

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

4 '2012

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Перед началом службы на Троицу. Фото Н.В. Калиничевой



*Стояние босиком во время троицкой литургии.
Фото Н.В. Калиничевой*

В праздновании Троицы в Усть-Донецком районе Ростовской Обл. большое значение имеют ритуальные действия с зеленью. Травой и ветками украшают дома и церкви; из травы, рассыпанной по полу церкви, во время богослужения плетут венки; троицкую зелень и цветы оставляют на могилах при посещении кладбища, используют ее в качестве оберега и лечебного средства и т.д.

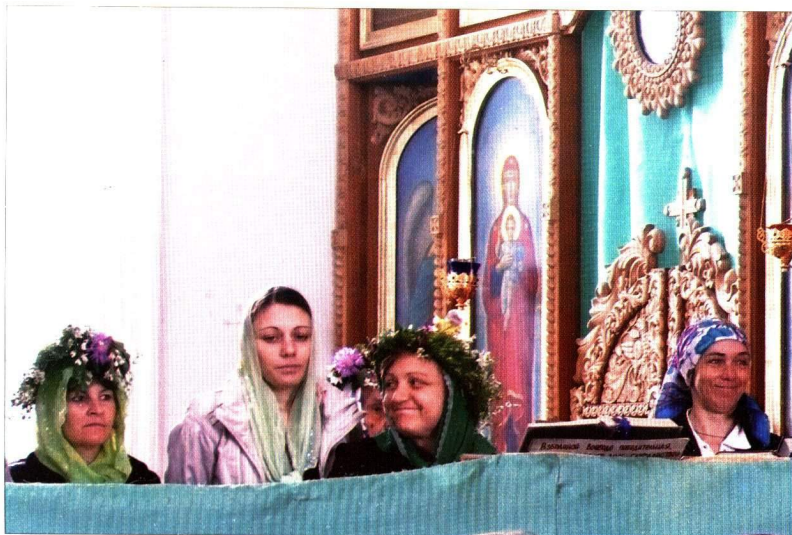
Читайте статью Н.А. Архипенко, Н.А. Власкиной и Н.В. Калиничевой «Троицкая обрядность Усть-Донецкого района Ростовской области» на с. 8—11.



Станица Нижнекундрючинская
2010 г.



Прихожане церкви в венках, сплетенных из троицкой травы во время коленопреклоненной молитвы. Фото Н.А. Власкиной, Н.В. Калиничевой



ЖИВАЯ СТАРИНА

4(76)2012

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклораОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта
А.С. Каргин
Главный редактор **О.В. Белова**
Редколлегия:
С.В. Алпатов
М.В. Ахметова (зам. главного редактора)
Л.Н. Виноградова
В.М. Гацак
Н.Ю. Данченкова
М.А. Енговатова
С.Ю. Неклюдов
В.Я. Петрухин
И.А. Разумова
С.М. Толстая
А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец
Научный редактор
О.В. Трефилова
Дизайн и верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева
Обработка иллюстраций:
А.А. Зернов
Производство и реализация:
Э.Р. Жукова

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры Российской
Федерации. Государственный контракт
№ 941-01-41/02-12 от 25.05.2012

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (499) 246-0233, 245-2205
Факс: (499) 246-9323
E-mail: sgf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)

Журнал зарегистрирован в Министерстве пе-
чати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 08.11.2012. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 206 . Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Принт сервис групп»
105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна
© «Живая старина», 2012

На 1-й стр. обложки: А.П. Шульгина
(д. Ефремково Лодейнопольского р-на
Ленинградской обл.) с «порученным ко-
локолом», хранящимся в ее семье. Фото
М.А. Лобанова. 1992 г. Архив сектора
фольклора Российского института истории
искусств (Санкт-Петербург)

На 4-й стр. обложки: Церковь св. Геор-
гия со Взвоза. Конец XV в. Псков. Фото
М.А. Лобанова

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОР И ОБРЯДЫ ДОНСКИХ КАЗАКОВ

- Т.Ю. Власкина.* «О ней я сильно сожалелю и дорожу...»: повседневность казачьей матери 2
Н.С. Попова. «Подушки»: предсвадебный обряд донских казаков 6
Н.А. Архипенко, Н.А. Власкина, Н.В. Калиничева. Троицкая обрядность Усть-Донецкого района Ростовской области 8
Т.Б. Дианова, И.А. Мухачева, О.В. Соколова. Рукописные календари из Усть-Донецкого района 11
Н.Л. Смолякова, Н.С. Попова. Раздорский этнографический музей-заповедник: прошлое и настоящее 15

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ПОЛЕСЬЯ: К 50-ЛЕТИЮ ПОЛЕССКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ

- С.М. Толстая.* Полесские экспедиции: взгляд через 50 лет 19
В.А. Москович. Письмо в редакцию 21
Из архива Н.И. Толстого. Польская баллада «Podolanka» и ее южнославянские параллели. Публикация и комментарии *С.М. Толстой и Ф.Д. Климчука* 22
Л.Н. Виноградова. «Песни-нравочения», приписываемые русалкам 24
Т.А. Агапкина. Полесские святочные ритуалы, относящиеся к плодовым деревьям 28
Полесские заговоры, заклинания и молитвы. Публикация *А.В. Гуры* 31
А.А. Плотникова. Полесский архив: база данных и исследования 35

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- М.А. Лобанов.* Колокола в русском свадебном обряде 39
Е.Н. Разумовская. Песни оregonских староверов 41
О.В. Гордиенко. Стих о двух святых 45
Д.В. Смирнов. Ладово-звукорядные особенности свадебных песен, записанных А.М. Листопадным в хуторе Юрове в 1904 г. 47
Колыбельные песни Центральной России. Публикация *В.В. Запорожец* 51

ЭКСПЕДИЦИИ

- Сказки из репертуара А.А. Давыдыч. Предисловие, публикация и примечания *Т.Б. Диановой* 54

ОБОЗРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- О.В. Матвеев.* Мир казачьей станицы 56
Н.Ю. Данченкова. Памятники русского музыкального фольклора: казачий эпос 58
С.М. Толстая. Тайны Полесья 60
В.Е. Добровольская. Люди играют в куклы — куклы играют в людей 62
Л.В. Иванникова. Образ XX века в украинском фольклоре 64
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 66

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Валентин Валентинович Виноградов 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- С.Н. Амосова, А.Б. Инполитова.* Круглый стол «Мифология. Народные верования. Демонология» 68
И.А. Седакова, С.А. Сиднева. Конференция «Исполнители и исследователи в воссоздании культурного наследия» 68
В.В. Виноградов. Исследования народных традиций Вологодской области 70

- Содержание журнала «Живая старина» за 2012 год 71

Т.Ю. ВЛАСКИНА

«О НЕЙ Я СИЛЬНО СОЖАЛЕЮ И ДОРОЖУ...»: ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАЗАЧЬЕЙ МАТЕРИ

В последнее время в российской гуманитарной науке прочно утвердились темы, связанные с повседневностью российского общества в различные исторические периоды и в различных его стратах. Изучение повседневной жизни женщин воинского сословия открывает перспективы для наблюдения над процессами трансформации казачьей традиционной культуры.

На рубеже XIX—XX вв. статус донской казачки был наследственным либо приобретался путем заключения брака с казаком. В отличие от жен российских рекрутов, которые фактически оказывались вне родного крестьянского или мещанского общества, подавляющее большинство казачек рождалось и воспитывалось в особом войсковом мире, в поле которого взаимодействие семейных и воинских структур было постоянным. Внутрисемейная обычноправовая модель, господствовавшая в среде донского казачества в этот период, была заимствована из восточнославянской крестьянской среды наряду с аграрными приоритетами хозяйственной сферы.

Патриархальные принципы станичного воспитания заведомо ограничили фонд письменных источников, созданных самими женщинами, в то время как «мужские» тексты редко позволяют охватить женскую повседневность во всем ее прозаическом драматизме. Исключительная же опора на устную традицию уводит исследователя в область семейной мифологии. Тем ценнее редкие находки аутентичных материалов. Именно такой уникальный корпус документов послужил информативной базой для настоящей статьи. Это письма и дневниковые записи, принадлежавшие семье казака х. Мостовского ст. Верхнекундрученской Первого Донского округа Области войска Донского¹ урядника Григория Степановича Попова². Документы охватывают период с 1900 по 1924 г.

Подавляющая часть рассматриваемых текстов создана мужчинами, именно поэтому знаковые для любой женщины события — сватовство и свадьбы, рождение и смерть детей — упоминаются лишь на четвертом месте после сведений, связанных со службой, политикой и ведением хозяйства. Но педантичность Г.С. Попова, аккуратно на протяжении многих лет фиксировавшего массу разнообразных фактов жизни большой четырехпоколенной семьи, а также значительный объем эпистолярных документов, в которых угадываются голоса матери, сестер, невесток и первой жены Григория Степановича, позволяют проникнуть в подробности жизни донской казачки, жены и матери, рубежа XIX—XX вв.

Рождаемость в патриархальной казачьей семье была традиционно высокой, но всё же меньше, чем в крестьянских семьях на тех же территориях. Согласно статистике за 1867—1880 гг., в Войске Донском смертность детей в возрасте до 5 лет в среднем по области составляла 57,6%, а среди казаков Первого Донского округа — 59,8%³. Данные, которые содержатся в рукописях Поповых, достаточно точно иллюстрируют эту картину. Пропорция между числом упомянутых там родившихся и умерших в возрасте до 2,5 лет детей составляет 16:9. Более 2/3 из них умерло в конце

мая — начале сентября, т.е. в летний период, когда матери, плотно занятые на полевых работах, были вынуждены заменять грудное молоко неадаптированным прикормом, а характерная для среднедонских степей жара усугубляла антисанитарию. Это соответствует данным метрических книг Первого Донского округа: в отдельные периоды число младенцев, скончавшихся от желудочно-кишечных инфекций летом, достигало 70% от общего количества детей, умерших за год⁴. Не случайно все крестины, которые можно соотнести со сведениями о рождениях, приведенными в рукописях, происходили либо в день родов, либо на следующий. В рассматриваемый период в хуторских церквях до 50% всех новорожденных крестили на второй день после рождения и до 90% — в течение трех первых дней жизни⁵.

Но и дети, преодолевшие опасности раннего возраста, не всегда успевали повзрослеть. В записках часты упоминания о смерти подростков от несчастных случаев, из которых наиболее типичной была гибель во время половодья и от сильных морозов [1. 29 мая 1905 г., 22 апр. 1907 г., 22 янв. 1907 г. и др.]. Кроме того, свою «лепту» в процесс естественного отбора неуклонно вносили эпидемии: так, в июле 1910 г. холера унесла жизни более 40 жителей х. Мостовского, среди которых было много молодежи. «И даже семейства вымерли», — пишет Попов [1. 1 авг. 1910 г.].

Из шестерых детей Анастасии Фотиевны и Феохиста Степановича Поповых до 7 лет доживают только двое. Из четверых детей, родившихся у Екатерины Максимовны и Григория Степановича, двое умирают в младенчестве и один — не дожив до 10 лет. Только сын Алексей, появившийся на свет недоношенным в июне 1918 г., вопреки всему уцелел, прожил полноценную жизнь и умер уже пожилым человеком, оставив потомков.

Смерть детей была привычной, однако было бы ошибкой утверждать, что ее встречали равнодушно. В семейной хронике Григорий Степанович описывает скорбь матери 14-летней Евдокии Фроловой, угнувшей во время весеннего паводка 1905 г.: «Мать её горько плакала, от печали заболела, и на другой год и она померла» [1. 29 мая 1905 г.]. Сам Попов, видимо, так же тяжело переживает гибель маленького сына. Помещая, по заведенному порядку, семейные новости после сведений о погоде и хозяйственных делах, он пишет: «5 час. утра скончался скорострительной мой сын 11 месяцев Афанасий Григ[орьевич] Попов, уже ходил и говорил языком, полагают, от глазу» [1. 23 сент. 1913 г.]. Его определенно трогает и утрата, постигшая семью брата: «узнал, что дома племян[ник] Маркиян Ив[анович] умер 20 авг[уста], эта печаль», — отмечает он в записках [1. 20 авг. 1914 г.]. Однако, выражая в письме соболезнования брату: «сыночку дорогому твоему Маркияну Иван[овичу], царство ему небесное и вечная память, со скорбию душевно разделяю с вами это тяжелое горе», — считает подходящим утешением сказать: «но духом не падайте, дождетесь вы светлого дня» [2. С. 177—178], имея в виду, вероятно, скорое рождение нового младенца.

На фоне этой картины судьба матери Попова, Агафьи Осиповны, представляется необычайно счастливой: 8 ее детей — 6 сыновей и 2 дочери — выросли здоровыми и

создали собственные семьи. Казачья семья со столькими выжившими детьми была скорее исключением, чем правилом.

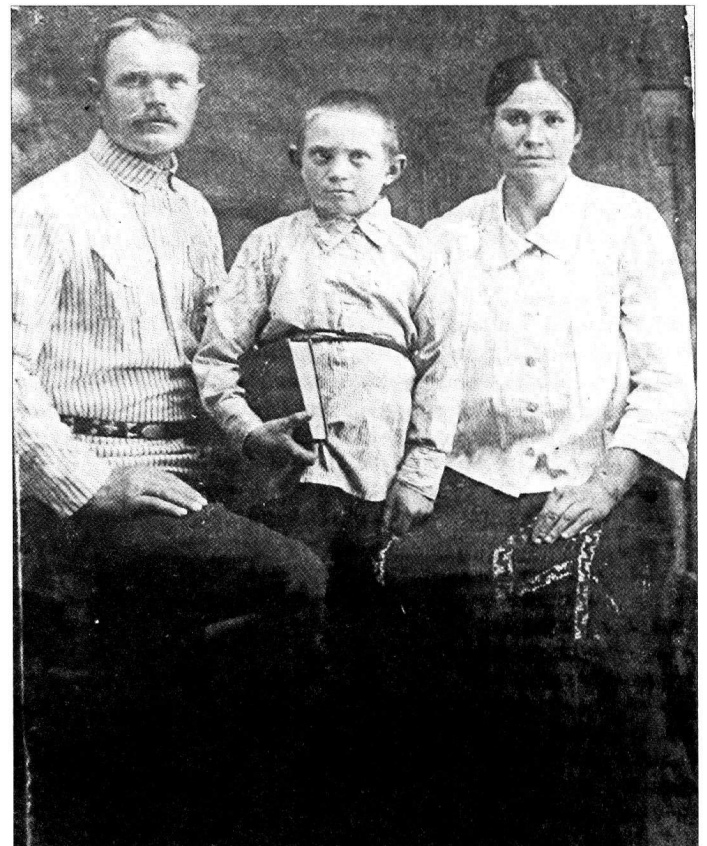
Рождаемость в казачьих семьях не была символически ограничена, как, например, в крестьянских общинах Полесья, где продолжение деторождения супругами, имеющими внуков, осуждалось⁶. Агафья Осиповна родила младшего сына Ефрема в возрасте 44 лет, имея двоих женатых детей, в тот же год, когда старшая сноха Анастасия родила третьего ребенка. Никакой рефлексии по поводу слишком позднего материнства рукописи Поповых не содержат. Разница в возрасте детей свидетельствует о том, что промежутки между рожденьями превышали 1 — 2 года только в периоды «больших» войн, сопровождавшихся мобилизацией полков всех очередей.

Материнские чувства и переживания казачек в «мужских» рукописях Поповых освещаются редко. Об истинном месте родительства в повседневной жизни, определявшейся законами казачьего социума, мы можем только догадываться по некоторым сюжетам хроники. По таким, например, как внезапные роды, начавшиеся у Анны Ливидоровны Поповой во время проводов ее мужа Ивана Степановича на действительную службу в 1913 г. Родившегося младенца окрестили сразу после напутственного молебна служивым в церкви ст. Нижнекундрюченской, где комплектовалось пополнение в 8-й Донской казачий полк. Ни приближающиеся роды Анны Ливидоровны, ни тяжелая болезнь другой роженицы — Вассы Петровны Поповой, которая «простудилась от роду, заболела тифом и в 2 нед[ели] умерла» [1. 25 окт. 1910 г.], не могли повлиять на ритмичное чередование семейно-войсковых событий. Начавшиеся схватки не исключали казачью жену из процедуры проводов, точно так же и смерть Вассы Петровны, «25 лет, поведения хорошего», не отменила происходившего в том же доме гулянья по случаю «сговора за брата Ивана 19 лет». На следующий день, пишет Попов, «солнеч[ая] погода, мы похмелялись, гуляли и хоронили Вассу Петровну». Оставшемуся без матери двухнедельному младенцу Якову отец впоследствии «нанял мамку за 40 руб. в год». Вероятно, не только частотность родов, необычная для современной нам жизни, но и некоторый фатализм людей, привыкших относиться к смерти как к явлению обыденному, влияли на восприятие текущих событий.

При очевидном равнодушии патриархального сообщества к обстоятельствам появления детей на свет материнский статус, без сомнения, был высок. Выросшие дети, наряду с крепким хозяйством, составляли предмет гордости глав семейств. Традиционным элементом праздничного времяпрепровождения выступают разговоры о детях, ср. описание Пасхи в ст. Нижнекундрюченской: «Народ проводит Святую всяк по своим желаниям. Несмотря на возраст и преклонность, некоторые старики со старухами и с старыми бабами выйдут на крыльцо или на улице, сидя на завалинке, ведя всевозможные разговоры: как священник служил литургию, и куда пошел он вперед с иконами, и сколько за день обошел домохозяев. Далее переходит речь про хлеб, про рабочую скотину, и потом — сколько у кого детей, сынов и дочерей <...> Молодые бабы, преимущественно жармелки⁷ и среднего возраста, многие с малютками, выйдут на площадь, посадятся кружками на земле в центре поселения и речь ведут такую: сколько какая баба родила детей и сколько еще придется родить» [1. 23 апр. 1907 г.]. Государственный интерес к новорожденным обоюбого пола в казачьем сословии недвусмысленно



Григорий Степанович Попов с первой женой Екатериной Максимовной Поповой (умерла в 1921 г. от голода) и дочерью Прасковьей (умерла в начале 1920-х гг. от дифтерита). Хутор Мостовской, 1915 г.



Григорий Степанович Попов со второй женой Устиньей и сыном Алексеем. Хутор Мостовской, 1926 г.

выражен в законодательных актах. В «Положении об управлении Донского Войска» от 26 мая 1835 г. учету и последующей социализации войсковых младенцев посвящена специальная глава⁸. Силу закона получила разработанная в «Положении...» система мер, призванная исключить сокрытие информации о казачьих детях от государства. Преследование виновных в судебном порядке предусматривало телесные наказания, понижение в чине и бессрочную службу для отца «утаенного» ребенка. В связи с этим уже в первой половине XIX в. ведение записей в метрических книгах оказалось под непосредственным контролем генералов Окружного дежурства. На уровне местного самоуправления надзор за беременными стал прерогативой станичного атамана, к рубежу веков эта функция исполнялась привычно и аккуратно.

Особенно важным считался атаманский надзор, когда речь шла об угрозе плодотворения. В письме М.С. Попова Г.С. Попову (1914 г.) содержится характерный рассказ о вмешательстве атамана в планы женщины, собиравшейся прибегнуть к аборт: «Когда она пошла у Щерни⁹ и зашла к одной старухи и просила её, чтобы выгнуть дитя, но эта старуха сказала: подожди, пойду за лекарствами, а сама побежала к атаману. Атаман взял двух полицейских и привел её в правление и там приказали отцу, чтобы не загубила дитя, которое находится в[нутри]» [2. С. 103]¹⁰.

В донской устной традиции зафиксирован еще один сюжет, позволяющий оценить статус матери, максимально выполнившей свой долг, в глазах войскового социума. По «негласному попушению», т.е. при нейтральной реакции членов семьи и общества, женщина, родившая и проводившая на службу семь и более сыновей, становилась «неподсудной». Она получала право на свободу поведения, при этом муж не смел ее контролировать и наказывать¹¹.

Обращаясь в письмах к родителям, Григорий Степанович неизменно подчеркивает равенство отца и матери этикетной формулой: «Дорогие мои родители батенька Степан Марков[ич] и ровна маменька Агафья Осиповна». Наставляя жену, он особо заботится о том, чтобы именно в отношениях с матушкой резкая Катерина «не нарушала гражданской вежливости»: «прошу не оскорбляй родителей острыми словами, а тем более матерю. О ней я сильно сожалею и дорожу, никогда не сердь» [2. С. 180; без указания даты].

Казачья мать, провожающая сыновей на службу, за прощальным столом занимает место рядом с самыми уважаемыми казаками — дедами в боевых шрамах и воинских наградах. О ней поют «удалую песню казачью» — прощальную «Яркая зоренка вспыхнула по небу она голубом, родная маменька вздохнула ой да сидя по сыну она своему». Мать надевает на служивого «свое благословение»¹², и ей он «умилительно кланяется в ноги», чтобы потом «при горьких материнских слезах» проститься и тронуться в путь. В достаточно сдержанном изложении семейной хроники несколько выразительных строк Григорий Степанович посвящает именно Агафье Осиповне, представляя в ее лице обобщенный образ казачьей матери: «Трогательная была картина, родные мои заплакали, более всех мать моя. Когда со всеми распрощался и тронулись в путь, все пошли провожать меня, проводили до Царского кургана, тут была последняя выпивка и последняя прощанья. <...> Здесь было пролито много слез, наконец и я не утерпел и заплакал. Разлучила нас темная ночь, немного дождь нас смочил и поехали мы, две повозки, в дальний путь к Новочеркаску. Весь шум, говор, плач, песни — все смолкло, как и не было, на три года.

<...> Мать же провожала меня горькими слезами и смотрела, пока мы скрылись из виду, я же отмахивал фуражкой» [1. 2—14 сент. 1907 г.].

Предметом каждодневного внимания казачки — жены и матери служивого — все время службы была духовная забота о его благополучии. Просьбы о благословении, упоминания в письмах всех членов семьи Поповых молитв о здравии и избавлении от военной опасности кажутся простым исполнением эпистолярного этикета лишь на первый взгляд. Подробность и частота таких просьб, сообщения о действенности молитвенного заступничества убеждают в том, что за ними скрывается важная для «своих служивых» функция женщин семьи, ср. фрагмент из письма Г.С. Попова родителям: «Мамаша Агафья Осип[овна] с новым походом я припадаю к стопам ног ваших и прошу на себя волю Божию и вашего родительского мир и благословения, которое будет хранить меня на чужой стороне по гроб моей жизни во веки нерушимо» [2. С. 125; 28 дек. 1914 г.]. В военное время матери радели о благополучии своих воинов не только в горячих домашних молитвах; пользуясь okazиями, можно было передать на фронт священные обережные предметы. Родители пишут Попову: «Посылаем тебе очень дорогой и душе полезный гостинец, который для тебя будет существовать на пути правды. Это есть ладан херувимский, который отгоняет нечистую силу. Этот ладан возносился к всемилосердому Богу во время службы 1-го дня Рождества Христова, где 1-й раз в этом св. храме. И возносилась теплая молитва при поминании имен ваших на поле брани, которых вынималась частица св. духа. И вот встрень эту неоценимую вещь с благословением и воскресным знамением, навяжи себе на крест или в благословение. А если пойдешь на позицию, то не мешает отколупнуть крошку и вязать в гриву лошади. Это святилище и что завернуто в первом ласкутике белом, это знай, что это оторвано от пелены, которая служила перегородкой при освящении церкви, что должно проникнуть в сердце смиренного к Богу хресталюбивого воина» [2. С. 155—156; 9 янв. 1916 г.].

Согласно многочисленным свидетельствам, материнское благословение на ратный труд было непременно условием исполнения казаком своего основного назначения. Без материнской санкции ни одно значимое событие в жизни ребенка не могло быть успешным, при этом «материнское слово» могло иметь как охранительную, так и разрушающую силу. М. Харузин, рассматривавший вопрос о родительском проклятии/благословении по материалам конца XIX в., приводит мнение казака ст. Чернышевской (ныне Советская) о том, что отцовское слово имеет на Дону большую власть¹³. Однако, по нашим наблюдениям, практически на всех территориях, входивших в Область войска Донского, это мнение не подтверждается¹⁴. Разница представленной, безусловно, может быть связана с изменениями, произошедшими в менталитете казачества в течение последнего столетия. Однако анализ донских былин и военно-бытовых песен показывает укорененность мотива «материнского слова» в традиции¹⁵.

Наиболее скрытой от исследователя документов семьи Поповых оказывается обычно-обрядовая сторона материнства, составлявшая, видимо, сугубо женскую сферу повседневной жизни. Редким исключением являются сведения о крестинных традициях, получивших распространение среди казаков Первого Донского округа. Несколько раз при сообщении о крещении младенцев Г.С. Попов характеризует восприемника (крестного отца) как *товарища и полчанина*. Это свидетельствует о том, что казаки

стремились упрочить формальные полковые связи путем включения их в систему ритуального родства. При этом реальное участие в обряде крещения однополчанина, пребывающего на службе, могло быть проблематичным: Возможно, именно в связи с этим на Дону возникла тенденция заочного наречения крестного отца, известная по устным свидетельствам: статус восприемников традиционно получала пара — крестные отец и мать, но непосредственно в ритуале свою функцию исполняла только крестная¹⁶. В дальнейшем на нареченного крестного распространялось все, что в связи с этим статусом предусматривал обычай. Кроме того, согласно воспоминаниям, мать в случае необходимости была вправе обратиться к любому казаку и, назвав его *односум* или *полчанин*, попросить исполнить обязанности крестного (например, в обряде пострижения волос)¹⁷. Отражение описанной тенденции можно видеть в обычае заочного празднования крестин в полку, о котором упоминается в одном из писем Поповых: «Жена моя родила мне дочь, нарищено имя ей Дарья Михайловна. Можете сделать кстины», — пишет брат Михаил Григорию на службу [2. С. 102].

Несмотря на то что служба мужчин сама по себе ограничивала интенсивность сексуальной жизни в браке, казаки следовали народно-религиозным нормам, исключавшим интимные отношения в постные дни. Косвенно убедиться в устойчивости соблюдения «плотского поста» можно путем анализа имеющихся в записках Попова сведений: 11 из 16 новорожденных были зачаты в периоды мясоеда и появлялись на свет с 1 ноября по 1 марта. Есть основания полагать, что воинское начальство было осведомлено об особенностях регламентации поведения подчиненных в интимной сфере и учитывало данный аспект при распределении отпусков и выдаче разрешений на приезд казачьих жен по месту размещения полка. Согласно документам Поповых, казачки виделись с мужьями, приехавшими в отпуск, преимущественно между «большими» постами: Великим, Петровым, Успенским и Рождественским. Также и посещения казаков женами лучше всего прослеживаются в период от Рождества до Прощеного воскресенья.

Развитие донской войсковой субкультуры шло по пути сращения сословных и традиционных семейных структур, что особым образом конструировало материнскую повседневность: частная жизнь женщин насыщалась событиями и переживаниями, непосредственно связанными с реалиями прохождения казаками (сыновьями и мужьями) этапов службы. Войсковые приоритеты воздействовали на мифологические представления и обычно-обрядовые нормы, связанные со статусом казачьей матери.

Примечания

¹ Ныне — Усть-Донецкого р-на Ростовской обл.

² Материалы хранятся в архиве кафедры общего и сравнительного языкознания ЮФУ (ПМДЭ ЮФУ (РГУ)), письма опубликованы [2], рукопись [1] готовится к печати. Рукописи Поповых стали объектом исследования в работах: *Гнутова Л.И., Проценко Б.Н.* Жизнь казака // ЖС. 1999. № 4. С. 14—15; *Проценко Б.Н.* «Остались только верными сынами России казаки» // Дон. 2001. № 3—4. С. 183—204; *Он же.* Фольклор в дневнике и письмах Г.С. Попова // Традиционная культура. 2004. № 4 (16). С. 77—81; *Он же.* Вступительная статья / Переписка донского казака Г.С. Попова... С. 63—95; *Власкина Т.Ю.* Офицеры донских казачьих частей глазами нижних чинов по материалам рукописного архива Г.С. Попова (1905—1918) // Российское казачество: проблемы истории и современность

(к 310-й годовщине Кубанского казачьего войска). Краснодар, 2006. С. 52—55.

³ *Номиковос С.Ф.* Статистическое описание земли Войска Донского. Новочеркасск, 1884. С. 266—272.

⁴ Районный ЗАГС г. Константиновска Ростовской обл. Приходские метрические книги церковей Первого Донского округа за 1873—1907 гг.

⁵ Там же.

⁶ *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С. 192, 284.

⁷ *Жармелка* — жена казака, находящегося на действительной службе.

⁸ Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. Т. 10. Ч. 1. СПб., 1836. Ст. 8163. Гл. 9. С. 494—496.

⁹ Черни (*Щерни*) — хутор Нижнекундрюченской станицы.

¹⁰ Рассказы о подобных ситуациях во множестве сохраняются в исторической памяти и обыденном сознании современных станичников. Характерно, что атаманский надзор за беременными, как правило, оценивается положительно (ПМДЭ ЮФУ (РГУ), 1984—2009 гг.).

¹¹ Зап. Б.Н. Проценко в ст. Мигулинской Верхнедонского р-на Ростовской обл. в 1994 г. (ПМДЭ ЮФУ (РГУ)).

¹² В рукописях Поповых слово *благословение* имеет двоякое значение: 1) произнесение вербальной формулы в сочетании с крестным знаменем, 2) мешочек с иконкой или медным складнем, в котором могли храниться кусочки ладана, горсть земли и т.д.; носился служивым на специальном шнурке на груди.

¹³ *Харузин М.* Сведения о казачьих общинах на Дону: Материалы для обычного права. М., 1885. Вып. 1. С. 211.

¹⁴ Подробнее об этом см.: *Власкина Т.Ю.* Родильно-крестильный обряд в комплексе репродуктивных представлений донского казачества // Традиционная культура. 2004. № 4. С. 21.

¹⁵ *Листопадов А.М.* Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 1. М., 1949. С. 94, 106, 110, 158; *Он же.* Песни донских казаков. Т. 2. М., 1950. С. 84, 93 и др.

¹⁶ Зап. автор в ст. Раздорской Усть-Донецкого р-на Ростовской обл. в 1993—2001 гг.; в х. Самолшинском Алексеевского р-на Волгоградской обл. в 2006 г. и др. (ПМДЭ ЮФУ (РГУ)).

¹⁷ Зап. автор в хуторах Рябичев, Холодный Волгодонского р-на Ростовской обл. в 2001 г. (ПМДЭ ЮФУ (РГУ)).

Источники

1. Записки Г.С. Попова: Рукопись (ПМДЭ ЮФУ (РГУ)).
2. Переписка донского казака Г.С. Попова (1908—1917 г.) // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 2 / Под ред. О.В. Матвеева. Краснодар, 2005. С. 63—180.

Сокращения

ПМДЭ ЮФУ (РГУ) — Полевые материалы диалектологической экспедиции Южного федерального ун-та (Ростовского гос. ун-та)

Фотографии получены в ст. Верхнекундрюченской в 2007 г; хранятся в ПМДЭ ЮФУ (РГУ)

Статья подготовлена в рамках проекта «Народная традиция донского казачества в меняющемся мире: опыт этнолингвистического словаря» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтничного региона в условиях роста напряженности»

Н.С. ПОПОВА

«ПОДУШКИ»: ПРЕДСВАДЕБНЫЙ ОБРЯД ДОНСКИХ КАЗАКОВ

Данная работа посвящена анализу предсвадебного обряда *подушки* в ст. Раздорской. Основными источниками послужили неопубликованные материалы из личного архива автора статьи (ЛАА) 2006—2011 гг., записи Н.А. Власкиной, С.А. Шестака 2001 г. (ПМДЭ ЮФУ (РГУ)), записи сотрудницы Раздорского этнографического музея-заповедника А.Д. Поповой 1998—2006 гг., полевые материалы этнолингвистической экспедиции Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН 2010 г. Кроме того, привлекались материалы «Большого толкового словаря донского казачества»¹.

Выбранный населенный пункт — нижнедонская станица Раздорская Усть-Донецкого р-на Ростовской обл., в прошлом входившая в Первый Донской округ Области войска Донского, — считается первой столицей донского казачества. Время образования городка Раздоры — середина XVI — первая половина XVII в.

Свадебный обряд донских казаков, как и любой другой, имеет символическое культурное значение, которое выражается разной системой знаков. Исследователи, которые рассматривают обряд как текст, выделяют предметный (реальный), акциональный (действенный), персонажный, вербальный (речевой) и др. его коды. Сложная система культурных значений распределяется между элементами отдельных кодов. Для более полного исследования мы применили этнолингвистический метод, который позволяет привлечь этнографические, исторические, фольклорные и языковые данные.

Свадебный обряд донских казаков содержит широкий пласт обрядовой лексики и терминологии. Вслед за С.М. Толстой под обрядовой терминологией мы понимаем группу слов, которая называет культурно значимые реалии (предметы, действующие лица, действия, функции и т.д.) и обозначает обряд или его часть².

Подушки — термин, называющий предсвадебное обрядовое действие, проводимое традиционно в четверг. В этот день представители молодого поколения (родственники невесты) перевозили приданое — *имение/подуш-*

ки/постель — из родительского дома молодой к жениху: «Приданое это назывались подушки. Да у кого что было и када привозють. Я сама везла за двуюродную сестрою подушки. Сидела на етом, на комодѣ, у кого что было. Была богатства всё одно подушки были, встречали там с жениховой родни, встречали ети подушки, пили, поили, ели» [2]; «Постель мать справляла: по матрасу, по перине, одеяло тёплое, одеяло холодное, и четыре подушки, и покрывало, и всё. А богатые приданое справляют: шихванэры, комоды, зеркала. А у нас нету ничего» [3].

Из последней цитаты видно, какие предметы быта входили в состав приданого невесты (и еще — сундук, стулья, кровать, посуда). Кроме перечисленных были вещи, которые вышила, связала, соткала сама невеста (салфетки, рушники, покрывала и др.). Для изготовления подушек, перин приглашались родственницы и знакомые женщины *пёрушки драь*. В этом мероприятии невеста не должна была принимать участия.

В назначенный для проведения *подушек* четверг в первой половине дня в доме невесты собирались *подушечники* — родственники невесты (мужчины и женщины), которые занимались переноской/перевозкой приданого. Для приглашенных устраивали застолье.

Перед тем как погрузить на подводу приданое, невеста, *покутанная под бороду и подфартученная*, кланялась отцу с матерью и говорила им слова благодарности: «Спасибо, спаси Христос за приданое» [4]. На подводу садился *торгаш* — подросток, родственник невесты, который отвечал за ритуальную продажу *постели*.

Впереди подводы шли *подушечники*. Первыми несли подушки, потом всё остальное. Завершала процессию подвода с сундуком, на котором сидел *торгаш*, комодом и другой мебелью. *Подушечники* старались показать окружающим достаток невесты: подушки подбрасывали, взбивали перины, вышитые рушники развешивали на руках, покрывало несли несколько человек, чтобы было видно узоры, на *разносах* (подносах) несли красивую посуду.

За этим наблюдали местные жители — *смотрельщики*, которые должны были обсуждать, как проходит свадебный обряд: соблюдают ли традицию; что приготовили в приданое; мастерица ли невеста и др.: «Пайдем, деуки, иё имения сматреть»³. *Подушечники* обяза-

тельно должны были угостить *смотрельщиков*.

Около дома жениха происходил шуточно-игровой выкуп приданого. После выполнения всех условий *торгаша* *подушечникам* подносились хлеб-соль и по три рюмки. После этого *подушечников* обычно отмечали свадебными атрибутами. Родственницам невесты прикалывали бумажные цветы с левой стороны, а жениха — с правой: к голове — замужним, к груди — незамужним. Мужчинам повязывали ленты и тканевые отрезки: со стороны жениха — справа налево, со стороны невесты — слева направо.

После этого всё привезенное родственники жениха заносили в пустую комнату, где должны были жить молодые, а сторона невесты наводила порядок, украшала постель (первой вносили икону, а затем мебель). На убранную постель садились молодые парни, звали к себе понравившихся девушек (заигрывали с ними, целовались). Затем следовало застолье, на котором исполнялись *подушечные* песни. Их играли на протяжении всех этапов перевозки *постели*.

Мы рассматриваем обряд *подушки* как систему кодов: предметного, акционального, персонажного, вербального (см. работы С.М. Толстой, Н.И. Толстого, Е.С. Узенёвой⁴ и др.).

Свадебный обряд является социальным событием, в результате которого изменяются семейные, родовые, общественные связи и статусы участников мероприятия. **Персонажный код** образуют лица, принимающие участие в обрядовом действии. В *подушках* персонажи делятся на две группы: а) жених, невеста и их родственники; б) люди, исполняющие важные обрядовые функции (*смотрельщики*). По степени активности выделяются главные и второстепенные действующие лица. Так, в данном обряде главными персонажами кроме жениха и невесты являются *подушечники*, основная функция которых — перенос приданого из дома невесты к жениху.

Лиц, принимающих участие в обряде, можно разделить по следующим признакам:

1. Пол и возраст: *торгаш* обязательно должен быть мужского пола и младше невесты (младший брат, племянник); в качестве *подушечников* выбирались молодые и средних лет люди обою пола; для молодежи, которая веселится на постели молодых, наименования зафиксировано не было

НАТАЛЬЯ СЕРГЕЕВНА ПОПОВА, стажер-исследователь; Ин-т соц.-эк. и гуманитар. исследований Южного науч. центра РАН (Ростов-на-Дону)

(возможно, оно утратилось в ходе трансформации данного обрядового действия), однако эти персонажи (парни и девушки) обязательно должны быть ровесниками жениха и невесты, т.е. достигшими брачного возраста.

2. Родственные связи: *подушечники*, *торгаши*, *сваты* обязательно должны состоять в кровнородственных связях с женихом и невестой; не связаны родственными отношениями ни со стороной жениха, ни со стороной невесты *смотрельщики*, которые наблюдают за обрядовым действием.

3. Особенности внешнего вида, включающие в себя одежду и знаковые предметы (цветы, ленты, ткань): *подушечников* и *сватов* во время обряда перевязывают лентами или разноцветными отрезами ткани, им прикалывают бумажные цветы с лентами. Особо маркирована одежда главного персонажа свадьбы — невесты: она благодарит родителей за приданое в платке и фартуке, что символизирует смену социального статуса.

4. Обрядовые функции: каждый персонаж выполняет в рассматриваемом нами обрядовом действии определенный набор функций — *торгаши*, сидя на подводе, охраняет приданое невесты и продает его жениху; *смотрельщики* наблюдают за обрядом и ведут беседу, их обязательно угощают *подушечники* во время перевозки приданого; как уже было сказано выше, *подушечники* выполняют основную обрядовую функцию: перенос приданого из дома невесты к жениху.

