не имеют своего прежнего значения. Раньше Коровинский завод был государственным, и военные заказы — тоже. Поэтому выполнением их было занято все местное население. Существовала, как рассказывают местные жители, строгая специализация. Каждая группа жителей села была связана с какой-то определенной операцией: одни занимались только заготовлением глины, другие — формовкой и сушкой, третья обжигом. Это упрощало производство и позволяло держать его на определенном уровне.

Следующий за формовкой четвертый этап традиционно связан в керамическом производстве с сушкой готовых изделий. Продолжительность этого этапа для разных керамических форм неодинакова: она зависит от размера посуды. В среднем сушка занимает примерно неделю. При хорошей погоде посуду выносят сушить на улицу, при плохой, в осенне и зимнее время — оставляют на полках в мастерской.

Заключительный этап в гончарстве — это обжиг. От него все зависит: и прочность, и красота изделий. В мастерской Малаховых два горна, старый и новый. Старая печь для обжига весной начала затапливаться водой, поэтому пришлось строить новую. Краситель для глазури Малаховы покупают на специальных заводах в Дулёве. Цветовая гамма применяется разная. Особым спросом пользуется

коричневая, в меньшей мере — желтая и зеленая. Цветные наружные стенки обычно контрастируют со светлой внутренней частью сосуда, покрытой бесцветной прозрачной глазурью, поэтому посуда у Малаховых выглядит нарядной и современной. Обжиг ведется только хвойными породами. Два часа, — как рассказывала Зинаида Федоровна, — они копят свои изделия, а потом 8—9 часов выжигают ту сажу, которая на них нагорела, и выжигают до такой степени, пока поверхность не становится блестящей. Если не дожжешь — нужен повтор. Чтобы сохранить определенный температурный режим, необходимо, чтобы воздух не выходил. Для этого у Малаховых используются специальные пластинки из глины. Без отражателя обжига посуда будет матовой. Глиняные пластинки и приспособление для очистки глины от камней (а это ускоряет процесс приготовления) придумал младший сын — Михаил Алексеевич.

Все изделия, которые используются для приготовления пищи, как рассказывает Зинаида Федоровна, обязательно покрываются внутри бесцветной глазурью. Технологически нанесение ее часто бывает очень сложным. Пример — горшочек с крышкой под соль, который пользуется у всех большим спросом. Сам горшочек, оригинально поставленный набок, покрыт снаружи коричневой глазурью, внутри — бесцветной, а крышка целиком остается белой. Сделать это очень непросто. Все, что производится коровинской мастерской Малаховых, сертифицировано и уже выдерживает проверку временем. По технологии обжиг должен занимать 8 часов, а остывать готовая продукция — 24 часа. На практике это получается не всегда: бывают разные обстоятельства.

Поскольку количество заказов в мастерской Малаховых постоянно возрастает, ее керамическое производство становится массовым. Акцент делается пока на моментах чисто функциональных. Все внимание — на сохранении качества и удовлетворении спроса, — на том, что оставляет данное производство прибыльным. Для участия в выставках, региональных и Всероссийских, мастерской создаются вещи и более художественные, но они составляют небольшой процент от общего объема. Расширение арсенала форм, благодаря инновациям, конечно, может оцениваться положительно (оно продиктовано самим временем), однако, то упрощение в декоре изделий, которое при этом невольно обращает на себя внимание, несколько настораживает, как и исчезновение некоторых традиционных форм. Средства художественной выразительности у меленковской керамики, — как показывают старые образцы из Меленок и Коровина, это только подтверждают. Тогда использовались и рельефные валики, и гравировка в виде простых гео-

метрических орнаментов, и мелкие скульптурные детали, являющиеся налепными украшениями, и более широкое использование потёчных глазурей. Хотелось бы, чтобы в погоне за количеством керамических изделий не терялось ни их высокое качество, ни их художественная выразительность, чтобы сохранялась прямая связь с исконными традициями старого меленковского промысла. Перспективы дальнейшего развития этого известного гончарного промысла существуют и для производства в самих Меленках, и для мастерской в селе Коровино. Нужна только поддержка и строгая направленность. Пагубной может стать не только широкая коммерциализация, которую мы сегодня наблюдаем, но и давление неразвитого вкуса некоторых заказчиков и потребителей. Изделия народного гончарства в наши дни, как никогда, востребованы. Они (и это понимают многие) могут заменить полипропиленовые и стеклянные изделия в нашем быту, менее экологичные, чем керамика, которая может еще и радовать глаз.

Литература

Хохлова 1973 — Хохлова Е. Н. Народное гончарство Меленковского района Владимирской области // Сборник трудов Научно-исследовательского института художественной промышленности. № 7. М., 1973. С. 57—68.

Д. В. ГРОМОВ
(Москва)

ПОЖАРЫ 2010 ГОДА В ФОЛЬКЛОРНОМ ОСМЫСЛЕНИИ

Летом и в начале сентября 2010 г. по многим регионам России прокатилась волна природных пожаров. Только по состоянию на 7 августа 2010 г. была зафиксирована гибель в огне 52 человек, уничтожено более 1200 домов. Полностью или частично сгорело 127 населенных пунктов [Ярошенко 2010]. Сложная пожарная обстановка была обусловлена в первую очередь аномальной жарой и отсутствием осадков. Обширные регионы России, прилегающие к зонам возгораний, были затянуты густой пеленой дыма.

У нас возникло предположение, что такое масштабное стихийное бедствие должно способствовать возникновению неких фольклорных текстов. В связи с этим мы провели исследование, в качестве гипотезы избрав наличие в общественном сознании трех мотивов:

- 1) рассказов о чудесном спасении во время пожара;
- 2) суждений о том, что пожары были инспирированы поджогами;
- 3) суждений о том, что пламя пожаров имеет зооморфные черты;
- 4) суждений о том, что пожары связаны с концом света.

Существование мотивов 1, 2 и 4 предполагалось нами изначально; мотив 3 был выявлен дополнительно, в ходе работы.

Сбор материалов начался в сентябре 2010 г. К сожалению, у нас не было возможности лично выезжать на места, и мы ограничились дистанционным исследованием, которое включало в себя: интервьюирование через Интернет (в частности, через сайты населенных пунктов, располагавшихся в местах пожаров), чтение публикаций в СМИ и записей в блогах. Благодарим исследователей, которые помогли нам в сборе материала, в частности И. В. Козлову (Йошкар-Ола), С. С. Михайлова (Москва), А. Б. Мороза (Москва), Ю. В. Патлань (Киев), Н. В. Петрова (Москва), Д. А. Радченко



(Москва), А. Д. Соколову (Москва), М. Я. Федотову (Меленки Владимирской области).

Ввиду особенностей сбора материалов нашими информантами были преимущественно образованные, интеллигентные люди — активные пользователи Интернета, краеведы, журналисты. Мы предполагаем, что информация, собранная непосредственно в деревнях, была бы в значительной степени другой (как мы увидим далее, в случаях, когда мы можем сравнивать «городской» и «деревенский» материал, их различия заметны).

Одна из проблем, с которой мы столкнулись при сборе материала — неразличимость границы между реальными объяснениями происходящего и мифологизированными толкованиями. Если в суждениях о конце света мифологизация очевидна (если, конечно, мы отказываемся от точки зрения, что конец света близок), то в суждениях о поджогах такой очевидности нет — например, поджоги с экономическими целями вполне могли иметь место, и мы при сборе информации о данном мотиве оказываемся в зоне неопределенности.

Особый вопрос — степень достоверности использованной информации. При дистанцированном исследовании увеличивается опасность получения недостоверных данных, и нами было отвергнуто некоторое количество сообщений. Но при всем внимании к верификации данных в нашем случае этот вопрос не слишком принципиален, поскольку нашей целью является выявление закономерностей бытования общественного сознания, и в таком случае мистификации и стилизации, которые могут происходить на местах, не выходят за рамки исследуемого предмета.

I. Мотив чудесного спасения

Пожар — пространство ужаса, высшей степени опасности. Не удивительно, что летом 2010 г. в ходу были мотивы чудесного, мистического спасения людей от огня. С одной стороны, это рассказы о чудотворных предметах-апотропеях, которые останавливали пожар. С другой, наблюдался всплеск интереса к религиозно-магическим практикам, направленным на обуздание огня.