5. Количество: в *подушках* принимают участие как единичные персонажи — *торгаши*, так и группы персонажей — *смотрельщики*, *подушечники*, *сваты*.

Акциональный код *подушек* состоит из следующих важных для свадебного обряда вида действий:

1. Движение (пространственное перемещение) — основной акт, заключающийся в переносе/перевозе приданого из дома невесты к жениху. Переход из родительского дома невесты *подушечников*, перенос ими приданого к жениху — всё это является символом перехода невесты в другой род.

2. Подбрасывание (*подушек*), развешивание (*покрывала*, *салфеток*, *рушника*, *платочков*), взбивание (*подушек*, *перин*) отдельных предметов, входящих в состав приданого, является своего рода показателем достатка невесты, а также ее хозяйственности и мастерства.

3. Продажа приданого одной стороной и выкуп другой символизируют переход невесты в другой род.

4. Прикалывание цветов *подушечникам* родственниками жениха после выкупа приданого является символом принятия невесты через посредников в свой род.

5. Застолье для *подушечников* устраивают два раза: в родительском доме невесты (трапезничают все родственники) и у жениха (за столом сидят представители обоих родов). Это обрядовое действие выражает идею соединения семей.

6. Веселье, устраиваемое на постели жениха и невесты неженатыми парнями и незамужними девушками, символизирует благополучное продолжение рода новой семейной парой.

7. Вербальные действия: исполнение песен, произнесение слов благодарности невесты своим родителям, ритуальный диалог в ходе продажи приданого.

8. Наблюдение местными жителями (*смотрельщиками*) за ходом обряда происходило в течение всего времени проведения *подушек*; тем самым осуществлялось социальное признание и общественное одобрение брака. Об этом же свидетельствуют обсуждение процесса переноса приданого, а также поднесение *смотрельщикам* в знак уважения и благодарности угощения и выпивки.

Предметный код обряда включает в себя большое количество единиц, которые наделены разными символическими и ритуальными значениями и функциями. В *подушках* задействованы следующие предметы:

1. Мебель и другие предметы быта: *сундук*, *кровать*, *ковёр*, *комод*, *посуда* и др. служат показателем достатка невесты, а *подушки* (несли первыми как символ всего приданого), *покрывало*, *рушник*, *салфетки* и др. — хозяйственности; *икона* (первой из приданого заносится в дом жениха) символизирует семейно-родственные связи: а) предмет, входящий в состав приданого; в) предмет религиозного поклонения; г) предмет, имеющий охранную силу от сглаза и порчи молодых; д) предмет, которым благословляли невесту; *постель*, на которой веселятся молодые друзья жениха и невесты, является символом благополучного продолжения рода.

2. Внешние обрядовые маркеры, о которых шла речь ранее, — цветы, ленты и тканевые отрезки, — используются как символический знак приобщенности и родственности. Сваты со стороны жениха используют те же маркеры. К данной группе стоит отнести и одежду: платок и фартук невесты, которые надеваются ею во время благодарения родителей, благословения и переноса приданого. Данные обрядовые мар-

керы символизируют этап «перехода» невесты в род жениха, а также смену социального статуса.

3. Обрядовая пицца — свадебный хлеб является в наибольшей степени функционально нагруженным и максимально задействованным символом на протяжении всего свадебного обряда. В *подушках* хлеб появляется во время продажи приданого: родственники жениха встречают *подушечников* с караваем, что символизирует соединение двух родов.

Вербальный код обряда характеризуется тем, что речевые акты совершаются на протяжении всего ритуального события всеми задействованными лицами.

1. Словесные формулы произносятся во время шуточно-игровой беседы *подушечников* с родственниками жениха при продаже приданого; невеста говорит слова благодарности своим родителям.

2. Тексты *подушечных* песен воспроизводятся на протяжении всего этапа перевозки *подушек*:

По дороге в дом жениха:

А сестрицы-подружки,
Несите подушки,
А сестрицы Катерины,
Да несите перины [3].

А Танечка у нас не одна,
Помогала ей вся родня
Перинами, да подушками,
Да шитыми рушниками [4].

Оглянись, Танечкина мати,
Каково у тебя в хате:
Пустым-пустёшенько,
Грустным-грустнёшенько,
Ни тарелочки, ни ложечки,
Остались одни шёлочки [4].

Постель шита, постель шита, шита
Да не будет Ниночка бита.
А я это не боюсь,
Подушками откуплюсь,
Подушками да перинами,
Да белыми рушниками [5].

Около двора жениха:

А на хаточке зелье,
А в хате веселье.
По двору бояре,
Как мак расцветали [1].

А Ниночка да до нас,
А Ниночка да до нас, до нас.
А у нас да не так, как у вас:
Сама печь пироги печёт,
Сама вода в курень течёт.
Ветерочек повевает,
Куренёчек подметает [5].

Ой, да ты, Гришечка, не сиди,
Подними окошечко да погляди:

Да что ж тебе в приданом привезли,
Да что привезли, а что так принесли [1].

После расстановки приданого:
Оглянися Гришечкина мати,
Каково у тебя в хате:
Полным-полнѣшенько,
Веселым-веселѣшенько [1].

Во время застолья:
Да милые да любые гости,
Да милые да любые гости.
Просим вашей чести
Да на лавочку сести,
Чтоб ели да пили
Да веселыми были [5].

Ой, да ты хозяин, мой хозяин,
расхозяин,
У тебя же хлеба да соли много на столе,
У тебя же гости да славные за столом
сидят
Речь да хорошую они говорят... [4].

3. Обрядовая терминология включает такие названия свадебных атрибутов, семантика которых противопоставлена литературным словам и в языке традиционной культуры приобретает особое обрядовое значение (*подушки, постель, имение* и др.)⁵. Можно отметить несколько групп терминов: а) название обряда (*подушки*); б) названия обрядового действия (*продажа подушек, играть подушечные песни*); в) названия исполнителей и участников обряда (*подушечники, смотрельщики, торгаш, жених, невеста, сваты*); г) названия обрядового реквизита (*подушки, имение, постель*).

Выделяются следующие способы образования обрядовой терминологии *подушек*:

1) простые термины:

— семантические дериваты — образование новых значений в результате метонимического переноса (*подушки*: а) предмет приданого; б) приданое; в) обряд);

— суффиксальные образования (*торгаш, подушечники, смотрельщики*);

2) составные термины (*подушечные песни, везти подушки, приехать за подушками*).

Последовательное описание предсвадебного обряда *подушки* как системы кодов позволяет отметить синкретический характер языка традиционной нижнедонской казачьей свадьбы. Несмотря на автономный характер выделенных выше групп, они тесно взаимодействуют, образуя благодаря общим ключевым словам, сквозным мотивам (движения, плодородия, богатства и др.) и т.д. единое целое, объединяющее его с другими фрагментами свадьбы.

Примечания

¹ Большой толковый словарь донского казачества / Ростов. гос. ун-т; Ф-т филологии и журналистики; Каф. общ. и сравнит. языкознания. М., 2003.

² Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Проблемы слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 211.

³ Большой толковый словарь донского казачества... С. 199.

⁴ Толстая С.М. Указ. соч.; Толстой Н.И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 63—77; Узенёва Е.С. Болгарская свадьба: Этнолингвистическое исследование. М., 2010.

⁵ См.: Узенёва Е.С. Указ. соч. С. 17.

Список информантов

1. Анна Александровна Давыдыч, 1936 г.р., образов. ср., работала в школе, в геологоразведке; зап. А.С. Шестак, Н.А. Власкина (ПМДЭ ЮФУ (РГУ), 2001, а/к № 3).

2. Нина Афанасьевна Дёмина, 1919 г.р., образов. ср.; зап. С. Ткаченко, Н. Ефимова (ПМДЭ ЮФУ (РГУ), 2001. П. 56. Т. 12).

3. Марфа Стефановна Кожанова, 1924 г.р., с 1994 по 2009 гг. жила в пос. Усть-Донецком, в 2010 г. вернулась в ст. Раздорскую, образов. ср., работала агрономом, преподавателем; зап. Н.С. Попова в 2010 г. (ЛАА).

4. Александра Дмитриевна Попова, 1959 г.р., урож. с. Хлеборобное Целинского р-на Ростовской обл., с 1982 г. живет в ст. Раздорской, образов. неоконч. высш., сотрудник музея; зап. Н.С. Попова в 2006—2011 гг. (ЛАА).

5. Нина Ильинична Шевская, 1929 г.р., местная, образов. 3 кл., работала в колхозе; зап. В.Ю. Матюшкин, А.С. Шестак, Н.А. Власкина (ПМДЭ ЮФУ (РГУ), 2001, а/к № 1).

Сокращения

ЛАА — личный архив автора.

ПМДЭ ЮФУ (РГУ) — Полевые материалы диалектологической экспедиции Южного федерального ун-та (Ростовского гос. ун-та).

Статья подготовлена в рамках проекта «Народная традиция донского казачества в меняющемся мире: опыт этнолингвистического словаря» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтнического региона в условиях роста напряженности»

Н.А. АРХИПЕНКО,
Н.А. ВЛАСКИНА,
Н.В. КАЛИНИЧЕВА

ТРОИЦКАЯ ОБРЯДНОСТЬ УСТЬ-ДОНЕЦКОГО РАЙОНА РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В донской традиции Троица — важнейший праздник весенне-летнего цикла. Локальная вариативность троичкой обрядности на территории проживания донских казаков проявляется в актуализации разных ее составляющих: в Нехаевском р-не Волгоградской обл. акцентированы обрядовые действия с куделью, в Урюпинском р-не Волгоградской обл. — ссыпчины (коллективная трапеза), в Константиновском р-не Ростовской обл. — приготовление яичницы из сорока яиц.

В Усть-Донецком р-не Ростовской обл. основной комплекс обрядовых действий сконцентрирован вокруг действий с зеленью. В хуторах и станицах этого района Троицу отмечали три дня. Накануне праздника собирали лечебные травы, в первый день Троицы зеленой травой (в составе которой обязательно был чабрец) посыпали полы, подоконники и столы, ветками акации, клена, дуба украшали вход в дом и во двор. В ст. Раздорской важна была не порода, а форма дерева: искали «троицу» — ветку с тройным разветвлением. Центральным событием праздника была церковная служба. Прихожане шли на нее с охапками зелени, часть которой использовали для украшения храма, а часть после службы забирали домой; она служила лечебным средством или оберегом. Особыми свойствами наделялась трава из алтарной части: ее клали в подушку, чтобы избежать

НАТАЛЬЯ АНАТОЛЬЕВНА АРХИПЕНКО, канд. филол. наук, Южный федеральный ун-т, Ин-т соц.-эк. и гуманитарных исследований Южного науч. центра РАН; НИНА АЛЕКСЕЕВНА ВЛАСКИНА, канд. филол. наук, Ин-т соц.-эк. и гуманитарных исследований Южного науч. центра РАН; НАТАЛЬЯ ВЛАДИМИРОВНА КАЛИНИЧЕВА, Южный федеральный ун-т (Ростов-на-Дону)

головной боли, а также оставляли в курятнике, чтобы птица хорошо неслась. Во время коленапреклоненной молитвы женщины и дети плели веночки из рассыпанной по полу травы, надевали их на голову, а после окончания службы несли домой, где помещали в святой угол или использовали при гаданиях. На третий день Троицы устраивали обрядовую трапезу — жарили яичницу. Также фиксируется посещение кладбища в троицкий период: на могилах оставляли цветы и зелень. Со временем происходит редукция традиционно-народной составляющей праздника: об этом свидетельствуют интервью с представителями среднего поколения.

Представленные в публикации материалы были собраны в Усть-Донецком р-не Б.Н. Проценко в середине 1980-х гг. и этнолингвистической экспедицией Южного федерального университета и Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН: в 2001 г. были обследованы ст. Раздорская, хутора Каныгин и Крымский, в 2007 г. — станицы Верхнекундрюченская, Нижнекундрюченская, Усть-Быстринская, х. Мостовой. В 2010 г. был организован специальный экспедиционный выезд с целью фото-, видео- и аудиофиксации троицкой службы и праздничной трапезы в храме Рождества Христова, северный придел которого освящен в честь Святой Троицы.

1. Щебурок — на Троицу щебурок и ломают. Теперь уже не делают, а раньше обязательно делали. Ломают веточки, на даже вот такое растение, он шас есть, туклён или какое-либо, и штрыкают же скрозь. У хате скрозь штрыкают веточки на Троицу. А щебурок — это посыпаются полы у хате. Обязательно раньше делали. А теперь уж и мы... У мене-то щебурок вон там-то у огороде кустики есть, дак я-то не ходила туда усе годы, а он пахущий-пахущий такой, щебурок [9].

2. Тольки веточки, да нишего нет. Листошки обязательно. Он же зелёный, вот как щещас вот он, вот этот клён, он даже цветёт. Вот ишо и крылушки у него какие-то. Наломашь — и у хате под матки, теперь-то и маток не кладут же, а матки — вот потолок, а упоперек лежать такие брусья деревянные. Это называлось matka. Вот и науштрыкаешь этах веточек под matka [9].



Престольная трапеза в храме Рождества Христова в ст. Нижнекундрюченской Усть-Донецкого р-на Ростовской обл. 2010 г. Фото Н.А. Власкиной

3. [На Троицу пол травой устилали?] Да, чабрец устилают. Веточки в ету встречают по-над домом, украшают калитку. Идешь по приступкам, там встрекнуты, ето Троица. И специальное есть дерево троица, дуб, троицкое дерево. «...» У нас было по-над Доном когда-то Троица, и троицкий праздник праздновали, и скачка была, и там всяко праздновали [6].

4. [На Троицу устилают пол травой?] А как же! Мы ходили в пятницу, чебурок. И есть специальное дерево — троица. Просто любое дерево, ломать веточки, встречать под Троицу. По-старому ето троица или троицкое дерево, не дуб, не берёза, нишего ето, а просто дерево, знаете, похоже чтоб на троицу було. [Формой похоже?] Да, да. Не похоже даже ни на одно дерево. А там у балке у нас есть один ствол такой, она вот так вот, а тута раздлиняется как штанами. [Что потом делали с этими веточками?] Да нишего. Прошло неделя, скорчится всё, только под ноги не надо бросать. И чебурок, и вот это дерево, нишего. [Что такое яичница?] На третий день Троицы раньше такой закон был, что яичницу жарят на ту сторону Дона [4].

5. Даже на Троице трава, на Троицу траву косили, в церкви посыпали полы. На Троице берешь эту травку и это. Есть люди набирали, ноги парили, шоб ноги не болели. А у мене и в горнушке в летнице травка лежит. Тоже как от пожара, от Троицы. [Травку тоже клали в святой

угол?] Да, можно положить там и пусть лежит. Особенно её, когда икона, а ещё есть в углу, такой угольник сделанный маленький, из досточек. Там же иконочка стоит, на угольничке, и там траву положили. Угольник под иконочку делается [2].

6. А ето, когда же пырей, трава пырей. Режут и в церковь. Это головы мыли, там же посвящали, а на какой день он, забыла. [Почему именно пырей?] Да вот не могу сказать, дети. А обождите, это я позабывала, на Троицу. На Троицу травой же посыпают пол, а пырей становють пучок и посвящают. А потом люди по трошки возьмут себе, отваривают и голову моють. [Волосы будут хорошие?] Да. И с полу берут тоже-ть этот чабрец, посыпают же и там возьмут же, тоже-ть [11].

7. Праздник был, три дня праздновали. А вот я и не скажу — Троица. У церкву ходили, церква. Обязательно платьишки новые покупають, все с цветами, букеты цветов нарвуть, у церкву идём. Звонить. Сыпали чубурок. Я вам покажу, нарвала от кашеля. У комнате посыпали, и три дня чубурок ляжить, пахнуть у хате. Ну делали, обряд такой, тогда три дня пропразднують, виметают, полы помоють, а его выбросять [13].

8. На Троицу вот интересно было. На Троицу была традиция — утром шли в церковь. Ну, во-первых, до Троицы это вот ишо в довоенные годы,

помню, обязательно накануне Троицы шли вот с Забалки, по буграм в степь и приносили охапки цветов. И украшали при входе в дом — букеты привязывали, зеленью украшали, и обязательно в комнатах, чабрецом. Прямо посыпали на чистый мытый пол, деревянный пол [5].

9. У нас плели веночки, прямо в церкви. Обязательно, травы там, цветы были. И батюшка читает, и мы плели веночки со цветочков. Все с букетами в церковь на Троицу. Потом, когда заканчивается служба, все деушки шли за станицу, за станицей у нас был Ермаков лес. Когда-то у нас проезжал Ермак, и не один раз, а несколько раз, и посадил там лес, дубовый, понимаете, для того чтобы всегда, когда проезжаешь, чтобы казаки у него собирались там. Все дела казачьи обосновывали в этом, в Ермаковом, лесу. И вот туда деушки шли, как раз там называется у нас «колени». Оно так идёт, потом раз заворачивает, как колени. И вот приходили девочки на колени, а там яры. И с яров бросали веночки свои. А ребята прямо в одежде ныряли и ловили. Чей веночек поймает, та его невеста. Это в самом деле было, это я захватила, знаю. [А сбывалось?] Да сбывалось, конечно. Большинство сбывалось. Я думаю, он же видит, какой веночек. У всех же разные же были, неодинаковые [3].

10. На Троицу мы вот были в церкви и с венками шли. Да, ехали, у Каныгин. Висить у меня, висить. А раньше шли когда с Каныгина, вот я с бабушкой ходила, я ещё маленькой была. Мы же нарываем цветов — вот горошек, бессмертник и ещё как ёлочка вот такая. Нарываем у церковь. А в церкви в воскресенье делают дорожку прям с цветов, с этих вот. Красиво! Служба идёт, становятся на колени, а на полу полно ж чебурок. А цветов вот таких вот было, особенно эти ёлочки, всякие там цветочки были, роз много. Устилали дорожку к налою. Становились на колени и скорей давай веночки. И надевали на голову. Идётся служба, и так выходили, с этими веночками. А раньше за Красный Яр, за станицей. И вода близко подходила, и дорожка, тропинка была. А яр такой крутой был, и вот прямо веночки бросали в Дон. Да, бабушки — и мы же свои. И детей много ходило тоже. И мы их бросали, и бежим до места, где ближе они. И: «Ой-ой-ой, мой вон! Мой вперед мечить, значит, быстреей замуж выйдешь». Другой: «А мой потонул, значит, ты ни это, тебе несо-

ро». Так вот. И бабки идут тоже свои веночки. А потом собирались после и пели песни троёцкие — «А весёлая да беседа да настала» [7].

11. [На Троицу венки в реку не кидали?] Кидали, кидали, венки кидали. Играли же песни. В речку, говорит, веночек бросила, я уже песни-то позабыла. Песни же такие были складные [1].

12. [На Троицу с венками не гадали?] А, это вянки, мы ходили, крутили эти, цветочки, вянки кидали в воду там. Это буза, мы сами. [А если веночек утонет?] Говорят, муж умрёт. [Ходили и девушки, и замужние?] Деушки ходили, и замужние ходили. Усе идуть рядом, песни поют, хорошо [14].

13. [Бабушка, какую травку надо взять (в храме во время троичской службы)?] Она говорит, где ногами не ходили, говорить, возьми, а я в сторонушку уже подошла, а тут нету, щубурка, я не знаю, ишу. [А что надо? Чебурка?] А щубурка надо же ж. [А зачем чебурка?] Да просто свящённый щибурок, чай заваривать. [А венки не плетут?] Да у нас нет, а нынче я без венка, я забыла нынче. А у вас плетут? Вы откуда? [Мне сказали, что здесь плетут.] Тут плетут? Ну плетут кто эта: кто плетёт, а мы свечки стаим, нищё не знаем, не понимаем, эта как и что [15].

14. [Из чебурка только венчанные могут плести (веночек в храме во время троичской службы)?] Нет-нет, вообще веночек плести из травки. Не, вы можете плести, но одевать не надо. Он у меня сплетённый, и в святом уголке висит, красивый такой. В святой уголок. Просто такой момент, когда заканчивается всё, и венчанные одевают. [На голову? И в них и выходят?] Ну там обязательно. Ну просто. [А дома куда?] В святой угол повесить. У меня висеть в святом уголке. [И сколько он будет висеть?] Ну вообще, он же ежегодно освящается, и, ну у меня уже висит давно, мне нравится, а вообще, как и вербочки, они на год, а потом это сжигается, ну чтобы не осквернить ничего, освежается, другую веточку ставишь там. Или вот эта, травка вот эта, стоит. [А вот травка: это чебурок?] С этого можно чайк делать. [То есть он здесь освящается?] Он освящается, да, а потом можно чайк пить. [А чтобы в забор втыкали, такое было?] В забор втыкать? У нас такого нет. [И на кладбище травку не несут?] Нет. А зачем? [А где-то несут, я просто слышала]. Эта потому что много суеверий у нас существует, и отклонений, это нигде не писано, ни в каком

законе, поэтому всё, что это делается, это придумано. [А про веночек пишется?] Про веночек? А это в венчании, у венчаных есть [17].

15. Постоять [в храме во время троичской службы] хоть немножко на полу босиком. Это мне так сказали тоже ж. Иисус Христос босиком ходил всегда, а на этот день тоже босиком, босые, поэтому, говорят, нужна на Троицу босиком постоять в церкви. [И что будет?] Болеть не будет, так говорят. [А венки плетут, бабушка?] Сегодня плетут. [Здесь (в храме), что ли?] Да. Сейчас-от. Шас вечерняя будить, сейчас будем плести, кланяться будем и плести. [А потом куда их?] На голову надевать, домой. Как хочешь, так и делай. [На голову надену и домой понесу]. Да. [А дома куда деть?] Ну не знаю, вообще ложутся — они лежать, наверное, я никогда этого не делала, поэтому ничего не знаю [16].

16. [Есть большие праздники, на которые нельзя работать?] Вот Благовещенье же, ничего не делают, на Троицу, на Паску ж. [На Троицу раскладывают траву?] Да. [Куда ее потом?] Да бывает, чтобы скотина вес не теряла, скотине отдають, коровам или телятам [10].

17. [Бог наказывал за работу в церковные праздники?] Наказывал. У нас не Троица была, или Троица. Да весной же Троица бывает, весной. А мы жили вон там, возле церкви недалеко. А дед-то мой у нас в зятых жил, мы у мамы некоторое время жили. И праздник, люди в церкви, а у неё дроу мало, она чё-то готовила, и дроу мало. И она говорить: «Мам, да я шас пойду отрублю». Она говорить: «И-и, Коля, да, может бы, не ходил». А он — куда шас. А у церкви служба идёт. И он приходит, топором так от весь ноготь, весь палец разрубил. А мама стала плакать: «Я тебя не пускала, говорила, что хватит. А ты пошёл, тебя Бог наказал» [12].

18. Ну ещё праздник, ещё Троица святая. Троица святая — это сошествие святого духа в трёх видах. Дух Святой сошёл на апостола. Апостолы были на проповедях в разных местах, в странах в разных, а они были по духу собраны в один день на ету Троицу, и им были разданы по промыслу Святого Духа языки, каждый говорил не на своём языке, а на другом, и все удивлялись, которые присутствовали на вот етом праздновании. Такой шум создался, когда сошествие было Святого Духа, как ветер. Это было даже написано потом, раздаяние языки вышний, огненный языки раздаяше. То есть именно духом давались вот эти

языки, и каждый говорил не на своём языке, а на другом языке. А которые присутствовали, говорили: «Они пьяны и говорят совсем непонятными языками для нас», а это было так по промыслу Божию, вот именно так Господь дал нам языки [8].

Список информантов

1. Екатерина Фёдоровна Алексеева, 1909 г.р., х. Крымский, зап. Н. Власкина, С. Шестак в 2001 г.
2. Александра Ивановна Бакулина, 1937 г.р., ст. Нижнекундрюченская, зап. Н. Терскова в 2007 г.
3. Евдокия Яковлевна Богучарская, 1923 г.р., ст. Раздорская, зап. Н. Власкина, С. Шестак в 2001 г.
4. Мария Кирилловна Бударина, 1924 г.р., ст. Раздорская, зап. Н. Подковальникова в 2001 г.
5. Надежда Александровна Волобуева, 1932 г.р., ст. Раздорская, зап. Е. Муштенко в 2001 г.
6. Евдокия Фёдоровна Каганова, 1910 г.р., ст. Раздорская, зап. О. Карпенко в 2001 г.
7. Валентина Васильевна Качалина, 1935 г.р., ст. Раздорская, зап. Е. Муштенко, Н. Власкина, С. Шестак в 2001 г.
8. Ольга Андреевна Костина, 1928 г.р., ст. Раздорская, зап. Н. Подковальникова в 2001 г.
9. Феона Яковлевна Кужелева, 1911 г.р., х. Тереховский, зап. Б.Н. Проценко в 1985 г.
10. Таисия Константиновна Рыковская, 1928 г.р., ст. Усть-Быстринская, зап. Т. Гревцова, Н. Терскова в 2007 г.
11. Надежда Евдокимовна Савкина, 1929 г.р., х. Мостовой, зап. Т. Гревцова, Н. Терскова в 2007 г.
12. Лариса Петровна Токарева, 1931 г.р., ст. Нижнекундрюченская, зап. Т. Гревцова, Н. Терскова в 2007 г.
13. Е.А. Яковлева, 1912 г.р., ст. Мелиховская, зап. Б.Н. Проценко в середине 1980-х гг.
14. Женщина, 1906 г.р., х. Крымский, зап. Н. Власкина, С. Шестак в 2001 г.
15. Женщина, ок. 1930-х гг.р., ст. Нижнекундрюченская, зап. Н.В. Калиничева в 2010 г.
16. Женщина, ок. 1940-х гг.р., ст. Нижнекундрюченская, зап. Н.В. Калиничева в 2010 г.
17. Женщина, ок. 1970-х гг.р., ст. Нижнекундрюченская, зап. Н.В. Калиничева в 2010 г.

Публикация подготовлена в рамках проекта «Народная традиция в меняющемся мире: опыт этнолингвистического словаря» Программы Президиума РАН «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтнического региона в условиях роста напряженности»

Т.Б. ДИАНОВА, И.А. МУХАЧЕВА, О.В. СОКОЛОВА

РУКОПИСНЫЕ КАЛЕНДАРИ ИЗ УСТЬ-ДОНЕЦКОГО РАЙОНА

В коллекции традиционного фольклора, собранной в Усть-Донецком р-не Ростовской обл. фольклорными экспедициями кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в 2010—2011 гг., имеются копии двух рукописных календарей. Первый, полученный от Марии Васильевны Куклиной, 1926 г.р. (ст. Раздорская), представляет собой отдельную школьную тетрадку (18 листов), в которой записаны сведения, полученные ею от матери в 1985 г., причем среди них не только календарные даты, перечень наиболее значимых праздников, примет и фольклорных текстов, но и иные записи — молитва, сведения об устаревших мерах и словах, заметки о датах, связанных с ближайшей Пасхой, которые в совокупности не нарушают целостности содержания рукописи. Второй — от Галины Ивановны Григорьевой, 1937 г.р. (х. Ешеулов), — собственные заметки, составленные для исчисления подвижных и постоянных дат народного календаря. При всех различиях этих рукописей (разные установки составителей, различная степень подробности) им присущи и некоторые общие черты, характеризующие особенности календарного мышления, свойственные региону и традиционной культуре в целом.

Во-первых, это линейная, последовательная структура календарных записей, начинающихся со святочного периода. Для календаря Григорьевой (по сути более православного, чем народного, сверхзадачей которого, по всей видимости, было правильное исчисление постных периодов) — с Филипповок, отчего «выпадает» значительный период с сентября по ноябрь. Куклина старалась сохранить знания своей матери, но, будучи человеком «новой формации», фиксировала их в привычной для себя «системе координат».

Во-вторых, это набор наиболее значимых для местной традиции дат, с небольшой вариативностью воспроизводимых в календарях, что создает

опорный костяк праздников, осознаваемых как важные и основные. Часть из них — переломные даты, связанные со сменой сезонов или с исторически варьируемыми новолетиями (Евдокия, Сороки, Алеша Теплый (день Алексия человека Божия), последний повсеместно на Дону ассоциируется с окончанием таяния снега, а в ст. Раздорской и х. Пухляковском, которые расположены под кручами донского правобережья, считается, что «комы сходят» — оттаявшие комья камней и глины могут «развалить» дом, попав в его стены). Некоторые даты, сегодня считающиеся сугубо казачьими праздниками, во время которых устраивались ярмарки и джигитовка (Воздвижение, Покров), в рукописях оцениваются наряду с прочими (и их местная специфика никак не обозначена).

Для правильного определения праздников носителю традиции важно учитывать различия в их датировке по старому и новому стилю, что последовательно реализовано в тексте М.В. Куклиной, в то время как Г.И. Григорьевой учитывает только даты по новому стилю. В обоих календарях особо отмечаются постоянные даты, которые «из числа не выходят», и подвижные, причем для Григорьевой оказывается важно самой разобраться в логике временной неоднородности календаря, а не запомнить даты механически.

Особые свойства праздников и временных периодов календаря оцениваются традицией в отношении строгости запрета на работу (*большие* и *маленькие* праздники, в последние допускается работа в послеобеденное время), а также времени года (*холодные* и *теплые* посты и мясоеды). Еще одно «качественное» определение праздника связано с его особой строгостью — *злой* (*наказательный, грозный*) праздник (к таковым в местной традиции относятся Смоленская и Ильин день).

Непременным свойством календарного сознания в конце XX в. остается выделение поминальных дат, причем не только всеобщих (Прощеное воскресенье, Радоница, Троица и Духов день, Усекновение главы Иоанна Предтечи, Корная (Димитриевская) суббота), но и дат смерти родных

ТАТЬЯНА БОРИСОВНА ДИАНОВА, канд. филол. наук; ИРИНА ВАЛЕРЬЕВНА МУХАЧЕВА, студ. 2-го курса; ОЛЬГА ВАЛЕРЬЕВНА СОКОЛОВА, студ. 2-го курса; Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова

(«Монечка Хрянина умерла на этот день в 1983 году»).

Народный календарь прочно интегрирован в местную хозяйственную и общинную жизнь. Все хозяйственные приметы связаны с традиционными занятиями казаков: земледелием (прежде всего хлебопашеством, овощеводством и виноградарством), разведением скота, рыбной ловлей, поэтому в календаре М.В. Куклиной так много указаний на то, когда высаживать рассаду, «отрывать чубуки» у винограда, стричь овец или готовиться к засолу селедки. Особая близость населения донских станиц и хуторов, входивших в разные юрты, но тесно общавшихся во время престольных праздников, повлияла на то, что даты престолов не только своего храма, но и ближайших соседей (станции Раздорская, Багаевская, хутора Пухляковский, Каныгин, Крымский), являются важным структурным элементом календарного сознания. Их близкое соседство сказалось и на системе прозвищ, информация о которых обычно встречается наряду с перечнями почитаемых престолов:

Узварники — крымские, чи нет? Мелиховцы — бурдюжники, раздорцы — ласкирники, пухляковцы — собашники. Каныгинцы — кабашники или катуханники. Ольховцы — баклачники [баклажанники]. Каныгин вымирает. Раньше такие чистые дворы, столько винограда! У нас 1 сентября престол, а у них 21-го. И мы у них бывали. Все чисто, подметёно, столько вина, такие гостеприимные дворы. Столы набирают: перец фаршированный, и утки жаренные, и куры. Вино — хоть захлебнись! (Татьяна Васильевна Петрухина, 1949 г.р., ст. Раздорская; зап. А. Шедловская, И. Якушева, ФЭ МГУ, 2010 г.).

Большинство фольклорных текстов, входящих в рукописные календари, явно принадлежат устной традиции и общеизвестны как своего рода мнемонические «метки» праздника. Таков, например, запрет купаться на Ильин день, мотивированный двумя поверьями: более распространенным («Илья пророк нассал в воду») и местным («Верба в попе вырастет»), или повсеместно известные даты появления ужей на Благовещение и их исчезновение на Воздвижение. Отдельные комментарии к праздникам относятся к явным пережиткам («На Евдокию, если было тепло, искались в голове на дворе»), которые в устных интервью нам не встретились.

Особенностью письменной фиксации календаря является отсутствие развернутых описаний праздников, свойственных устной традиции, точных данных о времени и месте их совершения и других значимых обстоятельствах. Так, кулачные бои на Масленой, традиция пускания венков на Троицу, обычно эмоционально и подробно передаваемые в интервью, в рукописях не зафиксированы. Наряду с имеющимися в рукописях приметами и поверьями рассказы о календаре содержат развернутые тексты обрядовых песен, легенды и предания о святых, эмоциональные описания обрядовых действий:

На Рождество вечером колядовали рано утром, часов с двух ночи ходили часов до восьми христославили, а потом часов с девяти и до вечера — речь Спасителя говорили. [А это что?] А там, в общем, страсти Господни. Как-то он родился, как его распинали, как его пробивали, как он хоронился, как его куры обгребли. Как его гуси прикрыли, схоронили. Как, когда жида у него спросили: живой? — они боялись мёртвого, — а вот воробы кричат: чив! чив! чив! Жив, жив, жив! Говорят, он живой. А они тогда и говорят: воробы — это малая птица, давайте у голубя спросим. А голубь, он же как гуркует: у-умер, у-умер, у-умер. И вот голубей есть нельзя, потому что у них кровь человеческая. А воробы проклятые. Ну, было-то, конечно, в войну — варили их и ели.

Про Масленицу, мамка говорила, что раньше они в четверг... Вот нам сейчас в церкви говорят — я ж тогда не видела этого, мамка говорила — что в четверг на Масленой неделе, были кулачки. Вот выходють Базки на Забалку. У нас же станица на три части разделённая. Или Забалка на Птичник. А тогда... и дерутся. А потом в пятницу же обмывають. Эту кровь отмывають и потом пьють-гуляють, обнимаются и целуются. [А кто обычно участвовал в кулачках?] Мужчины, мужчины. А женщины только стояли и ротозейничали (А.А. Давыдыч, ст. Раздорская, зап. Л. Левчук, К. Волковой, 2010 г.).

Рукописи не содержат оценки динамики календаря, которая нередко отмечается в устных свидетельствах. Так, традиция посещения могил на Пасху, установившаяся в советский период, в настоящее время сохраняется, но ее «несвоевременность» осознается в интервью, в письменном виде Радоница как поминальный день не фиксируется:

[На кладбища на Пасху ходят?] Ходють, но по-церковному нельзя. По-церковному на Радонежцу, на восьмой день после Пасхи. С яйцами, с пасхами. Потому что в первый день Пасхи все души стоят у Господа, а на Радонежцу все души возвращаются каждый на свой холмик. Когда к ним никто не приходит, они горько плачуть: «Про нас забыли, и никто к нам не пришёл». Теперь на могилки все носят. Вот псалма такая есть: «Поминайте хлебом-солью, даже чистою водою, поминайте добрым словом те, кто передо мною». [А в какие дни принято ходить на кладбища?] Так ходим, кто, как соскучится, так и идёт. На Троицу не такое шествие, как на Красную Горку или на Радонежцу или на Пасху (Клавдия Семеновна Науменко, 1921 г.р., ст. Раздорская, зап. Ф.А. Ермошина, 2010 г.).

Собиратели донского календарного фольклора неоднократно отмечали, что множество календарных поверий и примет, варьируемых в пределах региона, составляют довольно мозаичную и пеструю картину, объясняя это поздним формированием традиции из нескольких источников. У ряда исследователей даже существует сомнение относительно возможности обнаружить устойчивую системность в календарных знаниях казаков. Представляется, что материалы двух публикуемых рукописей дадут новые данные для разрешения этого вопроса.

Церковные праздники по старому стилю со слов мамы. 1985 год.¹

[Скопировано из рукописной тетради М.В. Куклиной в 2010 г.; собиратель Е.Н. Горшкова.]

По новому — 14 января.

По старому — 1 января.

Так переводится новый стиль на старый стиль. Новый стиль идет на 13 дней вперед старого стиля.

По старому стилю называли:

Пуд = 16 кг

Аршин = 4 четверти или 60 см.

Фунт — а по нашему гирька.

Десятина или надел — это 1 га по нашему.

Приказчик — а по нашему продавец.

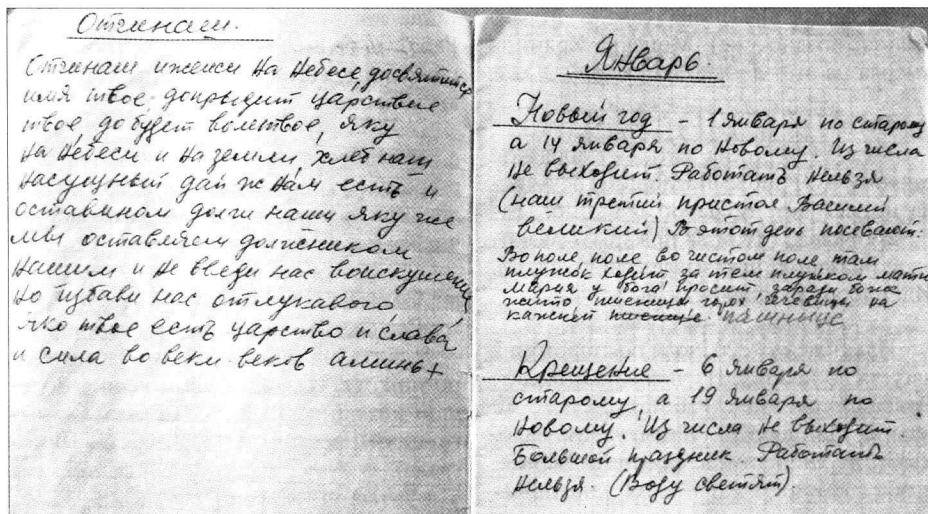
Лавки — а по нашему магазин.

Отчинаш.

Отчинаш ижеиси на небесе, досвятится имя твое, допридид царствие твое, до будет волетвое, яку на небеси и на земли, хлеб наш насущный дай ж нам



Мария Васильевна Куклина, 1926 г.р., ст. Раздорская



Страницы из календаря Марии Васильевны Куклиной

есть и оставином долги наши яку же мы оставляем должником нашим и не введи нас воискушение но избави нас от лукавого, яко твое есть царство и слава и сила во веки веков аминь.

Январь.

Новый год — 1 января по старому а 14 января по новому. Из числа не выходит. Работать нельзя (наш третий престол Василий великий). В этот день посевают:

Во поле, поле, во чистом поле,
Там плужок ходит,
За тем плужком мати Мария
У бога просит,
Зароди, боже, жито, пшеница, горох,
чечевицы
На каждой пашнице.

Крещение — 6 января по старому, а 19 января по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (Воду светят).

Иван Креститель — 7 января по старому а 20 января по новому. Из числа не выходит. Маленький праздник. Работать можно после обед. (Пухляковский престол).

Февраль.