Наиболее известный случай «чудесного спасения» и использования для этого охранительной обрядности — события, произошедшие в последних числах июля в поселке Белоомут Луховицкого района Московской области. 26 июля здесь дотла выгорела деревня Моховое. Огонь угрожал находящемуся неподалеку поселку городского типа Белоомут. По просьбе администрации Белоомута вскоре вокруг поселка был совершен крестный ход. По сообщению ин-



формагентства при этом была использована местночтимая икона Макария Унженского [Священники 2010]. Эта икона уже прославилась тем, что «в 1889 году люди, выходя с этой иконой, оберегли поселок от пожара» [Награждение 2010].

30 августа за мужество в борьбе с «огненным испытанием» митрополит Ювеналий вручил епархиальные медали «За дела милосердия» III степени двум священникам поселка Белоомут — Г. Виноградову и В. Келину (они лично вывозили людей из зоны пожара). Стенограмма церемонии сохранила их рассказы о чудесах в дни этих событий:

«Мы совершили крестный ход, потому что уже чисто человеческими силами невозможно было справиться. (...) Огонь остановился практически на тех местах, где прошел крестный ход. (...) Крестный ход продолжался 4 часа, с нами постоянно шло более 100 человек, даже люди пожилого возраста. Другие — останавливались, крестились, — и Господь помог. Некоторые пожилые бабушки, которые обычно не могут пройти даже 100 метров до магазина и обратно, они эти несколько километров — где-то 5 километров мы шли — прошли с нами, несмотря на то, что мы шли в быстром темпе. <В это время> немножко дым шел, но когда прошли где-то полпути, то пошел дождик и дым развеялся. Господь смилиостивился» [Награждение 2010].

Чудесное явление было упомянуто и в связи с пожаром в Моховом:

«Самый первый удар пришелся на крест, который там стоял. Первый удар попал именно на него, и огонь отлетел от него. Крест был деревянный. Но даже сейчас можно приехать туда и увидеть, как небольшой кусочек земли вокруг креста остался растительной травкой, а все остальное вокруг было сожжено» [Награждение 2010].

Рассказы о мистическом спасении от огня часто встречаются в СМИ, например:

«“Было очень страшно, — признаются дачники. — Поселок заволокло черным облаком, и стало темно, как ночью”. Одна женщина, пенсионерка, рассказала, что на ее участке летняя кухня вспыхнула мгновенно. “Я считаю, что меня спасла чудотворная иконка, которую я всегда ношу с собой. Я взяла ее в руки и стала молиться Богу, чтобы огонь не перекинулся на мой дом. Бог внял моим молитвам, но многим соседям не повезло”, — добавила женщина» [Торфяные 2010].

Православный журналист, участвовавший в крестном ходе в Елецком районе Липецкой области, писал:

«Голиково огонь, летевший со скоростью 200 метров секунду, обошёл стороной чудом, а как сами считают местные жители — милостью Божьей: “...Мы, верующие, взяли икону Божьей матери «Споручница грешных», и читая ей акафист, прошли крестным ходом вокруг хра-

ма и по селу. И случилось невероятное: мощный огонь, полыхавший в непосредственной близости, не тронул наши дома. Спасла, нас, грешных, Божья матушка. Теперь чудесный образ украшен золотистыми бусами и висит напротив алтаря» [Вострикова 2011].

В дни пожаров в новостных программах телевидения неоднократно появлялись сюжеты о жителях, которые выходили на встречу огню с иконами. В нашем распоряжении есть запись такого сюжета, прошедшего по телевидению Старого Оскола, в нем рассказывается о Нине Тихоновне Тебекиной, 68 лет, жительнице деревни Терехово (фото 1). Увидев пожар, она вышла в поле с иконой в сопровождении внуков, причем икона, по ее мнению, спасает при пожаре: «Это пресвятая Богородица, Смоленская Божья Матерь. Она от пожара. Это еще бабушкина икона, и мама с ней замуж выходила, она у меня до сих пор хранится».



Фото 1. Н. Т. Тебекина с соседями и внуками преграждают путь пожару. Деревня Терехово Старооскольского р-на Курской обл. Кадры из передачи местного телеканала

Сообщения журналистов подтверждаются исследовательскими материалами. Так, впечатляющая картина «мистической» борьбы людей с пожарами содержится в письме краеведа М. Я. Федотовой из г. Меленки Владимирской области: «На территории Меленковского района сгорели три населенных пункта. (...) Удалось спасти только один дом. Жители рассказывали, что когда уезжали, всё горело вокруг, деревья падали на дорогу, преграждая путь, был огненный коридор, но всё обошлось, никто не пострадал. (...)

Жители деревни Тимошино, которым удалось отстоять свою деревню, совершали крестные ходы вокруг деревни, пускали встречный огонь от поля в сторону леса.

Бабушка из с. Колпь, взяв в руки икону Божией Матери “Неопалимая Купина” пошла навстречу огню, все смотрели с замиранием сердца и ждали, что же будет, огонь отступил, повернул в сторону леса. (...)

Огонь от Колпь шёл на Купреево и дальше на Цикул. Жители села Цикула рассказывают, что мы слышали о пожарах, чувствовали запах гари и дыма, переживали не только за свой дом, но и за наш храм, устраивали крестные ходы. И вот огонь дошел до села и стал подходить к храму, который стоит за речкой Сентур на возвышении. Собрали все необходимое. И вдруг услышали сильнейший гул, словно несколько самолетов пролетели над нами. Оказалось, что это был огненный вихрь. В доме одной из жительниц с. Цикула В. И. Антоновой был правнук. Она рассказывала: «Мы были в дальней комнате, и вдруг мальчик трех лет закричал «Господи помилуй!» Мы побежали в переднюю комнату, услышали сильнейший хлопок и увидели, как огонь обогнул церковь и пошел дальше, не затронув села». Когда все закончилось, обнаружили, что стены церковной ограды с противоположной стороны черные, а вот за стену, на кладбище, огонь не прошел. Говорили, что по молитвам праведников, похороненных здесь, заступничеством Божиим храм и село были спасены.

Православная церковь проявляла большую активность в связи с пожарами. Причем тон задавался на самом высоком уровне — 1 августа Патриарх Кирилл обратился к православным:

Я призываю всех верных чад русской православной церкви объединиться в молитве о ниспослании дождя на нашу погибающую от зноя землю. Настоятелям православных храмов необходимо собирать прихожан на молебны, на мирные сугубые ектини при совершении литургии. (...) Особенные усердные молитвы следует обратить завтра, 2-го августа, Пророку Божьему Илье» [Патриаршее 2010].

Как форма охранительной обрядовости во многих местностях использовался крестный ход. Помимо упоминавшихся выше шестений в Белоумуте Московской области, Елецком районе Липецкой области и Меленковском районе Владимирской области нам

известно о крестном ходе в Спас-Клепиках Рязанской области (8.08.2010). Неоднократно крестный ход проходил в Воронеже, причем, по оценке митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия, благодаря этим действиям «были посланы небольшие дожди» [Воронеж 2010]; в начале августа было совершено пятидневное паломничество с мощами святого Митрофана, епископа Воронежского [Воронеж 2010]. 27 июля крестный ход «с молением о прекращении пожара и ниспослании дождя» прошел в городе Выкса Нижегородской области [Выкса 2010]. 20 августа, в ходе девятого по счету крестного хода от Липецка до Задонска (в этом году он был посвящен 400-летию Задонского Рождество-Богородицкого монастыря) произошли, согласно описанию участника, следующие события: *«Крестный ход шел по трассе, вдоль которой еще не развеялся дым и запах гари от лесных пожаров. И руководитель крестного хода Юрий Берников, видя, какой небывалый ущерб нанесла родной липецкой земле засуха, призвал нас молиться о дожде. К вечеру на подходе к селу Донское, сильно пострадавшему от пожара, тучи сгустились и грязнул ливень. Все люди вымокли до нитки, но счастливые, продолжали путь к Богоявленской церкви села Донское. Нас вышли встречать прихожане храма со словами: “Спасибо, родненькие за дождь, это вы нам его принесли. Может быть, теперь прекратятся пожары-то”. В селе, как выяснилось, сгорело много домов, и отнюдь не у самых обеспеченных людей»* [Вострикова 2011] (фото 2).