Сретение господня — 2 февраля по старому, а 15 февраля по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (Зима с летом встречается, когда курочка водички напьется в этот день, то зима после этого праздника будет мягче и на оборот).

Март.

Евдокия — 1 марта по старому, а 14 марта по новому. Из числа не выходит. Работать можно. Маленький праздник. Первый весенной день. (раньше на этот

день было тепло, даже искались в голове на дворе).

Сороки — 9 марта по старому, а 22 марта по новому. Из числа не выходит. Работать можно. Маленький праздник. (Если теплая весна, то можно отрывать виноград).

Алексей божий человек — 17 марта по старому, а 30 марта по новому. Из числа не выходит. Работать можно. Маленький праздник. (Если ранняя весна и теплый Алексей, то можно картошку садить и виноград отрывать).

Благовещина — 25 марта по старому, а 7 апреля по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. Птица гнезда не вьет. (Если будет тепло, начинают хлеб сеять в поле, дома грядки сеют). Все ужи вылазят в этот день.

Вербная воскресенье — за неделю до пасхи. Бывает только воскресенье, из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя (Если тепло, в понедельник можно сажать картошку).

Пасха — бывает в марте и апреле и только воскресенье. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. Когда будет пасха, смотреть надо по календарю, который дала Тася Болоцкая. (Если будет тепло, после пасхи на 3-4 день, можно сажать арбузы, кабачки).

Красная горка — через неделю после пасхи во вторник. (Играют свадьбы). Работать можно после обед.

Припловение — после пасхи на третьей недели. Работать можно с обед, виноград подвязать, если был недовязан, чубуки собрать. Маленький праздник. В

церкви воду светят. Маленький праздник.

Отдание пасхи — бывает на 39 день после пасхи и только в среду. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. Служба идет как на первый день пасхи. Из числа выходит, а дни не выходят (только в среду).

Вознесение — бывает на 40 день после пасхи и только в четверг. Из числа выходит, а из дня не выходит (только в четверг) бывает. Большой праздник. Работать нельзя.

Троица — бывает на 50 день после пасхи и только воскресенье. Из числа выходит, а из дня нет (только воскресенье) бывает. Большой праздник. Работать нельзя. От Вознесения троица на 10 день. До троицы сеют рассаду: помидоры, перец, капусту и т.д. (Под троицу идет селедка).

Апрель.

Георгий Победоносец — 23 апреля по старому а 6 мая по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя (идет селедка).

Май.

Николай — 9 мая по старому, а 22 мая по новому. Весновой Николай. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (После праздника на 2-й день купают овец и стригут).

Июнь.

Петров день — 29 июня по старому, а 12 июля по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. К этому дню прокальвают картошку. Через 3 месяца картошку копать можно, потому что она растет 3 месяца. (Посадка идет только до Петрова дня,

после этого праздника сажать ничего нельзя, поздно уже). Монечка Хрянина умерла на этот день в 1983 году.

Июль.

Казанская божия мать — 8 июля по старому а 21 июля по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (Когда пожары бывают, злой праздник, наказывает нас господь). Идет уборка в поле и дома.

Ильин день — 20 июля по старому а 2 августа по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. До ильина дня дергать (убирать) лук надо, чтобы не гнил зимой. (купаться нельзя, верба вырастет).

Пантелимон-исцелитель — 27 июля по старому, а 9 августа по новому. Из числа не выходит. Маленький праздник. Работать можно после обед.

Егитрия божия мать — 28 июля по старому, а 10 августа по новому. Из числа не выходит. Маленький праздник. Работать можно после обед. (Крымский престол).

Август.

Первый спас — 1 августа по старому, а 14 августа по новому. Из числа не выходит. Маленький праздник. Работать можно. (Первый спас, держи рукавицы прозапас).

Приображение господни — 6 августа по старому, а 19 августа по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (Яблоки светят, виноград, мед). Уборка идет.

Успение — 15 августа по старому, а 28 августа по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (Кочетовский престол). Была скотская ярмарка (скот продавали хозяева). Копают после праздника на 2-й день картошку. К Донской всю картошку выкапывают.

Донская — 19 августа по старому, а 1 сентября по новому. Из числа не выходит. Работать нельзя. Большой праздник. Наш раздорский престол. К Донской свозят арбузы и вообще уборка пошла и солка.

(На этот день мама рассказывала были раньше ярмарки, строили балаганы и там всякого товара приезжают со всех концов, привозят хозяин каждый свои товары, кто хотел торговать, представление показывали (концерт).

Оцикновение головы Иана Крестителя — 29 августа по старому, а 11 сен-

тября по новому. Из числа не выходит. Работать нельзя. Большой праздник. (Багаевский престол). На этот день поминают убиенных.

Александр Невский — 30 августа по старому, 12 сентября по новому. Маленький праздник. Работать можно. Из числа не выходит.

Сентябрь.

Рождество пресвятой богородицы — 8 сентября по старому, а 21 сентября по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (Каныгинский престол). (Идет обрезка винограда).

Сдвижение Креста Господня — 14 сентября по старому, а 27 сентября по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (Все ужи хоронятся). Идет обрезка винограда.

Октябрь.

Покров — 1 октября по старому а 14 октября по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (определяют какая зима будет. Смотрят с 12 ночи до 12 дня). Идет зарывка винограда.

Корная — она бывает до 7 ноября за 5—6 дней раньше. В этом году 1985 она будет 2 ноября по новому, а 20 октября по старому. Корная — поминальная суббота, родителей поминают. Работать можно.

Иван — 26 октября по старому, а 8 ноября по новому. Из числа не выходит. Маленький праздник. Работать можно. (Крымский престол).

Ноябрь.

Михайлов день — 8 ноября по старому, а 21 ноября по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя.

Введение во храм пресвятой богородицы — 21 ноября по старому, а 4 декабря по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. Застывает Дон. (Введение, плывут ледение старые люди говорили так).

Декабрь.

Варвара — 4 декабря по старому, а 17 декабря по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя (наш престол).

Сава — 5 декабря по старому а 18 декабря по новому. Из числа не выходит. Работать можно. Праздник небольшой.

Николай — 6 декабря по старому а 19 декабря по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. (В этот день в церкви мируются).

Рождество — 25 декабря по старому, а 7 января по новому. Из числа не выходит. Большой праздник. Работать нельзя. Рождество празднуют 3 дня и начинаются Святки (волки бегают по селам и хуторам). Святки бывают до Нового года старого.

Поминальные субботы.

(когда поминают родителей).

1. Первая суббота перед ноябрьскими праздниками поминают родителей.

2. Под маслену, в субботу, поминают родителей (оно бывает перед постом).

3. Под троицу в субботу поминают родителей.

4. Оцепновение главы Иона Крестителя. На этот праздник поминают убиенных.

5. Пасха в годах.

1984 — 22 апреля

1985 — 14 апреля

1986 — 4 мая

1987 — 19 апреля

1988 — 10 апреля

1989 — 30 апреля

1990 — 15 апреля

1991 — 7 апреля

1992 — 26 апреля

1993 — 18 апреля

1994 — 1 мая

1995 — 23 апреля

1996 — 14 апреля

1997 — 27 апреля

1998 — 19 апреля

1999 — 11 апреля

2000 — 30 апреля

Вознесение 40 дней после пасхи и только в четверг.

* * *

[Скопировано из тетради

Г.И. Григорьевой в 2011 г.;

собратели О.В. Буйволова, Л.А. Ким.]

С — 28 ноября начинается филиповка холодная — не выходит с числа. Начинают постовать — пост. Филиповка бывает — шесть недель.

Декабрь.

4 декабря — Введение во Храм Пресвятой Богородицы Марии — невыход. С числа.

17 — декабря — Варвара. Не выходит с числа.

18 — декабря — Савва. Не выходит с числа.

19 — декабря — Николай. (Святителя Николая чудотворца) Не выходит с числа.

Январь.

7 — января — Рождество Христово — конец филиповки-поста, в этот день разгавляются.

8 — праздник Божьей Матери Христова. И начинается Мясоед — холодный.

Мясоед бывает в-четный-год шесть недель. 7ая неделя маслина.

С 7 января — по 14 января — святки.

И воскресенье — прошенный день — бывает в феврале.

Мясоед бывает в нечотный год 8 недель. 9ая неделя — маслина и воскресенье — прошенный день — бывает в марте.

После мясоеда — маслины. Начинается Великий пост. Пост бывает 7 недель — холодный.

После Великого поста — Паска — на паску разгавливаются и начинается — мясоед — тёплый.

Если мясоед холодный, что до Паски 6 недель — то Паску считают ранней.

Если мясоед холодный, что до Паски — 8 недель, то Паску считают поздней.

14 — января — Старый новый год. Не выходит с числа.

15 — января — Серафим Соровский. Не выходит с числа.

18 — января — Свечки. Не выходит с числа.

19 — января — Крещение. Не выходит с числа.

20 — января — Иван Иоанн Креститель. Не выходит с числа.

Февраль.

12 — февраля — 3-и святителя.

15 — февраля — Сретение Господне.

Если мясоед холодный — январский короткий, 6 недель, 7ая маслина, то в феврале в воскресенье прошенный день и начинается Великий пост холодный — 7 недель.

Март.

Если январский холодный мясоед 8 недель, 9ая маслина, то в марте в воскресенье — прошенный день и начинается — великий пост — 7 недель — холодный.

14 — марта — Евдокия.

22 — марта — 40 святых или 40 мучеников.

30 — марта — Алексей божий чело-век.

(все из числа не выходят)

Апрель.

7 — апреля — Благовещение Пресвятой Богородице. Не выходит с числа.

И на этой же недели в четверг — Чистый четверг.

В апреле бывает — Вербна воскресения. В пост — воскресенье.

[Страница утрачена]

Май.

Припльвание — бывает в среду на 4ой недели от паски.

Отдание паски — бывает на 39 день от паски, на 6й недели от паски в среду.

Вознесение Господне — бывает на 40й день в четверг на 6ой недели от паски.

Эти 2а праздника бывают когда в мае, а когда и в июне.

21 — мая — Иван купала. Не выходит с числа.

22 — мая — Николай. Не выходит с числа.

В конце мая или в начале июня бывает Троица. Троица бывает на 50ый день от Паски.

Июнь.

После троицы — 1ая троицкая неделя — в воскресенье загавливают — конец мясоеда тёплого.

В понедельник начинается пост — Петровка — пост тёплый.

(Тёплый мясоед длится от Паски до Троицы 50 дней и троицкая неделя — 7 дней — всего 57 дней)

1) Петровка бывает — 5 недель и 2 дня — если зимний мясоед 6 недель.

2) Петровка бывает 2-3 недели, если зимний мясоед — 8 недель.

(Пост петровский длина или 5 недель и 2 дня или 2-3 недели, сколько петровка).

7 — июля — Рождество Иоанна Предтечи, крестителя Господня. В кочетовке престол.

Июль.

12 — июля — Петров день. Не выходит с числа, конец поста, этим днем разгавливаются и опять начинается — мясоед.

21 — июля — Казанская — из числа не выходит.

Август.

2 — августа — Ильин день. Не выходит с числа.

9 — августа — Пантелиман. Не выходит с числа.

10 — августа — Дигитрия Крымская. Не выходит с числа.

13 — августа — заговенье — Спасовка — 2е недели — пост (перерыв мясоеда) до 28 августа.

Примечания

¹ Здесь и далее тексты приводятся в авторской орфографии.

**Н.Л. СМОЛЯКОВА,
Н.С. ПОПОВА**

РАЗДОРСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ-ЗАПОВЕДНИК: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

В середине XVI — первой половине XVIII в. на острове Поречный располагался Раздорский городок, первый «Общевойсковой центр» — столица донских казаков. Первое упоминание о станице Раздорской относится к 1549 г. [2. С. 160].

Исследователи до сих пор фиксируют топонимические предания, объясняющие название этого населенного пункта. Можно выделить три группы преданий. Согласно первой, оно связано с тем, что река Северский Донец при впадении в Дон «раздирает» своим руслом землю на многочисленные острова, ерики, протоки. Ко второй группе относятся сюжеты о братьях-атаманах, не поделивших пленную турчанку. Третья группа — рассказы о том, что на этой территории происходили постоянные «раздоры» казаков с турками, татарами.

В бытующих до настоящего времени в Раздорской преданиях отражены многие исторические события. Одними из самых распространенных являются сюжеты, связанные с Петром I («Гавань Петра I» — место, где находилась стоянка петровского флота) [1. С. 362—363] и Ермаком («Ермаков лес / Ермакова роща», где якобы атаман с казаками-дружинниками делал струги для своих знаменитых походов по Дону и Волге) [1. С. 363, 365—366].

Во второй половине XVIII в. городок был перенесен казаками с о. Поречный на правобережье Дона, где и расположена ныне ст. Раздорская. В память о своей первой столице местные казаки ежегодно в предпоследний день Масленицы совершали

НАТАЛЬЯ ЛЕОНИДОВНА СМОЛЯКОВА, директор Раздорского этнографического музея-заповедника в 2002—2010 гг. (ст. Раздорская); НАТАЛЬЯ СЕРГЕЕВНА ПОПОВА, стажер-исследователь; Ин-т соц.-эк. и гуманитар. исследований Южного науч. центра РАН (Ростов-на-Дону)

панихиду на месте «старого городка», где стоял дубовый крест с иконой Божией Матери и надписью: «Здесь покоятся прахи прародителей древнего городка Раздоры» [4. С. 792].

Важнейшие события истории возникновения и становления донского казачества, связанные с Раздорским городком, стали предпосылкой для создания в станице этнографического музея-заповедника. Огромный вклад в дело открытия музея внес Леонид Тимофеевич Агарков. О нем впоследствии, обращаясь к участникам третьих Агарковских чтений, которые проводятся до сих пор, писатель А.В. Калинин скажет: «Это он заложил краеугольный камень в создание Государственного музея-заповедника в первой столице казачества — станице Раздорской. Он начинал на Дону ликвидацию так называемых белых пятен в истории донского казачества» [3. С. 5].

В одном человеке удивительно сочетались таланты исследователя, организатора, педагога. Он создал «Общество юных исследователей родного края» (ОЮИРК), объединяющее ряд экспедиционных отрядов и школьных клубов. Общество поддерживало постоянные связи с научными учреждениями страны, вузами, государственными музеями. Эти связи носили различный характер: отдельные письменные и устные консультации со стороны ученых, выполнение учащимися заданий научных учреждений, многолетняя и постоянная работа учащихся под непосредственным руководством ученых, передача музеем, научным учреждениям материалов из своих открытий и находок. Например, Государственному Эрмитажу Общество передало орнаментированную костяную булавку эпохи бронзы, часть находок переданы в институт им. И.Е. Репина Академии художеств СССР и в музей А.С. Серафимовича. В экспозицию Новочеркасского музея истории донского казачества вошел казачий челн (XIII—XV вв.), выдолбленный из ствола огромного дуба длиной около 4 м, диаметром 80 см и высотой 45 см. Эта находка была осуществлена в марте 1955 г. в протоке у острова близ х. Пухляковского, когда в связи со строительством Волго-Донского канала значительно упал уровень воды в реке.

Ученики Раздорской школы работали в археологических экспедициях вместе с учеными Ленинградского, Московского, Ростовского универ-

ситетов, Новочеркасского НИИ садоводства и виноградарства.

В архивах Л.Т. Агаркова собрана информация об обороне, оккупации и освобождении ст. Раздорской, Усть-Донецкого р-на и Ростовской обл., хранится масса писем от участников этих событий и их родственников. Еще в 1960-е гг. школьные поисковые отряды, выполняя задания Совета ОЮИРК, собрали материалы о военных действиях в районе Раздорской в 1942 г., о деятельности подполья, о казаках 5-го Донского казачьего кавалерийского корпуса; о воинских частях, освободивших в феврале 1943 г. Раздорскую; об участниках Великой Отечественной войны — жителях Усть-Донецкого р-на.

Материалы, собранные учениками, составили основу экспозиций школьного краеведческого музея, первые выставки которого открылись в 1953 г. Фондовые предметы были уникальны, они полностью вошли в собрание Раздорского этнографического музея-заповедника. Создание такого учреждения стало возможным благодаря инициативной группе местных жителей во главе с писателем А.В. Калининым и Л.Т. Агарковым. 25 февраля 1988 г. постановлением Совета министров РСФСР был создан Раздорский этнографический музей-заповедник. В состав учреждения вошли три старинных казачьих поселения: станица Раздорская и ее юртовые казачьи хутора Пухляковский и Каньгин с прилегающими ландшафтами правого и левого берегов Дона, островами Поречный и Гостевой.

Сегодня на территории музея-заповедника ежегодно работают археологические экспедиции Южного федерального и Волгоградского государственного университетов, Ростовской региональной организации «Донское археологическое общество». По-прежнему в них юные археологи получают умения и навыки исследовательского характера.

Музей-заповедник организует детские этнографические экспедиции. Под руководством специалистов казачата ведут работу по «оживлению» собранного материала, понимая, что нужно не только описать подлинные тексты и обряды, но и передать особенности говора, поведения и исполнения песен. Старшеклассники представляют свои исследования на ежегодных краеведческих конференциях музея «Агарковские чтения». Лучшие работы публикуются в научном сборнике «Историко-культурные

и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника».

Задача музея — хранить память о прошлом и доносить информацию о традиционной материальной и духовной культуре до посетителей. Для этого собираются архивы, записываются воспоминания свидетелей событий прошлого. В этнографических программах, посвященных календарной обрядности, к примеру Рождества и Святков, экскурсантам предлагается разучить тексты колядок, в программе «Сороки» (встреча весны) — слепить «жаворонков» из теста и испечь их, «Троица в Раздорах» сопровождается плетением венков из полевых цветов. Благодаря поставленной сценке на казачьем диалекте посетители музея знакомятся с особенностями местного говора. Исполнение старинных донских песен фольклорным коллективом «Живая вода» показывает экскурсантам, что в казачьем песенном творчестве отображается практически вся история Донского края. Сотрудники музея проводят этнографические программы: «Казачья свадьба», «Проводы казака в армию», «Песнопение — Христа славение», «Масленица», «Пасхальные встречи», «Троица», «Казачьему роду нет переводу», «Казачьи игры и забавы», «Песни донских казаков», «Как играли песни на Дону», «Приезжайте к нам в Раздоры».

Раздорская представляет собой исконно казачью станицу с богатой традиционной материальной и духовной культурой. Здесь сохранились курени, флигели торговых казаков, административные здания XIX — начала XX в. Историческую и этнографическую ценность имеют и здания, в которых находится музейная экспозиция.

Первое здание расположено в центре Раздорской — дом торгового казака Г.М. Устинова, построенный в 1914 г., совмещающий черты традиционной казачьей и городской архитектуры. Здание относится к нижнедонскому типу и разделено на два этажа: «низы» и «верхи». «Низы» построены из местного камня-ракушечника, оштукатурены и побелены. «Верхи» деревянные, обшиты досками и окрашены фасадной краской. Дом имеет планировку и систему отопления, характерные для казачьих куреней Нижнего Дона. В 1917—1930 гг. дом принадлежал казаку А.Е. Чокину. Потом в здании размещались Раздорский РК ВКП(б) и районный комитет ВЛКСМ, а в 1962—1992 гг. —



Л.Т. Агарков — основатель этнографического музея-заповедника в станице Раздорской



Первые краеведы-агарковцы. 1950-е гг.

школьный краеведческий музей. В 1988 г. дом передан Раздорскому этнографическому музею-заповеднику. В настоящее время в залах представлены экспозиции: «Лики времени» (графика А.В. Тимофеева), «Посуда и кухонная утварь казаков станицы Раздорской конца XIX — середины XX в.» (печь, постав, самовар, полка с махотками и крынками, керосиновая лампа и др.); «Казачья старина конца XIX — начала XX в.» (предметы быта казаков, включая коллекцию зеркал); «Галерея суриковцев» (картины выпускников художественной академии им. В.И. Сурикова).

Второе здание — бывшая церковно-приходская школа (позже — училище), открытая 20 августа 1837 г. В конце XIX в. здание было перестроено по типу казачьего нижнедонского куреня с «верхами» и «низами». Основными строительными материалами являются ракушечник, красная глина и деревянные пластины. Первый этаж дома имеет традиционную круговую планировку: комнаты соединены между собой и сгруппированы вокруг отопительной печи. Второй этаж имеет коридорно-анфиладную планировку. После Гражданской войны приходское училище было ликвидировано, а здание передано Раздорской средней школе, в нем до 1990 г. размещался интернат. Далее помещение отошло Раздорскому этнографическому музею-заповеднику, здесь размещаются выставки «От древнейших поселений до казачьего городка», «Городок Раздоры в



Средневековый казачий челн, обнаруженный Обществом юных исследователей родного края при Раздорском музее в 1955 г.



Л.Т. Агарков с учениками в походе

XVI—XVII вв.», «Станица Раздорская в XVIII—XIX вв.», комплекс «Сторожевой казачий пост, XVII в.», «История пишется объективом» (выставка, посвященная событиям Великой Отечественной войны).

Третье здание, принадлежавшее казаку Фролу Максимовичу Гусельщикову, у местных жителей носит название «Фролкина лавка». Здесь торговали скобяным товаром, колесами, сукном, женской косметикой и украшениями. Большая часть товаров привозилась из Ростова-на-Дону и Новочеркасска, а мелкие предметы ручной работы закупались у населения станицы и близлежащих хуторов. Здание построено в середине XIX в., прямоугольное в плане, имеет один этаж и четырехскатную крышу (первоначально — двускатную). Постройка выложена из ракушечника, оштукатурена и побелена. Внутреннее помещение разделено занавеской на две части: торговую и складскую. Пол в лавке мазался раствором коровьего навоза с глиной, потолки подбиты досками. В 1922 г. здание конфисковали, а с 1930 г. стали использовать под гараж. В 1988 г. оно было передано Раздорскому этнографическому музею-заповеднику. В этом помещении размещается выставка-продажа изделий ручной работы.

Четвертым объектом, заслуживающим внимания, является курень казака Василия Ивановича Енкина, типичный образец традиционного казачьего жилища, построенный в конце XIX в. Здание имеет квадратную форму, четырехскатную крышу, каменные «низы» и деревянные «верхи». Традиционной особенностью нижнедонского куреня является крыльцо-«рундук» с деревянными поручнями и столбцами, которое ведет на «галдарею» — открытый балкон с балясинами вокруг «верхов» дома. Комнаты на первом и втором этажах имеют круговую планировку. «Низы» и «верхи» связаны внутренней деревянной лестницей. В 1920 г. дом был продан казаку Маркову. После смерти хозяина (1934 г.) здание национализировано, а с 1935 г. принято на баланс Раздорского райсовета (до 1962 г. в нем располагался радиоузел). В 1976 г. курень был передан для пользования на правах личной собственности Г.В. Архиповой, в 2000 г. куплен Раздорским этнографическим музеем-заповедником. В настоящее время в курене и на его подворье действует музейный комплекс с выставкой и этнографической программой «Быт и

обычаи раздорских казаков» (интерьер казачьего куреня служивого казака, начало XX в.).

В экспозициях музея представлены сотни ценных экспонатов. Остановимся на некоторых из них (см. 3-ю стр. обложки).

Уникальными экспонатами, относящимися к военной культуре, являются наградные сундуки. Один из них передала в музей Зинаида Андреевна Запорожцева — внучка урядника Василия Андреевича (по ее словам, дедушка не пришел с войны; сундук привезли его товарищи-односумы). На петле сундука имеется дарственная надпись: «Лейб-гвардии казачьего Его Императорского Величества полка 4-ой Сотни Урядник Василий Андреевич 1909 года 5-го февраля С. Петербург ст. Раздорская».

Второй сундук передал музею Иван Дмитриевич Ляхов. Его отец — Дмитрий Васильевич Ляхов, 1884 г.р., уроженец х. Виноградного, в начале XX в. служил в Петербурге в составе лейб-гвардии его Величества полка; в 1908 г., демобилизовавшись, привез с собой сундук с выгравированной на петле дарственной надписью: «Лейб-гвардии казачьего Его Императорского Величества полка 2-й Сотни Ляхов 1909 года 9-го февраля, С. Петербург, ст. Раздорская. х. Виноградов».

Еще один ценный экспонат — полковой металлический котел чашеобразной формы (высота 65 см, диаметр 106 см). Он был найден в х. Каньгин на подворье Кожановых и передан в музей С.А. Долгополовым.

В музее представлена экспозиция глиняных сосудов, в основном использовавшихся для хранения молочных продуктов: *макитра* (большой глиняный сосуд с широким горлом и узким доньшком), *махотка* (небольшой сосуд с коротким горлом, имеющий шарообразную форму и сужающийся ко дну), *горшок-корчаг* (сосуд с узким горлом, тулово имеет шарообразную форму с усеченным конусом внизу), *крынка*.

Имеется также коллекция утюгов. Их можно разделить на три типа: 1) металлические, литые, с фигурной ручкой, которые нагревали, ставя на плиту печки; 2) металлические, пустотелые, с деревянной ручкой и двойной платформой: нижняя — с вогнутым отверстием полусферической формы и зубьями с обеих сторон, верхняя — крышка, на которой крепится ручка; внутри утюга кладут раскаленные угли; 3) металлический, пустотелый с дымоходом, треугольная платформа

состоит из двух частей: нижняя на задней стенке имеет круглое отверстие с задвижкой; верхняя — это крышка, на которой крепятся ручка и вытяжная труба; внутри утюга кладутся раскаленные угли.

Кроме того, в музее представлена коллекция самоваров. Их можно классифицировать 1) по высоте (выделяются 13-, 14-, 15-, 16-, 17-, 18-вершковые); 2) по форме тулова (усеченный конус / цилиндрическое / шарообразное); 3) по основанию (круглое / квадратное с фигурными ножками); 4) по клеюму: «Самоварная фабрика Василия Сергеевича в Туле»; «Фабрика А.В. Малаховцева в Туле» и медали (2 большие и 4 маленькие); «Самоварная фабрика Василия Сергеевича в Туле» и 22 медали; «Фабрика в Туле г. Баташов» и 16 медалей; «Фабрика Е.Е. Мухина»; «Тула. Фабрика Котарева, Баташова в Туле»; «Фабрика братьев Алексеевых»; «Фабрика П.В. Самещева, приемника фирмы Н. Баташова в Туле»; «Тула, фабрика товарищества наследников Василия Степановича Баташова»; «Паровая фабрика Григория Павловича Баташова в Туле».

Открытие и продуктивная работа музея стали реальностью благодаря усилиям заинтересованных людей (Л.Т. Агаркова, А.В. Калинина, ОЮИРК, местных жителей) и значимости территории в историческом, археологическом, природно-ландшафтном отношении. Сегодня одной из основных задач музея становится получение более полных и систематических данных об историко-культурной территории благодаря сотрудничеству с ведущими специалистами научных центров Ростова-на-Дону и области.

Литература

1. *Власкина Т.Ю.* Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX вв.) Ростов н/Д, 2011.
2. *Королев В.Н.* Донские казачьи горюшки. Новочеркасск, 2007.
3. *Смолякова Н.Л.* Леонид Тимофеевич Агарков (штрихи к портрету) // Историко-культурные и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника. Вып. 1. Ростов н/Д, 2003. С. 5—8.
4. *Сулин И.* Краткое описание станиц Области Войска Донского // Донские епархиальные ведомости. 1890. № 20.

Фотографии предоставлены Раздорским этнографическим музеем-заповедником

С.М. ТОЛСТАЯ *

ПОЛЕССКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ: ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ 50 ЛЕТ

50 лет тому назад, в 1962 г., состоялась первая Полесская экспедиция под руководством Н.И. Толстого. Экспедиция работала с перерывами более 20 лет (летом и зимой) до 1985 г.¹, после чего из-за Чернобыльской катастрофы регулярные выезды в Полесье были прекращены. В экспедициях, кроме сотрудников и аспирантов Института славяноведения Академии наук СССР, в 60-е гг. принимали участие диалектологи Института языкознания Белорусской академии наук, студенты и преподаватели Житомирского пединститута, а позже — студенты, аспиранты и преподаватели МГУ, Белорусского, Тартуского, Томского университетов и других вузов и учреждений. Первые экспедиции носили диалектологический характер и ставили своей задачей сбор материала для словаря полесских говоров, однако в 70-е и 80-е гг. это уже были экспедиции этнолингвистические, записывавшие не только лексику и фразеологию, но и фольклорные тексты, сведения об обычаях, обрядах, верованиях, мифологии и т.д. Материал собирался по специальной программе² и заранее установленной сетке населенных пунктов на территории Белоруссии, Украины и России (Брянщина). Хотя полевая работа не была завершена во всем объеме (было обследовано чуть более половины намеченных сел), собранные в Полесье данные составили богатый архив (Полесский архив Института славяноведения РАН), впоследствии частично оцифрованный (работа по переводу записей на электронные носители продолжается).

В Полесском архиве содержатся уникальные свидетельства архаической культурной традиции Полесья. О многом, услышанном и записанном экспедицией в Полесье во второй половине XX в., мы знали только из книг собирателей, работавших за полвека и более до нас, о некоторых вещах не знали даже из книг; для многого находили параллели и объяснения значительно позже, когда в дальнейшем обращались к материалу других славянских традиций. Полесские данные во многих случаях стали важнейшим звеном общеславянских реконструк-



Участники Полесской экспедиции в Мозыре (Белоруссия). 1962 г.



Полесская экспедиция. Слева направо: В.В. Мартынов, В.К. Журавлев, А.А. Кривицкий, А.И. Киселевский, В.А. Москович, Н.И. Толстой, В.А. Дыбо. 1962 г.



Отъезд участников экспедиции. С. Барычевичи (Белоруссия). 1962 г.

СВЕТЛАНА МИХАЙЛОВНА ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)



Участники Полесской экспедиции в Гомельской обл. (Белоруссия) на р. Припять. 1962 г.



Обсуждение маршрута экспедиции. Мозырь (Белоруссия). 1964 г.



Участники Полесской экспедиции. 1963 г.



Собиратели М. Гончаренко и А. Лесин беседуют с жительницами с. Боровое (Ракитновский р-н Ровенской обл., Украина) Баюка Степиной Васильевной (1902 г.р.) и Рыгорчук Лидией Карповной, 1922 г.р. 1984 г.



Руководитель группы С.М. Толстаж беседует с информанткой из с. Оздамичи Столинского р-на Брестской обл. (Белоруссия). 1984 г. Фото К.Е. Нетьлева и В.В. Медвецкого

ций и нередко ключом к интерпретации инославянских ритуальных, ментальных и вербальных форм традиционной культуры, описанных в этнолингвистическом общеславянском словаре «Славянские древности»³.

Исследования, выполненные на материале полесских экспедиций, составили уже целую библиотеку. Кроме «Полесского этнолингвистического сборника» (1983) были изданы два выпуска «Славянского и балканского фольклора», посвященные Полесью⁴, «Восточнославянский этнолингвистический сборник»⁵, наполовину составленный из полесских материалов, а также серия монографий, посвященных Полесью⁶.

Откуда вообще взялась тема Полесья, почему она заинтересовала Н.И. Толстого? Полесье долгое время оставалось белым пятном на карте славянства. Хотя еще в XIX — начале XX в. были собраны некоторые материалы по языку, верованиям и обрядам Полесья, никаких систематических исследований в Полесье не проводилось. Их начали польские ученые в первой трети XX в. В 1912 г. выдающийся польский этнограф Казимир Мошинский совершил научную поездку в белорусское Полесье, он побывал в трех селах центральной части Полесья — Голубице, Дорошевичах и Дяковичах — и оставил подробное описание верований,

обрядов, быта, образцов фольклорной традиции этих сел. Его книга «Восточное Полесье» была издана в Варшаве в 1928 г.⁷ Н.И. Толстой, будучи счастливым обладателем этой книги, возил ее с собой в экспедиции, и, когда мы, через полвека после Мошинского, приезжали в село, где он работал (например, в Дяковичи на Князь-озере), Никита Ильич показывал ее местным старожилам, и те, узнавая на фотографиях в книге свои дома и своих соседей, плакали, потому что в военные годы село было полностью сожжено немцами вместе с большинством жителей; остались лишь некоторые из тех, кто скрывался в лесу. В том же 1928 г. в Кракове была издана книга Чеслава Петкевича «Речицкое Полесье», посвященная материальной культуре, а спустя десять лет — ее вторая часть, содержащая ценные сведения по этнографии, быту, верованиям восточного белорусского Полесья⁸. Затем, уже в 1930-е гг., ученик К. Мошинского и В. Дорошевского Юзеф Тарнацкий собирал в Полесье диалектную лексику и издал атлас «Сравнительное исследование по географии слов (Полесье — Мазовше)», который вышел в Варшаве в 1939 г. (в атласе представлена лексика построек, одежды, орудий труда, домашней утвари, транспорта, земледелия, пищи, растительного и животного мира — т.е. было выбрано «всего понемногу»)⁹. Очень слабо было изучено Полесье в археологическом отношении. Между тем его географическое положение (на границе трех восточнославянских этносов и на восточно-западнославянском пограничье), его природные условия (преобладание лесов и болот, ограничивавшее миграционные потоки и контакты) способствовали консервации жизненного уклада, языка и культуры и делали Полесье одним из самых архаических регионов славянского мира. По мнению ряда ученых, Полесье могло быть даже территорией прародины славян, частью этой территории или областью, непосредственно граничившей с прародиной¹⁰.

Статьи и материалы, публикуемые в этом блоке, подготовлены участниками полесских экспедиций разных лет и представляют лишь небольшой фрагмент богатейшей духовной традиции Полесья, которое и сегодня продолжает дарить исследователям новые открытия и находки.

Сегодня участники первых полесских экспедиций живут и работают в разных странах мира. Когда мы составляли данный номер «Живой старины», в редакционную почту поступило письмо от доктора филологических наук, профессора Еврейского университета в Иерусалиме (Израиль) Вольфа Абрамовича Московича, который принимал участие в экспедиции 1962 г. В своем письме В.А. Москович поделился воспоминаниями о Никите Ильиче Толстом и об экспедиционных семинарах, которые в дальнейшем стали неотъемлемой частью всех полесских экспедиций.

Письмо в редакцию

Первые полесские экспедиции были для молодых ее участников серьезной школой полевой работы. Основой всего был семинар, на котором Н.И. Толстой передавал нам свое видение Полесья как уникального объекта этнографических и диалектологических исследований.

Мы осваивали методы интервьюирования, записи материала и его осмысления. Каждый из нас выступал на семинаре, рассказывал о своих наблюдениях и находках. Московские, белорусские и украинские коллеги становились сплоченной группой, работавшей над осуществлением большого проекта. Профессиональные связи и дружба, связавшие нас

в Полесье, остались на всю жизнь. Впечатления тех лет не изгладились в памяти. Однажды, входя в деревню, мы встретили сидящего на пне старика с великолепной длинной бородой по имени Судибор. Осведомившись о цели нашего визита, он приветствовал нас так: «Сама кровь мне говорила, что вы должны придти». Мы учились у Никиты Ильича не только научной методологии, но и гуманизму, сочувствию к тяготам жизни крестьян, наших информантов. Он был образцом для подражания для меня и думаю для всей нашей группы во многом, часто до смешного. Вернулся я в Москву из первой полесской экспедиции 1962 года с бородой, которую отрастил не потому, что в Полесье не везде можно было пользоваться электробритвой. В

те годы молодой человек с бородой был в Москве редкостью. Заканчивая доклад на конференции в 1 МГПИИЯ на Метростроевской, схожу с кафедры, а мне в спину из президиума профессор И.Р. Гальперин: «Ходят тут всякие бородаги». Никита Ильич рассказывал мне, что Самуил Борисович Бернштейн так же неодобрительно оценил новый облик другого полесского «бородаги» Владимира Антоновича Дыбо: «Дьячок, немедленно сбрить!»

В.А. МОСКОВИЧ

Фотографии (с. 19—20) из Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва), семейного архива Н.И. и С.М. Толстых и из личного архива В.А. Московича

Примечания

¹ Хронику полесских экспедиций см.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 280—285 (автор А.В. Гура); Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 383—391 (авторы Н.П. Антропов, А.А. Плотникова).

² Программа Полесского этнолингвистического атласа / Сост. А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник. С. 21—46.

³ Славянские древности. Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5.

⁴ Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. [Вып. 5]; Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. [Вып. 8].

⁵ Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М., 2000.

⁶ Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика) / Отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. М., 1968; Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1968; Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983; Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и примеч. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003; Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005; Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80—90-х годов XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.

⁷ *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeszyckiego. Warszawa, 1928.

⁸ *Pietkiewicz Cz.* Polesie Rzeszyckie: Materiały etnograficzne. Cz. 1. Kultura materialna. Kraków, 1928; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego: Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

⁹ *Tarnacki J.* Studia porównawcze nad geografią wyrazów (Polesie — Mazowsze). Warszawa, 1939.

¹⁰ *Оссовский Л.* Западное Полесье — прародина славян // Вопросы языкознания. 1971. № 1. С. 111—118.

Из архива Н.И. Толстого

ПОЛЬСКАЯ БАЛЛАДА «PODOLANKA» И ЕЕ ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

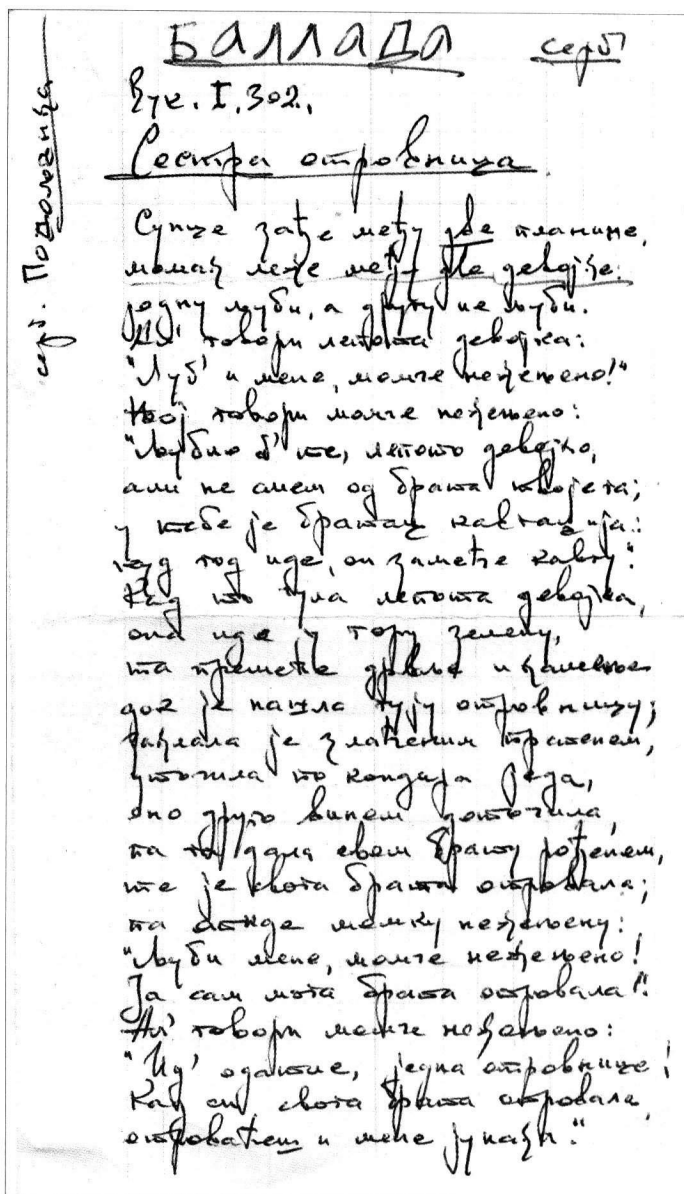
В архиве Н.И. Толстого сохранился набросок начала статьи с этим названием, посвященной песне, которую он услышал в Полесье: сестра отравила брата по совету возлюбленного змеиным ядом, подмешанным в вино. Эту полесскую песню он хотел сопоставить с южнославянскими вариантами той же песни-баллады. На одной из приложенных карточек дается отсылка к тому О. Кольберга «Песни польского народа»¹, где содержится 32 польских варианта этой песни, а также замечание о том, что песня считается северноитальянской по происхождению (баллада «Donna Lombarda»). На трех других карточках записаны один полесский и два южнославянских текста баллады. Об этой балладе в разных славянских фольклорных традициях существует большая литература. Недавно балладой в общеславянском плане заинтересовалась украинская фольклористка Оксана Микитенко, выступившая с докладом на эту тему на международном симпозиуме фольклористов в Сербии и подготовившая текст доклада к печати². Ниже приводим сохранившийся текст Н.И. Толстого с комментариями и дополнениями С.М. Толстой и Ф.Д. Климчука.