В поисках материалов о событиях лета 2010 г. мы нашли довольно много сообщений о чудесах во время пожаров нескольких предыдущих лет. Например, в Старом Осколе, обсуждая текущие события, говорили о следующем: *«Насчет иконы. Смех смехом, а во время пожара 2008 года чудеса случались. То пламя охватит один дом, а потом перепрыгнет через соседний и пойдет полыхать дальше. А один дом остается нетронутым. Тот самый, что святой водой перед этим окропили.*

То подойдет пламя к деревушке, а жители его с иконой встретили. И пламя не дошло до домов.

Но больше всего мне запомнилось как на Хмелева был поджог квартир. Входную дверь заложили какой-то горючей фигней, облили бензином и подожгли. Пламя начисто уничтожило прихожую. Средь обгоревших стен, недалеко от оплавившегося электросчетчика висел клок шерсти. Обычный с виду клок. Висел там, где был самый очаг — близ входной двери. Вокруг него копоть, под ним — бело. Я спросил у хозяйки, что это за клок, и она рассказала, что это в каком-то монастыре ей вручила старушка, продававшая сувениры. Заговорила, помяла и вручила. Та посмеялась, но на стену повесила.



а)



б)

Фото 2. Крестный ход в Елецком районе Липецкой области: а) — Икону проносят над верующими; б) — Благодаря молитвам верующих пошел дождь. Фото с сайта газеты «Русские идут!» (<http://russkie-idut.ru/new10/new06.htm>)

Кстати, огонь, прошедший сквозь металлическую входную дверь и уничтоживший прихожую не прошел в квартиру буквально ставя перед деревянной хлипкой дверцей, над которой висела иконка... Неопалимой Купины!

Добавлю что до сего дня хозяйка квартиры была неверующей, а иконки вешала как мы вешаем сувениры — aby было¹ [Форум 1, комм. Дема, 30. 07. 2010].

В старооскольской газете «Зори» в 2006 г. (фото 3) рассказывалось, как жительница поселка Нового Ирина Кожухова остановила верховой пожар: «В доме оставался мой 9-летний сынишка Андрей. Я сказала ему, молись за нас сыночек, и протянула книгу “Молитvennyy shit”, где нашла молитву при спасении от пожара. Мой мальчик встал на коленки и принялся читать. Я зашла в комнату, где хранились мои иконы, в окно уже было видно, как огонь проходит последние сто метров до нашего дома. Я с ужасом представила, что могу всё это потерять, в какой-то момент у меня появилась уверенность. Я взя-

¹ В цитатах из Интернета сохранены оригинальная орфография, пунктуация, особенности стиля речи.

ла в руки икону Спасителя архангела Михаила и икону Божьей Матери Неопалимая Купина, и начала произносить слова: «В Купине, огнем горящей и несгораемой...». Положила в карманы, освященные еще с Пасхи яйца, они помогают от пожара. Я взмолилась «Господи, отведи беду от нашего дома и поселка». И вышла на порог своего дома, держа в руках иконы. Огонь уже выходил прямо на наш дом. Сначала я услышала страшный треск, и зарево полыхнуло мне в лицо. Затем всё пропало, я словно потеряла сознание». До огня оставалось буквально метров десять. Кое-где уже горел забор. И вдруг, на глазах плачущих поселковых баб, резко стих ветер, и стена огня словно упала, оставив на земле лишь мелкие змейки. Пламя повернуло вправо и остановилось в десяти метрах от дома Кожуховых. Все замерли от необыкновенного чуда» [Ведьманов 2010].

Рассказ дополнен комментариями местных священника и пожарного; судя по их высказываниям, история чудесной победы над огнем была в округе хорошо известна. Ю. В. Патлань, приславшая нам фото этой публикации, добавила, что «на страницах тех же газет 1992 г. было изложение того же сюжета, но тогда пожар был единичным и не вызвал такого ажиотажа».

В одной из публикаций за 2009 г. мы нашли рассказ о том, как чудотворная икона спасла Белогорский мужской монастырь (Пермская область) дважды — в 1898 и 2009 гг.: «<Во время пожара утром 17 сентября 2009 г.> люди отчаянно боролись с огнем. Кто-то побежал выносить из храма утварь из реставрационной мастерской, облачение и иконы. Остальные монахи, вспомнив о чудотворной иконе «Неопалимая Купина», кинулись к ней за помощью. Именно она больше столетия назад спасла их храм от такого же пожара. Со слезами на глазах, которые монахи могут позволить себе только в минуты настоящего горя, молясь, они обошли по кругу полыхающую обитель».

— И тут произошло настоящее чудо! — проникновенно говорит отец Григорий. — Огонь пошел вверх, к крыше, и перестал распространяться внутри храма. Вдруг ветер стал дуть в противополож-



Фото 3. Статья о спасении от пожара с помощью иконы. Газета «Зори», 1.08.2008, Старый Оскол

Фото 3. Статья о спасении от пожара с помощью иконы. Газета «Зори», 1.08.2008, Старый Оскол

Рассказ дополнен комментариями местных священника и пожарного; судя по их высказываниям, история чудесной победы над огнем была в округе хорошо известна. Ю. В. Патлань, приславшая нам фото этой публикации, добавила, что «на страницах тех же газет 1992 г. было изложение того же сюжета, но тогда пожар был единичным и не вызвал такого ажиотажа».

В одной из публикаций за 2009 г. мы нашли рассказ о том, как чудотворная икона спасла Белогорский мужской монастырь (Пермская область) дважды — в 1898 и 2009 гг.: «<Во время пожара утром 17 сентября 2009 г.> люди отчаянно боролись с огнем. Кто-то побежал выносить из храма утварь из реставрационной мастерской, облачение и иконы. Остальные монахи, вспомнив о чудотворной иконе «Неопалимая Купина», кинулись к ней за помощью. Именно она больше столетия назад спасла их храм от такого же пожара. Со слезами на глазах, которые монахи могут позволить себе только в минуты настоящего горя, молясь, они обошли по кругу полыхающую обитель».

— И тут произошло настоящее чудо! — проникновенно говорит отец Григорий. — Огонь пошел вверх, к крыше, и перестал распространяться внутри храма. Вдруг ветер стал дуть в противополож-



ную сторону. И пошел мелкий дождь. Молитвы и вера в Бога помогли нам! Когда приехала пожарная служба — начали спрашивать, что, из-за чего, почему, мы просто сказали: «На все воля Божья, значит, так должно быть».

В 1898 году такой же ужасный пожар произошел в Белогорском монастыре. В июне тогда стояла изнуряющая жара, загорелась сухая трава, и огонь быстро перекинулся на святые стены обители. Взяв икону «Неопалимая Купина», монахи трижды обошли вокруг храма. И тогда с небес пошел ливень, который потушил полыхающий монастырь» [Чудотворная 2009].

Обратим внимание читателя на то, что в приведенных выше описаниях чудотворные иконы, помогающие при пожаре, это часто иконы, уже зарекомендовавшие себя как помогающие против огня.

В заключение приведем случай, когда представления о чудотворном предмете, спасающем от огня, проявились не в традиционном православном контексте (где используются иконы, кресты, молитвы), а в довольно комической форме — спасителем стала лопата.

Во многих регионах были организованы отряды добровольцев — тушителей пожаров; некоторые работали сами, некоторые помогали деньгами и оборудованием. Однажды одной из групп добровольцев, работавших в восточном Подмосковье, была прислана партия лопат, привезла ее девушка по имени Ольга. Лопаты получили у огнеборцев славу чудодейственных, они были в шутку названы именем дарительницы: «...Силы людей не беспредельны, и мы с напарником (...) отошли на базу на перекур и попить молока, в 10 метрах от нас на обочине возникает очаг открытого пламени, бросаем всё, хватаем лопаты бежим, втыкаем в песок, огонь затихает, переглянулись, идем обратно, только отошли, огонь опять всыхивает, возвращаемся, втыкаем в песок, огонь гаснет. И так 3 раза. В итоге, просто воткнули лопаты в песок напротив очага и ушли — огонь не возникал больше. Похихикали, перекурили, вернулись на участок основной борьбы — обстановка та же. (...) В один момент получилось так, что все (...) лопаты были воткнуты в песок примерно на равном расстоянии друг от друга, поскольку люди, где кто стоял, там и воткнул. И, не поверите, фронт открытого огня остановился ровно по последней лопате. (...) В итоге, я весь вечер и ночь тушил возникающие очаги пламени простым втыканением напротив Ольги или ее сестер (за что меня называли повелителем лопат), и огонь в течение минуты потухал. Единственное, что плохо, практически установленный радиус действия магии составляет 5—10 метров от лопаты, 20, если две лопаты втыкаются так, что фокус находится на очаге. Дальше не работает однозначно» [ЖЖ2].