* * *

Летом 1974 года во время очередной экспедиции в Полесье наш добрый друг и коллега Федор Данилович Климчук пригласил нас, меня и мою супругу, приехать на хутор близ села Симоновичи, что в Дрогичинском районе.



Н.И. Толстой в Полесской экспедиции 1964 г.



Карточка из рукописного архива Н.И. Толстого

На хуторе жили его родители, отец и мать, очень гостеприимные хозяева и прекрасные носители местной фольклорной традиции. На нас особое впечатление произвела мать Федора Даниловича Анастасия Андреевна, исполнявшая множество полесских народных песен и преданий и знавшая хорошо быт, нравы и обычаи своей крестьянской среды.

В ее репертуаре была и популярная польская баллада «Podolanka», которую Анастасия Андреевна пела только по-польски, т[ак] к[ак] параллельного полесского текста не было. Передаем магнитофонную запись в обычной польской орфографии с теми особенностями языка, которые

характерны для исполнительницы, не говорящей по-польски.

[Продолжение текста отсутствует.

В карточках Никиты Ильича расшифровки магнитофонной записи нет. Однако она сохранилась в архиве Ф.Д. Климчука и не так давно была опубликована³ в двух вариантах — латиницей и кириллицей. Приводим этот текст в кириллической записи (каждая строка поется дважды):]

На Подолоу сыный камэнь,
Подолянка седзі на нім.

Седзі она, вянкэ віе
З бялэй ружы і ліліе.

Пшышэд до ней подолянец.
— Подолянка, дай мне венец.

— Не дам тебе венца свэго,
Бо боем се ойца свэго;

Не так ойца, як і брата,
Бо брат гуршы як за ката.

— Отруй брата родзэнэго,
Бэндзеш мяла мне самэго
(коханэго).

— Ой жэбы я отруй мяла,
То бы брата отруяла.

— Ідзь до саду вішнёвэго,
Зналезь вэнжа зелёнэго,

Пшынесь его й у квартирушку,
Зготуй его у гарнушку;

Покрай его дробнусенько,
Зготуй его мекусенько.

Пшышэд браецц із косьцёла.
— Цо готуе сёстра моя?

— Бялэ рыбки на пулміску,
То для тебе сом брацішску.
(То для тебе, муй брацішску)

Только браецц до уст вложыл,
Юж глукэ на стул положыл.

— Сёстра, сёстра, отруйіла!
— Не, брацішску, упіэшсе.

— Не по такой чарке піе,
А се нігды не упіе.

До коханка лісты пішэ:
— Юж брацішко не оддышэ.

— За што гжэчне ні дзінькуе:

Отруйіла брата свэго,
То отруйіш мне самэго.

[Далее на карточках Н.И.Толстого записаны еще один полесский не документированный вариант, который мы здесь не приводим, и два южнославянских текста баллады.]

Сербский вариант баллады (Вук I, 302)

Вук Стеф. Караџић. Српске народне пјесме. Књ. 1. Београд, 1929. № 302.

Сестра-отровница

Сунце зађе међу две планине,
момак лежи међу две девојке.
Једну љуби, а другу не љуби.
Ал' говори лепота девојка:
«Љуб и мене, момче нежењено!»
Њој говори момче нежењено:
«Љубио б' те, лепото девојко,
али не смем од брата твојега;
у тебе је братац кавгаџија;
куд год иде, он замеће кавгу».
Кад то чула лепота девојка,
она иде у гору зелену,
та примеће дрвље и камење
док је нашла гују отровницу;
заклала је злаћеним прстеном,
уточила по кондира једа,
оно друго вином доточила,
па га дала свом брату рођеном,
те је свога брата отровала;
па отиде момку нежењену:
«Љуби мене, момче нежењено!
Ја сам мога брата отровала!».
Ал' говори момче нежењено:
«Ид' одатле, једна отровнице!
Кад си свога брата отровала,
отроваћеш и мене јунака».

[Перевод:] Сестра-отравительница

Солнце сядет меж двумя горами,
парень лежит между двух девушек.
Одну целует, другую не целует.
Говорит ему краса-девица:
«И меня целуй же, парень
неженатый!»
Говорит ей парень неженатый:
«Целовал бы я тебя, краса-девица, —
из-за брата твоего не смею;
брат твой — скандалист известный;
где появится — скандал затеет».
Как услышала краса-девица,
сразу в лес зеленый побежала,
раскидала камни и коренья,
ядовитую змею там отыскала,
перстнем золотым ее убила,
наточила она в кубок яду,
долила вина в него до верху
и дала испить родному брату,
брата своего так отравила
и вернулась к парню неженатому:
«Ну, целуй меня, парень неженатый!
Брата своего я отравила!»

Говорит ей парень неженатый:
«Отравительница, прочь отсюда!»
Своего ты брата отравила,
ты отравишь и меня, молодца».

Хорватский вариант баллады

В. Širola. Pučke pripjevke u
Miholjancu // Etnografska istraživanja
i građa. Zagreb, 1934. S. 112. (Запись
1933 г.)

Sunce sija med dvemi gorami,
Đuro spava med dvemi ljubami.
Sunce sija med dvemi goram(a).
Đuro spava, Đuro spava med dvemi
ljubam(i).
Đuro spava, Đuro spava med dvemi
ljubam(i).

Med ružicom i med fijolicom.
Ružica mu na rokaj zaspala,
Fijola mu tije govorila:
«Zemi mene, Đuro gospodine!»
«Vera neću, gizdava divojko!
Imaš braca jako malenoga,
Malenoga, jako srditoga».
Otišla je Đuri gospodinu:
«Zemi mene, Đuro gospodine!
Jas am bracu lako nagodila».
«Kako bracu — tako bi i meni».

«Proklet bio, Đuro gospodine,
Kaj me moga braca mentuvao!
Sveta prejdem — brata si ne najdem.
Ve selo zajdem — dragoga si
najdem».

[Перевод:]

Солнце светит меж двумя горами.
Джуро спит между двумя милыми.
Солнце светит меж двумя горами.
Джуро спит между двумя милыми.
Джуро спит между двумя милыми.

Между Ружицей и между Фиолицей.
Ружица в объятиях его заснула,
Фиолица так ему сказала:
«Меня возьми ты, Джуро-господин!»

«Не возьму тебя, девица-шеголиха!
Брат твой очень уж ничтожен,
И ничтожен и ужасно зол он».

Пришла она к Джуро-господину:
«Возьми меня ты, Джуро-господин!
С братом я своим легко
разделалась».

«Как брату — так могла и мне бы».

«Будь ты проклят, Джуро-господин,
Ты лишил меня родного брата!
Мир пройду я — брата не сыскать
мне,
А в село приду — всегда найдется
милый».

Комментарий Ф.Д. Климчука

Симоновичи (местн. Симоновычы) Дрогичинского района Брестской области Белоруссии — мое родное село. Песню «Подольнка» я слышал с детских лет. Пели ее на польском языке. Часто ее пела моя мать — Анастасия Андреевна Климчук. В.Л. Веренич попросил меня записать от своей матери тексты польских песен. Я их записал 10 ноября 1977 г. и передал В.Л. Вереничу. Так как они оказались в архиве В.Л. Веренича, то были опубликованы в издании: *Вярніч В.Л. Палескі архіў. Лінгвістычныя, этнаграфічныя і гістарычныя матэрыялы / Пад навук. рэд. Ф. Клімчука, Э. Смулковай і А. Энгелькінг. Мінск, 2009. С. 594—595.*

В 1974 г. была проведена очередная Полесская экспедиция, возглавляемая Н.И. Толстым. Экспедиция работала преимущественно в с. Спорово Березовского р-на Брестской обл. и с. Стодолычи Лельчицкого р-на Гомельской обл. Из с. Спорово была совершена поездка на несколько дней в с. Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. В ней приняли участие Н.И. Толстой, С.М. Толстая, Ю.И. Смирнов (фольклорист) и Ф.Д. Климчук (ваш покорный слуга). Остановились у моих родителей.

Во время одной из бесед зашла речь о «Подольнке». Моя мать, Климчук Анастасия Андреевна, спела отрывок из этой песни на польском языке. Тогда Ю.И. Смирнов спросил: «А может быть, пели такую же песню, но не на польском языке, а на местном говоре?» Мой отец, Климчук Данил Фёдорович, ответил, что пели. И эту песню часто пела его мать, моя бабушка — Климчук Татьяна Герасимовна. Пела она ее на банкетах. Банкетами на Дрогичинщине называли застолья с приглашением гостей (местн. *бынкыт*). Еще Данил Фёдорович сообщил, что муж Татьяны Герасимовны, его отец, мой дедушка, Климчук Фёдор Иосифович, ругал ее за эту песню, утверждая, что эта песня нехорошая (сюжет: сестра отравила брата).

Еще Данил Фёдорович высказал предположение, что эту песню, возможно, знает его старшая сестра *Полая* (Пелагея Фёдоровна Репіха). На следующий день я и Ю.И. Смирнов отправились к тете Пелагее. А жила она в другом конце села Симоновичи.

От нее 10.07.1974 г. мы записали эту песню. Песня в двух вариантах, которые отличаются незначительно: вариант Ю.И. Смирнова и вариант Ф.Д. Климчука. Вариант Ю.И. Смирнова опубликован (Славянский и балканский фольк-

лор. М., 1978. № 37. С. 248—249). Мой вариант не опубликован. Поэтому я его привожу.

Пуд білыю бырозою
Сыдыть козак с дівчыною.
«Ты ж, козачэ, бырвіночку,
Озьмы мынэ, дівчыночку».
«Ой, як же мні тыбэ браты,
Колы в тэбэ брат проклятыі.
Счаруй, дівко, брата свого, —
Будэш міты мылынького».
«Ой, як мыні счаруваты,
Колы й у нас одна маты».
«Пойды, дівко, в сад зылёныі,
Зловы гужя зайідно́го,
Нысы ж ёго у хварту́шку,
Звары ёго у гарну́шку,
Да занысы до пывны́ці,
Налы ёго й у шклянцы́.
Як прыйі́дэ брат з воёнкі,
Дасы ёму пыва шклянку».
Узяв братко да й напывса,
Да й с коныка повалывса.
«Сыстра моя шчэ й рідная,
Якэ твое пыво кыслэ,
Якэ твое пыво кыслэ,
За сэрдэнько мыне стысло».
Ой шэ братка ны схавала —
До козака напысала:
«Ты ж, козачэ, бырвіночку,
Быры мынэ, дівчыночку».
«Ой, як мыні тыбэ браты,
Колы вмійш чароваты.
Счарувала братка свого,
Мылынького ныма чо́го
(То й нічо́го)».

Примечания

¹ *Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 1. Pieśni ludu polskiego. Wrocław; Poznań, 1961.*

² *Микитенко О.* До проблеми генетичних збігів та запозичень у слов'янському фольклорі: баладний сюжет про «сестру-отруйницю» // *Заяедничко у словенском фолклору. Зборник радова / Уред. Љ. Раденковић, отговорни уред. акад. Н. Тасић. Београд, 2012. С. 143—157.*

³ См. комментарии Ф.Д. Климчука.

Публикация и комментарии
С.М. ТОЛСТОЙ

(доктор филол. наук; Ин-т славяноведения
РАН; Москва)
и **Ф.Д. КЛИМЧУКА**
(канд. филол. наук; Минск, Белоруссия)

Работа выполнена в рамках проекта «Мир и человек в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (к 90-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого)» (грант РФФИ 12-06-00048-а)

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

«ПЕСНИ-
ПРАВОУЧЕНИЯ»,
ПРИПИСЫВАЕМЫЕ
РУСАЛКАМ

На ограниченной территории Западного Полесья (волинско-ровенско-житомирские районы Украины и южные районы Брестской обл.) отмечено бытование текстов уникального жанра, условно называемых *русалчынныя пісьні*; их якобы поют русалки, появившиеся в земном пространстве на Троицкой неделе. Эти «песни» обычно включаются в рассказы о том, как ведут себя в этот период русалки: они бегают в ржаном поле, танцуют, водят хороводы, вьют венки, исполняют некие назидательные припевки. Самые популярные из них касаются запретов мыть ногой ногу и сеять муку на дежу, например: «Нэ сий муки на дижку, бо вэлики грех, грех буде, / Нэ мый ногу об ногу, бо вэлики грех, грех буде» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). В Полесском архиве Института славяноведения РАН хранится чуть более 20 таких сообщений. Вот одно из них: «В лис мы ходыли [и видели] — такие малэнькие диточки по житу бэгали, хорóши, ў вэночках, то поскочут, то схороняця. Они бегают, колы жито квитить, после Трийци йе Русалчына нэділя, весь тыждень им указание есть — бигать. Они спивают: "Нэ бий нýжка об нýжку, / Нэ сий мукы на дижку, / Бо грэх будэ, бо грэх будэ!" Их, казали, на кобринском мосту бачыли [т.е. на мосту, ведущем в сторону г. Кобрин] — дви дйўчитка сидэли, плэли вэночки. Русалки — это те, кто такие малэнькие умирают, правэдные, шчэ нэ нагрэшыли» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Этот текст содержит набор наиболее показательных характеристик полесских русалок: по происхождению это души умерших безгрешных детей, которые выглядят как маленькие девочки в веночках; появляются они в житном поле после Троицы на Русальной неделе; всю эту неделю «им есть указание» — бегать среди цветущей ржи, где они танцуют и припевают свои песенки.

ЛЮДМИЛА НИКОЛАЕВНА ВИНОГРАДОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

По своему содержанию *русалчины писни* — это формулировки запретов на определенные действия людей. В первой их части высказываются некие правила поведения, а во второй — мотивировки этих правил: «бо то грих», «бо я Богови скажу», «бо будэш бачыты беду», «бо нэ будэ спору» и т.п. По данным Полесского архива, общий состав формул-нравоучений, приписываемых русалке, сводится к следующим запретам: нельзя во время мытья ног тереть одну ногу о другую; сеять муку при замешивании теста прямо в квашню; ложиться днем спать в поле на меже; класть хлеб на крышку квашни; выпекать хлеб на зеленых древесных листьях; ставить хлебную лопату в печном углу «на стортъ», т.е. вниз черенком. Помимо перечисленных, еще целый ряд правил поведения людей упоминается в русалочьих «песнях», записанных в недавнее время украинскими этнографами в этом же регионе. В них говорится о недопустимости: бить коня дугой («не бий коня дугою»); пить воду прямо из подойника; родителям проклинать своих детей; резать буханку хлеба с двух сторон («не край хліба на два боки»); садиться на дежу («не сядай на діжи»); ходить по меже («не ходи по межі»); идя вереницей, ступать впереди идущего; замешивать тесто, будучи без фартука («не меси хліба без запаски»); оставлять вытопленную печь без вновь подложенного полена («не кидай печі без запалки») и ряд др. [3. С. 352—356; 6. С. 109].

Во всех рассказах приписываемые русалкам назидательные тексты называются «песнями», хотя информанты всегда произносили их в форме речитатива и музыкальный напев воспроизвести не могли. По-видимому, отнесение их к песенному жанру обусловлено тем, что русалочьи присказки чаще всего имеют форму ритмизованных и зарифмованных фраз или куплетов, ср.: «Не бий коня дугою, / Не мий ноги ногою, / Не пий води з дойниці, / Не проклинай дочки-єдиниці» [3. С. 352; житомир.]; «Нэ сий хліба на діжю, бо русалкам розкажу!» (ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.). Но они могут быть представлены и в незарифмованном виде: «Не мый нога об ногу, бо рана будэ. Не сий муки на дежю, бо грих будэ» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.).

Если в тексте подобных сообщений фигурируют замечания рассказчика, комментирующего смысл этих русалочьих «песен», то в них обычно подтверждается действительная необходимость соблюдать указанные запреты. Ср., например, следующие высказывания: «Вы, кажэ, знаетэ, шо



Детская игра «Проводы русалки» в с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл. 1980 г. Фото О.А. Терновской

«...» ны можно сіяты мукé — ну, така дижка йе — на дижку нэ можна... А вот ноги мьешь ў тазыковэ и... ну, часами бэрэш ноги мьеш: ой, дытына, нэ мэй нога ў ногу, бо то грих, нэ можно так мгыты ноги, бо, кажэ, я чула, шо русалке так спивальы» (ПА, Поворск Ковельского р-на Волынской обл.); «Оны [русалки], кажуть, спивають: "Не кладитэ хліб на дижку, бо не будэ спору". То правда, што бало [бывало] это понóсилы, хліб не клалы на дижку, от як хто положить, забудецца, то [старые говорят]: "Примай хліб с дижки, бо немóжна". Ка, бо не будэ спору. Не спорытимецца [т.е. не будет прибытка, урожая]» (ПА, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.).

Тот факт, что требования соблюдать принятые в сообществе людей правила поведения вкладываются в уста русалок, позволяет отметить несвойственную демонологическим персонажам функцию — выступать в роли блюстителя порядка, контролирующего поведение людей в течение Русальной недели. Это свидетельствует об особом статусе русалки и нуждается в особых комментариях.

Из анализа всего круга мотивов русалочьих «песен» со всей очевидностью вытекает, что по своему целевому назначению это разновидность обучающих текстов, поскольку в них ряд бытовых действий квалифицируется как неправильные, греховные. Мотивировки «песен-запретов» выступают лаконичные формулы (*бо то грих, бо вэлыкый грих будэ*); иногда — формулы-предостережения (*бо нэ будэ спору, бо будеш бачыты беду* и т.п.). В некоторых случаях дается подсказка, как надо действовать правильно: «Не мий ніжка в ніжку, бо ручка є; не сий муки на діжку, бо стіл є» [3. С. 353], т.е. ноги

следует мыть рукой, а муку просеивать над столом (не над дежой). Более пространных объяснений, почему вести себя следует так, а не иначе, ни тексты «песен», ни сопутствующие рассказы информантов не содержат. Но в более широком этнографическом контексте (за пределами текстов рассматриваемого жанра) встречаются формулировки неких правил, совпадающих по смыслу с русалочьими запретами. Например, в Харьковской губ. (где жанр русалочьих «песен-нравоучений» не зафиксирован) отмечено следующее поверье: сеять муку прямо в дежу, месить тесто на крышке дежи, при мытье тереть ногой ногу — значит «содействовать размножению русалок» [5. С. 150—151]; имеется в виду, что в доме, где нарушаются соответствующие запреты, появится много русалок [2. С. 160]. В одном из сел Ратновского р-на Волынской обл. запрет девушкам мыть одной ногой другую объяснялся тем, что таким способом они «обмывают свою пару», т.е. останутся незамужними [3. С. 354]. Среди правил бытового поведения довольно широко известны также запреты садиться на дежу, резать непочатую буханку с двух сторон, оставлять вытопленную печь пустой (без вновь подложенного полена), замешивать тесто женщине без фартука, бить домашних животных искривленными предметами (дугой, коромыслом), чтобы молодняк не родился увечным, и ряд других. Остается не вполне понятным, почему в одной конкретной локальной традиции они вкладываются в уста русалок и почему именно эти мифологические персонажи озабочены строгим соблюдением правил со стороны людей. Достаточно веским аргументом в пользу соблюдения того или иного запрета

было выражение «так пели русалки»: «Нэ можна сійты на вйчко од джыкы муку. [Почему?] Мўсьць, оттого, шо так русалкы спывалы» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

В самих русалочьих «песнях» нет прямых указаний на время действия подобных запретов, но в большинстве сообщений о периоде земного пребывания русалок говорится, что это неделя, следующая за Троицей, т.е. Русальная неделя, когда людям якобы доводилось слышать подобные «песни-нравоучения». Первой реакцией жителей Полесья на вопросы собирателей, что такое Русальная неделя, являются сообщения, что это такое время, когда появляются русалки и когда необходимо соблюдать многочисленные запреты на хозяйственную деятельность и на некоторые бытовые занятия. Ср.: «Русальны тыждэн... Четверг Сухі — то на Русальном тыждэне, цэ русалкы ходят. Ничого робить не можна. Як только будеш робить, то, значыт, встрытшыся з русалкамі» (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.); «Русальная нэдыля называлась. Она бывае тыждэн пїсля Трыіцы. На Русальну нэдылю и нэ пэруць, и нэ вїшають, и нэ пїдсушуюць, бо русалка побэе, дїркы поробыць» (ПА, Березичи Любешовского р-на Волынской обл.). К числу наиболее распространенных (для троичного периода) относятся запреты, во-первых, на полевые и огородные работы: копать землю, пахать, сеять, сажать или окучивать овощи, пропалывать растения и т.п.; во-вторых, на некоторые домашние занятия, особенно связанные с шитьем, вязанием, тканьем, завязыванием узлов, использованием острых, режущих орудий труда; запрещалось также подбеливать хату и печь, мыть или мести пол, стирать и развешивать во дворе белье; в-третьих, чтобы не встретиться с русалками, не рекомендовалось выходить за пределы села. Этот же набор запретов характерен для поминальных дней — календарных (которые распространялись на всех жителей села) и индивидуальных, справляемых по конкретному умершему члену семьи (когда запреты соблюдались лишь родственниками умершего). Их называют в научной литературе «задушными» или «охраняющими предков» [1. С. 291], так как они соблюдались ради того, чтобы не навредить незримо присутствующим на земле душам. Разница между теми и другими (троицкими и поминальными) заключалась только в мотивирующей части запретительной формулы: считалось, что несоблюдение поми-

нальных запретов вызывает недовольство умерших, а троицких — может навлечь наказание со стороны русалок (которые, как известно, генетически связаны с умершими до срока людьми и незамужними девушками).

В мотивировках полесских троичских запретов, с одной стороны, высказываются опасения навредить русалке, нанести ей ущерб: «На Русальны тыждэн не шыём, не мажем на дворе, шоб русалкам очей не забрызгаты глиною» (ПА, Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.); «На Русальны тыждэн нэ мылы цїлы тыждэн у хаты, шчоб русалкам спїдныці нэ побрызгаты» (Грабово Любомльского р-на Волынской обл.); «Нэ мо́на пол мыты, бо русалочкы пїд столом сьдїят, вы йїх змыетэ» (там же). С другой стороны, люди опасались, что своими неосторожными действиями они могут воспрепятствовать своевременному уходу русалок на тот свет и они задержатся на земле (что имело бы негативные последствия для людей). Ср. следующие запреты: «...Не масты тату, бо русалку замажеш — буде пїшаты тобі цїлы рїк» (ПА, Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл.); «Нэ мо́на на Русальны тыждэн вышываты, бо русалку зашыеш и вона гэты нэ пїдэ, будэ плакаты [весь год]» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.); нельзя подмазывать печь, иначе «замажеш русалку, то буде цїлы год у хаты» [6. С. 118]. Наконец, в большинстве мотивировок говорится о том, что русалка непременно накажет тех, кто нарушает запреты, предписанные для Троицкой/Русальной недели: нашьлет неурожай, навредит скоту или домашней птице, уничтожит результаты труда, спровоцирует болезни и беды. Считалось, что к тем, кто работал на Русальной неделе, приходили русалки и причиняли вред. В частности, одной из форм наказания со стороны русалок выступает угроза «забрать с собой» того, кто в течение Русальной недели после ужина — вопреки запрету — моет и убирает со стола ложки: «Деўка помўе ложки цы што — русалка скаже: "Моя ўже буде та дєвка!"» (ПА, Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл.); либо кто сеет муку прямо в дежу: «Хто над дежею муку сее, то той наш буде!» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.). В одном из вариантов русалочьих нравоучительных «песен» говорится, что нарушившего запрет ждет трудная смерть: «Не тры нужка од нужку, / И не сїй муки на дїжку, / И не держы лопаты в хаты, / Бо буде важко конаты» (ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

Показателем того, что троичские запреты имеют преимущественно поминальный характер, служат сообщения о необходимости соблюдать их прежде всего тем людям, «у кого в роду есть русалка», т.е. члены семьи, причисленные после смерти к категории «русалок» (умершие на Русальной неделе, умершие маленькие дети или незамужние дочери): «От, нэма у нас в роду русалкы [и нам можно работать]. У кого в роду русалка йе, те нэ пралы, и нэ шылы, и нэ стїралы, и нэ мазалы на Русалку [имеется в виду понедельник после Троицкой недели], бо казалы, зашыеш русалцы очы» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.); «Русалкы — мэрці, дївчата незамїжні. Ходяты, лїкають людэі. У кого хто повмырав, то ськїтуюць [не работают в поле и дома]...» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Характерные для Полесья представления о том, что русалки не столько вредят, сколько наказывают нарушителей запретов, объясняет целый ряд противоречивых суждений об этих персонажах. Это касается, например, расхождений в оценке степени «вредности/безвредности» русалок. С одной стороны, люди их боялись и считали крайне опасными. С другой — признавали, что «вред русалки не чыныт», «зла нїякого не робыць», «нэма з йїх нїякой пэрэшкоды». Более того, они нередко воспринимались как праведные, чистые, благословенные духи, которых «сам Бог пустил ходить по миру», что они «посланы из раю, од Бога», что только счастливые и достойные люди могли видеть русалок и т.п. Противоречиво описывается их функция вредить злаковым посевам либо охранять их, способствовать урожайности — что может быть объяснено способностью русалок «охранять поля от всякой беды» у тех хозяев, кто соблюдает запрет на полевые работы в Троицкую неделю, и «портить злаковые всходы» у нарушителей этого запрета [7. С. 186; 6. С. 117]. В одной из быличек рассказывается, что у одной хозяйки лен уродился лишь на том участке, который она прополола до Троицы, а всходы, обработанные ею на Русальной неделе, русалки погубили (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Итак, присутствие русалок на земле в течение Русальной недели требовало от людей соблюдения особых правил поведения, направленных на то, чтобы не навредить этим духам и не спровоцировать ответной враждебной реакции с их стороны. Люди верили, что русалки вправе осуществлять по отношению

к виновным справедливую кару; считали, что если ты им «робив шкоду [т.е. работал во внеурочное время], то воно й тебе шкоду зробит» (житомир. [б. С. 117]). Некоторые жители Хмельницкой обл. уверяли, что они до сих пор стараются не подбелить стен дома, не шьют и не мажут печь на Русальной неделе, «щоб русалок не злити» (записано в 2007 г. [3. С. 370]). Ограничения на все виды хозяйственной деятельности снимались по окончании Русальной недели, когда — как считалось — русалки покидали землю, возвращаясь на тот свет. По-видимому, именно этот комплекс народных верований послужил мифологической основой для формирования уникального (не встречающегося в других региональных традициях) жанра «песен-нравоучений», которые якобы поют русалки, демонстрируя тем самым свою заинтересованность в соблюдении людьми соответствующих правил поведения.

Надо, однако, признать, что по своему содержанию троицкие запреты, полностью совпадающие с поминальными (речь в них идет об ограничениях на полевые и домашние работы), несколько отличаются от запретов, упоминаемых в русалочьих «песнях»; в последних речь идет о стереотипах повседневного бытового поведения: о правилах мытья ног, просеивания муки, использования квашни и хлебной лопаты, отрезания ломтей хлеба от цельной буханки, хождения по меже, вытапливания печи и т.п. Трудно судить, каким образом нарушения подобных правил вредят русалкам и почему эти персонажи требуют их строгого соблюдения. Тем не менее мотивы этих запретительных «песенных» формул дают исследователям основание искать их скрытое мифологическое значение в том, что перечисленные действия людей так или иначе наносят ущерб русалкам (и вообще душам умерших родственников). Показательно, что типичная русалочья «назидательная песня» приписывается в Пружанском р-не Брестской обл. покойникам: «Бабы пошли жать, а недалеко было кладбище. Яны жнуть и чують, што покойники вышли, поють и танцують: "Не сей муки на дэжечку, не мый ложок на прыпячку, не мый ножок об нбжочку"» (ПА, Смоляны). О том, что просеивание муки над дежой вредит русалкам и те могут в ответ навредить людям, свидетельствуют волынские поверья: «Нэ мона на диху хлиб сіяти, коб русалки чога поганого нэ поробылы» (ПА, Любязь Любешовского р-на Волынской обл.).

Такое сближение образа русалки с душами умерших родственников

(«ходячими» покойниками, «дедами», душами предков, некрещеных детей и т.п.) характерно в целом для полесской мифологии и особенно — для верований западного Полесья, где вполне обычным является признание информантов «у нас в роду есть русалки (т.е. умершие младенцы или незамужние дочери)» либо: «у нас в роду нет русалок». Поэтому можно признать вполне закономерным, что в этом регионе на русалок оказались перенесенными такие типичные для образов мифологизированных покойников функции, как: выступать в роли персонажей-наставников и надзирателей, требующих от людей исполнения обязательств поминального свойства и обучающих людей правильному поведению; персонажей, пострадавших от несоблюдения этих правил, предъявляющих своим родственникам претензии, высказывающих жалобы, обиды, упреки; в роли персонажей-карателей, которые «наказывают по справедливости» тех, кто нарушил принятые в сообществе людей обычаи. Повсеместно в Полесье распространены былички о том, как души умерших родственников (а для периода Русальной недели — русалки) упрекают, угрожают или наказывают нарушителей запретов, но только на обозначенной территории (северо-западные районы Украины и южные районы Брестщины) зафиксированы особые, приписываемые русалкам «песни» в виде запретительных формул, и именно в этой традиции образ русалки наделяется признаками душ почитаемых предков.

За пределами Полесья русалочьи «песни» записывались собирателями в некоторых подольских и гуцульских селах [3. С. 356; 8. С. 199], однако там они встречаются редко, бытуют в единичных вариантах или в виде контаминации разных текстов. Ср.: «Русалки скачуть одна протиі другої, плещуть руками, / Не сій муки на діжу. / Ух, ух солом'яний дух! / Мене мати уродила, / Нехрещене положила» [4. С. 130]. Похоже, что именно западная часть Полесья может быть признана эпицентром этого необычного жанра. А то, что эти обучающие тексты представлены в виде «песен», по-видимому, связано с характерной для русалок особенностью поведения — с их пристрастием к пению и танцам. В Полесье очень популярны представления о том, что эти персонажи появляются целыми группами, стайками, вереницами; выглядят как молодые девушки в свадебном убранстве; устраивают в житном поле свои празднества и забавы, водят хороводы, прыгают,

хлопают в ладоши, поют и танцуют; приходят в село на звуки музыки; что это именно они сочинили все те песни, которые теперь поют люди; что они принуждают парня-музыканта подыгрывать их танцам, говоря ему: «Грав живим, грай і мертвим!» [б. С. 108]. Так что пение для русалок — просто привычная форма поведения.

В заключение хотелось бы отметить, что рассмотренные нами русалочьи «песни» позволяют понять, сколь существенную роль играют в составе троицко-русальных обычаев запреты и какую важную мифологическую информацию они (запреты) содержат для оценки конкретного календарного периода и для трактовки образа русалки, появление которой с этим периодом связано.

Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Вороний О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Т. 2. Репринт. Київ, 1991.
3. Галайчук В. Демонологічні уявлення Середнього Полісся про русалок // Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 43. Львів, 2008. С. 320—381.
4. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000.
5. Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
6. Кутельмах К. Русалки в повір'ях поліщуків // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 2001. Т. 242: Праці Секції етнографії та фольклористики. С. 87—153.
7. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 1. Вып. 1. Верования и суеверия. СПб., 1872.
8. Шухевич В. Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Ч. 5: Гуцульські приказки. Повірки про опришків. Про скарби. Про земні боги (демонологія). Чередінники (знахури, ворожбити). Гуцульське лічництво. Віруване про рослини і звірів і ужиток з них. Загадки. Словарець. Львів, 1908.

Сокращения

ПА — Полесский архив (Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Мир и человек в этнолингвистическом словаре "Славянские древности" (к 90-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого)» (грант РФФИ 12-06-00048-а)

Т.А. АГАПКИНА

ПОЛЕССКИЕ СВЯТОЧНЫЕ РИТУАЛЫ,
ОТНОСЯЩИЕСЯ К ПЛОДОВЫМ ДЕРЕВЬЯМ

Ритуалы и обычаи, адресуемые плодовым деревьям, составляют заметный фрагмент святочного обрядового цикла. Это не означает, что в другие календарные периоды, особенно весной, подобные ритуалы не совершаются совсем, и тем не менее именно святочная обрядность концентрирует в себе целый ряд таких микроритуалов, что обуславливает их взаимовлияние, а также приводит к взаимодействию с другими святочными обычаями, с календарной терминологией и т.д. Около 20 лет назад нам уже приходилось писать о соответствующих южнославянских ритуалах в общеславянском контексте, однако восточнославянские материалы в той давней работе почти не затрагивались¹. В данном случае выбран совершенно иной масштаб описания — полесская традиция. На архивных материалах из более чем 100 сел украинского и белорусского Полесья (заимствованных из Полесского архива Института славяноведения РАН) мы рассмотрим эти святочные ритуалы под другим углом зрения, сосредоточив внимание на их географии, сквозных мотивах, пересечении друг с другом, а также внутриобрядовых связях.

К полесским святочным ритуалам, посвященным плодовым деревьям, относятся: обвязывание, угроза срубить неплодоносящее дерево и его символическое зарубание, высыпание под дерево святочного мусора, символическое бужение дерева и др. Все они преследуют одну и ту же цель — наделение дерева плодородием (что и делает возможным их взаимодействие), но используют для ее достижения разные тактики.

Обычно названные ритуалы совершались в канун ключевых праздников — Рождества, Крещения, но чаще всего — под Новый год, и это вполне объяснимо, учитывая, что канун Нового года назывался в Полесье Щедрой или Богатой кутьей и многие его ритуалы имели продуцирующий характер. Канун Нового года (реже — следующее утро) отмечен интересными нас ритуалами на западе

и в центре Полесья, в то время как на востоке (Нижняя Припять, между речью Припяти и Десны) они могли совершаться в Рождественский и Крещенский сочельник (приуроченность к кануну Крещения характерна также для нескольких самых западных сел украинского и белорусского Полесья).

Наиболее широко, с запада Брестской до Сумской обл., а также юго-западных районов Брянской, представлен в Полесье ритуал обвязывания плодовых деревьев². Поздно вечером в канун праздника хозяин, кто-нибудь из сыновей или реже хозяйка выходили в сад, взяв с собой солому, лежавшую с Рождества на столе под скатертью, или солому из стоящего на полу рождественского снопа; в исключительно редких случаях солому заменяли сено или ельник. Из этой соломы скручивали перевясла, которыми и обматывали ствол дерева, иногда в несколько слоев; обвязывать могли одно-единственное дерево, по одному дереву каждого вида, иногда все деревья в саду. Мотивировки этого действия однозначно выявляют его продуцирующую направленность: *коб яблоко добрэ родилось, за тэм, що пустицвиту нэ будэ на яблоні, шоб уражай буў, шоб було родливо*, но особенно подчеркивают возобновляемость урожая, его повторение в следующем году: *коб воно родило на други год, шоб на другой год базато плодов було, коб на другый рык ны булы пустыйи шчэны, коб знов булы яблыка* и т.д. Если же этого не сделать, деревья не будут плодоносить: «Хто не подыжжэ — тому уражай нэ будэ» (Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.). Иногда действие сопровождалось произнесением заклинательных формул типа *Скольки у цюм колосочку зэрнінок, шоб стольки яблынок* (Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.), *Родитися, грушкы, да самы вырхушкы* (Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.).

В рамках этого общеполесского ритуала получили развитие несколько дополнительных мотивов, восходящих к разным сферам святочной обрядности. Один из них — это западнополесский мотив завязывания плодов на деревьях, «вызванный к жизни» маги-

ческой аттракцией: *обвязывать ~ завязать, завязываться*: «Дадуть ў руку перевясло и говорить, шоб подвязываць шоў. Подвязывали такэ: обвяжуть тым перевяслом да завяжуть, шоб вязалісь грушы да яблочки» (Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); «Скрутиш тую солому и на двор, обвязать яблоню, шоб добре вязалася яблоня чи груша» (Мокраны Малоритского р-на Брестской обл.). Иногда обвязывание должно было предотвратить опадание цвета с деревьев: «На Коляду дэрэва обвязваюць соломою, шоб завязки нэ опадали» (Щедрого Ратновского р-на Волынской обл.), что находит многочисленные параллели, например, в средневековых травниках или в болгарских первомагических обычаях³.

Другой сквозной мотив описываемого ритуала, также западнополесский, — «чтобы урожай/сад был щедрым», восходит к хрононимам *Щедрец, Щедрая кутья, Щедрый вечер*, обозначавшим канун Нового года: «На Шчодруху... пэрэвэсло делают, и обвязуюць, и говорят: *Шчодрое дэрэво, шчоб родыло*» (Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.); «Приказывають, шоб Шчодруха шчедра була» (Там же); «На Шчодрыка... крутылі таки роблять и повязывають на яблочки, на вышні, на грушы, коб шчодрыліса» (Лопатин Пинского р-на Брестской обл.); «Соломкою обвязывають сад перэд Шчэдрэцом ввечэри, шоб шчэдрілся сад» (Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.). Встречающийся в этих контекстах глагол *щедриться* («чтобы щедрился сад»), в развитие своего значения «быть щедрым, охотно делиться с кем-л.»⁴, приобретает дополнительное — «обильно плодоносить». А глагол *щедровать* — отталкиваясь от основного значения «поздравлять с Новым годом, обходить дома и собирать дары» — получает дополнительное — «поздравлять с Новым годом: обходить и одаривать», см. следующий контекст: «На Нови год вже Скоромна кутья, то вже шчодрують. Як садок е, то идуць хлопци, сала узмут, коўбаси, и идуць до деревеў,* шчодрують, шоб родили» (Бересте Дубровицкого р-на Ровенской обл.)⁵.

ТАТЬЯНА АЛЕКСЕЕВНА АГАПКИНА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

С западнополесским* мотивом «щедрости сада» перекликаются редкие восточнополесские свидетельства, символически связывающие урожайность плодовых деревьев с сытостью, полнотой, богатством, а также одетостью/покрытостью: «Босиком нельзя ходить обвязывать, бо дерево буде голос. Наесца трэба, штоб была полная, каб и дэрэво было полное» (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.); «На Богату кутью хозяин житом повязуеть: *Будь богато дерево, як богата кутья*. [Это делают в кожухе и валенках]» (Кочище Ельско-го р-на Гомельской обл.).

Наконец, третий мотив, получающий развитие в рамках ритуала обвязывания плодовых деревьев, — «чтобы деревья не мерзли / не боялись мороза» (фиксируется преимущественно на западе белорусского Полесья). С одной стороны, обвязывая деревья соломой, их тем самым символически одевали на время зимних холодов: «На Шчодруху изробили перевесло: — Пойди сад пообъезывай. Кажэ, это дэрэвина нэ змэрзне, ей тэпло будэ» (Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.); *Мороз-мороз, уходи, соломка, грей дерево* (Николаево Каменецкого р-на Брестской обл.)⁶. С другой стороны — и таких случаев значительно больше, выходя в сад разутым и часто без верхней одежды, хозяин тем самым «призывал» деревья не бояться морозов и как бы показывал им пример: «То на Крэшчэнийе. Таки накрутатъ соломки, пэрэвэслачки такийэ. На йаблони, грушчы. Тулько босяком и роздэты идут. Вродэ вона нэ боица холоду, шоб и дэрэва нэ бойалась» (Радэж Малоритского р-на Брестской обл.); «На Новый год обязательно обуазывали, раздетый коб выскочиў и без шапки, без ничего, и обуазывають соломою. В одной рубашке. Нэ одэваюца в тэпloe» (Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.).

Вторым по степени распространения святочным ритуалом, обращенным к плодовым деревьям, является их символическое зарубание и адресуемая дереву угроза срубить его, если оно не начнет плодоносить⁷. Как и обвязывание, зарубание/устрашение известно на всей территории Полесья, с той лишь разницей, что зарубание/устрашение встречается в три раза реже, чем обвязывание, и, кроме того, оно более характерно для украинского Полесья, Украины вообще (где оно фиксировалось вплоть до дальнего Левобережья, в частности

в Полтавской и Харьковской губ.) и даже южных областей России, чем для белорусского Полесья (здесь ареал ритуала ограничен припятской зоной).

Учитывая практически повсеместное распространение обвязывания деревьев, представляется естественным, что в микролокальных традициях оно обычно пересекалось с зарубанием/устрашением. Иногда оба ритуала совершались в пределах одного праздничного дня, расходясь лишь по времени суток (утро — вечер): «Солому ложымо на стол, дзе ядзим... Назаўтра да сонца етой саломай абъязывали дэрэво и прыказывали: *Глядзи, коб в етым годзи родзило, а то зрубаю*. Я вот у етум годзи ходзила, як павячэрала, узяла топора, и пошла у двор, и сказала на грушу: *Як покаешия, то не буду рубаць, а як не покаешия, зрубаю*. Постукала по ёй и пошла. На други год грушы побольшали» (Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл.). Однако чаще они объединялись в рамках одного ритуала. В этом случае обвязывание и устрашение могли сохранять известную самостоятельность (в частности, каждый из ритуалов сопровождала своя заклинательная формула): «Ту деревину бьют, котора не родит зовсим, берут сакиру и бьют обушком и питают: *Чи будеш родить, будеш жить, а нет — зарубаю*. Обвязывают: *Роди!»* (Вознич Овручского р-на Житомирской обл.). Впрочем, соединение ритуалов могло быть и более органичным. Иногда, например, обвязывание дерева соломой следовало сразу за его символическим зарубанием и напоминало «перевязывание» раненного топором дерева: «Пэрэд Новым роком бэруть сокиру и околётину соломи. Придуть до дэрэвины и кажуть [3 раза]: *Будши родить, чи ни? А то порубаю!* И за трэтим разом стукають сокирою, скрутят пэрэвясло и обвяжуть дэрэву» (Курчица Новоград-Вольнского р-на Житомирской обл.). Произносимый при этом ритуал-диалог, весьма характерный для балканских славян, но в Полесье довольно редкий, подчеркнуто поляризует ситуацию в отношении лиц, предметов, действий и реплик: одну его сторону представляет хозяин с топором, угрожающий срубить дерево, другую — женщина, обвязывающая дерево соломой перевяслом и обещающая, что оно будет плодоносить: «На Галонну кутлю иде хазяин ў сад из сакыраю, дык хазяйка за йим салому нясэ... Хазяин гаварыть: *Павирубую*, а хазяйка кажэ: *Вона на лито ўрбдыть,*

да й обвяжэ саломай кажнэ дэрэво» (Макишин Городнянского р-на Черниговской обл.). Изредка вместо топора по дереву просто били рукой, веткой, пирогом или старым веником, что полностью меняло содержание сопутствующих реплик, превращая устрашение и зарубание, например, в изгнание: *Як родыш, то роды, як нэ родыш, то со двора иды* (Рясно Емилчинского р-на Житомирской обл.).

Остается лишь добавить, что подобное соединение зарубания/устрашения и обвязывания встречается повсеместно, хотя и нечасто, на всех тех территориях, где известны оба эти ритуала — в сопредельных Полесью регионах юго-восточной и южной Польши, с одной стороны, и на Левобережной Украине — с другой, а также у сербов, болгар, реже — у чехов, словаков.

Наконец, третий ритуал, о котором пойдет речь, — вынесение мусора под плодовые деревья. Он известен очень дискретно в разных областях Полесья, с явной тенденцией к югу, и встречается на Украине (с запада до востока), а также, крайне редко, у словаков и словенцев⁸. Как известно, с Рождества до кануна Нового года из дома нельзя было ничего выносить, причем запрет распространялся в том числе и на домашний мусор, который в течение этого времени просто сметали в угол. Под Новый год его собирали и обсыпали им плодовые деревья в надежде обеспечить и умножить их урожайность, поскольку мусор ассоциировался с остатками (в том числе пищи) как квинтэссенцией производительного начала: «На Раждество купляють семячки, цэлы мех купляють. Усе празники, усе каляды лускають, а тады тае сметтэ [мусор] сметають, и яно ляжыть да самай Багатай кутти. А тады набирають и нясутъ пад дярэвья — яблани, грушы, сливы. Эта шчоб уражай был. Пасыплють, пасыплють и ўсэ» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.). В отличие от собственно мусора, сметенного с пола, практика относить в сад остатки праздничной трапезы, ритуальных предметов, угли от бадняка и мн. др. была широко известна всем славянам.

В большинстве случаев обсыпание деревьев мусором сопровождалось заклинательными формулами, в которых мусор символически соотносился с идеей множества, также актуальной для будущего урожая плодовых деревьев: «На Шчэдруху попел, той, шо

палят, — пуд грушкы, пуд яблони: *Кульки смитэчка пудсыпымо пуд грушкы и попэлищу, коб тыльки зародило грушы*» (Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.); «На Багату кутью сметье ужэ у кучку позамэтають и виносять обыспають им садовину, яблони, грушы. Пидсыпають тым сметьем и пидвязавають кулём, соломою, шоб добре родило. Скольки того сметья, шоб стольки родило» (Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.); «На Шчодру куттю метуть ат парога хату и таде выносят сметя пуд яблони там чи пуд грушу, у кого шо е. Кажуть, шоб родила: *Сколько пад табою сметя, шоб на табе стольк яблук было*» (Дягова Менского р-на Черниговской обл.).

На крайнем западе Полесья (преимущественно белорусского) в описываемых здесь святочных ритуалах получила отражение и тема Рождества. Выходя в сад, чтобы совершить любое из описанных ритуальных действий, хозяева также «передавали» деревьям весть о рождении Христа и призывали их в ответ «раскрыться», «возвеселиться» и т.п., что символизировало их пробуждение и ожидаемое плодородие: «На Новый год обвязывают дэрэво соломой: *Дрэвко, дрэвко, ростворыся, бо пан Бог народыўся*» (Мокраны Малоритского р-на Брестской обл.); «Шчэпы, шо яблыка ростуть, обвязують... Хадзяин, а як нэма хадзяина, я сама ходыла... Говорили: *Дэрэвца, вэзліся, ужэ Хрыстос народыўся*» (Засимы Кобринского р-на Брестской обл.); в Ровенском уезде в канун Крещения деревья обвязывали соломой и, если они не плодоносили, трясли их: *Хрыстос народыўся, казав и тоби родыты⁹*. Локализация этого мотива на западе Полесья вполне объяснима, учитывая его широкое распространение у западных славян, особенно в Польше.

Наконец, последний момент, на котором хотелось бы заострить внимание. В святочных ритуалах получила развитие также «хлебная» тема, проявляющая себя по-разному. Наиболее известна в Полесье ситуация, когда хозяйка, не вымыв рук после замешивания теста, выходила в сад и обвязывала деревья соломой, тем самым перенося тесто на солому и дерево: «Дэрэвья на Шчодруху сеном обкладали деўки с распущчанными валасами, кали цеста замешвалы ў хаце, штоб шчодры урожай быў» (Ополь Ивацевичского р-на Брестской обл.); «На Богату куттю тесто замесила, руку

не мие и идэ сварица с деревом. Це хозяйка. До дерева приде, соломенным перевеслом подвязует и сокиро трусцыт» (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл.). Надо заметить, что и у южных, и у западных славян встречаются аналогичные, но тем не менее не тождественные ритуалы. Например, женщина, замесившая хлеб, идет в сад и обнимает вымазанными в тесте руками плодовые деревья или трясет ими, но при этом не обвязывает их соломой; соломой, которой впоследствии обвязывают деревья, кладут под ночвы, в которых месят хлеб, или под ноги женщине, которая его месит; соломой для перевясла заранее вымазывают тестом и т.д. Однако, повторим, точно такого варианта, как в Полесье, — обвязывать деревья соломой вымазанными в тесте руками — мы, кажется, в других местах не встречали. В западном Полесье, а также в Галиции и Словакии зафиксирован, кроме того, обычай выливать под плодовые деревья воду, в которой месившая тесто женщина вымыла руки.

Из других форм реализации «хлебной» темы отметим довольно редкую практику ходить в сад обвязывать деревья, взяв с собой хлеб, пирог или первый испеченный блин: «То на Шчодруху брали обвязывали. Каждое дэрэво, садовину обвязывали. Вэчером пэче млинца мати, и тоды уж берэ хадзяин пэршого млинца, обвязуэ и того млинца дэржыть. Той млинец потом отдае коривцы альбо у хату приносить» (Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.); «На вторую кутю берэ хлиба чи пирожка под руку и обвязывае: *Як будэш родыты, то буду шчодрыты, а нэ будэш родыты, нэ буду шчодрыты*» (Синин Пинского р-на Брестской обл.). Отметим, кроме того, и обычай привязывать этот первый блин к дереву, за пределами Полесья нам до сих пор не встречавшийся: «На Шчодрыка, як хозяйка первого млынца спячэ, хадзяин бежить повязывать ёго з соломою» (Лопатин Пинского р-на Брестской обл.); «Як на Шчодруху напачэш млынцоў, возьмеш и нитачкай да кожнай яблыньки прывяжэш» (Спорово Березовского р-на Брестской обл.). Наконец, в тех ритуалах могло использоваться и зерно. Так, для обвязывания деревьев соломой брали руками с налипшей на них гречневой крупой, после того как этой крупой (и этими же руками) фаршировали кабанчика: «Обвязывали на Шчодруху чи мушчына, чи баба. Это як заколют кабана и нали-

вают грэцкаю крупую, и руки не мбе и берэ соломы — як работала, так и пошла. Обвязывали, коб плоды завязывалиса» (Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.). Таким образом, в подобных случаях в ритуале обычно соединялись два «хлебных» символа (зерно/тесто/блин/хлеб и солома), что усиливало его действенность.

В отдельных крайне редких случаях соединение нескольких формально разных, но семантически близких действий и символов, преследующих общую цель, порождало удивительные ритуальные формы, в которых благодаря нагромождению изофункциональных элементов магический эффект умножался многократно. Приведем лишь одно такое описание, в котором соединены обвязывание дерева соломой, осыпание его святочным мусором, хождение к дереву с хлебом и его символическое битье/устрашение: «На Богати вечор пекуть пироги, ну просто хлэб пэчэца. Пóпел, сметье нэ выносили цэлы тыждень. Протиў Нового года сметье под яблони вынобили. С тим пирогом придэмо ужэ, до яблони придэш, сметечко цэ ужэ покидаеш, а с тим пирогом ужэ подвязаваеш яблони пэрэвэслами. Пирог на руках, и кожну яблони стукнэш пирогом, шоб родила» (Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

В заключение отметим следующее. Адресуемые плодовым деревьям святочные ритуалы известны на всей территории Полесья, однако их плотность и частотность заметно убывают в направлении с запада на восток: на западе и в центре украинского и белорусского Полесья (в припятском Полесье) можно насчитать не более 5–6 сел, где такие ритуалы отсутствуют или не зафиксированы. На востоке же, в междуречье Припяти и Днепра, и на белорусско-украинско-русском пограничье таких случаев гораздо больше. Кроме того, ритуалы, записанные на западе Полесья, представляют собой развитые и многослойные явления, в которых соединяются разные мотивы и действия (обвязывание, зарубание/устрашение, бужение, хождение с хлебом, обвязывание вымазанными в тесте руками, хождение босиком и т.д.), в то время как ритуалы восточного Полесья по преимуществу более лаконичны, однотипны, менее разнообразны и слабо мотивированы. Все эти особенности географии полесских святочных ритуалов, адресуемых плодовым деревьям,

вполне объяснимы, если иметь в виду внешний фон, а именно то, что на великорусской территории такие ритуалы практически полностью отсутствуют, в то время как в Карпатах, у чехов, словаков и на юге Польши они имеют массовое распространение.

Примечания

¹ *Агапкина Т.А.* Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 84—110.

² Ритуал известен у всех славян, однако в балканославянских традициях он сильно редуцирован и собственно обвязывание часто подменяется близкими, но не идентичными действиями — такими как привязывание, навешивание и просто отнесение соломы к дереву.

³ *Rostafiński J.* Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Т. 18. Kraków, 1895. С. 23, 32; *Арнаудов М.* Фольклор от Еленско. София, 1913. С. 347.

⁴ Словник української мови. Т. 11. Київ, 1980. С. 578.

⁵ В Сербии плодовые деревья посещает полтазник, который осыпает их зерном: *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Гружи // Српски етнографски зборник. Књ. 58. Београд, 1948. С. 228.

⁶ Обращение к морозу может указывать на распространенный в Полесье святочный же ритуал приглашения мороза на рождественский ужин, что вновь акцентирует значение внутриобрядовых связей.

⁷ О ритуале см.: *Толстой Н.И.* Архаический ритуал-диалог // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 313—409; *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 99—101; *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge (Mass.), 2003. Гл. 4.

⁸ Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 338; *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev (Narodopisno gradivo). Кнј. 2. Celje, 1948. С. 136.

⁹ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Т. 1. Пг., 1914. С. 275.

Статья написана в рамках проекта «Мифологические и легендарные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ-РГНФ, 11-24-01002а/Bel)

ПОЛЕССКИЕ ЗАГОВОРЫ, ЗАКЛИНАНИЯ И МОЛИТВЫ

Публикуемые материалы записаны в ходе полевых исследований в Полесье и в Подлясье в 1970—1990-е гг.

Границы Полесья достаточно условны. Включая в себя зону смешанных говоров на пограничье Белорусии и Украины, они распространяются далее на восток, захватывая прилегающие районы Брянской и Курской областей России. А в противоположном направлении западнополесские говоры, минуя все границы, продолжают на территории польского Подлясья с его смешанным православно-католическим населением. Таким образом белорусское, украинское и отчасти русское Полесье образует с польским Подлясьем единый этнокультурный регион. Институт славяноведения РАН не имел возможности заниматься систематическим изучением Подлясья. Были получены лишь ответы на анкету «Полесского этнолингвистического атласа» из одного или двух подляских сел, записанные по просьбе Н.И. и С.М. Толстых одной из польских коллег. Затем в 1990 г. А.В. Гурой были собраны материалы по полной программе «Полесского этнолингвистического атласа» в четырех селах Белостоцкого и Хелмского воеводств Польши. В 1993 г. они были дополнены записями еще из семи сел Белостоцкого воеводства. Полесская программа, опробованная в Подлясье, полностью подтвердила свою пригодность для этой этнокультурной зоны, а также единство и географическую непрерывность этой региональной народной традиции.

Все тексты записаны А.В. Гурой, кроме текстов из с. Велута (записала Н.А. Микоян).

Од ўдара

Пёршым [вар.: пёршым] разом, Божым часом / (такóму-такóму) ўдар шоптáть.

Ишоў Бог дорóгою камéнистою [вар.: крэмэнистою], / де нéбо з землёю стыкаéца, / конió рýжому [вар.: корóве ... чолóвику (имя)] / на синих жылах, / на румяный крывé, / на бéлой костé / ў гэты час зэмляный [вар.: дерэвляный, костяный] / ўдáр минáца [вар.: мiнэца].

(Три разá пэреказáть: «Другím разом, Божым часом... Трэтим разом, Божым часом...») [1].

Од звiха

Пёршым [вар.: пёршым] разом, Божым часом / корóве [вар.: скотiне, чолóвику (имя)] звих шоптáть.

Звих по жыту ходiть, / жыту не шкóдiць, / твоей бéлой костé / и румяной крывé / ў гэты час не шкóдiць.

Другím разом...

Трэтим разом... [1].

Од друго́го звiха

Пёрвым [вар.: пёршым] разом, Божым часом / Ивáну звих шоптáть.

Було ў Бóжэй Мáтэре три голубóчки, / не так три голубóчки, / як родные три сынóчки. / Прылетáли онý ўтрох пытáти Бóжную Мáтэр: / «Бóжа Мáти, скажы, / куdá нам летéти [вар.: летáти], стрелáти?» — «Летéте, моé три голубóчки, / як родные моé сынóчки, / не стрелáйте ў голóвоньки, / прылетáйте, вэрнiтэса, / ў гэты час Ивáну / гэтыé ўсе сустáвы настаўляй-те, / шоб гэтыé ўсе сустáвы ў гэты час / ўсе, як одiн, на мéсте стáли, / ў синих жылах, / ў румяной крывé, / ў бéлой костé / ў гэты час Ивáну / болéть пэрестáли».

Другím разом...

Трэтим разом...

(Три разá пэреказáть и три разы потягну́ть за ногу) [1].

Од зды́мка¹

Пёрвым разом, Божым часом / Ивáну жывóт шоптáть.

У чы́стом пóле, / ў вольном жы́те / цэрква стояла, / и ў той цэрквэ / пристóл стоiть, / за тым пристóлом / Бóжыи прислуги сидя́ть, / онi не ткуть, не пряду́ть, / ничóго ни роблю́ть, / тóлько тэе золотэе зэрнетко качаю́ть, / пáна Зды́мку на мéсте настаўляю́ть [вар.: настановляю́ть]: / «Вот тобé, зды́мку, сэсте / на тым [вар.: ў тым] мэсте, / де ты буў [вар.: на золотóm крэсле], / дам [вар.: бóде] тобé пiти, ёсти / хлéба да со́ли, / ўсёго до во́ли. / Бóде тобé твой бáтько и мáти / з тогó свéту прiйти, / тебé, зды́мка [вар.: наўра́за], на мéсте / золотником назывáти [вар.: нарека́ти]: "Бóде тобé, золотнику, пiти, ёсти, / хлéба да со́ли, / ўсёго до во́ли"».

Другím разом...

Трэтим разом...

[Надо надавить при этом пальцами на верхнюю часть живота, под грудью, три раза, затем проверить, положив «пáльцэ на пупкá, вэрнуўса ли жывóт»] [1].

Од ўраза²

Пёрвым разом, Божым часом / (такóму-такóму) ўраз шоптáть.

взайдет тот усё взмот акто не взайдет тот нечего не возймёт крест на мне крест подамной ангелй мой Хранитель меня в ценасци сохранща²⁶

Спаситель навстречу Христос на пути просвятоя богародица на помащ божжай прыди [11].

Як цѣлища карова

Шоў Гаспóдь на небяса, / згубиў ключы з-пад паяса. / Ма́цэр Божжая ишла, / ключы найшла. / Гаспóдь, вярнись, / ключы найшлись. / Ключы кла́ла на ме́ста, / цялятка з ме́ста [11].

Кроў загаварываць

Ишла дзе́ва с падго́рья, / нясла́ ваду́ с падмо́рья, / коро́мисел палама́ўся [вар.: палама́ўсь], / ве́дры палапа́дали, / вада́ разлила́ся — / ў раба́ Бóжага (На́дзи) / кроў суняла́ся.

(Тры разы прыказаць) [11].

[От зубной боли]

«Маладзи́к маладой, / ў тебе́ рог залато́й, / ты па всём све́ту ходи́ш, / ўсих людзе́й ба́чыш. / Ты та́мака дзе́да Ни́чипку ба́чиў?» / — «Ба́чиў». / — «ў ёго́ зубы ня боля́ць?» / — «Ня боля́ць». — «Шоб у раба́ Бóжага (На́дзи) не балѣли» [11].

Шаптаць ляк²⁷

Пе́рвым ра́зам, Бо́жым ча́сам / Го́спадю Бо́гу памало́сь, / Пречы́стай Ма́цяры пакла́нось, / Го́спода Бо́га умаля́ю, / ўсе́х свята́х уго́дникаў / на по́маш призыва́ю: / и ки́евских, и ч[э]э́рских, и пичэ́рских, / и Анто́ния, Хведо́сия, / свята́го Гео́ргия, / и ўсих а́нгелаў и архана́гелаў, / и все небесные си́лы. / Присту́пита, пама́жытя / раба́ Бóжага Ива́на / ляк вышэ́птаваць, выгавараваць.

Ляк, лячо́к, красны́й панячо́к, / я тебе́ ня зна́ла, ня выгаварывала, / ста́ла знаць, ста́ла выгаварываць / и паду́маны́й, и ветра́ны́й, и вады́ны́й, / и на́но́сны́й, и парабо́цкий, и жа́но́цкий, / и деду́син, и бабу́син, / и ба́цькав, и ма́ткин, / и авечы́й и ча́лавечы́й. / Тут та́бе не хади́ць, / кривы́ не знаби́ць, / се́рца не сушы́ць, / сыйдзи́, я тебе́ выгаварываю / з кашчэ́й з машчэ́й, / из па́льцаў, из сус-таўцаў, / из бе́лага лица́, из буйнай галави́. / Сыйдзи́ на це́мные ляса́, / на мо́крые бала́та, / дзе ве́цер ня вее́, / дзе со́нца ня грее́. / Там та́бе гуля́ння и красава́ння, / И пи́цянне́ и едя́нне. / Там ця́бе сажгу́ць / И по́пел разадму́ць.

Тады́ Гаспóдь з по́маччу, / А я зь свята́ым Ду́хам. / Да пасту́дзяць, да па́дму́хаюць [11].

Када граза́ находить

Свят, свят, свят Гаспóдь Салаво́х, / Испóл неба́ и зѣмлю́ / И сла́ву тваю́ [12].

[От грома]

З гро́му, то́льки бу́ла та́кая мали́тва, праси́ли Ю́рья: «Свята́ый Ю́рий, / Ате́ц Рыго́рый, / архи́ страти́ Михаи́л, / заве́дуеш хма́рами и перуна́ми, / заве́дуй, Го́споди, и на́ми, / перэ́неси [вар.: суними́, свярни́ ў сто́рану] э́ту хма́ру / ци в ту сто́рану, ци в ту» [13].

[Для удачи в воровстве]

«На га́ду ёду, / Га́дубка́й поганя́ю, / Ива́ну²⁸ реч зама́ўляю». Три ра́зы и ўсе́ [14].

[От волков]

Дя́дку Тэ́рэшку, / По́дай голо́взш-ку / Воўку́ под хвист [15].

[На лов рыбы]

Як пе́ршы́й раз зайдэ́ш ловы́ты ры́бу на кана́ву, як зло́выш пе́ршую́ ры́бу, то трэ́ба вы́рваты в во́ди тра́вынку́ и тэ́ю тра́вынкою́ е́е вы́таты²⁹ тры́ разы, тую́ ры́бку, шо зловы́в, и каза́ты: «Иды́ по ба́тька, / иды́ по ма́тэра, / иды́ по всю́ свою́ роды́ну / и вэды́ сюды́». И пуска́юць е́е в во́ду. Шоб ры́ба до́брэ́ ловы́лася [16].

[От рожи]

Вы́скрэбок³⁰ ро́жу спа́люет. Трóшку льну́ кладу́т на ро́жу и подпа́люют [со сло́вами]: «Што па́лите?» — «Ро́жу». — «Па́лите, шоб не было́ [вар.: То па́ли, каб не было́, неха́й не бу́дэ!]

[При встрече с волком]

Воў́че, воў́че, дзе ты вала́чиўся, / як Иису́с Хри́сто́с радзи́ўся, / то иди́ туда́! [18].

[При пропаже или краже]

Jak człowiek coś zgubi albo mu ktoś ukradnie, to niech sie tak modli, do swintego Antoniego: «Świnty Antoni Padewski, / ubywatelu niebieski, / niech sie święci imie twoje, / a niech sie znajdzie [вар.: niech odnajdzie] zgube moje» [Если человек что-то потеряет или у него кто-то украдет, то пусть молится так святому Антонию: «Святой Антоний Падуанский, небесный обитатель, да святится имя твое и пусть найдет-ся (пусть найдет) пропавшее у меня»] [19].

[От собак]

Szed Pan Jezus przez wieś, / i nie ukąsił go żaden pies. / Tak Ty mnie, Boże, strzeż, / żeby nie ukąsił (mnie) żaden pies [Шел Господь Иисус по деревне, и не укусила его ни одна собака. Так и Ты

меня, Боже, охраняй, чтобы не укусила (меня) ни одна собака] [20; 21].

Примечания

- ¹ От грыжи.
- ² От грыжи.
- ³ Если ребенок упадет, ударится головой и «схапа́еца» (вздрагнет от испуга), у него вырастают «поты́лочные зу́бы» (теменные, или зубы мудрости).
- ⁴ От сглаза.
- ⁵ Отолю́са (?).
- ⁶ Побэ́руса (?).
- ⁷ Рыба линь.
- ⁸ «А де́ти то́го ж ничо́го не ду́мали» (пояснение информантки).
- ⁹ «У́сяки: сви́нчы...» (пояснение информантки).
- ¹⁰ От еды.
- ¹¹ Товар — скот.
- ¹² Ревматизм (пояснение информантки).
- ¹³ «ў мозо́к» (пояснение информантки), т.е. мозговой.
- ¹⁴ Ста́ток — крупный домашний скот.
- ¹⁵ Рукописная молитва, переписана, видимо, самой информанткой [3] в г. Дубровице Ровенской обл. Читается перед сном, «просю́ Бо́га, шоб я зна́ла, чи бе́да, чи хтось шчо́сь укра́в». У информантки переписано собирателем в 1978 г.
- ¹⁶ «Взрослые себе говорят, если плохо снят» (пояснение информантки).
- ¹⁷ Молоди́к — молодой месяц.
- ¹⁸ Из сыты.
- ¹⁹ От себя.
- ²⁰ Рукописный заговор. Устное пояснение информантки: «Як у ле́си ад зьве́ра». Имя информантки по паспорту — Анастасия, а называют ее Налей.
- ²¹ Иду.
- ²² Подперо́жуся — подпояшусь.
- ²³ Сидя́ть.
- ²⁴ «Это́ сту́па та́кая» (пояснение информанта).
- ²⁵ Рукописный заговор для удачи в воровстве.
- ²⁶ При устном чтении: «в це́ласци сохрани́це».
- ²⁷ Ляк — испуг.
- ²⁸ «Який там нача́льник, бригади́р» (пояснение информантки).
- ²⁹ «Уда́рыты» (пояснение информантки).
- ³⁰ Последний ребенок.

Список информантов

1. Ольга Даниловна Зелевич, 1902 г.р., с. Велута Лунинецкого р-на, Брест., 1976 г.
2. Вера Филипповна Бонцевич, 1927 г.р., с. Камень Пинского р-на, Брест., 1976 г.
3. Анна* Михайловна Серко, 1937 г.р., с. Озерск Дубровицкого р-на, Ровен., 1978 г.

4. Ганна Пилиповна Лозко, 80 лет, урож. с. Копище Олевского р-на, Житомир., с 1939 г. живет в с. Каменном Рокитновского р-на, Ровен., 1978 г.

5. Варвара Порфировна Пархомова, 1901 г.р., с. Хоробичи Городнянского р-на, Чернигов., 1980 г.

6. Софья Алексеевна Пинчук, 1898 г.р., с. Вел. Злеев Репкинского р-на, Чернигов., неграмотная, 1980 г.

7. Харитина Антоновна Пинчук, с. Вел. Злеев Репкинского р-на, Чернигов., 1980 г.

8. Надежда Степановна Левощко, 1924 г.р., с. Ковнятин Пинского р-на, Брест., 1981 г.

9. Федосья Тихоновна Ковальчук, урож. Олевского р-на, Житомир., живет в с. Курчица Новоград-Волынского р-на, Житомир., 1981 г.

10. Надежда Ивановна Герасимович (Пузикова), 52 г., с. Дубровка Добрушского р-на, Гомел., 1982 г.

11. Анастасия Александровна Бондарева, 1908 г.р., с. Дубровка Добрушского р-на, Гомел., 1982 г.

12. Анастасия Стехановна Кузнецова, 1908 г.р., с. Радутино Трубчевского р-на, Брянская обл., 1982 г.

13. Татьяна Васильевна Байкова, знахарка, 1901 г.р., с. Комаровичи Петриковского р-на, Гомел., зап. в 1983 г. в с. Оголичи того же р-на.

14. Ефросинья Илларионовна Белько, 1906 г.р., с. Барбаров Мозырского р-на, Гомел., 1983 г.

15. Агафья (Агата) Прокофьевна Мелещук, 1925 г.р., с. Чудель Сарненского р-на, Ровен., 1984 г.

16. Ольга Давыдовна Авдеюк, 1903 г.р., с. Олтуш Малоритского р-на, Брест., 1985 г.

17. Анна Богдан, 1910 г.р., православная, с. Тополяны, Белост., 1990 г.

18. Анна Гиба, 1929 г.р., православная, урож. с. Нова Воля, с 1956 г. живет в с. Вежхлесе, Белост., 1990 г.

19. Ядвига Скубий, 1909 г.р., католичка, с. Окшув гмины Уршулин Хелмского воев., Польша, 1990 г.

20. Геновефа Ключик, 1930 г.р., католичка, с. Нецки гмины Туроснь Косцельна, Белост., 1993 г.

21. Бронислав Ключик, 1920 г.р., католик, с. Нецки гмины Туроснь Косцельна, Белост., 1993 г.

Сокращения

Белост. — Белостокское воев. Польши, **Брест.** — Брестская обл. Белоруссии, **Гомел.** — Гомельская обл. Белоруссии, **Житомир.** — Житомирская обл. Украины, **Ровен.** — Ровенская обл. Украины, **Чернигов.** — Черниговская обл. Украины

Публикация **А.В. ГУРЫ**

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

А.А. ПЛОТНИКОВА

ПОЛЕССКИЙ АРХИВ: БАЗА ДАННЫХ И ИССЛЕДОВАНИЯ

База данных «Полесский архив» (далее — БДПА), создаваемая в Институте славяноведения на основе Полесского архива, хранящегося в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, составляет на сегодняшний день около 90 тысяч единиц хранения — диалектных текстов с их описанием. Это языковая (по большей части — лексическая и фразеологическая), культурологическая и этнографическая информация из 73 сел белорусского, украинского и русского Полесья¹.

Белорусское Полесье. Брестская обл.: Николаеве, Заболотье, Радеж, Олтуш, Мокраны, Смоляны, Бельск, Онисковичи, Спорово, Оброво, Кончицы, Ласицк, Туховичи, Велута, Радчицк, Верхний Теребежов², Смоляны (вместе с прилегающими к нему небольшими селами Олишевичи, Задворяны, Загорье, Туловщина); Гомельская обл.: Дяковичи, Симоничи, Стодоличы, Замошьце³, Жаховичи⁴, Махновичи, Барбаров, Малые Автюки, Золотуха, Великий Бор, Верхние Жары, Ручаевка, Присно, Грабовка.

Украинское Полесье. Волынская обл.: Грабово, Забужье, Речица, Щедрогор, Веллы, Любязь, Березичи; Ровенская обл.: Нобель, Чудель, Боровое; Житомирская обл.: Перга, Курчица, Тхорин, Выступовичи, Журба, Червона Волока, Полесское, Вышевичи; Киевская обл.: Копачи; Черниговская обл.: Великая Весь, Плехов, Олбин, Хоробичи, Мощенка, Макишин, Ковчин; Сумская обл.: Дунаец, Вольная Слобода, Бочечки, Клышки.

Русское Полесье. Брянская обл.: Челхов, Радутино, Доброводье.

Представлены в базе данных и отдельные сведения из полесских сел Бабичи, Возничы, Хильчицы, Яполоть и Яцкевичи.

Данные собирались в 1970—1980-е гг. под руководством академика Н.И. Толстого по этнолингвистической программе «Полесского этнолингвистического атласа» (ПЭЛА), всего было обследовано около 120 сел⁵.

Программа ориентирована на этнолингвистические сведения о культурно-языковой традиции Полесья и включает разделы: «Семейная обрядность»

(I. Свадьба. II. Родины. III. Похороны), «Календарная обрядность» (IV. Святки. V. Весна. VI. Купала), «Обряды хозяйственного цикла» (VII. Сев и жатва. VIII. Скот. IX. Строительство. X. Ткачество. XI. Хлеб. XII. Утварь и одежда. XIII. Демонология), «Представления о природе» (XIV. Астрономия. Метеорология. Время. XV. Дождь. Гром. Град. XVI. Растения. XVII. Звезри. XVIII. Птицы. XIX. Насекомые. XX. Медицина. XXI. Фольклор)⁶. В некоторых селах собирались и дополнительные программы, в том числе — «Народное православие» и более детальные варианты разных частей основного вопросника. Вопросы программы ПЭЛА (всего свыше 500) касаются лексики и терминологии народной обрядности, обычаев и поверий, этнографических и культурных явлений (обрядовых лиц, действий, реалий, мифологических персонажей и пр.).

Информация, собранная сотрудниками Института, аспирантами и студентами МГУ, сподвижниками и учениками Н.И. Толстого, изначально хранилась в виде рукописных карточек — ответов на отдельные вопросы программы по каждому из сел. Электронная версия архива создавалась с 1994 г. и поддерживалась РГНФ и РФФИ⁷. Создание БДПА должно помочь сохранить и ввести в научный оборот богатейший этнодиалектный материал (рукописная картотека которого составляет приблизительно 150 000 единиц). Электронная версия архива позволит усовершенствовать методы работы с этим архивным материалом, ускорить создание ПЭЛА. В настоящее время с использованием имеющейся электронной версии только части архива была значительно облегчена работа над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» и другими научными работами коллектива Московской этнолингвистической школы. Научная значимость БДПА изначально связывалась с возможностью получения принципиально новых результатов, поскольку исследование каждого отдельного фрагмента народной культуры из архаической славянской зоны невозможно без обращения к большому объему взаимосвязанной информации, полное использование которой обеспечивается лишь оцифровкой всего корпуса имеющихся сведений из сел изучаемого ареала.

АННА АРКАДЬЕВНА ПЛОТНИКОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Каждая запись БДПА содержит диалектный текст, его описание на русском языке (краткий перевод или лаконичное описание), наборы ключевых слов и терминов (если имеется возможность выделить из диалектного текста терминологию традиционной духовной культуры⁸), информацию о месте и времени записи текста, указание на номер программы и вопроса, а также ответ на вопрос программы. Так, весьма редкое упоминание в полесских записях мотива о полетах ведьмы по воздуху⁹ содержит запись из западной части украинского Полесья. В данном случае диалектный текст былички в базе данных кратко передан в описании: тайный свидетель повторяет действия собравшихся в доме ведьм (пьет настой из волшебных трав) и вылетает вслед за ними через трубу, прихватив с собой ступу (с. Боровое Ровенской обл.), — см. *скриншот 1*.

На протяжении многих лет активно велась работа над совершенствованием программы поиска в БДПА. В настоящее время при создании отчета по поиску в базе данных стало возможным оформлять конечный результат выборки на основании всех желаемых параметров: село; программа; вопрос; год; диалектный текст; описание; термины; ключевые слова; собиратели. Дополнительная функция «Выборка из выборки» позволяет делать выборку из уже выбранных ключевых слов, а также из списка терминов, которые сформированы самой программой по всем имеющимся селам. Например, по ключевому слову ПЕРЕСТУПАТЬ по всем селам БДПА количество отобранных записей на сегодняшний день составляет 1116 единиц хранения. При подключении процедуры «Поиск в выборке» по любому интересующему дополнительному ключевому слову область выбора информации тематически сужается: например, с внесением ключевого слова РЕБЕНОК область поиска сужается до 124 единиц хранения (см. *скриншот 2*).

При просмотре полученной выборки в соответствующем разделе обнаруживаются контексты, связанные с народной медициной (ритуально-магические действия и приговоры с целью лечения ребенка от слеза, испуга, ночного плача и т.д.), с запретами во время беременности (например, переступание через веревку и другие предметы, ассоциирующиеся с пуповиной новорожденного) и во время месячных (если женщина в этот период переступит через ребенка, он перестанет расти), а также при поведении с «опасными» предметами (со старой обувью или со старым веником, через который никому нельзя перешагивать, иначе дети останутся травмиро-

ванными, больными; «мертвой водой», переступив которую домочадцы навлекают несчастья на находящихся в доме детей). Так, чтобы вылечить ребенка, мать надевала черный платок и трижды переступала через ребенка, лежащего на пороге; возможны и другие вариации этой общей модели (больного ребенка клали у печи, мать переступала через него правой ногой, плевала при этом и т.д.), в частности перешагивание с приговором «Какая мати породила, такая и слгза отходила» (с. Червона Волока Житомирской обл.) — см. *скриншот 3*.