История с «лопатами Ольгами» получила продолжение: с помощью нее удалось починить сломанную пожарную машину, удлинив лопатой как рычагом переключатель скоростей (фото 4) [ЖЖ1].

Конечно, «поверие» о «лопатах Ольгах» возникло как шутка. Но в каждой шутке есть доля истины, и здесь мы видим, как сходные условия формируют одинаковые фольклорные тексты: экстремальная ситуация противодействия пожару способствует бессознательной надежде на иррациональную мистическую помощь; верующий в качестве источника такой помощи может воспринимать икону, крест, молитву, а неверующий — хоть бы и собственный шанцевый инструмент.



Фото 4. «Лопата Ольга» помогает управлять сломанной пожарной машиной (<http://murmur.livejournal.com/306034.html>)

2. Мнение, что пожар был следствием поджога

Часто встречаются мнения, что пожары на территории России случаются не сами по себе, а благодаря поджогам. Как мы уже говорили, в этих суждениях трудно окончательно развести реальную оценку событий и мифологизацию, основанную на общественных фобиях.

Вряд ли можно назвать мифологизацией суждения, согласно которым виновниками поджогов являются люди безответственные, которые неосторожно пользуются огнем. Так, наша информантка из Спас-Клепиков Рязанской области написала: «*Естественно, что все эти бедствия, произошедшие летом, являются наших человеческих рук дела! Но другое дело, что нормальные люди, пребывая на отдыхе, тушат за собой костры и т. п., а другим наплевать на природу! К таким отыхающим я бы сопоставила поговорку — “А после нас хоть потоп...” . Сама видела, как в самый пик бедствий, когда было введено Чрезвычайное положение, подростки сидели в лесу и жгли костры, искры от которых долетали грубо говоря за км. Т. е. получается, что их сознание ни в какую сторону не изменилось от тех плачевых событий. У некоторых в такую жару вообще обострение происходило, в Екишуре, например, поджигали старое нежилое общежитие, искры и*

пепел, от такого пожара разлетались на большой радиус! И была очень большая вероятность, что от этого загорится трава, рядом стоящие постройки! Но каким-то чудом до этого не дошло!

Собственно, и специалисты сходились на том, что основными причинами пожаров являются поджоги по неосторожности, от легкомыслия» [Гололобов 2010].

Власти на местах боролись с поджогами. На Украине вопрос о поджогах звучал на высшем уровне [Пожары 2010а]. В Московской области было обещано денежное вознаграждение в размере 50 тысяч руб. тем, кто поможет «выявить или задержать людей, разжигающих в лесах костры, поджигающих сухую траву и деревья», при условии, что дело дойдет до суда [За поимку 2010]. Нам известно о задержаниях в Старом Осколе [Форум 1, комм. 30.07.2010]. Рядовые граждане выражали свое раздражение фразами типа: «*В Калдево пожар потушили, вероятно был поджёг. Убить гада....*» [Форум 2] Один из наших информантов, проезжавший по местам пожарищ на автомобиле, отмечал, что постоянно ощущал на себе внимание местных жителей — видимо, в незнакомце подозревали поджигателя.

Однако всё это вряд ли имеет отношение к мифологизации и фольклоризации реальности. Поясним, почему сообщения о поджигателях мы решили рассмотреть как один из мотивов мифологизации пожаров. Дело в том, что в традиционном фольклоре существует устойчивая тенденция приписывать чужакам отрицательные черты, в том числе демонические. Распространенный случай этого явления — приписывание таких черт этническим инородцам [Белова 1999], но возможна также демонизация представителей других религиозных конфессий, социальных групп и т. д. Эта тенденция укладывается в одну из базовых особенностей человеческого сознания — выстраивание оппозиции «свой — чужой», при которой свои маркируются позитивно, а чужие — негативно.

В рамках этой гипотезы рассмотрим сообщения о поджогах, приписываемых не обычным «безответственным людям», а представителям различных социальных групп. В качестве таких групп мы выделили бизнесменов, этнических инородцев, представителей власти, внешних политических врагов и т. п. Все эти группы в той или иной степени имеют в общественном сознании отрицательные коннотации, воспринимаются как «чужие».

Еще раз подчеркнем, что во многих случаях мы не отрицаем реальной возможности сознательных злоумышленных поджогов. Но мы рассматриваем процессы общественного сознания, предполагающие мифологизацию, и не ставим себе целью обозначение точной границы между «реальным» и «мифологическим».



Бизнесмены-рвачи

Социальную неприязнь в обществе вызывают бизнесмены, богатые люди, зарабатывающие деньги неправедными путями, в частности через присвоение, продажу и порчу природных ресурсов. На них общественное мнение часто и переносит вину за поджоги.

«Когда в Мордовии горел заповедник им. Смидовича, примыкающий к Сарову, то ходили слухи, что этот пожар предпримчивые люди использовали для рубки и продажи леса (как обгоревших, так и целых деревьев) — под предлогом, например, создания защитных просек, что в «мирное время» сделать практически невозможно» [Инф-1 2010].

«Местные жители вообще считают, что все пожары в районе начались с поджога. Пал — подгоревший лес — в 10 раз дешевле, чем тот, который приходится рубить лесозаготовителям. Вот они и поджигают определенные участки, а потомпускают встречный огонь — и пожар прекращается. А «товар» уже готов. Так здесь делают, как и по всей России, уже не первый год. Поймать таких поджигателей непросто. А в этом году они, видимо, не учли аномальную жару и порывистый ветер. Либо это были новички. Но то, что это были поджоги, местные говорят открыто и уверенно» [ОМОН 2010].

«Одновременно в один день в 6 местах сразу... странно это всё, али Бога прогневали...) говорят кому-то деревья понадобились в больших объемах. странно что лесопилки не загорелись» [Форум 1, комм. 29.07.2010].

«Люди! Задумайтесь!!! Почему одновременно в нескольких местах начались лесные пожары!? Нормальные люди на речках у воды отдыхают в жару, а никак не греются у костерка в лесу... Стало быть спланированная акция!!! Где прокуратура и прочие блюстители порядка? Пусть посмотрят — кому горелый лес будут сбывать. Если оставить эти пожары без внимания — испекут нас в наших городах и селах рвачи от природы» [Форум 1, комм. 30.07.2010].

«В позапрошлую пятницу, когда уже горели деревни в Рязанской обл., мне навстречу попалось не меньше 10 машин, груженых лесом» [Пожары 2010b, комм. Mary 9.08.2010].

Этнические инородцы

Межэтническая неприязнь присутствующая в обществе, проявляется в мнениях о том, что поджигатели — этнические инородцы. Наиболее сильная неприязнь существует к кавказцам — они и появляются в рассказах как алчные бизнесмены или опасные террористы:



«Просто так трава не вспыхивает. У нее температура горения выше, чем 40 и даже 50 градусов. Я полагаю, в этом замешаны не совсем добросовестные выходцы из Кавказа. У них там леса хватает, но его не зажечь так как тут. Тем более им просто пох*уй и на людей и на природу, главное — бабло. Но как им объяснить, что деньги — это не те ценности, за которые стоит уничтожать природу?»

Там сокотечение высокое, на Кавказе, много вечноzelеных растений — они долго загораются. Да и порядочные кавказцы, те, что чтут традиции никогда этого не сделают — природа всегда была олицетворением божеств племен, населяющих те места. Да и очкуют там жечь, т. к. получат люлей от старейшин и сами зассут мистической силы леса» [Форум 1, комм. 30.07.2010].

«Как в шести отдаленных друг от друга районах могли веерно, с интервалом в полчаса заполыхать сразу несколько десятков сел и лесных массивов?

У жителей Жирновского, Руднянского, Камышинского, Котовского, Ольховского, Даниловского районов [Волгоградской области] — своя версия. Везде нам рассказывали о неприметных машинах с тонированными стеклами, которые в ураган, как “Летучий Голландец”, появлялись на окраине деревень, где вскоре начинался пожар.

Кто-то из местных успел усмотреть даже надпись “Аллах акбар” вместо номерных знаков. Кто-то видел надпись мелом на кирпичном гараже: “Получите в сентябре новый Беслан!”» [Пожары 2010c].