В других вариантах лечения от испуга посредством перешагивания через магические предметы сам ребенок должен был перепрыгнуть лавку, на которой лежал покойник (с. Велута Брестской обл.); при падучей больное дитя переступало через вывернутый кожух (там же). Иногда соблюдался запрет детям перешагивать друг через друга, мотивированный опасением, что они будут мочиться в штаны (с. Чудель Ровенской обл.). Все эти контексты раскрывают ритуально-магическую семантику перешагивания через человека, трактуемого как «опасное» (тем самым замедляется его рост), а в случае болезни — как целебное¹⁰. В статье ПЕРЕСТУПАТЬ в словаре «Славянские древности» все эти архаические контексты, отмеченные в полесских экспедициях и актуализированные в БДПА, дополняют сведения из других славянских зон, что позволяет реконструировать общую для славян древнюю семантику действия перешагивания. Почти во всех славянских регионах считалось, что перешагивать через маленького ребенка (и даже через взрослого молодого человека) опасно для его жизни: полагали, что ребенок перестанет расти (поверье известно у западных и восточных славян, сербов, хорватов-далматинцев) или тяжело заболит (у южных славян в разных регионах). Чтобы этого не случилось, следовало перешагнуть через него в обратную сторону. С этими представлениями связан и один из способов нанесения порчи: приостанавливали рост молодого человека, лежащего на голой земле, перешагивая через него так, чтобы он об этом не знал¹¹. Как свидетельствуют материалы БДПА, подобные действия опасны и для самого исполнителя: «коли через живого перэступишь, то ноги у тябе атсохнуть, а сты чаловек не выраспе» (с. Малые Автюки Гомельской обл.)¹². Таким образом, сведения, отраженные в БДПА, необходимо дополняют исследования в области реконструкции славянской духовной культуры в целом.

Ввод диалектных (белорусских, украинских и русских) текстов в элект-

ронную версию, их профессиональное описание на литературном русском языке, выбор ключевых слов и терминов (в специальных полях программы) потребовали кропотливой работы. На протяжении 15 лет в создании электронной версии «Полесского архива» активно участвовали сотрудники и аспиранты Института славяноведения: А.А. Плотникова, Е.Е. Левкиевская, О.В. Белова, М.Н. Толстая, Т.А. Агапкина, М.М. Валенцова, И.А. Седакова, Е.С. Узенёва и сотрудник МГТУ им. Н.Э. Баумана А.М. Чеповский. В последние годы к вводу этнолингвистической информации в БДПА привлекались молодые сотрудники и аспиранты Института: М.В. Ясинская, О.В. Чёха, М.А. Андрионина. В решении проблем, связанных с совершенствованием программ набора и поиска базы данных, большую помощь оказал аспирант мехмата МГУ А.А. Чеповский.

Усовершенствованная за последние годы БДПА позволяет намного активнее применять введенную в электронную версию информацию в научных исследованиях такого масштаба, как этнолингвистический словарь «Славянские древности» (Т. 1—5. М., 1995—2012), при этом важно отметить, что инвентарь ключевых слов в БДПА был с самого начала ориентирован на словник «Славянских древностей», опубликованный в пробном выпуске словаря¹³, а именно на его восточнославянскую часть. В 2001 г. был издан «Восточнославянский этнолингвистический сборник» (М., отв. ред. А.А. Плотникова), отражающий первые результаты работы над БДПА.

Помимо регулярного обращения к БДПА в ходе создания словаря «Славянские древности», информация из электронной версии «Полесского архива» используется в индивидуальных монографических исследованиях диалектологов, этнолингвистов, фольклористов, этнографов, историков культуры. Так, в 2003 г. на основе выборки полесских заговоров был создан объемный труд «Полесские заговоры (в записях 1970—1990 гг.)» (М., сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков). В 2008—2009 гг. Е.Е. Левкиевской и Л.Н. Виноградовой составлены и подготовлены к изданию четырехтомник полесских текстов «Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 70—90-х годов XX века», в котором впервые публикуются диалектные тексты о демонологических персонажах и сверхъестественных явлениях природы. Этот труд практически полностью основан на многолетней работе

Полесский архив - Поиск по БД

Сводка | Поиск по Базе Данных | Просмотр выборки | Статистика | Выбор Базы Данных | Конец работы

Село: Боровое Программа: XIII Наличие ответа: да

Район: Рокитновский Вопрос: 5

Область: Ровенская Год: 1984

Диалектный текст: Позбирáлись в хáту вéдьмы, чóрт з ними, и хóзяйки сын був там. Вмéсте приготóвили горшóк з зéльем, кáжна поню́хала и пошлá чéрез трубу. Чóрт сидить всех дожидáе. Человiк тóже поню́хав, схватил ступу и через трубу в вóздух унёся. (ЕИП)

Термины:
 Собиратели: Карапаева В.С.

Описание: Быличка о том, как человек видел сборище вéдьм, и сам, поню́хав приготóвленного ими зéлья, вылетел за ними в трубу. (ЕИП)

Ключевые слова: Вéдьма, Демонология, Летать, Ступа, Травы, Труба печная

Информаторы: ЕИП

Включение текущей записи в отчет
 Включение в отчет всех записей

Всего записей в выборке: 26
Текущая запись в окне просмотра: 1

К < > >

Скриншот 1

Полесский архив - Поиск по БД

Сводка | Поиск по Базе Данных | Просмотр выборки | Статистика | Выбор Базы Данных | Конец работы

Бабичи Выбранные села

Выбрать все села

г á é й з
ы ó è ю ў
я ў ó ў

Баричи
Барбаров
Бельск
Березичи
Боровое
Бочечки
Великая Весь
Великий Бор
Велута

Коровайци Выбранные термины

Поиск в выборке

Подготовка к новой выборке
Создание выборки

Количество отобранных записей: 124
Количество записей для отчета: 0

Ребенок Выбранные ключевые слова

Создание отчета

Характеристики включенные в отчет

Село Термины
 Программа, вопрос, год Ключевые слова
 Диалект Информаторы
 Описание Собиратели

Пересказать
Ребенок

Скриншот 2

Полесский архив - Поиск по БД

Сводка Поиск по Базе Данных Просмотр выборки Статистика Выбор Базы Данных Конец работы

Село Червона Волюка Программа XII Наличие ответа да

Район Пулинский Вопрос 10ж

Область Житомирская Год 1984

Диалектный текст Дитя кричить, мамка на полу лобзять (его) и сама переступає три разы и [каждый раз] плюнула, а потім берє подбола и вытирає изнанкой: Яка ма́ты породыла, Така и уро́ки одходыла. (ВАЗ)

Термины

Собиратели Павлова М.Р.

Описание Если ребенок плачет по ночам, мать кладет его на пол и трижды переступает через него, каждый раз сплевывая, потом утирает его изнанкой рубахи и приговаривает.

Ключевые слова Вербоваривание Мать Медицина Переступать Плевать Ребенок Сглаз Три

Информаторы ВАС

Включение текущей записи в отчет

Включение в отчет всех записей

Всего записей в выборке 124

Текущая запись в окне просмотра 119

К < > >|

Скриншот 3

над БДПА, см., например, первый том «Люди со сверхъестественными свойствами» (М., 2010). Результаты работы над рукописной и электронной версиями «Полесского архива» были задействованы в монографиях «Полесский народный календарь» С.М. Толстой (М., 2005), «Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе» С.М. Толстой (М., 2008), «Народная Библия»: восточнославянские этимологические легенды» О.В. Беловой (М., 2004), «Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции» О.В. Беловой (М., 2005), «Фольклор и книжность: миф и исторические реалии» О.В. Беловой и В.Я. Петрухина (М., 2008) и мн. др.

Работа над развитием БДПА продолжается. Исследования, неотъемлемую часть которых составляют сведения, почерпнутые из электронной версии архива, охватывают самые разные сферы лингвистических, культурологических и этнографических дисциплин. Таким образом ценнейшие рукописные материалы, собранные в ходе полесских этнолингвистических экспедиций 1974—1990 гг., вводятся в научный оборот и получают новое применение в исследованиях российских и зарубежных ученых.

Примечания

¹ Далее села перечислены в соответствии с их порядковыми номерами в ПЭЛА, см.: Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 392—396.

² В базе данных на 2011 г. информация внесена частично — только по первым четырем программам.

³ В базе данных на 2011 г. информация внесена частично — только по первым десяти программам.

⁴ В базе данных на 2011 г. информация внесена частично — только по первым пяти программам.

⁵ Хронику полесских экспедиций за 1974—1981 гг. см. в: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 280—285 (автор А.В. Гура); хронику за 1982—1990 гг. см. в: Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 383—391 (авторы Н.П. Антропов, А.А. Плотникова).

⁶ См.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 21—49.

⁷ Проекты: «База данных Полесский архив», 1995—1997 (руководитель С.М. Толстая); «Развитие базы данных Полесский архив», 1998—2000, 2001—2003 (руководитель С.М. Толстая); «Этнолингвистическая база данных Полесский архив», 2004—2006 (руководитель С.М. Толстая); «Этнолингвистическая база знаний Полесский архив», 2007—2009 (руководитель А.А. Плотникова).

⁸ О терминологии традиционной духовной культуры см.: Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 215—229.

⁹ См., например, анализ проблемы у восточных славян, в том числе — на материале полевых записей у старообрядцев зарубежья: Плотникова А.А. Беседы о ведьмах // ЖС. 2008. № 4. С. 19—22; Виноградова Л.Н. Об одном демонологическом мотиве: «ведьма ездит верхом на человеке» // Там же. С. 16—19.

¹⁰ Об амбивалентности при оценке действий в традиционной народной культуре см., например: Плотникова А.А. Амбивалентность оценки в традиционной народной культуре (на материале словаря «Славянские древности») // Славянский альманах 2010. М., 2011. С. 252—260.

¹¹ Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 260.

¹² Подробнее см. статью «Переступать» в: Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 13—16.

¹³ Этнолингвистический словарь славянских древностей. Предварительные материалы. М., 1984.

М.А. ЛОБАНОВ*

КОЛОКОЛА В РУССКОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ

Звучание колокола, создающее у современного человека особый настрой на важность события, вносило свою ноту и в традиционный свадебный обряд. Точнее сказать, не одну, а несколько нот. Каждая из них имела свой смысл и рождала сообразный этому смыслу эмоциональный отклик у тех, кому приходилось быть участником или свидетелем события.

Колокольный звон выполнял не только литургическую функцию, как, например, удар в колокол после происходящего в алтаре троекратного призывания Святого Духа перед песнью «Достойно есть, яко воистинну блажити тя, Богородицу...». Так, колокольные звучания включались в церковный похоронный обряд и в венчание на царство. Существовали звоны «встречные», «проездные», когда выказывался почет особо важным лицам.

Из распорядка колокольного звона при церковном венчании сохранились сведения только о звоне по окончании этой процедуры, сопровождавшем выход участников свадьбы из храма. Звон этот так и назывался *разгонным*. По сообщению С.В. Смоленского, церковный сторож Покровской церкви в Казани, учивший его звонарскому делу, выделял разнообразные виды разгонного звона: «...опять и разгонный в свою линию веди: после царского — в одну, после богатой купеческой свадьбы — в другую, а после дворянской знатной — в третью»¹. Описывая последовательность этого достаточно развернутого произведения колокольной музыки, С.В. Смоленский отмечал: «Звон начинается длинным ходом от малых колокольцев, к которым через каждые два такта прибавляется по одному, образуя вместе могучее *crescendo*, кончающееся полным *ff* при ударе в "набольший". Здесь — перерыв огромной паузой и сразу же затем длинное *ff* всей второй части. Какая жизнерадостная бодрость, какая торжественность! Звон этот обыкновенно оканчивается бойким заключением», которое в приблизительной записи нотами и приводит Смоленский². Там же отмечается, что данный звон идет очень быстро, в темпе *Allegro molto*.

Записи свадебного обряда, сделанные от крестьян, а позднее и от колхозников, женившихся или выходящих замуж по старинному чину в 1920-е гг., не содержат никаких упоминаний о колокольных звонах, сопровождавших церковное венчание. В то же время многие детали

этого венчания в памяти информантов сохранились: как вставали на коврик в храме, как хранили венчалные свечи, как в церковной сторожке заплетали волосы новобрачной в две косы и т.п. Имею в виду не только фольклорные экспедиционные материалы советских лет, когда на церковную обрядность были гонения, но, что более интересно, также и дореволюционные описания из «Великоруса» П.В. Шейна и других источников³. Напрашивается предположение, что для небогатой крестьянской публики звоны были слишком большой роскошью и церковное венчание обходилось без них. Но возможно также, что этнографы и фольклористы, собиравшие сведения о свадьбе, проходили мимо этой подробности, потому что звон, призывающий свадебников к выходу из храма (по определению звонарей), а на деле удостоверяющий свершение важного события в жизни людей, был слишком обычным фактом, фиксировать который не имело смысла, по понятиям тогдашних собирателей. Зато теперь, когда возникает вопрос о географическом распространении и социальной стратификации этого явления колокольной культуры, без таких сведений изучать его трудно.

Также пока не очень понятно, употребляется ли разгонный звон только при венчании или же более широко, если учесть сообщение С.В. Смоленского о применении подобного звона в заключение «царского». Последний звон, вероятно, является частным случаем или традицией только одного прихода или епархии, потому что все остальные сведения о «разгонном звоне», приведенные Смоленским, связывают его только с обрядом церковного венчания.

В Зарайском уезде Московской губ. «иногда во время венчания ударяют три раза в колокол, чтобы "завенчать" болезнь на женихе и невесте»⁴. Не очень ясно, что означает «завенчать», но можно думать, что удары колокола выполняют здесь функцию отгона вредоносной силы. Везде ли на необъятной территории России колокольный звон считался благом при церковной брачной церемонии? Отнюдь нет: в некоторых местностях Русского Севера звон, когда венчание завершено, но молодые еще находятся в храме или на прилегающем к нему просторстве, считался дурным предзнаменованием: «По архангельскому поверью, жизнь молодого будет недолгой, если в момент их отъезда из церкви после венчания зазвонят к вечерне»⁵.

В праздничную партитуру свадьбы включались также колокольчики на дугах лошадей свадебного поезда. Правда, в ряде местностей в той же функции использовались берестяные или металлические шаркунки. Это свидетельствует о неспецифичности для свадьбы именно дуговых колокольчиков (как особого звучащего инструмента). Дуговые колокольцы или шаркунки были у тех, кто имел лошадь. Раздобыть их в деревне для свадьбы проблемы, в общем, не составляло. В описаниях свадьбы, полученных от крестьян, колокольчики неизменно упоминаются. Из воспоминаний крестьян также известно, что приходилось даже нанимать владельцев свадебных коней и всего прочего инвентаря, чтобы поезд достойным образом привез молодых к венцу.

Впрочем, сфера применения дуговых колокольцев, а также шаркунков была очень широкой: ямщицкий промысел, другие дальние переезды. Поэтому считать их специфическим звучащим признаком свадьбы, по всей вероятности, не приходится. Но в конце XIX и в XX в. о таком конном сообщении уже не помнили⁶, и во многих местностях дуговые колокольцы стали восприниматься исключительно как принадлежность обряда (свадебного, в частности) или просто праздника. Так, в зачине свадебной песни из Брянской обл. поется:

Ой, звон звонит,
колокол гудит
об дугу⁷.

Понятно, эти строки показывают, насколько прочно в представлениях людей слились дуговой колокол и свадебный конный кортеж.

Менее учтены в этнографии колокольные звоны как звуковой атрибут действий невесты. Известная всем музыкантам песня из сборника Римского-Корсакова «Звонили звоны», данная там в двух записях (№ 71 и 72) из разных южнорусских губерний, имеет следующий сюжет: 1) девица звонит в колокол (правда, это ясно из № 72, потому что в № 71 колокол не упоминается, но по характеру описываемой торжественности звонов — в Новгороде, в каменной Москве — можно понять, что речь и в этом варианте песни идет именно о колоколах на церковной звоннице); 2) мимо ехал молодец, заслушался ее звона и поведал родителям, что увидел в этой девице свою суженую.

МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАНОВ,
доктор искусствоведения; Российский ин-т
истории искусств (Санкт-Петербург)

Возможен ли такой обычай: девушка звонит в колокол? Звонить, выражая радость, дозволялось всем желающим лишь один раз в году, и было это на Пасху. Сведений же о колокольном звоне как действии невесты не имеется. Полный текст, поющий с прекрасными мелодиями в гармонизации Римского-Корсакова, подозрителен: он дополнен из других источников неизвестно с какого стиха⁸. Приведенный сюжет мог быть и искусственно составлен. Тем не менее обязательно надо учитывать песню «Звонили звоны» в кругу материалов, относящихся к колокольным звонам в свадебном обряде: вдруг да и обнаружатся новые записи, которые прояснят достоверность и этого сюжета, и самого действия.

Столь же мало известен колокольный звон как звуковой атрибут сиротской свадьбы. Если его и отмечали исследователи, то в самом общем плане, не углубляясь в то, как осуществлялся этот звон в действительности⁹. То, что подобный обычай существовал в разных вариантах, можно понять, сличая записи песни «Ты река ли моя, реченька» из разных местностей. Невеста просит брата или сестру:

а) Уж ты съезди во Божью церкву,
Ты ударь-ка *трижды* в колокол,
Чтоб услышал родной тятенька,
Чтоб приехал он на свадьбу
Ко разлуке с вольной волюшкой.

б) Да ты сходи-ка во Божью церкву,
Да ты ударь-ка в *большой колокол*,
Да в *большой колокол*
Родительский...¹⁰.

В варианте из с. Ильинского Московской губ. невеста просит брата взойти на церковную паперть и также троекратно ударить в колокол, чтобы разбудить их покойную мать; в Верейском уезде та же песня пелась с просьбой взойти на церковную паперть девушкам (свадебным подружкам?) и единожды ударить в большой колокол, чтобы разбудить обоих покойных родителей¹¹; в записи П.И. Якушкина из Калужской губ. также содержится обращение к подружкам о трехкратном ударе в колокол, но не с паперти, а с колокольни («Вы подите на колоколенку...»¹²). Иные оттенки имеет та же просьба невесты-сироты в верхневолжских вариантах:

Нет родного батюшки.
Родная моя матушка...
Обратай-ка ворона коня...
Поезжай-ко во Божью церкву
Да поди к отцу духовному,
Не позволит ли ударити
Во большой колокол заунывные¹³.

Вот примерно круг вариаций, очерчивающий 1) возможных исполнителей этого

действия (где-то мелькал еще и «крестный батюшка»); 2) формы колокольного звучания: а) большой колокол и однократный удар; б) неизвестно какой колокол и трехкратный удар; 3) место, с которого производится колокольный удар, — либо церковная паперть, либо колокольня. Здесь всего интереснее церковная паперть. Дело в том, что для несения сторожевой, охранной службы по предупреждению пожаров с колокольни спускалась веревка, чтобы каждый мог предупредить набатным звучанием о беде. Видимо, обряд вызывания покойного, явственно связанный с культом предков, не включался в круг церковной компетенции. Тем не менее в одном из цитированных выше вариантов свадебной сиротской песни мать невесты должна была просить позволения духовника ударить в колокол. Но и в этом случае колокольный удар был бы гражданским — не с колокольни, а с паперти (или вообще снизу, куда спускалась веревка для удара в колокол по небогослужбным надобностям).

С просьбой к покойному родителю побывать на ее свадьбе невеста-сирота обращалась в плаче при посещении кладбища в утро венчального дня. Но в некоторых вариантах покойный родитель должен был восстать не по звуку колокола, а от «крика» девушек-подружек. «Кричать» — в данном случае означает «голосить», «плакать голосом».

Понятно, что по своему характеру вызов покойных родителей был траурным звоном. Но похоронный звон, по описаниям в источниках, совсем не таков, как о нем поется в «Реченьке». Церковный похоронный звон был перезвоном по структуре, т.е. в его исполнении участвовали поочередно все колокола, а не только один большой. Похоронный перезвон — и здесь это соответствует рассмотренной песне — действительно состоял из не связанных в какой-то мотив, мелодию ударов. Но эти удары начинались с самого малого колокольца и постепенно доходили до большого колокола, становясь все ниже и ниже, словно воплощая погребение¹⁴.

Очень редкий случай применения маленьких колокольчиков отмечен в Ружском уезде Московской губ. в середине XIX в. во время так называемых *умывок* (обрядовое действие, сейчас не встречающееся; происходит в первый праздник после свадьбы). Одна сваха, сообщает корреспондент, на кочерге с метлой, к которой привешены колокольчики, а другая женщина с бубном бегают по деревне и собирают на «умывки». Пришедшие женщины мажут друг друга сажей, а молодая носит воду и подает им умыться, после чего начинается обед как завершение свадьбы¹⁵. Хотя подобное действие имеет игровой характер, но за ним просматриваются достаточно старые корни, и в частности в том, как упот-

реблены колокольчики. По-видимому, метла с колокольчиками пародировала бунчук, представлявший собой жезл, унизанный множеством колокольчиков. Считается, что бунчук пришел в Европу от янычар, из Турции. Он применялся в русской армии в торжественных случаях прохода войск еще в начале XIX в. Такое снижение образа этого звукового орудия характерно для свадебного ряженья, хотя о других трагических атрибутах корреспондент не сообщал.

И совершенно редкий случай, встретившийся автору настоящей статьи в 1992 г. в Лодейнопольском р-не Ленинградской обл., — использование колокола (такого же, какие вешали на дуги) в предсвадебном обряде домашнего обручения¹⁶. Жительница д. Ефремково А.П. Шульгина (1908 г.р.) сообщила, что данный эпизод свадьбы назывался в их деревне *поручение* (от слова «рука»). Это, как и в других местностях, был прием в доме невесты, на который приглашалась родня с обеих сторон и молодежь со всей деревни. «Поручение» устраивалось примерно часов в 8—9 вечера и длилось часов до двенадцати. Если родня была многочисленная, то столы расставлялись буквой «П». Когда гости рассаживались за столом и немного угощались, вставал жених, брал колокол, ударял в него и возгласил: «Поручена Анна Ивановна!» Далее шли одобрительные и поздравительные возгласы приглашенных на этот прием, но в колокол больше никто не ударял. В этом однократном ударе жениха в колокол и состояло обрядовое действие «поручения».

Как вспоминала А.П. Шульгина, такой колокол имелся в каждой семье и назывался *порученный колокол* (см. 1-ю стр. обложки). Его привозил с собой жених для домашнего обручения. Когда ехал свадебный поезд, то этот же колокол вешали на дугу лошади, украсив его лентами. «Порученный колокол — которым поручают, — вспоминала А.П. Шульгина. — На него навязывают ленточек всяких. Вот это значит, что вот тут-то едут жених и невеста». Об употреблении порученного колокола вне свадебного обряда Шульгина ничего не сказала. Зная, что во многих местностях России дуговой колокол применялся только для свадебного поезда, можно понять, что и в Ефремкове он был специально свадебным, обрядовым атрибутом.

Обычай «поручения» с колокольчиком был известен также в соседней деревне Надпорожье. Если жители Ефремкова были русскими, то в Надпорожье жили вепсы, и вепскую речь там можно было услышать и в 1992 г. В этой деревне свадебный обряд проходил в несколько ином порядке. Жительница Надпорожья Д.В. Иванова (1913 г.р.,

вепе) вспоминала, что на ее свадьбе в 1930 г. сватовство было предварительным, деловым (когда в дом к невесте приходил жених с крестным и спрашивал, можно ли приехать и посватать девушку), а после согласия — повторным, официальным. В тот же день, часов в 12 ночи вновь приезжал жених. Молодежь уже знала, что приехали сваты, и приходила посмотреть сватовство. После сватовства, проходившего прилюдно, отец брал свадебный колокольчик и звонил, держа его перед собой. Этот небольшой эпизод и назывался в Надпорожье *поручение*. Следующий эпизод того же вечера сватовства — *Богу моление* (так говорила Д.В. Иванова). Свадебники молились, а молодежь в это время просто сидела по лавкам. После *поручения* и *Богу моления* начинались танцы, молодежь плясала кадрили и пр.¹⁷

Поскольку считается, что колокола на Руси широко вошли в практику в XIV в., заменив прежние била для сбора прихожан к службе, то нет оснований определять обычай звонить дома в свадебный колокол более ранним, чем время появления церковных колоколов на Руси. К тому же начало производства подобных бытовых колокольчиков — поддужных, свадебных — относится в России к первой трети XVIII в. Такой маленький колокол мог заменить какой-нибудь более древний предмет, употреблявшийся с той же целью в домашних обрядах. Поэтому данный редкий свадебный обычай требует дальнейшего изучения — и прежде всего в полевой собирательской работе.

Примечания

¹ Смоленский С.В. О колокольном звоне в России // Русская музыкальная газета. 1907. № 9—10. (Цит. по переизд. в кн.: Музыка колоколов / Отв. ред. А.Б. Никаноров. СПб., 1999. С. 205).

² Там же. С. 208.

³ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. М., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 377—777. Список аналогичных источников бесконечен. А.С. Ярешко, тем не менее, связывает отсутствие свадебного звона по совершении венчания исключительно с гонениями на церковные обряды в XX в., с чем вряд ли можно согласиться (Ярешко А.С. Русские православные колокольные звоны в синтезе храмовых искусств. М., 2009. С. 193).

⁴ Рязанские епархиальные ведомости. 1889. № 6, 15 марта. С. 243.

⁵ Азаткина Т.А. Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 1999. С. 255—256.

⁶ Этому способствовало и сенатское постановление от 18 декабря 1836 г., запре-

щающее употребление колокольчиков всем, «которые едут на собственных или вольнонаемных лошадях, предоставив оные одной почтовой гоньбе и чиновникам земской управы, едущим по обязанностям службы» (Цит. по: Ганулич А.К. К истории производства поддужных колокольчиков в России // Колокола. История и современность / Отв. ред. Б.В. Раушенбах. М., 1985. С. 168).

⁷ Аксенов М. Народные песни д. Орменки Выгоничского района Брянской области. Брянск, 2005. С. 29.

⁸ Римский-Корсаков Н.А. Сто русских народных песен. М., 1977. С. 219.

⁹ В таком духе упомянут данный обычай и в последней опубликованной работе по сиротской свадьбе: Енговатова М.А. Сиротская свадьба Смоленщины в системе обрядов жизненного цикла // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: Материалы Междунар. науч. конф. М., 2008. С. 276.

¹⁰ Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973. С. 103—104. № 199, 200.

¹¹ Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия / Под ред. В.Ф. Миллера и М.Н. Сперанского. М., 1911. Вып. 1. Песни обрядовые. № 287. Колокольный удар с церковной паперти нуждается в дополнительном объяснении: поскольку в церковном строительстве в России храм и колокольня зачастую — разные здания, то удар в колокол с паперти возможен в таком церковном здании, где звонница или колокольня располагается над церковным порталом и папертью, ведущей в храм. Подобного типа здания XIV—XVI вв. сохранились в настоящее время в Пскове (см. 4-ю стр. обложки).

¹² Там же. № 838. Согласно данным последней публикации, эта песня записана в Тверской губ. См.: Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина / Изд. подгот. З.И. Власова. Л., 1986. Т. 2. С. 176 и № 463.

¹³ Традиционные обряды и обрядовый фольклор Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева. Л., 1985. № 870.

¹⁴ Подробно, с приведением нотных записей, описаны такие звоны в: Ярешко А.С. Указ. соч. С. 163, 165.

¹⁵ Обряды и обрядовый фольклор / Сост. Т.М. Ананичева, Е.А. Самоделова. М., 1997. С. 123—124. (Фольклорные сокровища Московской земли / Редкол. В.М. Гапак и др.).

¹⁶ Глухое упоминание об этом обычае впоследствии встретилось мне в статье: Валенцова М.М. О магической функции колокольчика в народной культуре славян // Мир звучащий и молчаливый... С. 287.

¹⁷ Все приведенные сообщения информантов записаны в экспедиции Российского института истории искусств в Лодейнопольский р-н Ленинградской обл. в 1992 г. М.А. Лобановым. Сообщение А.П. Шульгиной расшифровано с магнитной ленты Н.П. Синяковой. Материалы находятся в архиве сектора фольклора РИИИ.

Е.Н. РАЗУМОВСКАЯ ПЕСНИ ОРЕГОНСКИХ СТАРОВЕРОВ

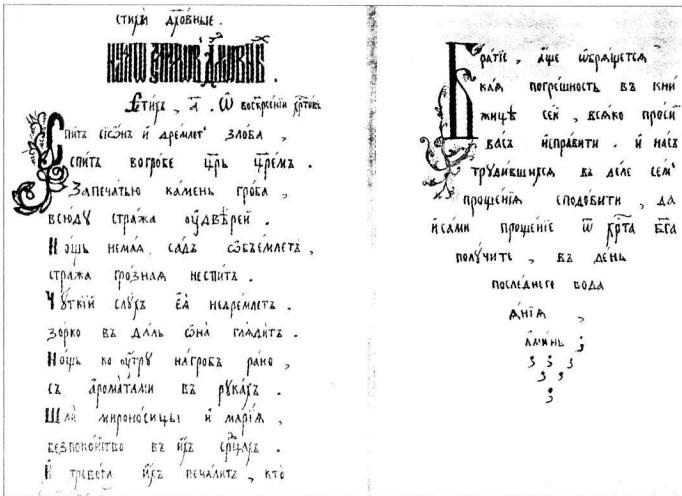
В 1994 г., в третьем номере журнала «Живая старина» появилась статья американского этнографа Ричарда Морриса «Старообрядцы в Орегоне» (с. 54—55) о жизни его соседей, фермеров русского происхождения. Публикация Морриса послужила толчком для моей поездки в Вудберн в ноябре-декабре 1995 г. и последующих контактов с оregonскими жителями, продолжающимися до настоящего времени¹.

Русская старообрядческая община сформировалась в небольшом сельском городе Вудберне (Woodburn; иногда транскрибируется как Вудбурн) западноамериканского штата Орегон в 1960-е гг. из переселенческих семей русских эмигрантов, прибывших сюда из Турции и Китая. Первые называют себя *турчанами*, вторые — *харбинцами*.

Предки турчан, не приняв никоновской церковной реформы, покинули родные земли в конце XVII — начале XVIII в. и, проскитавшись около 200 лет по разному «зарубежью» — Кубанские земли, Таманский п-ов (тогда Крымское ханство), устье Дуная (тогда Османская империя), — осели наконец в 1870-е гг. в Турции на берегах озера Майнос близ г. Бандырма. В 1962 г. часть турчан вернулась на родину (их поселили в Ставропольском крае), остальные уехали в США. К концу XX в. историческая память этой группы старообрядцев не сохранила сведений о местах исхода предков из Русского царства — ведь с тех пор прошло без малого 300 лет².

Предки харбинцев расстались с родиной значительно позднее. После церковного раскола они, сохраняя свою веру, всё дальше уходили в Сибирь и прожили в восточных сибирских губерниях вплоть до начала Гражданской войны XX в. В 1921 г., спасаясь уже от «красной чумы», они вместе с отступающим войском забайкальского атамана Г.М. Семенова пересекли русско-китайскую границу и осели в г. Харбине и его окрестностях. Однако красный террор настиг их в 1949 г., когда к власти пришел Мао Цзедун. Сложными путями,

ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА РАЗУМОВСКАЯ; Санкт-Петербургский муз. колледж им. Н.А. Римского-Корсакова; член Союза композиторов России



Первая и последняя страницы рукописной тетради (стихарника) «Стихи духовные». На первой странице — стих о воскресении Христове. На последней странице писаря обращаются к читателям: «Братие, аще ищаетеся кая погрешность в книжице сей, всяко просим вас исправити ...»



Кирилл Петрович Куцев, псаломщик у беспоповцев, пёсельник, в репертуаре которого и «божественные», и мирские песни. Но в один вечер поет только что-нибудь одно: «Я не скамрах какой-нибудь, чтоб смешивать божественное с мирским!»



Иосиф и Евдокия Постниковы после венчания (1975 г.). Иосиф в свадебной рубашке, вышитой невестой, Евдокия в шашмуре и свадебном венке. Евдокия до 12 лет жила в Турции, ходила в турецкую школу, помнит турецкие песни. Одна из ведущих певиц женского ансамбля, стихийно сформировавшегося в Вудберне в начале 1990-х гг. и приехавшего в Санкт-Петербург в мае 1996 г.

кто через Гонконг, кто через Бразилию или Аргентину, харбинцы оказались в Вудберне в середине 1960-х. Естественно, харбинцы помнят о своих корнях: «Мои прадед и прабабка были яйскими казаками, жили под Оренбургом. Бабушка из-под Перми, дед — алтаец. Мама родилась на Катунь под Бийском, а я родился в Китае» [3].

Администрация штата Орегон выделила приехавшим русским крестьянам землю (по 5—8 га на семью), снабдила беспроцентными кредитами, освободила от налогов на 10 лет³. К 1990-м гг. русские, давно уже рассчитавшись с долгами, живут зажиточно, на уровне средних американских фермеров, выращивая на оregonской земле то, что здесь лучше всего произрастает — ягоды (клубника, ежевика) и елочки для рождественских праздников.

В середине 1990-х гг. русская община Вудберна насчитывала 5 тысяч человек, распределенных по пяти приходам. Среди них есть беспоповцы и поповцы белокрыницкого, или австрийского, согласия⁴. Все они предпочитают называть себя не старообрядцами, а *староверами* — за то, что сохранили не столько старые обряды, сколько старую веру. Термин «раскольники» оregonцы адресуют не себе, а православным: «Какие ж они православные? Они не православные, а кривославные!»; «Именно никонианы раскололи старую веру»; «Никонианы — главные наши враги»; «Американцы не признают нас сектантами — говорят: вы — наши предки, ваша христианская вера старше нашей» [1, 3, 4, 6].

Обе ветви русского старообрядчества, объединенные строгими законами веры, сохраняют все нормы религиозной, обрядовой и бытовой жизни старой Руси, сложившиеся еще до церковного раскола. Староверы привезли с собой в Америку древние иконы, рукописные книги, тетради с текстами духовных стихов — *стихарники*, образцы старой одежды, по которым женщины из современной ткани шьют рубахи, длинные сарафаны, юбки, платья, украшая их старинной вышивкой и наборными или связанными вручную поясами. У женщин длинные волосы, традиционные прически и головные уборы. Все замужние женщины носят под платком матерчатую шапочку с валиком спереди и завязками сзади. Ее турчанское название — *кичка*, а харбинское — *шашмура*. Старые женщины обычно завязывают головной платок спереди, а молодухи и женщины среднего возраста — сзади, чаще пользуясь платком треугольной формы косоного покроя — *косячком*. Мужчины не бреются, носят вышитые рубахи, выпуская их поверх джинсов. Детей одевают так же, как взрослых, с обязательным подпоясыванием.

Запрет на празднование дохристианских земледельческих обрядов, принятый на Стоглавом соборе (1551) задолго до раскола, предки оregonцев, по-видимому, строго соблюдали с самого начала своей эмиграции, внешней (турчане) или внутренней (харбинцы), нравственно противопоставляя собственное традиционное поведение «сатанинским играм», сохранившимся в православной среде. К настоящему времени в культурном календаре американских староверов не осталось уже следов древнеславянского язычества⁵.

В отличие от календаря, свадебный ритуал сохранил свой «обрядовый минимум» (термин К.В. Чистова) и традиционный песенный репертуар. Весь довенчальный цикл сопровождается *девишними* песнями: *запой* (турч.), или *пропой* (харб.); *девишник*; *баня* (турч.), или *веники* (харб.); *последний вечер*: выкуп невесты (*выкупают косу*, *продают невесту*, *продают крбсоту*) и родительское благословение. Венчание в молельном доме или в церкви идет под пение венчальных стихир и канонов. Свадебный пир во дворе жениха под шатром на досках, устланных соломой, включает в себя два обеда: *холодный*, или *духовный* — в присутствии наставника общины, и *горячий* — после его ухода. За холодным обедом

поют молитвы и стихиры. В время горячего обеда одаривают молодых (*ноклоны*), параллельно звучат *свадьбишны* песни, *хороводнички* (турч.), или *круговые* (харб. — *в кругá играют*), пляски с *подскоком* под губную гармошку — единственный дозволенный инструмент, вывезенный из Турции. Играть на гармошке можно только на свадьбах.

В молельных домах старoverы поют по крюкам древние знаменные роспевы («молитвы, стихиры поём по солям» [6])⁶, а в своих одноэтажных, реже двух- или трехэтажных коттеджах со всеми бытовыми удобствами (они именуют их по старинке «избами») собираются небольшими группами, чтобы за легкой ручной работой попеть прежде всего духовные стихи (*псалмы* — по-турчански или *стихи* — по-харбински).

В скромные дни люди среднего возраста могут позволить себе домашнее исполнение *мирских песен* (*бесовских*, по определению стариков).

Привезенный в Новый Свет багаж мирских песен у турчан и харбинцев различный: у первых преобладают *растяжные* (*длинные, тихие*) песни с *подголбсом*, а у вторых — *житейские любовные* — новая лирика, привычно распевая с *подводом* [5] («один поет низко или высоко, а другие *подводят, подголбливают* — очень красиво выходит» [2]). Естественно, что с годами репертуар стал общим.

Поскольку орегонские старoverы не держат в доме телевизоров и магнитофонов, называя их «сатанистами»⁷, у них сохранился старинный обычай проводить совместные вечера в беседах с пением под рукодельную работу. «Когда человек сам поет, он свои мысли и голос развивает, а магнитофон и телевизор ум отбивают» [3]. Собираются по-соседски, общей компанией, и турчане и харбинцы, но называют свои сборы по-разному: *посидёнки* (турч.) и *вечёрки* (харб.). Общая работа заканчивается чаепитием в складчину.

Привычка и любовь к пению проявляются в любой подходящей жизненной ситуации: «Я как сиду да вяжу, всё время музю песни — сама для себя тихонько мурлыкаю, как кошка» [1]; «Мы с женой куда едем, обязательно поём: человек ведь должен и повеселиться, и погрустить» [6]. И конечно все праздники, религиозные и житейские, украшаются песнями.

Приведу два образца самых распространенных жанров в песенном репертуаре старoverов — духовный стих и лирическую песню.

Плач Израля

Стих житейский

$\text{♩} = 64$

1. Сле-зы ли-вши о Си-о - не и с се-р-де-чно-ю то - ской
пел И-зра-и-ль в Ва-ви-ло-не, пленный се - дя над ре-кой.

2. Ску-чно жить в стра-не бе - збо-жной без свя - то-го ал-та-ря,
где ку-ми-ра власть по-дло-жна, власть на - дме - нно-го ца-ря.

Слезы ливши о Сионе и с сердечную тоской
Пел Израиль в Вавилоне, пленный сёдя над рекой:
«Скучно жить в стране безбожной без святого алтаря,
Где кумира власть подложна, власть надменного царя,
Где святой закон в зазоре, нету истины следа,
О велико наше горе, жить с неверными — беда.
Дни проводим мы в боязни, нами трепет овладел:
Ни за что мы терпим казни, и орган наш онемел.