Представители власти

И федеральные, и местные власти в связи с волной пожаров подвергались жесткой критике. Мы не будем пересказывать эту критику, укажем только несколько случаев, когда мнения имеют явно мифологизаторский характер, ставя представителей власти в один ряд с другими «чужаками».

Так, в Йошкар-Оле бытует мнение, что пожары на озере Карась (в 35 км от Йошкар-Олы) начались от фейерверка, устроенного Президентом республики Марий-Эл за городом в честь своего дня рождения [Инф-2 2010].

Обвинения, предъявляемые к властям, разнообразны — от замалчивания реальных масштабов бедствия до планов по выселению в Сибирь:

«У нас в Сибири ходят только страшилки про то, что правительство нарочно подожгло центральную Россию, чтобы все кинулись переселяться в Сибирь, как в 1860-х. Но это так, на уровне баек, кто на самом деле в это верит — не знаю. Рассказывают на рынке и в автобусах. Насколько я поняла, эта тема чаще всего всплывает

в дачных автобусах, где пенсионерам хватает времени поговорить» [Инф-3 2010].

«А ведут они (власти. — Д. Г.) себя так потому, что уже запланировали потратить на тушение пожаров и противопожарные мероприятия астрономические суммы из госбюджета (см. “Путин поддержал программу по затоплению торфяников в Подмосковье”). Половина из этих денег, по признанию президента Д. Медведева, будет украдена!» [ЖИ].

«Этот пожар — спланированный поджег!! 100%! Практически одновременно в один день и в разных местах сам пожар возникнуть не может! Почему, к примеру, в Белгороде никаких пожаров не было??! — Потому что Белгород, а не Старый Оскол. Тут продажных больше на порядок. Начинают с малого, а доходят до того, что родных продают» [Форум 1, комм. 30.07.2010].

Возможны и случаи косвенной вины властей:

«Путин обещал погорельцам по 3 миллиона рублей. Вот и пошли люди леса поджигать, поближе к своим деревням» [Пожар 2010b, комм. 8. 08. 2010].

Внешние политические враги

Помимо внутренних врагов, раздувающих пожары как правило из жадности, из желания получить от этого материальную выгоду, в пожарах могут быть задействованы внешние враги, желающие нанести ущерб России из военно-политических соображений. У многих возникает вполне логичная мысль: *«Все эти пожары. На диверсию похоже»* [Форум 1, комм. 31.07.2010].

Широко распространенное толкование аномальной жары 2010 г. — применение против России климатического оружия. Насколько можно судить, большей частью это мнение запущено в общество публикациями в СМИ и Интернете (причем не записями в блогах, а журналистскими статьями)². Например, в «Аргументах и фактах» «доктор философии, военный ученый» Андрей Шалыгин говорит:

«И Россия, и США имеют климатическое оружие, хотя оно запрещено международными конвенциями. Во многих классификаторах такое оружие присутствует, и ему даны официальные определения. В качестве поражающего фактора могут использоваться ураганы, ливневые дожди, сели, наводнения, циклоны, смерчи и пр.» [Писаренко 2010].

² Стоит вспомнить, что тема климатического оружия в обществе стала популярна благодаря нашумевшему видеоролику (сентябрь 2002 г.), в котором В. В. Жириновский угрожал применить секретное оружие, вызывающее наводнения [Жириновский 2003].

На «авторитетные мнения», происходящие из СМИ, как правило ссылаются и информанты:

«Слышала от женщины в поезде, украинка, живет в Болгарии, на вид лет пятьдесят-пятьдесят пять. Примерно, то же, но уже про пожары. Будто американские самолеты распыляют что-то, вот и горят. Что-де это «какой-то академик» говорил, но я тогда не догадалась спросить, где она его откопала» [Инф-4 2010].

Летом 2010 г. в Интернете неоднократно цитировалось сообщение некоего Григория Свиридова (первоисточник этого сообщения нам найти не удалось, как и первоисточники некоторых других сообщений, содержавшихся в той же подборке), который описывал наблюдавшийся им поджог лазерным лучом из космоса:

«Вчера в 6 часов вечера я лично видел, как вспыхнуло поле, прилегающее к лесу, от лазерного луча, направленного с неба. Небо было более менее ясное, никаких объектов или самолётов в небе не было. Получается, луч излучал спутник или объект, находящийся в космосе. Огонь вспыхнул внезапно на площади 2 квадратных метра, высота вспыхнувшего огня была больше метра, потом огонь быстро разбежался по всему полю в сторону леса. Когда взмыл от земли чёрный дым, внутри него бегал хаотично вращаясь белый луч толщиной с шариковую ручку» [ЖИ].

Информация о лазере появлялась и помимо этого. Так, комментируя статью о пожарах в 2011 г., один из пользователей сказал:

«Только поджигают траву не оборванцы со спичками. На самом деле давно в действии климатическое оружие. Или кто-то думает, что в 40-х как изобрели атомную бомбу, так и всё — успокоились? В Свердловске засняли на видео лазерные лучи, исходящие сверху, которые поджигали траву. Даже по местному ТВ передача была» [Леса 2011, комм. rus. 13.06.2011].

Второй пользователь посмеялся над первым и добавил, что сам слышал, будто «10 тысяч человек засняли, как некий луч поджигает лес... хоть одно видео скинь? ок? а прости их нет, вообще нет и не было» [Леса 2011, комм. DeSr 2.08.2011].

Драматические события лета 2010 г. не только стимулировали народное мифотворчество, но и подвигли к творчеству некоторых людей авантюрного склада. Так, парапсихолог и «гуру» Н. В. Левашов опубликовал собственную версию тайной истории пожаров 2010 г. Согласно этой версии, американским военным удалось удерживать высокую жару с помощью разогрева земной коры под Восточно-Европейской равниной, а возгорания были устроены лазерным оружием из космоса; в ночь на 5 августа (во время сильного задымления) в Москве планировалась массовая газовая атака и т. д.



[Левашов 2010а; Левашов 2010б]³ К счастью, неким силам, которые Левашов в статье не называет, удалось предотвратить теракты в Москве и уничтожить тайное американское оружие. Насколько нам известно, в устных выступлениях гуру признавался, что заслуга отражения климатической атаки на Россию принадлежит ему и его помощникам. Образы из статей и интервью Левашова «ушли в народ» и становятся источником для мифологизatorства.

Подводя итоги, отметим, что мы выделили четыре категории людей, которым приписывается сознательные злоумышленные поджоги: бизнесмены-рвачи, этнические инородцы, представители власти и внешние политические враги. Всё это, с точки зрения общественного сознания, потенциально опасные социальные группы. Ситуативная угроза пожаров проецируется на постоянную тревожность в отношении перечисленных социальных групп, благодаря чему и возникают широко распространенные суждения о поджогах (в некоторых случаях подтверждаемые реальным положением дел).

3. Зооморфные черты пламени

Как уже говорилось, изначально мы не предполагали расспрашивать о том, имело ли пламя пожаров демонические зооморфные черты. Возможно, поэтому информации о данном мотиве было собрано меньше, чем могло бы быть. Собственно, о данном явлении мы узнали из письма М. Я. Федотовой:

«После Каменки огонь пошел на поселок Южный, который уже горел в 1970-е гг. Жители рассказывали, что когда они смотрели на надвигающийся на них огонь, в небе появилось очень страшное и мерзкое изображение, как будто морды лисы, из глаз которой сыпались искры. Все были напуганы.

Огонь распространялся по лесу с большой скоростью, шел по верхушкам деревьев. Жители деревни Тимошино (...) вспоминают, что это пламя, перепрыгивая с одного дерева на другое, было похоже на змею.

Подобные характеристики событий: “воронка”, “черное облако”, “зверь с огненными глазами”, “змея” можно было услышать от жителей соседнего с Меленковским — Гусь-Хрустального района (...) Когда местные жители фотографировали пламя, то после проявления фотографий обнаруживали на них страшные морды, утверждая, что это изображения чертей. (...)

³ Добавим, что газета «Президент» летом 2010 г. уделяла большое внимание теме климатического оружия.

За день до пожара жители соседнего с Цикулом поселка Красный Октябрь видели на небе красное зарево и больших размеров сияющий крест» [Федотова 2010].

В свете этой информации мы иначе посмотрели на следующее ранее найденное сообщение:

«Перед тем как случиться пожару многие односельчане видели в воздухе над деревьями огненные шары, — рассказала нам москвичка Любовь Комаричева (село Голиково — ее малая родина). — Потом в небе появился огненный дракон с языками пламени. Эту страшную картину снял на сотовый телефон мой сын (Елецкий р-н Липецкой области)» [Вострикова 2011].

4. Мотив конца света и наказания за грехи

Надо признать, что прямых высказываний, связывающих пожары 2010 г. с концом света, нами обнаружено не слишком много. Но при этом мы предполагаем, что эта информация не найдена нами по причине, указанной в начале статьи — нашими информантами были преимущественно люди с достаточно высоким уровнем образования. Вряд ли такие люди всерьез рассматривают идеи конца света; если эсхатологические представления о пожарах и были распространены широко, то это происходило в малообразованной среде. Показательно, что все известные нам эсхатологические высказывания принадлежат пожилым сельским жителям.

Так, нам была предоставлена возможность ознакомиться с архивами экспедиции лаборатории фольклора РГГУ, проведенной летом 2010 г. в Вельском районе Архангельской области (руководитель А. Б. Мороз). Непосредственно этот район пожарами охвачен не был, но здесь была жара, сюда дошел дым, жители были в курсе событий благодаря телевидению. Помимо прочего были зафиксированы высказывания, связывавшие жару и пожары с эсхатологией:

«Смотрите... тут тысячи погибли, тут тысячи (...) самолёты валилоца, пожары (...) шахты» [Кондратова 2010].

«За грехи людей жизнь ухудшилась — в Африке снег, а у нас жара, потопы» [Рулёва 2010].

«Вод, знаете, фчера какое сончество было, да? Вод заметили, нет? [Соб.: Да.] Заметили, да? У меня тут женщина пришла, гыт: «Людмила, наверно, конец све_... света». Но тяжело было, правда, вот это вот? Даже не знаешь, ни неба, ни солнца — ни... Нет, я не то, что неба, ак ни туч, ничего, ни солнца. [Это в дымке солнце?] Вод в дымке такое, да, согласится. Вопще, я... я не ходила к Лидии-то Иване, думаю, спросить — вот к чему это, чево это такое случаец?» [Зеновская 2010].

В последнем высказывании информантка под «солнцестоянием» подразумевает необычный внешний вид солнца 30 июля 2010 г. вследствие дошедшего до ее села смога. Однако здесь можно увидеть и отсылку к известному утверждению о том, что перед концом света «солнца не будет» — это утверждение встречается в других записях, сделанных в этом же селе.

Эсхатологические толкования могут фиксироваться и постфактум. Так, этнограф А. Д. Соколова познакомила нас с записью из экспедиции 2011 г., согласно которой ожидается три года бедствий, после которых настанет конец света. Первый год уже прошел, во время него были пожары. В 2011 г. ожидались ливневые дожди, приводящие к гибели урожая, а в 2012 — ветры такой силы, что будут сдувать дома⁴.

На «тлеющий» характер эсхатологических настроений, по нашему мнению, указывает то, что информанты, хоть и не говорят о конце света всерьез, но охотно используют это словосочетание в переносном смысле. Так, одна из наших корреспонденток, по-своему истолковав наш вопрос о конце света, ответила так:

«Был один очень ужасный вечер, когда как раз горели первые деревни! Как раз таки картину можно было назвать «Конец Света». Дул очень сильный ветер, видимость была почти нулевая из-за сильной задымленности, по той же причине и дышать было проблематично! Света не было... и в дополнение, с неба падал пепел!!! Ужасная картина на самом деле, очень подавляет. В такие моменты начинаешь представлять, воображать пожар, как животные, насекомые и птицы не знают куда им деться, не успевают спастись...»

Воспринимая ужас стихийного бедствия, многие люди не делали эсхатологических выводов вследствие полученного ими образования. Или о конце света говорили те, кто увлечен соответствующей тематикой. Так, раздел, посвященный пожарам 2010 г., мы обнаружили на одном из «эзотерических» сайтов.

К эсхатологическим мотивам близко суждение о том, что пожары 2010 г. даны людям как наказание за грехи. Причем такие идеи высказывались в разных слоях общества. С одной стороны, это мнение можно было встретить на селе:

«На территории Меленковского района сгорели три населенных пункта (...) Деревня Каменка — старообрядческое поселение. Деревня, в которой проживало население в основном преклонных лет. Пожар восприняли как наказание за грехи» [Федотова 2010].

«Смольянец... грешный: везде моцт, а нас не моцт. Грехоу, — говорю, — у нас много» [Власова 2010].

⁴ Владимирская обл., Сузdalский р-н, с/п Новоалександровское. Зап. А. Д. Соколовой.



С другой стороны, об этом говорят верующие горожане, общающиеся через Интернет. Так, в первом из приведенных ниже случаев сила пожара фактически ставится в зависимость от веры людей, а во втором — от их негативных эмоций:

«А чудеса вокруг нас, в огромном количестве. Был описан случай в Интернете (уже не помню, где): жители деревни дружно вышли на молебен о дожде, и скоро прошел дождь, притушив пожар. Но: никто из окрестных деревень не внял чуду, да и жители этой спасенной деревни успокоились. И огонь заполыхал снова. Вера у нас слаба» [ЖЖ2, комм. mik_orient].

«Каждый шаг судьбы надо подписать под знамение — это для нынешних церковников. (...). Тем не менее, коллективная энергетика действует на природные явления, примеры в истории тоже есть. Но в основном, речь о таких сильных темных эмоциях как страдание, ярость, ненависть» [Форум 1, комм. 30.07.2010].

Наконец, об этом говорит церковь. Примером риторики, совмещающей похвалы в адрес главы правительства и православный мистицизм, является своевременное заявление архиепископа Нижегородского и Арзамасского Георгия:

«Природные аномалии часто бывают связаны с неправедной жизнью людей. Несколько лет назад Владимир Путин обратился к народу с тем, чтобы люди укрепляли свои семьи и рожали детей, появились родовые сертификаты, но потом наступил кризис, и количество абортов возросло в 20 раз. (...) Многие люди не хотят жить благочестивой жизнью. Если народ не одумается, не возвратится к традициям своих предков, то это не последний катаклизм, который нас будет ждать» [Приволжье 2010].

Тон суждений, связывающих пожары с наказанием за греховность, задан Патриархом Кириллом:

«Многие задаются сейчас вопросом, почему допустил Господь этому несчастью обрушиться на людей, которые часто не имели даже небольших сбережений? За что это наказание? Конечно, людские грехи — причина всех земных несчастий» [Патриаршее 2010].

* * *

Рассмотрим, имеют ли выявленные нами мотивы, связанные с пожарами, аналоги в традиционной культуре русских.

Россия, в частности, средняя полоса ее европейской части — территория, испокон веков подверженная высокой пожароопасности. В сознании и деревенских, и городских жителей пожар занимал значимое место [Румянцев 2000] как источник постоянной опасности, колоссальная смертоносная стихия — ужасная, но при этом и наполненная дикой красотой:

«Лесная и деревянная Русь (...) представляет собой как бы неугасимый костер, который, никогда не потухая совершенно, то ослабевает, то разгорается с такой чудовищной силой, что пропадает самая мысль о самой возможности борьбы с ним; целое море пламени, каждый год, огненным вихрем проносится из конца в конец по нашей многострадальной земле и без остатка истребляет леса, засеянные поля, деревни, села, города. Выросшие под впечатлением этих вечных пожаров, русские люди воспитали в себе наследственный, заразный страх перед силой огня; они целыми веками живут под его грозной властью, почти не помышляя о борьбе, и только цепенея от ужаса» [Максимов 1994, 166–167].

В исторических источниках и фольклорных текстах можно встретить все четыре перечисленные выше мотива.

1. Мотив чудесного спасения. Народной культурой был разработан целый арсенал магического воздействия на огонь пожара [Белова 2009]. В частности, магическим предметом, утихомиривающим пожар, является икона:

«Рассказов о том, как с помощью иконы удалось остановить огонь, существует немало. Чудесное спасение, которое происходит буквально на глазах, неизгладимо в памяти жителей деревни» [Фадеева 2004, 200].

А вот пасхальное яйцо — магический предмет, который в этнографических описаниях очень часто является средством для тушения пожаров, в современных описаниях был встречен нами всего один раз.

2. Мнение, что пожар был следствием поджога. В начале соответствующего параграфа мы уже отметили, что приписывание «чужим» подчеркнутой злокозненности является устойчивым мифологическим мотивом. В качестве мифологизированных «чужих» часто выступают этнические инородцы.