Раньше вера процветала, и любовь жила в сердцах,
Всюду истина блистала, жил в народе Божий страх,
Все одну печать имели — крест честной, небесный знак,
И в одной святой купели омывали древний мрак,
Власть святители имели — скажут речи чудеса,
А потом в земле не тлели их по смерти тела.
Ныне люди только знают посмеяться старине,
Звезды на небе считают, видят царство на луне,
Видят там леса и горы, степи, реки, всякий злак,
Но не проникнут ихны взоры в беспредельны небеса».

К.П. Куцев, исполнивший этот стих по памяти (без стихарника — там текста в два раза больше), назвал его своим любимым: «Я понимаю, что это из жизни, о том, как человек раньше жил, как его гнали за веру с родных мест. Как вот и мы терпели за веру — и никонианы нас гнали, и коммунисты... Помню, мне лет 7—8 было, отец пел в Китае. И бабушка пела, и мать, а мы все дружно подпевали. Мы поём божественное, что предали нам предки» [6].

Данный напев политекстовый. На эту же мелодию звучат стихи «Спит Сион и дремлет злоба», «Время унылое настало» и др.

Посиди, Дуня, погляди, Дуня

Растяжная с подголбсом

$\text{♩} = 96$

Па - си-ди, Ду - ня, па - гля-ди, Ду - ня,

как цве-ты цве - туть, как лю-ди жи - вут.

Посиди, Дуня, погляди, Дуня,
Как цветы цветут, как люди живут.

Насиделась я, нагляделась я,
Как цветы цветут, как люди живут.

Голова моя вянет, как трава,
Не осталась я молода вдова.

Не осталась я молода вдова,
А осталась я горькая сирота.

Куда ни пойду — в беду попаду,
С кем совет сведу — нигде правды нет.

С кем совет сведу — нигде правды нет.
Бросю я весь мир, пойду в монастырь*.

Бросю я весь мир, пойду в монастырь,
Буду я там жить, монашкам служить.
Ты воспой, воспой, мой соловьюшек!
Через лес густой подай голос свой
Во тёмну тюрьму к моему дружку,
Там сидит мой друг, он не год, не два,
А уже сидит ровно тридцать два.

* далее цепная структура

Контаминация духовного стиха «Все люди живут, как цветы цветут» с тюремной песней «Ты воспой, воспой, жавороночек», известной по многочисленным записям в песенных сборниках с конца XVIII в., превратила мужскую лирику в женскую. Исполняет ансамбль из шести женщин. Запеваёт Евдокия Постникова [7]. Многоканальная запись была сделана в Петербургском музыкальном колледже с помощью моих студентов. Расшифровка записи в виде хоровой партитуры наглядно демонстрирует мелодические микроварианты подголосков.

Разговорный и песенный язык оregonцев содержит смешанные признаки западного и южного диалектов: «аканье» и «яканье» (*цаловать, неженатай, ащё, девочка, поскорей, горькая*); согласный *в*, прикрывающий первый слог (*вокошко, вмирать, вон* — вместо *он*); неслоговое *у* (*ударить, ў нас*); фрикативный звук *г* (*голова, друг*); подмена согласного *ш* звуком *с* (*севелиться, бросаю* — вместо *брошу*). Сохранились также свойственные старорусской речи окончания прилагательных во мн.ч. (*новенькия, воронья*), деепричастия с окончанием *-ша* и *-миш* (*исчезнуша, расчесамиш*), сокращённые формы местоимений (*мя* — меня, *тя* — тебя) и т.п.

Вместе с тем их современный язык постепенно обновляется, поскольку они постоянно слушают русское радио. И конечно же, бытовая речь среднего и младшего поколения включает в себя все больше английских слов и оборотов⁸.

Несмотря на преобладание в местном репертуаре духовных стихов с их покаянными, назидательными и эсхатологическими настроениями, русские крестьяне из американского городка Вудберна не производят впечатления людей унылых, недовольных условиями своего существования. Наоборот, они живут здоровой, благополучной, достойной жизнью. Сохраняют старые запреты на аборты, курение и алкоголь. Гордятся своим умением хорошо трудиться и жить без обмана. Гордятся тем, что в конкурентной ситуации хозяева предпочитают нанимать работника из их среды. Старших детей посылают учиться, с одной стороны, в американские университеты, с другой — в староверские общины Канады и Австралии обучаться искусству пения по крюкам и иконописи («У нас мастеров не осталось, а там ащё есть» [8]).

«Человек умирает на живот, — говорят оregonские староверы, — наша жизнь — будущая: кто что заработал, тот то и получит»; «Никон нас гнал, Петр гнал, красные гнали (...). Господь дал нам хорошую жизнь в Америке за наши страдания: никто нас здесь не обижат, а только уважают»; «Здесь мы живём, как в раю»; «Конечно, нам обидно, что живём на чужбине. Мы бы вернулись, если б Ельцин вернул землю крестьянам» [1, 3, 4, 6, 8].

Примечания

¹ Наиболее яркие певицы, выдлившиеся при фиксации местной свадьбы (17–20 ноября 1995 г.), были приглашены затем Ленинградским союзом композиторов на этнографический концерт (май 1996 г.). В дальнейшем отдельные группы оregonцев приезжали в разные годы в Петербург. Здесь в 1996 и 2004 гг. удалось сделать студийные записи песен в исполнении женского и смешанного ансамбля. На протяжении многих лет знакомства оregonцы присылают мне по почте новые аудиозаписи своих песен. Последний диск получен весной 2011 г.

² Старшее поколение турчан, с которыми я общалась, не вспомнило имени Кондрата Некрасова, из чего можно предположить, что их предки не были донскими казаками.

³ На подобных льготных условиях П.А. Столыпин переселял крестьян в Сибирь в начале XX в.

⁴ Старообрядческий монастырь в с. Белая Криница на украинско-румынской границе образовался в середине XIX в. Тогда эти земли относились к Австрийской империи. «Лет пять назад, когда в Вудберне построили староверскую церкву, наши ушли в австрийское поповство, а до этого были беспоповцами» [1].

⁵ Старообрядцы, живущие в пространстве материковой культуры, в большей или меньшей степени до сих пор продолжают отмечать календарные праздники и исполнять обрядовые песни. См., например, статьи С.Е. Никитиной и М.Б. Чернышевой в сб.: «Русские письменные и устные традиции и духовная культура» (М., 1982), а также аудиодиски Н.М. Савельевой «Ты лети, стрела» (поют старообрядцы русских сел Молдавии и Украины), 2003; «Не по вишению галушка летала» (поют старообрядцы русских сел Румынии), 2006.

⁶ Оregonские псаломщики тщательно сохраняют традицию крюкового пения, обучая своему искусству мальчиков, поступающих к ним в ученики. В среде российских старообрядцев наблюдается обратная тенденция: литургическое пение, по свидетельству специалистов, всё больше переходит в устную традицию. Например, в Верхокамье (Пермский кр.), где живут старообрядцы-беспоповцы, «музыкальная грамотность (пение по крюкам) была утеряна давно» (Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура... С. 92).

⁷ Запрет не касается фотоаппаратов, видеокамер и компьютеров.

⁸ «Наш язык — смешай Господи!» — признавались жители старообрядческих общин в Европе петербургскому фольклористу В.С. Бахтину, работавшему с ними в начале 1990-х гг.

Список информантов

1. Ольга Гавриловна Валихова, 1942 г.р., харбинка, в Вудберне с 1968 г.
2. Ульяна Васильевна Жаркова, 1951 г.р., харбинка, в Вудберне с 1971 г.
3. Макар Афанасьевич Зенюхин, 1938 г.р., харбинец, в Вудберне с 1971 г.
4. Матрена Ульяновна Калугина, 1935 г.р., турчанка, в Вудберне с 1962 г.
5. Васса Васильевна Краскова, 1957 г.р., турчанка, в Вудберне с 1963 г.
6. Кирилл Петрович Куцев, 1942 г.р., харбинец, в Вудберне с 1968 г.
7. Евдокия Васильевна Постникова, 1951 г.р., турчанка, в Вудберне с 1963 г.
8. Елена Левонтиевна Семерикова, 1954 г.р., харбинка, в Вудберне с 1967 г.

О.В. ГОРДИЕНКО СТИХ О ДВУХ СВЯТЫХ

В 1988 г., собирая народные песни в Муромском р-не Владимирской обл.¹, я записал ранее не фиксировавшийся здесь духовный стих о встрече святых Николая и Касьяна. По словам исполнительницы — 79-летней жительницы с. Татарово Екатерины Карповны Софроновой, стих этот «записан в святых книжках»²; он пелся «у покойника» и был известен не только на родине информантки — в с. Благовещенское, но и в близлежащих населенных пунктах — с. Польцо и д. Борок. Кроме него, от Софроновой записаны 2 новогодние поздравительные песни, 4 духовных стиха³, 6 похоронных и 7 свадебных причитаний.

Объем и жанровый состав репертуара Е.К. Софроновой показывают, что Екатерина Карповна была прежде всего мастером исполнения причетов⁴. В Татарове ее знали как хранителя старых религиозных традиций, практика похоронно-поминальной обрядности, опытную высокоталантливую плачею и часто приглашали не только для чтения и пения по покойным, но и для таких ритуальных процедур, как обмывание и переодевание усопших.

Делать это Екатерина Карповна начала смолоду — рано овдовев. Еще в Благовещенском она овладела навыками читальщицы, а участвуя в похоронных обрядах с. Польцо (где жила до переселения в Татарово), стала подлинным знатоком погребальных обычаев (немало почерпнув и у «начитчиков»).

Исполняя причитания «на людях», Екатерина Карповна проявляла себя как незаурядный мастер звуковой коммуникации. В пении ее запоминались не красота, сила или диапазон голоса, а умело выстроенная музыкальная драматургия, мастерство варьирования, одухотворенность исполнения. Качества эти она демонстрировала и при сольном пении духовных стихов.

Публикуемый текст был одним из последних, спетых на записи. И это (учитывая возраст, слабость здоровья исполнительницы, а также сложность пения без поддержки) не могло не отразиться на его структуре. Некоторые нарушения есть и в словесной части, и в музыкальной. Так, в поэтическом тексте к ним следует отнести три стиховых стяжения (в 28-й, 30-й, 44-й строках) и пропуск второго возгласа «Аллилуйя» (после 29-й строки)⁵, а в музыкальном тексте — избыточные дыхательные паузы и три расширения исходной формы напева (в 28-й, 30-й и 44-й мелостроках).

Однако и при наличии подобных изъянов текст имеет безусловную ОЛЕГ ВАСИЛЬЕВИЧ ГОРДИЕНКО; Союз композиторов России (Москва)

ценность. Во-первых, как *первая музыкальная запись* стиха о встрече святых Николая и Касьяна⁶. Во-вторых, как *самый полный* из известных на сегодня текстов этого произведения⁷. В-третьих, как образец с *хорошо сохранившимся* традиционным напевом⁸.

Встреча святых Николая и Касьяна (духовный стих)

- Ходила Микола,
Ходила святая,
Па дорожки зимней,
Па тропинки летней.
- 5 А навстречу Миколи
Идёт Касиёна.
Аллилуйя!
Аллилуйя!
Вот идёт Микола,
- 10 Вот идёт святая,
Вся она мокрая,
Вся она грязная.
Спрашивает Миколу:
— Где ты была, Микола,
- 15 Где ты была, святая?
Аллилуйя!
Аллилуйя!
— Я была, Микола,
У Чёрныва моря.
- 20 Карабёль там тонит,
Я им пасобляла,
Я им памогала.
Там я изгрязнилася,
Там я измочилася.
- 25 Аллилуйя!
Аллилуйя!
— Оне мне, Миколе,
Пасулили по денёжной свечки.
Аллилуйя!
- 30 — Пирлестилася ты, Микола,
На денёжну свечку.
А мне, Касиёне,
Не нада рублёвай.
Аллилуйя!
- 35 Аллилуйя!
— А м(ы)не, Миколе,
А м(ы)не, святою,
В году две обедни,
А молебны часта,
- 40 Свещи горят зався.
Аллилуйя!
Аллилуйя!
— А тебе, Касиёна,
Чирез три годá одна обедня,
- 45 И то биз молебна.

Владимирская обл., Муромский р-н, с. Татарово. Исполнитель: Екатерина Карповна Софронова (1909 г.р.). Зап. О.В. Гордиенко и Н.Ю. Данченкова в 1988 г. Нотировал О.В. Гордиенко в 1989 г.

Примечания

¹ Материалы экспедиции хранятся в личном архиве автора.

² Не исключено, что «святыми книжками» здесь названы тетрадки с духовными стихами — хранившиеся тогда у многих деревенских женщин. Возможно, подобные

тетрадки и имела в виду исполнительница, говоря, что некоторые спетые ею произведения «во святые писаны».

³ Из произведений этого жанра на записи спеты: «Ходил старец во тёмный лес» (стих о Марии Египетской), «Ходила Еленушка во чисто поле» (стих о соборе с гробами «Исуса Христа»), «Ивана Богослова» и «девы Марии»), «Не унывай, не унывай, душа моя», «Хожу, хожу я возле дома».

⁴ Тексты ее причитаний неоднократно публиковались. Перечень содержащих их работ см. в: Данченкова Н.Ю. Народная религиозность и поэтика причитаний. Мастерство плачи. Плачи М.А. Королёвой // Религиозный опыт народной культуры. Народная вера и народное творчество: Сб. науч. ст. / Ред.-сост. Н.Ю. Данченкова, А.В. Часовникова. СПб., 2011. С. 37.

⁵ Двукратное возгласие «Аллилуйя» (как и двуперстное крестное знамение) отличает последователей старой веры от приверженцев нового церковного обряда (возглашающих «Аллилуйя» троекратно и крестящихся тремя перстами). Поэтому постоянное удвоение вышеназванного возгласа в данном тексте можно считать свидетельством *старобрядческого* происхождения стиха.

⁶ За 150 лет собрания этого духовного стиха он записывался четырёхжды, и только на Владимирщине. Первая запись (1854) сделана священником В. Богородским, вторая и третья (1988 и 2001) — мною и Н.Ю. Данченковой, четвертая (2004) — О.В. Жуковой и Н.В. Точилиной. При этом *музыкальный текст* есть лишь во второй, третьей и четвертой из этих записей.

⁷ В современной научной литературе стих представлен двумя записями — 1854 и 2004 гг. Первая опубликована в книге А.А. Назаревского «Из истории русско-украинских литературных связей» (Киев, 1963. С. 71), вторая — в статье Т.В. Хлыбовой «Стих о Николе Мокруше» (ЖС. 2007. № 2. С. 22—24). Состояние этих текстов авторы оценивают по-разному: Назаревский характеризует приводимый им текст как «неполный» и «явно испорченный»; Хлыбова считает состояние текста хорошим даже при отсутствии в нем важной реплики Касьяна. Если сопоставить эти тексты с публикуемым, то окажется, что текст 1988 г. является самым крупным по размеру (45 стихотворных строк), наиболее полным по содержанию (включающим в себя ряд отсутствующих в других записях фрагментов) и не самым разрушенным по структуре (наибольшие искажения которой наблюдаются в записи 1854 г.).

⁸ Признаками хорошей сохранности напева можно считать стабильность его звукоряда, устойчивое интонационное строение, редкие нарушения структуры мелостроки, в основе которой лежит ритмоформула ♪♪♪♪♪♪ , являющаяся асимметрической трансформацией ритма силлабического шестисложника ♪♪♪♪♪♪ (Хо-ди-ла Ми-ко-ла).

Встреча святых Николая и Касьяна
(духовный стих)

Хо-ди-ла Ми-ко - ла,
 Хо-ди-ла - (а) свя-та - я,
 Па до-рож - ки зи-(и)м-няй,
 Па тро-пи -(и)н-ки лет - няй.
 А на-встре - чу Ми-ко - ли
 И-дёт Ка - си - ё - на.
 А - ли - лу - (у)-и - я!
 А - ли - лу - (у)-и - я!
 Вот и - дё -(о)т Ми-ко - ла,
 Вот и - дёт свя-та - (а) - я,
 Вся о - на - (а)мок-ра - я,
 Вся о - (о)-на гряз-на - я.
 Spra-ши-ват Ми-ко - лу:
 - Где ты бы-ла - (а), Ми-ко - ла,
 Где ты бы-ла - (а), свя-та - я?
 А - ли - лу - (у)-и - я!
 А - ли - лу - (у)-и - я!
 - Я бы-ла - (а), Ми-ко - ла,
 У Чёр-ны - ва мо - ря.
 Ка - ра - бель там то - нит,
 Я им па - соб-ля - ла,
 Я им па - (а)-мо-га - ла.
 Там я и - (и)з-гряз-ни - ла-ся,
 Там я и - (и)з-мо-чи - ла-ся.
 А - ли - лу - (у)-и - я!
 А - ли - лу - (у)-и - я!
 - О - не мне -(э), Ми-ко - ле,
 Па-су-ли - (и)-ли по де-ни-(и)ж-най свеч - ки.
 А - ли - лу - я!
 - Пир-ле-сти - ла -(а)-сяты, Ми-ко - ла -(а),
 На де-ни - (и)ж-ну свеч - ку.

♩ = 80

А мне, Ка - (а) - си - ё - не,
 Не на - да - (а) руб - лё - вай.
 А - ли - лу - (у) - и ³ - я!
 А - ли - лу - и - я!
 - А м(ы) - не - (э), Ми - ко - ле,
 А м(ы) - не, свя - то - ю,
 В го - ду две о - бедь - ни,
 А мо - ле - бны ча - ста,
 Све - щи го - рят за - вся.
 А - ли - лу - и - я!
 А - ли - лу - и - я!
 - А ти - бе, Ка - си - ё - на,
 Чи - рез три го - да - (а) од - на о - бедь - ня,
 И то биз мо - леб - на.

* На фонограмме напев звучит полутонем ниже.

** Цифры над фермой, а также знаками небольшой передержки или недодержки длительности показывают, на сколько ритмических единиц увеличивается или уменьшается длительность ноты или паузы.

Д.В. СМИРНОВ ЛАДОВО-ЗВУКОРЯДНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СВАДЕБНЫХ ПЕСЕН, ЗАПИСАННЫХ А.М. ЛИСТОПАДОВЫМ В ХУТОРЕ ЮРОВЕ В 1904 г.

Начало XX в. в музыкальной фольклористике было отмечено значительным ростом экспедиционно-собирательской работы, которая приобретает организованный, планомерный характер. С 1901 г. осуществляются регулярные выезды в поле, причем для фиксирования образцов музыкального фольклора все чаще начинает использоваться фонограф. В короткие сроки собираются обширные, несравнимые по своим масштабам с собраниями XIX столетия коллекции достоверных выверенных записей песен.

Работа с точным документально зафиксированным материалом вызвала, в свою очередь, необходимость решения целого ряда новых проблем теоретического и прикладного характера. К числу важнейших вопросов, вставших в то время перед собирателями и исследователями музыкального фольклора, относились вопросы ритмического и ладово-звукорядного строения песенных образцов. В процессе работы непосредственно с первоисточниками фольклористами были обнаружены многие неизвестные ранее особенности русской народной музыки.

Один из интересных и недостаточно освещенных в современной научно-исследовательской литературе опытов фиксирования при помощи фонографа нетрадиционных звукорядов народного пения и последующей их нотации принадлежит А.М. Листопадову. Листопадов был, наверное, одним из первых в России собирателей, кто не только отметил наличие таких звукорядов, но и организовал опыт коллективной расшифровки записанных им фонограмм. Листопадов также приблизительно очертил ареал распространения зафиксированных в донской казацкой традиции звукорядов.

Мысль о существовании в народно-певческой практике звукорядов, отличных от профессиональной музыки, зародилась у Листопадова постепенно, в процессе многократных выездов в Донскую область. Впервые ему удалось записать такие звукоряды в январе 1903 г. в ст. Калитвенской во время своей первой «большой» экспедиции с фонографом.

В Калитвенской Листопадовым было записано по слуху несколько свадебных песен (в том числе песня «Ишла, ишла солнушка» — см. пример 1), поразивших его «необычайностью своих интервалов». Музыкальный строй этих песен был настолько необычным, что собиратель не в состоянии был дать объяснение этому явлению. Листопадов выдвинул два предположения:

а) зафиксированные им на слух звукоряды являются одним из ярких самобытных качеств местной народно-песенной традиции, т.е. представляют собой «действительность конструкции песен»;

б) звукоряды являются результатом «крайней немusicalности исполнительниц», иными словами, представляют собой образцы фальшивого пения [З. С. 346]. Второе предположение у самого Листопадова вызывало сомнения, поскольку эти же исполнительницы другие песни «сравнительно позднейшего происхождения» пели достаточно чисто.

Проведение Листопадовым повторных записей с использованием фонографа позволило частично прояснить некоторые не

ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ СМИРНОВ, канд. искусствоведения; Московская гос. консерватория им. П.И. Чайковского.

Пример 1

ИШЛА, ИШЛА СОЛНУШКА.

свадебная пѣсня станицы Калитвенской О. В. Д.

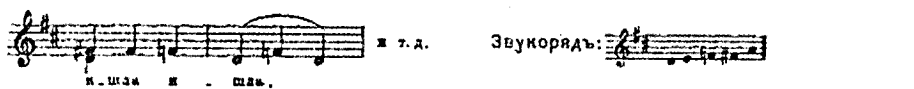
1. Записана безъ помощи фонографа А. М. Листопадовымъ (23 Янв. 1909 г.)

Дов. скоро, $\text{♩} = 112$ 

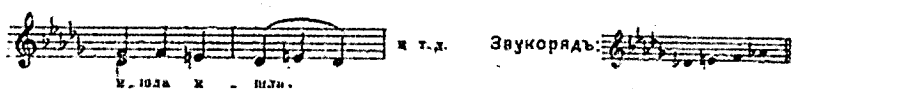
2. Записана и снята съ фонографа А. М. Листопадовымъ (15 Янв. 1904 г.)



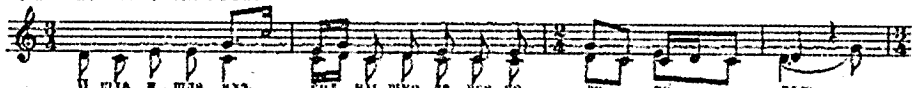
3. Снята съ того-же фонографическаго валика С. И. Танцевымъ.



4. То-же А. Т. Гречаниновымъ.



5. То-же Е. З. Линевой.



578 Печать В. Грессе въ Москвѣ. Б. Славская ул. особ. д.

Приложение к статье А. М. Листопадова «К вопросу о записи народных песен» (Музыка и жизнь. 1909. № 1)

вполне понятные вследствие недостатка материала моменты. Одновременно перед собирателем встали новые проблемы.

Листопадов отметил наличие в данной традиции двух типов певческих звукорядов. В основе одного из них лежат «обыкновенные, свойственные вообще народным песням, естественные интервалы, поддающиеся, хоть и не совсем, передаче на фортепиано с его темперированным строем» [1. С. 5]. На этом звукоряде строятся песни относительно позднего стилистического пласта — протяжные, бытовые, исторические¹.

Другой звукоряд, на котором построены мелодии старинных свадебных песен, находится в резком несоответ-

ствии с музыкальным строем профессиональной музыки, поэтому данные песни было «совершенно невозможно» без искажений сыграть на фортепиано.

Листопадову удалось приблизительно наметить ареал распространения этого непривычного для слуха профессионального музыканта звукоряда. Область, где он был зафиксирован, охватывала станицы Калитвенскую, Каменскую, хутор Юров и ближайшие к ним окрестные поселения.

Листопадов отметил единство репертуара данной области («хутор Юров принадлежит к той же Калитвенской станице, отстоит от нее всего на 20 верст и имеет поэтому большинство песен общих с нею»). Он отметил также единство

исполнительской стилистики. Голосовая певческая манера пения, по его мнению, здесь достаточно индивидуализирована в сравнении с близлежащими территориями: «женщины поют альтами, в отличие, например, от песенниц ст. Екатерининской (расстояние — 50 верст) и станиц, лежащих ниже по Донцу, где преобладают очень высокие сопрано» [3. С. 347].

Помимо собственно материала Листопадов зафиксировал также свидетельства других фольклористов, обративших внимание на своеобразность местных ладово-звукорядных образований. В частности, он ссылается на мнение местной собирательницы А. Н. Рукиной, работавшей в Каменской станице, которой при всем желании не удалось записать там свадебные песни «отчасти ввиду однообразия и непрерывности их напевов, а главное, вследствие трудности и почти невозможности изобразить нотами те звуки, которые она слышала» [3. С. 349].

На основе собственных записей и свидетельств очевидцев Листопадов пришел к вполне обоснованному выводу о ярком неповторимом стилистическом своеобразии данной народно-песенной традиции. Он пишет об архаичности зафиксированных им песен: «Все записанные от Юровских песенниц свадебные песни носят характер древнего сложения» [3. С. 347].

Листопадов достаточно точно определил звукоряд песен, который, по его мнению, базируется на звуках квартowego трихорда с секундой наверху $c-es-f$. В верхнем голосе эпизодически появляется звук ля-бемоль, «образуя с нижним ми-бемоль вторую кварту» [3. С. 347].

Однако проблема музыкального строя, лежащего в основе свадебных песен данной традиции, оставалась трудно решаемой. Листопадов писал о значительных расхождениях звукорядов записанных им песен со строем профессиональной музыки. Одновременно он отметил его стабильность, которая выразилась в повторяемости и постоянстве отдельных ступеней: «Песенницы брали не чистые mi и do , а несколько повышенные, приближающиеся к mi и $do \#$, и пониженное la , и с самого начала песни и до конца проводили эту странную систему, с придвинутыми в ней к центру — устоя fa краями, с замечательной последовательностью» [3. С. 347—348].

Листопадов отметил некоторые незначительные интонационные изменения на уровне варьирования от строфы к строфе — «едва заметные повышения или понижения этих сдвинутых с места звуков». Однако они, по мнению Листопадова, имели случайный характер.

Эти изменения могли произойти «и от недостатков фонографа, и от настроения певицы, (...) и других причин» [3. С. 348]. Необходимо добавить, что эти изменения могли быть также обусловлены особенностями слухового восприятия собирателя, воспитанного на образцах профессиональной музыки.

21 января 1905 г. для обсуждения и оценки записанных Листопадовым фонограмм была собрана группа авторитетных экспертов. В ее состав вошли такие крупные фигуры, как А.Т. Гречанинов, А.Д. Кастальский, Е.Э. Линёва, В.В. Пасхалов, С.И. Танеев, Б.Л. Яворский и сам А.М. Листопадов.

Однако крупнейшие музыканты, привлеченные Листопадовым для коллективного прослушивания и расшифровки фонограмм, не смогли прийти к однозначному решению относительно звукового состава песен: «Члены Комиссии, следившие во время действия фонографа по моим нотным копиям, нашли их сделанными неправильно, причем большинство относительно установления лада песни само не могло придти к какому-нибудь соглашению. Получилось, таким образом, несколько разноречивых мнений, из которых главные я привожу в нотных примерах» [1]².

Рассматривая опубликованные Листопадовым нотные примеры, следует, в первую очередь, обратить внимания не столько на расхождения между ними, сколько на сходство. Практически все музыканты зафиксировали наличие в песне квартетного триада до—ми—бемоль—фа (у Танеева абсолютная высота звучания оказалась сдвинутой вверх на полутон в сравнении с другими).

Основные же разногласия были связаны не с самими звуками, а со знаками альтерации и с энгармонической подменной ступеней. Все это говорит об индивидуальном восприятии каждого участника экспертной группы звукоряда, который не соответствовал слуховым представлениям музыкантов-профессионалов.

К сожалению, сам по себе листопадовский материал не позволяет сделать какие-либо определенные выводы относительно ладово-звукорядного строения записанных им песен. Из всего многообразия местного свадебного репертуара Листопадовым в ст. Калитвенской и х. Юрове было зафиксировано в общей сложности всего пять песен: «Ишла, ишла солнушка», «Лелей, лелей, батенька» (на тот же мотив), «Да у марте месяцу», «Да вы боры», «Да вы сестрицы»³. К тому же фонографические валики Листопадова не сохранились. Таким образом, количество сделанных записей является явно недостаточным для более глубоких заключений.

Пример 2

Да во вторник эта сосенка расцветала (свадебная, когда приезжают за невестой)

Музыкальный пример 2 представляет собой нотную запись песни «Да во вторник эта сосенка расцветала». Запись состоит из четырех ступеней (1-4), каждая из которых содержит нотный рисунок и соответствующий текст. Музыка написана в G-минорной тональности (два знака бемоля) и 4/4 такта. В начале и в конце песни встречаются сложные ритмические фигуры, включающие восьмые и шестнадцатые ноты. Текст песни: «Да-ю, во вто-р-ник э-та сосе-н-ка ж рас-це-ла, да ю се-ре-ду э-та со-се-н-ка от-це-ла. Ю се-ре-ду э-та со-се-н-ка ж от-це-ла, а а ю че-т-вер-х жа бы-ла Манеч-ка давсе-ла.»

Записал Д.В. Смирнов в 1991 г. от М.М. Калининой, 1913 г.р., в с. Сухой Донец Богучарского р-на Воронежской обл.

Более полное представление о звуковом составе песен местной народной традиции представлялось возможным составить лишь путем привлечения дополнительного материала. В 1991 г. в с. Сухой Донец Богучарского р-на Воронежской обл. нами были произведены записи от уроженки Ростовской обл. Марфы Меркуловны Калининой (1913 г.р.). М.М. Калинина родилась и провела детство и молодость в д. Сазоновка Каменского р-на, т.е. в местах бытования и распространения зафиксированного Листопадовым певческого стиля.

Исполнительница после переезда в Сухой Донец вела замкнутый образ жизни, постоянно критиковала местное пение, однако сама никогда не участвовала в общих «собраниях». Репертуар и манера исполнения певицы были резко отличными от всего, что было нами здесь записано. По словам самой М.М. Калининой, она пела песни так, как слышала их в детстве. Местные жители указали на М.М. Калинину как на знатока старинных песен, однако песни от нее удалось записать только в одноголосии, поскольку никто в селе не мог «сладить» с певицей.

Свадебный обряд М.М. Калинина помнила фрагментарно: из некогда огромного количества песен смогла спеть только десять. Нам удалось записать песни, приуроченные к следующим моментам свадьбы:

- приезд жениха (песня «Да приехали два молодца к нам на двор», поющая «поезжанами», перед тем как их вместе с женихом впускают в дом);
- выкуп невесты и проход жениха к своему месту за столом (песня «Перепелочка»);

- благословение невесты («Посеяла Манечка лен»);

- возле церкви после венчания («Да что за лето»);

- встреча молодых после венца («Ну-ка кони рышут», «Да невеста наша дожданка»).

Характер этих песен, их ладовые признаки обнаруживают между собой известное сходство: все песни радостные, подвижные с плясовой ритмикой. В основе их ладовой структуры лежит ядро из трех звуков, расположенных по целым тонам, к которым прибавляется IV ступень и иногда и V. Некоторые песни очень короткие (1—2 строфы), отдельные имеют припев «Раной, рано».

Особняком среди свадебных песен стоят песни трагедийного характера, традиционно связанные с девичником. Как сказала исполнительница, «на девичнике все плакали: и невеста, и подружки, и зрители». Обращает на себя внимание ладовое своеобразие этих песен — переменная терция, верхний вспомогательный к минорной терции звук в сочетании с вводным тоном и VII натуральной ступенью.

В качестве наиболее показательного примера может служить песня «Да во вторник эта сосенка расцветала», исполняемая на девичнике, когда приезжают за невестой (см. пример 2). Примечательно, что в основе ее ладово-звукорядного строения лежит зафиксированный Листопадовым квартетный триада с высотными отклонениями ступеней, аналогичными тем, какие нашли отражение в нотациях песни «Ишла, ишла солнушка» при ее коллективном прослушивании.

Для решения задачи выявления и измерения параметров звукоряда дан-

Рис. 1. Мелограмма фрагмента песни «Да во вторник эта сосенка расцвела» в исполнении М.М. Калининой

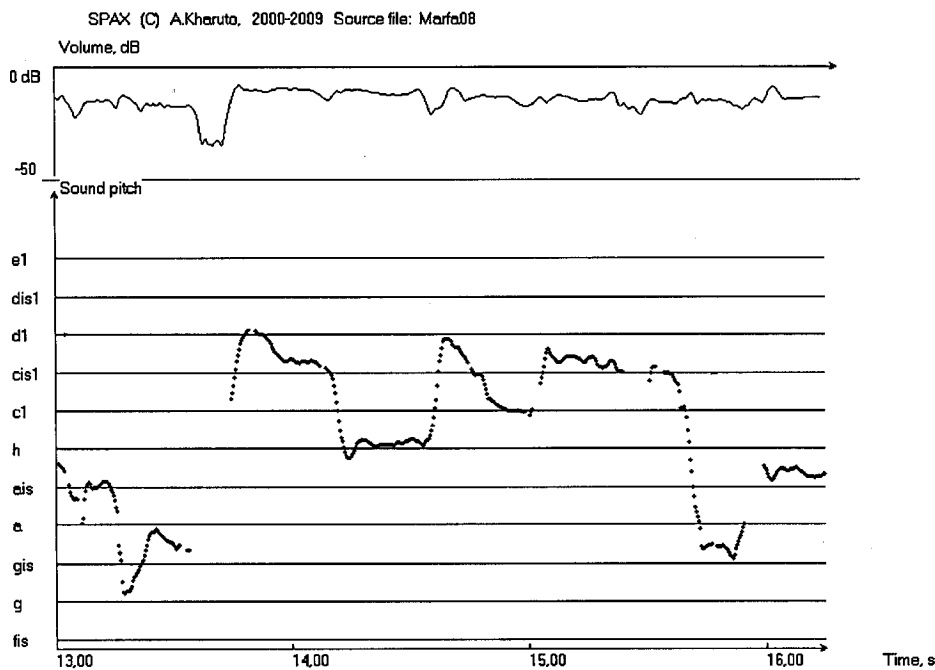
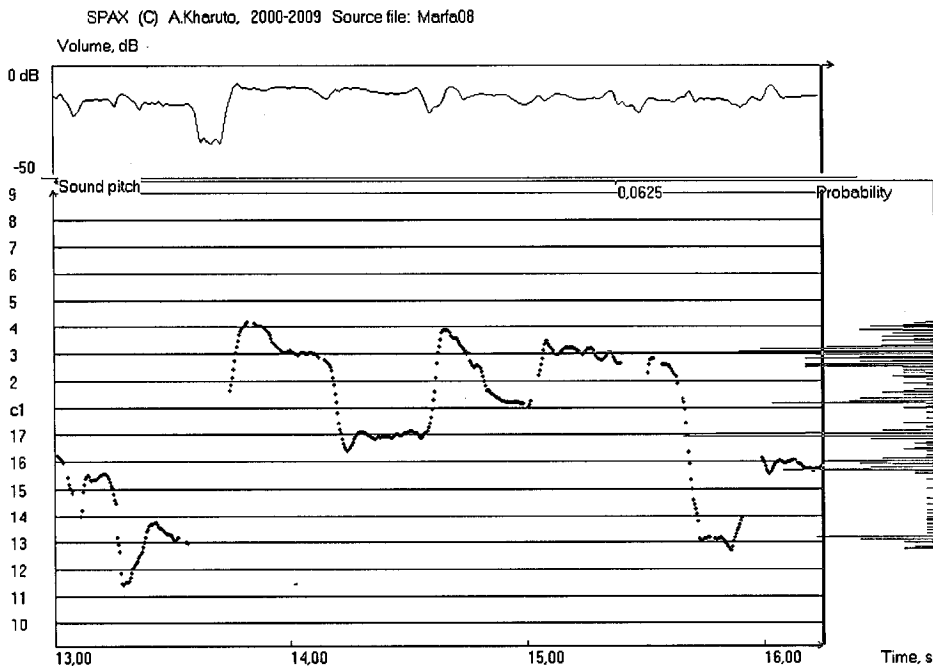


Рис. 2. На правой части рисунка показана диаграмма статистического распределения высот



ной песни нами был использован метод высокоточного анализа звуковысотности с применением персонального компьютера. Анализ проводился при помощи программы SPAX для Windows (свидетельство ФГУ «Роспатент» о регистрации № 2005612875 от 7 ноября 2005 г.), разработанной в Московской консерватории заведующим Вычислительным центром кандидатом технических наук А.В. Харуго.

Применение персонального компьютера в практике фольклорных

исследований дает возможность выявления особенностей звуковысотного строения образцов народной музыки, недоступных для слухового восприятия. Осуществление высокоточного анализа при помощи компьютера позволяет решить ряд научных проблем, в частности по-новому взглянуть на ладовые особенности народных песен: в ряде случаев применение компьютера помогает обнаружить неисследованные в этномусыкологии ладовые образования.

В отношении отдельных традиций использование компьютерного метода дает возможность объяснить природу характерной «нестройности» интонирования путем выявления слуховых ориентиров, резко отличных от принятых в академическом исполнении. По мере накопления материала это позволяет выявить закономерности звуковысотного строения, свойственные некоторым музыкально-песенным диалектам.

Результаты высокоточного анализа песни «Да во вторник эта сосенка расцвела» в виде графика отражены на мелограмме (рис. 1). На мелограмме ясно видно, что ступени звукоряда песни в большинстве своем находятся в резком несоответствии с общепринятой в профессиональной музыке равномерно темперированной 12-ступенной гаммой. Совершенно очевидно, что любая попытка записи такой фонограммы при помощи традиционного 5-линейного нотного письма неизбежно приведет к значительным погрешностям, поскольку для отображения высоты реально звучащих ступеней попросту не существует соответствующих им нотных знаков, а попытка осуществить коллективную расшифровку такого рода фонограммы приведет к множественности нотировочных версий.

В процессе работы над материалом мы пришли к убеждению о наличии у исполнительницы исключительных музыкальных способностей. Пение М.М. Калининой отличается ритмической устойчивостью, чистой интонированием. Исполнительница хорошо держит строй на протяжении всей песни.

О высокой степени интонационной стабильности пения исполнительницы можно составить представление, используя методику так называемого *статистического подхода*. Она состоит в том, что при анализе фонограммы точно оценивается и затем суммируется «время пребывания» голоса на каждой высоте. Результаты этой методики нашли наглядное отражение на диаграмме статистического распределения высот, относящейся ко всей песне целиком. На диаграмме (см. рис. 2) хорошо видны звуки квартового трихорда, по которым строится мелодия песни. Эти звуки отмечены ярко выраженными пиками, что говорит об устойчивой повторяемости их на неизменной высоте на протяжении достаточно длительного отрезка времени. Данные статистического анализа хорошо согласуются с высказываниями самого Листопадова, отметившего наличие особой звуковысотной системы, характерной для данной певческой традиции.