В качестве иллюстрации приведем сообщение, вмещающее сразу два рассмотренных выше мотива, связанных с пожарами. Во-первых, заказчиками пожаров здесь являются этнические инородцы — евреи. Во-вторых, поджоги они заказывают из экономических соображений. Речь идет об инцидентах, произошедших в 1930-е гг. в городе Бурштыне Ивано-Франковской области. Некто Шпак, этнический украинец, устроил не менее пяти крупных пожаров домов, а когда был задержан, ссылался на то, что его подкупал еврей, торгующий покрытием крыш («бляхой»). Приведем два высказывания, показывающих, как это событие описывается местными жителями до сих пор:

«Шпак був трохи недорозвинений. Була конкуренція, хати були під стріху. А як хата згоріла, то соломою не хтіли вкривати. А він не

мав де збувати, і то було таке — він підпалив і згоріла майже ціла вулиця. Його поліції взяли і він признався — сказав що єврей заплатив щоб підпалив.

Був Шпак палий. (...) У нас таке було, таки євреї, що мали бляху, торговали. У нас преважно все було покрито соломою, во. А таки єврей, кто продавал бляху, какому-нибудь Ивану, чо Петро, каже: "Иди, пидпали там хату". Она сгорити, придет хозяин купити ту бляху. (...) Стекло продавал, нема тыждень, две недели не купует. Дает пацан цукерки: "Иди, повыбивай"» (цит. по: [Амосова]).

Вспышки «моральных паник», связанных с поджигателями, происходили и раньше. Так, анонимный автор в одном из сборников 1862 г. писал:

«Пятый десяток живу я на белом свете и не раз бывал свидетелем таких пожарных эпидемий. Помню — учился я в одном из внутренних наших городов: в конце августа начинаются пожары, на жителей находит страх; пожары увеличиваются — на день случается по пяти, по шести пожаров; народ почему-то подозревал жидов, которые в городе не имели, однако, постоянного жительства; но в этом городе поговаривали тогда о явлении святого, и вообразили, что город жгут жиды из ненависти к святому, который своими чудотворениями поддерживает ненавистную им христианскую веру. Никаких жидов, разумеется, не поймали, а поймали какого-то лакея, который зажег дом своего барина, под всеобщую суматоху» [Пожары 1862, 413—414].

В 1855 г. пожары в одном из поволжских городов породили слух о том, что этот город пытаются пожечь «англо-французы» (в это время шла Крымская война). Охваченные паникой жители в страхе перед пожарами проводили время с вещами «в поле» или же, на лодках, на Волге. Жертвой паники стал избитый грузин-семинарист, говоривший по-русски с акцентом и, видимо, походивший на француза больше других местных жителей. Было задержано по крайней мере два поджигателя — девочка 14 лет, подпалившая дом в отместку своей барыне и мальчик с замашками пиромана, поджегший соседский сеновал. Причем мальчик, видимо, знакомый с местными слухами, поначалу говорил, что поджог ему велел сделать некий незнакомый мужчина [Пожары 1862, 414].

Наконец, в 1862 г. Санкт-Петербург был охвачен слухами о том, что ряд пожаров в городе был устроен «социалистами». По разрозненным фактам, приведенным в шести сообщениях того же сборника [Сборник 1862, 412—426], можно воссоздать общую канву слухов. Поджоги приписывались «учащейся молодежи», в частности участникам некой организации «Молодая Россия», незадолго до этого выпустившей довольно радикальное воззвание. Пожары дешевых

магазинов Апраксина и Щукина двора объяснялись желанием ухудшить жизнь рабочих с тем, чтобы перенаправить их активность на революционные цели. Рассказывали о задержании террористов, которые создавали шары, способные «зажигаться на расстоянии» и пропитанные дегтем дощечки, воспламеняющиеся от солнечных лучей; также сообщалось об аресте студента-химика, поляка по национальности. Вообще, звучали обвинения в адрес поляков, по мнению одного из авторов, довольно традиционные [Пожары 1862, 415]. Мнения о социалистах-поджигателях можно было бы принять за чистую монету, если не учитывать, что в те времена они были устойчивыми героями «страшных» слухов (см., напр. [Иванов 2011]).

Память о паниках, связанных с поджогами, сохранилась со времен русского средневековья; так, IV Новгородская летопись за 1443 г. сообщает, что во время неоднократных пожаров в Новгороде хватали подозрительных, бросали их в огонь или с моста в Волхов. Во времена Ивана Грозного в пожарах обвиняли семейство Глинских, мольва приписывала им также и волхвование (обзор см.: [Пожары 1862, 415]).

3. Зооморфные черты пламени. Прямых указаний на зооморфность огня в традиционных верованиях мы не нашли, однако на связь с животными, видимо, указывают некоторые верования о предзнаменованиях пожаров:

«*Пожар предвещают: (...) появление в селе рыжих белок (рус., бел., полес.); заяц, пробежавший через деревню (рус., укр., бел., пол., чеш., луж.), забежавший в стоящийся дом (бел.); лось, зашедший в деревню (бел., полес.); (...) появление (особенно днем) в деревне совы или ее крик вблизи жилища (с.-рус.) [и др.] Символом пожара выступает красный петух, ср. фразеологизм «пустить красного петуха» — ‘поджечь’*» [Белова 2009, 110].

Во всех этих случаях, за исключением красного петуха, пожар предвещают дикие звери, оказавшиеся в обжитом пространстве; иначе говоря, элементы природного «хаоса», врывающиеся в зону упорядоченной «культуры».

Восприятие огня пожаров как одушевленного существа или совокупности существ, как нам кажется, уходит корнями в анимизм — свойство психики и общественного сознания одушевлять неодушевленные предметы. Анимизм характерен для первобытного общества, но экстремальное столкновение современного человека со стихией лесного пожара приводит к регрессии психики, актуализации архаичных форм восприятия.

4. Мотив конца света и наказания за грехи. О том, что конец света будет связан с многочисленными стихийными катаклизмами, сказано в Откровении от Иоанна и в разнообразной религиозной

литературе. В том числе в Откровении от Иоанна (VIII, 7) фактически упоминаются и лесные пожары: «Первый Ангел вострубил, и сделались град и огонь, смешанные с кровью, и пали на землю; и третья часть дерев сгорела, и вся трава зеленая сгорела». Суждения о том, что «всё сгорит» встречаются и в современных суждениях о конце света (см., напр.: [Громов 2003]).

О том, что пожары воспринимались как предвестие конца света, можно узнать из описания пожаров 1839 г. в Костромской губернии, наблюдавшихся С. В. Максимовым:

«...Дождевые капли, пролетая по воздуху, наполненному пеплом, принимали красноватый оттенок. Народ говорил: “Идет кровавый дождь”, и был уверен, что начинается светопреставление (...) Люди в страхе толпились по улицам и боялись входить в дома. Некоторые молитвою и покаянием приготовлялись к смерти и встрече Антихриста. По лесным деревням мужчины надевали на себя чистое белье, женщины спешили шить себе саваны» [Максимов 1994, 167].

Природный пожар не является для современного человека источником постоянной угрозы, как это было всего лет сто назад (причины того — отказ от строительной древесины в пользу огнеупорных материалов, развитие системы пожарной охраны, уменьшение площади лесов и т. д.). Но когда пожар случается — происходит активизация традиционных стереотипов восприятия и поведения: иррационального мышления, веры в мистическую помощь извне, проекции на потенциально опасные категории (будь то «торгаши», инородцы, власть, внешние враги или конец света).

В этой связи обратим внимание на одну закономерность рассмотренных нами случаев: если при пожаре здесь помогает икона, то очень часто это икона, которая имеет «опыт», большую историю, причем не исключается, что она уже помогала именно в борьбе с пожаром. При разумной повседневной жизни стереотипы восприятия и поведения, связанные с базовой безопасностью, не востребованы, но при столкновении со стихией они могут активизироваться, как обычная икона, на протяжении десятилетий висящая в красном углу, в нужный момент превращается в грозную заступницу, побеждающую огненного зверя.

Литература

Амосова — Амосова С. Н. Еврейское местечко без евреев: локальный текст «своего/чужого» городского пространства. (Рукопись).

Белова 1999 — Белова О. В. Инородец // Славянские древности: в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 414—418.



Белова 2009 — *Белова О. В. Пожар* // Славянские древности: в 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 110—111.

Ведьманов 2006 — *Ведьманов В. Оскольчанка спасла от пожара свой поселок с помощью иконы* // Зори. 2006. 1 августа. С. 4.

Воронеж 2010 — В Воронеже стартовал пятидневный крестный ход // Комсомольская правда. 2010. 9 августа.

Вострикова 2011 — *Вострикова Н. Да спасется Русь крестными ходами* // Русские идут! Монархическая газета. Вып. 1 (32). 2011. 7 апреля. С. 4.

Выкса 2010 — В Выксе пройдет крестный ход с молением о прекращении пожара // Сайт «Новости города Выкса». Зап. 27 июля 2010 г. URL: <http://vykza.ru/2010/07/27/krestnyj-xod.html>.

Гололобов 2010 — *Гололобов С. Подмосковные торфяники стали легкой добычей огня* // Сайт «Вести. Ru». 27 июля 2010 г. URL: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=380852&tid=81353>.

Громов 2003 — *Громов Д. В. Фольклорные тексты о «ранешней» Библии* // Живая старина. 2003. № 1. С. 42—44.

Жириновский 2003 — Жириновский назвал Джорджа Буша «сраным ковбоем» еще в сентябре // Сайт Newsru. com. URL: <http://www.newsru.com/russia/28jan2003/perl.html>. Зап. 28 января 2003 г.

За поимку 2010 — За поимку поджигателей лесов будут давать по 50 тысяч рублей // Комсомольская правда. 2010. 6 августа.

Иванов 2011 — *Иванов Ю. А. Слухи в провинциальной России во второй половине XIX — начале XX вв.: Шуйский уезд Владимирской губернии* // Традиционная культура. 2011. № 1. С. 150—156.

Левашов 2010a — Антироссийский антициклон [Интервью с Н. Левашовым] // Президент. 2010. № 12 (263). С. 1, 6—7.

Левашов 2010b — Антироссийский циклон-2 // Президент. 2010. № 17 (268). С. 1, 10.

Леса 2011 — Леса поджигают сознательно // Сайт «Stringer». URL: <http://www.stringer.ru/publication.mhtml?Part=37&PubID=16878>. Зап. 13 июня 2011 г. Комм. rus. 13. 06. 2011.

Максимов 1994 — *Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила*. СПб., 1994.

Награждение 2010 — Награждение в Новодевичьем монастыре // Сайт «Московская епархия Русской православной Церкви». Зап. 30 августа 2010 г. URL: <http://www.mepar.ru/news/2010/08/30/8643>.

ОМОН 2010 — ОМОН в помощь // Московский комсомолец. 17 августа 2010 г. URL: <http://www.mk.ru/social/article/2010/08/16/523286-omon-vromosch.html>.

Патриаршее 2010 — Патриаршее обращение в связи со стихийными бедствиями — засухой и массовыми лесными пожарами в России // Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1238293.html>. Зап. 1 августа 2010 г.

Писаренко 2010 — *Писаренко Д. Климат как оружие. В чем причина аномальной июльской жары?* // Аргументы и факты. 2010. № 29 (21 июля 2010 г.).



Пожары 1862 — Пожары и зажигатели // Сборник статей, недозволенных цензурою в 1862 году. Т. 2. СПб., 1862. С. 412—416.

Пожары 2010а — Пожары в Днепропетровской области могут быть следствием поджогов // Московский комсомолец. 6 августа 2010 г. URL: <http://www.mk.ru/incident/news/2010/08/06/521563-pozharyi-v-dnepropetrovskoy-oblasti-mogut-byt-sledstviem-podzhogov.html>.

Пожары 2010б — Пожары в России тушит весь мир // Московский комсомолец. 6 августа 2010 г. URL: <http://www.mk.ru/politics/article/2010/08/06/521515-pozharyi-v-rossii-tushit-ves-mir.html?action=comments>.

Пожары 2010с — Пожары не родной природы // Московский комсомолец. 6 сентября 2010 г. (№ 25442). URL: <http://www.mk.ru/incident/article/2010/09/05/527417-pozharyi-ne-rodnoy-prirody.html>.

Приволжье 2010 — Сайт «НТА-Приволжье — Новое телеграфное агентство». 26 июля 2010 г. URL: <http://www.nta-nn.ru/news/item/?ID=174779&v=print>.

Румянцев 2000 — Румянцев С. Ю. Пожар в России: больше, чем пожар? // Развлекательная культура России XVIII—XIX веков. Очерки истории и теории. СПб., 2000. С. 394—429.

Сборник 1862 — Сборник статей, недозволенных цензурою в 1862 году. Т. 2. СПб., 1862.

Священники 2010 — Священники спасли людей из огня // Милосердие. Ru. Православный портал о милосердии и социальной деятельности. URL: <http://www.miloserdie.ru/index.php?ss=4&s=19&id=13005>.

Торфяные 2010 — Торфяные пожары в Подмосковье тушат дачники и гастарбайтеры // Сайт «NEWSmsk.com в Москве». URL: http://www.newsmsk.com/article/03Aug2010/gastar_dacha.html. Зап. 3 августа 2010 г.

Фадеева 2004 — Фадеева Л. В. Стихийные бедствия и пожары // Традиционная культура Гороховецкого края: в 2 т. Т. 1. М., 2004.

Чудотворная 2009 — Чудотворная икона Богородицы Неопалимая купина спасла Белогорский монастырь от пожара // Сайт «Всё о пожарной безопасности». URL: <http://www.0-1.ru/?id=26222>.

Ярошенко 2010 — Ярошенко А. Российский пожар // Сайт «Полит.ру». URL: <http://polit.ru/article/2010/08/11/fire>. Зап. 8 августа 2010 г.

Информанты

Власова 2010 — Власова Лидия Ивановна, 1936 г. р. Архангельская обл., Вельский р-н, д. Смольянец. Архив лаборатории фольклористики РГГУ (далее — АЛФ РГГУ).

Зеновская 2010 — Зеновская Людмила Валентиновна, 1965 г. р. Архангельская обл., Вельский р-н, д. Смольянец. АЛФ РГГУ.

Кондратова 2010 — Кондратова Ираида Петровна, 1921 г. р. Архангельская обл., Вельский р-н, д. Хозьмино. АЛФ РГГУ.

Рулёва 2010 — Рулёва Нина Андреевна, 1930 г. р. Архангельская обл., Вельский р-н, д. Смольянец. АЛФ РГГУ.

Соколова 2010 — Пожилая женщина. Владимирская обл., Сузdalский р-н, с/п Новоалександровское. Зап. А. Д. Соколовой. Архив собирателя.

Федотова 2010 — Федотова Мария Яковлевна. Владимирская обл., г. Меленки.

Инф-1 2010 — Мужчина. Саранск.

Инф-2 2010 — Женщина. Йошкар-Ола.

Инф-3 2010 — Женщина. Новосибирск.

Инф-4 2010 — Женщина, 1991 г. р. Москва.

Высказывания на форумах и в блогах

Форум 1 — Форум сайта «KaviCom. ru. Интернет-портал Старого Оскола». <http://www.kavicomm.ru/news-view-6727-1.html>.

Форум 2 — Форум сайта «Klepiki. ru. Сайт города Спас-Клепики». URL: <http://klepiki.ru/forum/index.php?showtopic=797&st=20>. Зап. 4. 08. 2010.

ЖЖ1 — URL: <http://muramur.livejournal.com/306034.html>. Зап. 23. 08. 2010.

ЖЖ2 — URL: <http://olgapre.livejournal.com/5318.html>. Зап. 20. 08. 2010.

ЖИ — URL: <http://www.liveinternet.ru/users/2979159/post132029972>. Зап. 7. 08. 2010.

СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Выпуск 15

СТРАТЕГИЯ И ПРАКТИКА
ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Сборник научных статей

Составители

Варвара Евгеньевна Добровольская

Александра Борисовна Ипполитова

Зав. отделом производства и реализации
книжно-журнальной продукции *И. Е. Посоха*

Редактор *Л. П. Платонова*

Дизайн и верстка *И. К. Дергунова, Т. В. Бурцева*

Подписано в печать 23.04.12. Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура NewtonC. Объем 19,5 печ.л. Тираж 500 экз. Заказ №

ФГБУК «Государственный республиканский центр русского фольклора»
119034, Москва, Турсчанинов пер., 6

Отпечатано в типографии ООО «Принт сервис групп»
105187, Москва, ул. Борисовская, 14