Для выявления параметров этой системы, явно отличной от 12-ступенной равномерно темперированной гаммы, нами была сделана попытка «подбора звукорядов», получившихся в результате последовательного деления октавы на постепенно возрастающее число ступеней. Наилучший результат был достигнут при сопоставлении данного певческого звукоряда с 17-ступенной шкалой (см. рис. 2). Именно в этом случае было достигнуто наибольшее совпадение высот, на которых «останавливается» голос, со звуками построенной при помощи компьютера «гаммы».

Таким образом, можно с достаточной уверенностью утверждать, что данная фонограмма представляет собой интересный образец пения в рамках особой звуковысотной системы, нехарактерной для профессиональной (русской и западноевропейской) музыкальной культуры.

Разумеется, полученные в результате применения метода высокоточного анализа результаты носят предварительный характер вследствие небольшого количества имеющегося в нашем распоряжении материала. Тем не менее уже сейчас можно с уверенностью говорить о том, что Листопадов, когда описывал исполнение юровских песенниц, соприкоснулся с одним из интересных явлений, до настоящего времени не получивших должной оценки со стороны современной науки. Дальнейшее изучение данной традиции с привлечением достаточного количества данных и использованием современных высокоточных компьютерных технологий представляется одним из перспективных направлений работы.

Примечания

¹ В данном случае Листопадов, когда пишет о естественных интервалах, находится под влиянием господствовавшей в то время теории существования в народной музыке акустически чистого строя и повторяет идеи, высказанные Г. Гельмгольцем.

² В журнале «Музыка и жизнь» были опубликованы лишь некоторые из нотаций, сделанных при коллективном прослушивании одной фонограммы.

³ Эти песни были опубликованы в: [2. № 16, 71, 167, 204, 205].

Литература

1. Листопадов А. М. К вопросу о записи народных песен // Музыка и жизнь. 1909. № 1. С. 5—6.

2. Листопадов А. М. Песни донских казаков. Т. 5. М., 1954.

3. Труды Музыкально-этнографической комиссии. Т. 2. М., 1911.

КОЛЫБЕЛЬНЫЕ ПЕСНИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ

В данной публикации представлены экспедиционные материалы, собранные в 1998—2000 гг. во Владимирской, Ярославской, Тверской областях, в г. Москве и ст. Динской Краснодарского кр.

Тексты № 1, 9, 12 и 16 были наговорены, остальные пропеты.

1. А баю-баю-баю,
Живёт мужик на краю,
Он не беден, не богат,
У него много ребят,
Все по лавочкам сидят,
Кашу мазану едят.
Каша мазаная,
Ложка крашеная.
Ложка гнётся, губа трясётся
А душа радуется [1].

2. Баюшки-баю,
Живёт мужик на краю,
У него много ребят,
Все по лавочкам сидят.

Нотный пример № 1

(♩ = 72)

1. Ба - ю - шки, ба - ю,

2. Жи - вёт му - жик на кра - ю,

3. У не - го мно - го ре - бят,

4. Все по ла - воч - кам си - дят.

5. Все по ла - воч - кам си - дят

6. Да во - ко - ше - чко гля - дят.

7. Да во - ко - ше - чко гля - дят,

8. Ка - шку ма - зы - ну е - дят.

9. Ка - шка ма - зы - на - я,

10. Ча - шка к - ра - ша - на - я.

Все по лавочкам сидят
Да в окошечко глядят.
Да в окошечко глядят,
Кашу мазану едят.
Каша мазаная,
Чашка крашаная [2] (нотный пример № 1).

3. Баю-баюшки-баю,
Лежит мужик на краю,
Он не беден, не богат
И полна изба ребят,
Все по лавочкам сидят,
Все калачики едят.
Калачи горячи!
Один мальчик сожёт пальчик,
Никому он не сказал,
Только бабушке-старушке,
Эта бабушка стара,
На завалинке спала,
Прилетела к ней сова,
Глазки выклевыла [3].

4. А байньки-байньки,
Две курёнки рябеньки.
Две курёнки рябеньки,
Петушок молоденькой,
Гребешок золотенькой.
Петушок, петушок,
Что ты рано так встаёшь?
Что ты рано так встаёшь,
Детка спать ты не даёшь? [4] (нотный пример № 2).

5. А байньки-байньки,
Две курёнки рябеньки,
Петушок молоденькой,
Гребешок золотенькой,
Что ты рано встаёшь,
Голосисто поёшь,
Вале спать не даёшь?
А ты, Валенька, усни,
Угомон тебя возьми [5] (нотный пример № 3).

6. А байньки-байньки,
Две курочки рябеньки,
А третья белая

Нотный пример № 2

(♩ = 69)

1. А ба - и - ньки, ба - и - ньки,

2. Две ку - рё - нки ря - бе - ньки,

3. Две ку - рё - нки ря - бе - ньки,

4. Пе - ту - шок мо - ло - де - нькой.

По улице бегыла,
Бегыла, носилыся,
Ночёвать просилыся:
«Вы пустите ночёвать,
Вашу Машеньку качать» [2] (нотный
пример № 4).

7. А люли-люли-люли,
Прилетели к нам гули,
Сели гули на кровать,
Начинают толковать.
Начинают толковать:
«Чем нам дetyчек питать?»
Одна гуля говорит:
«Будем кашку варить».
А другая говорить:
«Молочком будем поить».
А третья гуля говорить:
«Будем на улицу носить» [2] (нотный
пример № 5).

8. Ой люли-ли, ой люли,
Прилетели ой гули,
Они стали гуртовать,
Алинушку укладывать:
«Ой, Алинушка, усни,
Сладкий сон к себе возьми» [6].

9. А байньки-байньки,
Прилетели галыньки,
Оне стали ворковать,
Про сыночка толковать:
«Чем сыночка нам унять?»
Мы не титькой, не рожком,
Пшанишным пирожком!» [7].

10. А байньки-байньки,
Слеталися галыньки,
На оцып' садилися.
А оцып-то скрип да скрип,
А Валенька спит да спит [5].

11. А качи-качи-качи,
Прилетели к нам грачи,
Стали грачи ворковать:
«Куда доченьку девать?
Куда доченьку девать?»
Положила на кровать.
Положила на кровать,
Стала плакать, горевать [8].

Нотный пример № 3

(♩ = 84)

1. А ба - и - ньки, ба - и - ньки,
2. Две ку - рё - н - ки ря - бе - ньки,
3. Пе - ту - шок мо - ло - де - нькай,
4. Гре - бе - шок зо - ло - тне - нькай.

12. А качу-качу-качу,
За бочок тебя схвачу.
За бочок тебя схвачу
И по травке покачу
И отдам тебя грачу.
Всё по травке, по муравке,
По зелёному лужку [1].

13. А качи-качи-качи,
Прилетели к нам грачи,
А как серенький грачок
Схватит Диму за бочок
И утащит во лесок
Под ракитовый кусток [9].

14. Бай-бай-бай-бай,
Ты, собачка, не лай.
Ты, собачка, не лай,
Мово Васю не пугай.
Спи-ко, Вася, до утра,
Я управлюся сама,
Спи, Вася, до вечера,
Тебе делать нечего.
Придёт, Васенька, пора,
Разбужу тебя сама:
«Вставай, Васенька, с постели,
Грибы жарены поспели!» [2] (нотный
пример № 6).

15. А баю-баю-баю,
Все пошли за рыбою,
А мы за белугою
С большою веругою,
А мы с Сашей с кошелём
Всех побольше наберём [10].

Нотный пример № 4

(♩ = 100)

1. А ба - и - ньки, ба - и - ньки,
2. Две ку - ро - чки ря - бе - ньки.
3. А тре - ти - я бе - лы - я
4. По у - ли - це бе - гы - ла.
5. Бе - гы - ла, но - си - лы - ся,
6. Но - че - вать про - си - лы - ся:
7. «Вы пу - сти - те но - че - вать,
8. Ва - шу Ма - ше - ньку ка чать».

16. Баю-баюшки-баю,
Не ложися на краю,
Придёт серенький волчок
И потащит-поволочёт
Во серенький во лесок,
И зароет он тебя
Во жёлтенький во песок [7].

17. А баю-баю-баю,
Не ложись-ка на краю,
А с краюшку упадёшь
И головку расшибёшь.
Придёт серенький волчок,
Тебя схватит за бочок,
Утащит тебя в лесок.
Тама дождичком помочит
И погодкой занесёт [4].

18. А байньки-байньки,
Не ложись на крайньки,
А то с краю упадёшь,
Всю головку расшибёшь.
Придёт серенький волчок,
Тебя схватит за бочок
И потащит во лесок,
И зароет в ямку,
Не увидишь мамку [11].

Нотный пример № 5

(♩ = 72)

1. А лю - ли, лю - ли, лю - ли,
2. При - ле - те - ли к на - м гу - ли,
3. Се - ли гу - ли на к - ро - вать,
4. На - чи - на - ют то - л - ко - вать:
5. На - чи - на - ют то - л - ко - вать:
6. «Че - м на - м де - ты - че - к пи - тать?»
7. О - д - на гу - ля го - во - рит:
8. «Бу - де - м ка - шку ва - рить».
9. А дру - га - я го - во - рит:
10. «Мо - ло - чко - м бу - де - м по - ить».
11. А т - ре - тья гу - ля го - во - рит:
12. «Бу - де - м на у - ли - цу но - сить».

19. Баю-баю-баюшки,
Не ложись на краюшки,
Придёт серенький волчок,
Хвать Алину за бочок,
Унесёт её в лесок,
Там калачинки пекут:
И покажут, и помажут,
А покушать не дадут [6].

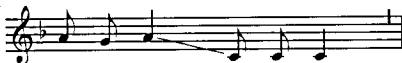
20. А баю-баю-баю-баю,
Не ложися на краю,
Придёт серенький волчок
И ухватит за бочок,
И потащит во лесок,
И посадит на сучок.
Сучок сломится,
Валя свалится,
Под гору покатится,
Там цветочки цветут,
Валя съедет, будет рвать
И будет с ними играть [12] (нотный
пример № 7).

Нотный пример № 6

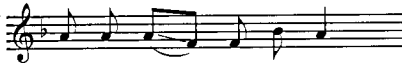
(♩ = 100)



1. Бай, ба - й, ба - й, бай,



2. Ты, со - ба - чка, не лай,



3. Ты, со - ба - чка, не лай,



4. Мо - го Ва - сю не пу - гай.



5. Спи - ко, Ва - ся, до у - тра,



6. Я у - пра - влю - ся о - дна.



7. Спи, Ва - ся, до ве - че - ра,



8. Те - бе де - ла - ть не че - го.



9. Придет, Ва - се - нька, по - ра.



10. Ра - збу - жу те - бя са - ма:



11. «Вста. [вай], Ва - се - нька, с по - сте - ли,



12. Гри - бы жа - ре - ны по - спе - ли!»

21. А баю-баю-баю,
Не ложися на краю,
А с краюшку упадёшь —
Тебя долго не найдёшь.
А лежи, лежи, лежи,
Прибегут к тебе ёжи,
Ёжи колкии,
Ноги долги [13].

22. А баюшки-баю-бай,
Придёт дедушка Вавай,
Придёт дедушка Вавай,
Скажет: «Детку нам давай!»
А мы детку не дадим,
Она надо нам самим.
Она надо нам самим,
Придёт лето, будет жать.
Придёт лето, будет жать,
Будет снопики вязать [4].

23. А баюшки-баю-бай,
Придёт дедушка Вавай,
Скажет: «Коленьку давай!»
А мы Колю не дадим,
Коля нады нам самим [5] (нотный
пример № 8).

24. А коты, коты, коты,
Ваши серые хвосты,
Вы придите ночевать,
Мово Сашеньку катать.

Нотный пример № 7

(♩ = 84)



1. А ба - ю, ба - ю, ба - ю,



2. Не ло - жи - ся на кра - ю,



3. При - дёт се - ре - нький во - лчок



4. И у - хва - тит за бо - чок...

Нотный пример № 8

(♩ = 69)



1. А ба - юшки, ба - ю, бай,



2. Придёт де - лу - шка Ва - вай,



3. Скажет: «Ко - ле - ньку да - вай!»



4. А мы Ко - лю не да - дим,



5. Ко - ля на - ды нам са - мим.

Недосуг котам катать,
В ряд по погребам скакать.
Один серенький коток
Забрался в погребок
По сметану, по творог.
Как у нашего кота
Была мачеха лиха,
Она была ката
Поперёк живота,
Чтоб не бегал коток
В чужой дальней погребок [14].

25. Кач-кач-кач-кач,
Приходи, котик, ночевать,
Приходи к нам ночевать,
Нашу дetyчку качать.
А я серьму коту
За работу заплачу:
Дам я кринку молока
Да горбушку пирога.
Ешь, ты, котик, не кроши,
Больше хлеба не проси [2].

Примечания

¹ *Оцyp (оцep)* — шест, прикрепленный одним концом к потолку, а другим — к люльке.

Список информантов

1. А.П. Демичева, 1902 г.р., урож. д. Выползова Слободка, живет в Переславле-Залесском.
2. О.Г. Ковшова, 1910 г.р., с. Воронцово, Пересл.
3. П.А. Иванов, 1925 г.р., лесник, урож. г. Выксы Нижегородской обл., живет в д. Зубарево, Пош.
4. К.М. Гришина, 1926 г.р., д. Шустово, Судог.
5. А.Е. Смирнова, 1920 г.р., д. Синицыно, Судог.
6. М.Н. Задорожная, 1933 г.р., урож. д. Петрофёдоровка Тамбовской обл., с 1949 г. живет в Москве.
7. Г.П. Шумилова, 1932 г.р., д. Гонобилово, Судог.
8. М.И. Грачёва, 1915 г.р., д. Стёпанево, Судог.
9. А.И. Елизарова, 1925 г.р., урож. с. Воронцово, с 1950 г. живет в Переславле-Залесском.
10. А.Г. Князева, 1928 г.р., Переславль-Залесский.
11. Н.В. Морозова, 1926 г.р., д. Горки, Судог.
12. А.П. Запорожец, 1925 г.р., урож. Оренбургской обл., с 1950-х гг. живет в ст. Динской, Красн.
13. П.И. Чистова, 1911 г.р., д. Топорок, Кимр.
14. А.А. Ляпина, 1931 г.р., д. Заястребье, Судог.

Сокращения

Кимр. — Кимрский р-н Тверской обл. (зап. в 2000 г.), **Пересл.** — Переславский р-н Ярославской обл. (зап. в 1999 г.), **Пош.** — Пошехонский р-н Ярославской обл. (зап. в 2000 г.), **Судог.** — Судогодский р-н Владимирской обл. (зап. в 1998 г.), **Красн.** — Краснодарский кр. (зап. в 1999 г.)

Публикация **В.В. ЗАПОРОЖЕЦ**
(Москва)

СКАЗКИ ИЗ РЕПЕРТУАРА А.А. ДАВЫДЫЧ

(станция Раздорская Усть-Донецкого р-на Ростовской области)

Анна Александровна Давыдыч (в девичестве — Кожанова), 1936 г.р., несмотря на свой возраст — одна из самых информированных и ярких хранителей фольклорной традиции станции Раздорской. Богато наделенная природной восприимчивостью и памятью, одаренная даром слова и живым темпераментом, Анна Александровна свободно владеет большим объемом полноценно сохранных текстов, многие из которых давно забыты ее односельчанами. От нее записаны многочисленные песни, баллады, духовные стихи и псалмы, сказки, воспоминания о свадебных и календарных обрядах, заговоры, сведения по народной медицине, приметы, поверья, легенды, предания, пословицы и поговорки, многие из которых составляют основу местного репертуара.

Сказки, рассказанные Анной Александровной, — местные, донские варианты популярных восточнославянских сюжетов СУС 212=АТ 212 «Коза луплена» и СУС 480=АТ480 *В, *С («Мачеха и падчерица», разновидность «Кобылячья голова»). Первый сюжет очень распространен¹, известен еще казакам-некрасовцам², второй реже записывался на Дону. Обращает на себя внимание хорошо сохранившаяся стилистическая формульность сказок, их особый ритмический рисунок, развитая симметричная система повторов. Принципиальные отличия исполнения первого и второго сюжетов связаны с тем, что первая, типично детская сказка, нарочито развлекательна и «интерактивна», она предполагает активное включение слушателей в ситуацию исполнения, о чем свидетельствуют внетекстовые комментарии (героями сказки становятся сами слушатели). Вторая, волшебная, с акцентом на морально-этической составляющей, рассчитана на более старшую возрастную категорию, она должна создавать атмосферу таинственности, страха, напряженного ожидания развязки, что роднит ее со сказками-быличками и требует необходимого отчуждения слушателей от сюжета и иной стратегии повествования. Сказки Давыдыч композиционно полноценны, завершаются типичными финальными формулами-концовками.

Тексты приводятся по полевым записям экспедиции кафедры фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова в Усть-Донецкий р-н Ростовской обл. в июне-июле 2010 и июне-июле 2011 гг. Собиратели: Т.Б. Дианова, Е.Н. Горшкова, Л.В. Левчук, Л.К. Волкова, И.К. Зибер, Т.А. Долженко, М.В. Комогорцева. Тексты к публикации подготовила Т.Б. Дианова.

«Коза-дереза»

Жили-были дед и бабка. И у них было много внуков. Ну у них была Ксюшка, была Лора, была там Лена [перечисляет имена студенток, присутствующих на записи]. И у них было много коз, и дед всегда провозжал их пасть.

Вот [дед] и говорит: «Лена, внучечка, — как старшей, — гони козочек попать». Ну Лена и погнала. Погнала через мосток у лесок, напоила их, они с ручейка напились, поспали-полежали, понежились, опять поели, ну и вечер пришёл. Ну и Леночка гонить их.

А дед вышел в красных носочках, в лаковых сапожках на то вот крыльцо, не на это, а на то [показывает на парадное крыльцо с фасада дома]... А козы идут по дороге. А он кричит: «Козушки-матушки!» (А Лена идёт сзади с палкой за ими... с посохом.) «Козушки-матушки, пили вы, ели?» — А одна коза наперёд вышла:

Не-е-е [имитирует бляение козы],
дедушка, мы не пи-и-или,
мы не е-е-ели,
Мы бегли через мосток, схватили
калиновый листок,
А как бегли через гатку, схватили
водички, но одну капку.

Дедушка как рассердился на Лену! Хлоп её в лоб [показывает жестом в сторону собирательницы Е.Н. Горшковой, имитируя удар кулака наотмашь]. Под корытку положил, соломошкой притрусил [показывает жестом, как будто присыпает], чтоб комарик не (у)кусил. И оставил её там. Ну на другой день: «Гони, Лора!» Лора погнала их. Накормила, напоила. Они и спали, и лежали, и пили, и ели, и всё... Вечер пришёл. Дед опять вышел. Гонят их вечером домой. А дед вышел в красных носочках, в лаковых сапожках и кричить: «Козушки-матушки, пили вы, ели?»

А та коза опять вышла наперёд и кричить:

Не-е-е, дедушка, мы не пи-и-или,
мы не е-е-ели,

Мы бегли через мосток, схватили
калиновый листок,
А как бегли через гатку, схватили
водички, и то одну капку!

Дед рассердился. Хлоп Лору в лоб! [показывает жестом удар кулака в сторону Лоры; смех слушателей]. Под корытку положил, где Лена лежит, соломошкой притрусил, чтоб комарик за жопку не (у)кусил [имитирует шипок за указанное место у соответствующей слушательницы; смех слушателей].

И гонить Ксюша. И поила, и кормила, ей и страшно, она ж видела, как дед строго наказывает, уж она их там всё...

Они как пúшки понаелися, идут обратно от такие вот [показывает жестом раздувшиеся животы коз]. А дед опять, уже вечер же, вышел на крыльцо в красных носочках, в лаковых сапожках и кричить: «Козушки-матушки, пили вы, ели?»

А эта же коза опять:

Не-е-е, дедушка! Мы не пи-и-или,
мы не е-е-ели!
Мы бегли через мосток, схватили
один калиновый листок!
А как бегли через гатку, схватили
водички, и то одну капку!

«Да что вы такие непослушные унуки!» Хлоп её в лоб! И тоже туда, под корытку положил, соломошкой потрусил, чтоб комарик за жопку не укусил [смех].

«Ну, бабка, гони! Погнала бабка!»

И кормила, и поила, и (старая ж) сидела-отдыхала, они сами как хотели, так и ели, как хотели, так пили. Гонить вечером, а дед опять же ж встречает их и кричить: «Козушки-матушки, пили вы, ели?»

А эта коза говорить:

Не-е-е, дедушка! Мы не пи-и-или,
мы не е-е-ели!
Мы бегли через мосток, схватили
один калиновый листок!
А как бегли через гатку, схватили
водички, и то одну только капку!

Дед говорит: «Ты их воспитала таких, и сама такая?» Бах бабку в лоб и под корытку положил, соломошкой подтрусил, чтоб комарик за жопу не (у)кусил.

Ну погнал сам! Некого уже больше посылать, погнал сам. Уж он их там кормил и поил, гонить обратно. Они идут по дороге, а он их обошёл кругом, быстренько надел эти носки и сапоги — красные

носочки, лаковые сапожки, *и кричить: «Козушки-матушки, пили вы ели?»

Эта же коза вышла опять и говорить:

Не-е-е, дедушка! Мы не пи-и-или,
мы не е-е-ли!
Мы бегли через мосток, там схватили
один калиновый листок!
Как бегли через гатку, схватили
водички, и то одну капку!

Деда всего затрясло, рассердился, сам же пас, знает, что накормил же ж, напоил, всё! Схватил эту козу, привязал за рога, поставил вот туда [показывает на летнюю кухню] и пошёл за ножиком. Тех коз загнал, а эту привязал, ножик взял, наточил. У них же шерсть, вот он так шерсть раздвигает и режет её. Она живая же, а он ей режет по спине, кожу сдирает. А ножик от шерсти забивается, он ей ободрал один бок, и ножик забился этой шерстью, затупился.

А коза (он её дерёт) кричит: «Не мене-е-е!» А он ей говорит: «Нет, тебе! За брехню твою!»

Он опять, в общем, ободрал один бок, пошёл ножик точить. А она так рвалась, так прыгала и оборвала веревку. Оборвала веревку и убежала, и вот полбока ободрало, полбока в шерсти. И побежала в лес. Бежала-бежала и увидела избушку заячью и говорить: «Тук-тук, кто в избушке живёт?» Никто не отвечает, молчит: зайчик был на попасе. Она залезла в хату, заперлася, чтоб дед её не нашёл, и сидеть. Зайчик пришёл домой и говорить: «Кто-кто в кумкиной хатке сидит?» Она оттуда и отвечать:

Это я, коза-дереза, полбока драна,
полбока нет!
Тупу-тупу ножками, заколю тебя
рожками!
Как дам хвостом, так ты будешь под
мостом!

Как дам рогом, будешь под порогом!
[Первая строчка произносится протяжно, остальные — более ритмично и быстро].

Зайчик испугался, сел и плачет.

Идет петух, он: «Чё ты, зайчик, плачешь?» А он: «Вот, у меня ктой-то в хате сидит, меня не пускает!» А он тогда: «Щас я выгоню!» Он тогда: «Кукареку, несую косу на плечи, хочу лису... козу посечи!»

А она тогда: «Я коза-дереза, полбока драна, полбока нет (козлиным же голосом!) Я коза-а-а-дереза-а-а, полбока дра-а-ана, полбока не-е-ет!»

Тупу-тупу ножками, заколю я
рожками!

Как дам хвостом, так ты будешь под
мостом!
Как дам рогом, будешь под порогом!»

Спугался петух и пошёл, говорить: «Нет, не выгнал!»

Ну там всё... Медведь шёл, все же так перешли...

И вот ползёт рак. И говорит: «Зайчик, о чем ты плачешь?» А он и говорит: «Да вот у мене коза сидит, заперлася!» Он говорит: «Щас выгоню!» Он и говорит: «У-у-у, петух гнал — не выгнал, собака гнала — не выгнала, волк гнал — не выгнал, медведь гнал — не выгнал, куда там тебе!» А он и говорит: «Я выгоню!»

И спрашивает: «Кто в кумкиной хатке сидит?»

А она тем же мотивом: «Это я, коза-а-а-дереза-а-а, полбока дра-а-ана, полбока не-е-ет!» Пока она говорит, а в дверях была шёлка. Рак туда (он же маленький), он прополз туда и пополз к ней [показывает, как два раздвинутые пальца правой руки (указательный и средний) проходят между пальцами левой ладони]. Она причитаить:

Тупу-тупу ножками, заколю я
рожками! (А рак уже на печке!)
Как дам хвостом, так ты будешь под
мостом!
Как дам рогом, будешь под порогом!

Он по ней залез, и у ней же полбока в шерсти, он за шерсть взялся когтями, вот так вот [показывает, развигая указательный и средний пальцы, как рак цепляется], а другим когтем её же за ободратый бок — щип! Вы знаете, как рак щипается? И отщипывает. [Слушатели: «Угу!»] Она как подпрыгнет: «Не мене-е-е!» А он ей говорит: «Нет, тебе!» Она с печки да на стол, а он же на ней сидит! Он её опять — щип! Она: «Не мене-е-е!» А он: «Нет, тебе!» Она на лавку, а он её опять — щип! Она: «Не мене-е-е!» А он: «Нет, тебе!» Она на заячью кроватку, он её опять, не отстаёт, он же прицепился к ней. А он опять её — щип! Она: «Не мене-е-е!» А он: «Нет, тебе! Открывай ворота-двери!» Она стала открывать, а он её опять — щип! «Не мене-е-е!» А он: «Нет, тебе!» Так и выгнал её с хатки!

Вот и сказке конец! Кто слушал, тому шубу с пухом, а кто сказал, тому гамна казан!

«Кобыльа голова»

Жили-были дед и бабка. И была у них девочка. И вот бабка умерла, мать умерла этой девочки, остался один отец. Ну, и он женился на другой, у той тоже была девочка. Ну, своя что ни сделает, всё хорошо. А дедова всю грязную работу, всю чёрную она делает. Ну а мачехе всё равно. Её люди



Анна Александровна Давыдыч

любили, там по соседству, что хорошая девочка такая, трудяга. Ну а мачехе это не нравилось, ей хотелось, чтоб хвалили её девочку. А её была гордая, грубая, неуважительная. И она начала говорить своему деду: «Куда-нибудь день её, иначе я с тобой жить не буду».

И сегодня, и завтра зудит на ухо. И он решил от неё избавиться. Была зима, он послал её в сани и сказал: «Поедем, доченька, за дровами».

Ехали-ехали, заехали глубоко-далеко в лес. А она говорит: «Батенька, куда ты меня везешь?» Догадалась уже она. Им встречается на дороге избушка на курьих ножках, на собачьих лапках. А отец-то: «Избушка, избушка, повернись к нам передом, а к лесу задом». Она повернулась к ним. Они зашли. Там тепло было — печка была. Крупа была. А он ей говорит: «Ты, доченька, готовь ужин, а я пойду дрова нарублю. А то тут мало».

Она согласилась, начала ужин готовить. А он вышел, привязал палку к ставням к окну. А ветер дует, она качается так: «Стук, стук, стук». А она: «Это батенька дровишки рубит». И так стучала, стучала, ждала-ждала — нету. Вышла и стала кричать: «Папенька! Где ты? Папенька! Где ты?»

Кричала, кричала — нету. Она села на лавочку и задремала. Слышит, за дверью что-то тарыхтит, она ж отца ждала, думала, что кто-то стучит в дверь. Она вышла: «Папенька, это ты?» А там лежит у порога кобыльа голова. Одна голова без ничего. И говорит: «Девочка, девочка, пересадил меня через порожек». Она взяла и пересадил её. Она по коридору пошла, там второй порог. Она говорит: «Девочка, девочка, пересадил меня через другой». Она пересадил. Она покатила, поползла, в общем-то, кобыльа голова по комнате,

доползла до стола и говорит: «Девочка, девочка, — она ж каши наварила, ждёт отца, — посади меня на лавочку». Ну и посадила. Она говорит: «Девочка, девочка, наложи мне кашки». Она наложила, поставила ей чашку. Она говорит: «Девочка, девочка, покорми меня». Ну и покормила её. Она говорит: «Ну ты лезь на печку, а я под печку».

Повалились спать, на утро она ей говорит: «Девочка, девочка, ты мне полезь у правое ушко, а в левое вылезешь, на пути, что будет, выкинешь». Она залезла, как та ей сказала, а там всякая всячина: сундуки с парчой, со всякими дорогими материалами, с золотом, там и жемчуг, там и всё. Она кидала-кидала, навывбрасывала целую кучу. Дорогу себе пробрала, вылезла. Она говорит: «Девочка, девочка, давай грузить на подвозу». А она: «А где она?» — «У порога стоит». Она вышла. А там запряжённая тройка лошадей, и сани, и кучер. А она говорит: «Я не смогу сундук поднять». — «Кучер поднимет». Ну, погрузили, нагрузили полную подвозу. «Ну, садись и езжай». — «Куда?» — «Езжай домой».

И она поехала. А мачеха счастливая, довольная печёт блины своей дочке. И деда же кормит. А у них была маленькая собачка, в комнате жила. Эта же собачка: «Тяв, тяв, бабкина дочка дома сидит, а дедова, как барыня, у ворот стоит. Приехала на саях, как барыня сидит». А она: «Э, сё там волки съели. На блин да не гавкай». Она съела блин и опять. А лошади-то фыркают, стоят у ворот и фыркают. А она не вылазит. А она опять собачка: «Тяв, тяв, бабкина дочка дома сидит, а дедову, как барыню, на саях привезли». Она: «Её волки съели. На блин да не гавкай». А она третий раз же: «Тяв, тяв». А дед говорит: «Да что она так пристала? Пойду я гляну».

Вышел, а дочку ж... приехала, как барыня, одетая в шубках, шапках, в мехах, в валенках. Её ж там в дряблой одежечке оставили, а тут она приехала вся при всём, разряженная. Начали разгружать. Бабка... Глаза разбегаются! Столько добра, столько золота, столько жемчуга, серебра, столько одежи. Одежа вся там красивая. Разгрузили. Подвода раз — и уехала.

А бабка и говорит: «Отвези и мою дочку туда, она две подводы привезёт. Твоя плохая же — одну подводу привезла, а моя две привезёт». — «Да что ты! Хватит этого!» — «Отвези! Твоя привезла одну подводу — моя две привезёт».

Ну, дед сначала повозражал, а потом посадил и повёз. И тоже ехал-ехал... А она говорит: «Что ты меня там далеко везёшь?» А он: «Да в ту хатку, где сестрица твоя жила». Она: «А чего же так далеко?»

Ну, в общем, приехали. Хатка стоит. Опять же дед говорит: «Избушка, избушка, повернись к нам передом, а к лесу задом». Она на куриных лапках, на собачьих пятках развернулася. Завел её в хатку. [Она говорит:] «Ты только не уходи, а то кто ж мне будет помогать?» А он говорит: «Я пойду дровишки рубить».

И точно так же палку привязал и пошёл. А она сидит, в хате холодно. Её ж одели хорошо: в шубы-полушубы, дублёнки. Она сидит, гнётся. Она ждёт отца — нету. Слышит, у полночь кто-то стучит. Она вышла, а это кобылья голова прикатилась. Говорит: «Девочка, девочка, пересажь меня через порожек». — «Тыфу, невеликая барыня! Сама перелезешь». Она переползла, упала там. До второго. Снова просит: «Девочка, девочка, пересажь меня через порожек другой». — «Невеликая барыня — сама перелезешь». — «Девочка, девочка, накорми меня кашкой». — «Я её не варила. Невеликая барыня — сама сварь». Ну, в общем, она ей во всём отказала. Она ей говорит: «Ну, я полезу на печку, а ты под печку ложишься».

Переспали. А она говорит: «А когда же я полезу в ушко-то?» Ей же сестра сказала. Она говорит: «Ну, полезь мне в правое ухо, а в левое вылезь».

Полезла. А оттуда сумка с костями вышла. Она там сгорела, в общем, она там умерла. Сумка с костями. Она, кобылья голова, повесила. Опять же кучер, тройка. Повесили на рожок сумку с костями и поехали. Одежу её сложили, в которой она была. А бабка скорей блины же печь, чтоб собака-то ей сказала, что приехала её дочка, две подводы имения привезла. А она: «Тяф, тяф, дедова дочка, как барыня, сидит в золоте, мехах, а бабкина в сумке косточки тархтят». — «Брешешь, это не моя внучка, моя придет, две подводы имения привезёт». А она опять же. Съела блин и опять. Дед вышел — стоят худые лошади пустые, без ничего, и в сумочке косточки.

Вот и сказке конец. Пошли девки за Донец, а за ними кабанец...

Примечания

¹ См.: Народное творчество Дона. Ростов-на-Дону, 1958. № 7. С. 255—256.

² См., например: *Тумилевич Ф.В.* Русские народные сказки казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1958. № 3; *Тумилевич Ф.В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961. № 1.

Предисловие, публикация и примечания
Т.Б. ДИАНОВОЙ,
канд. филол. наук; Московский гос. ун-т
им. М.В. Ломоносова

Мир казачьей станицы

Т.Ю. Власкина. Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX вв.) / Отв. ред. Н.Л. Пушкарёва. — Ростов н/Д: Изд. ЮНЦ РАН, 2011. — 432 с.

Изучение духовного наследия донских казачьих станиц имеет давние традиции и за последние десятилетия подарило немало ярких и глубоких исследований различных аспектов языка и традиционной культуры Дона и Приазовья¹. В ряду работ известных отечественных казачеведов важное место занимают работы донского этнолингвиста, фольклориста, этнографа Татьяны Юрьевны Власкиной². Она возглавляет Школу полых исследований в Ростове-на-Дону, осуществляет руководство регулярными этнолингвистическими экспедициями Южного Федерального университета и Южного научного центра РАН, является автором целого ряда фундаментальных разработок, посвященных различным блокам традиционной культуры донских казаков и их соседей.

К сожалению, исследования Т.Ю. Власкиной публиковались в малотиражных и подчас труднодоступных научных изданиях, поэтому появление собрания работ исследовательницы за различные годы можно только приветствовать.

Книгу открывает предисловие Н.Л. Пушкарёвой, возглавляющей в нашей стране направление гендерных исследований. Современным спекулятивным реализациям общественной ангажированности казачьей темы Пушкарёва противопоставляет «серьезные, скрупулезные исследования первичного материала», выполненные Т.Ю. Власкиной в ходе многолетнего изучения донской традиции. Автором «была разработана комплексная методика, позволяющая систематизировать разнородные материалы, учитывать факторы генезиса и трансформации культуры, обращаться в равной степени и к частным, и к системным явлениям» (с. 13). Собрание работ донской исследовательницы представляет собой не просто убедительные результаты анализа этнопоэтического творчества и автобиографических записей, но является «своеобразным монографическим исследованием, обретшим цельность авторского замысла, поскольку за всеми сюжетами — где четко и явно, а где лишь в легком абрисе — прослеживается повседневная жизнь и историческая судьба донской казачки, какой она была в конце XIX — первой половине XX в.» (с. 14).

Представляется, что авторитетный редактор при всей справедливой и заслуженной комплиментарности в адрес своей ученицы всё же несколько сужает интересы Т.Ю. Власкиной, ограничивая

их исключительно «женской темой». Работы ростовского ученого отличаются комплексный, системный характер изучения духовного наследия донских казаков, в котором немалое место отводится и воинской субкультуре, и обрядности детского цикла, и различным категориям «мужского» пространства (казачьи городки, граница поселения, традиционные занятия и пр.). Главную свою задачу Татьяна Юрьевна видит в том, чтобы в условиях деформации классических обрядовых и фольклорных форм, трансформации традиционного мировоззрения и насыщенности последнего маргинально-урбанистическими элементами зафиксировать «как можно более тщательно» остатки народной культуры методами полевой этнографии, фольклористики и диалектологии (с. 290). В основу ее работ легла концепция историко-культурной территории, что позволяет школе Т.Ю. Власкиной изучать процессы формирования локальной народной традиции в ее системных и функциональных связях.

Книга состоит из восьми разделов. Первый включает работы, посвященные устной традиции донского казачества в историческом контексте. Исследовательница выделяет такие факторы трансформации в обрядности детского цикла донских казаков, как семья, община, церковь (православная и старообрядческая различных согласий), здравоохранение, народное просвещение, предлагает методические рекомендации для изучения традиционной народной культуры по материалам устной истории. Эта тема развивается в исследованиях, посвященных голоду на Дону, репрессивной политике как фактору трансформации традиционной духовной культуры, военным меморатам, традициям народной агнографии.

В разделе об этносоциальном своеобразии казачьей традиции представлены интересные возможности для изучения мужской воинской традиции. Анализ интервью, записанных от представительниц казачьих семей, которые восприняли воинские знания и навыки от отцов, позволил зафиксировать практику передачи мужских традиций, ставшей возможной в условиях угасания сословных элементов в культуре казачества в 1930—1940-е гг. (с. 67). Глубоко исследованы традиции пострижения мальчиков на седле и посажения на коня, являющиеся, по мысли автора, «различными этапами единого процесса социализации, включавшей непременно элементом различные формы приобщения к коню, который символизировал мужскую сферу жизнедеятельности» (с. 71). Комплексно описаны похоронно-поминальные обычаи и обряды донских казаков, культура материнства и детства у казаков-некрасовцев. Используя законодательные акты, письменные источники личного происхождения и полевые материалы,

автор анализирует статус и правовое положение казачек Дона на рубеже XIX и XX вв., а также статус матери в донской казачьей общине.

Особое внимание в книге уделено половозрастной социализации в казачьем обществе. обстоятельно исследованы крещение младенца и первая годовщина рождения ребенка, первые семь лет жизни с этапами первичной социализации донских казаков, а также раннее девичество, наступление половой зрелости и социально-психологический стереотип феминности.

В четвертом и пятом разделах представлены ритуальные практики детского цикла и мифология материнства и детства. Т.Ю. Власкина обозначила локализацию терминологии и форм благодарения повитух у донских казаков, проанализировала обычаи и обряды, связанные с грудным молоком, а также один из элементов заключительной фазы крестинного обрядового комплекса *бабина каша*, рассмотренного на примере ст. Раздорской. Несомненный интерес специалистов вызовет исследование представлений о репродукции человека в иносказательных речевых формулах донских говоров, традиционных эмбриогенетических представлений, а также темы судьбы в донских быличках о повитухах. Описание родинного обряда на Дону позволило Т.Ю. Власкиной обнаружить в нем черты мифологического текста. Прежде всего это «конструирование мифологического хронотопа, в котором действия участников обряда заданы двумя основными архетипическими моделями: рождение — путь из мира мертвых в мир живых; божественные роды Богородицы (в традициях народного православия)». Автор приходит к выводу, что иллюзия присутствия мифологических существ провоцируется апелляциями к ним в вербальных формулах, условной передачей функций, системой поведенческих стереотипов. Парадигма ритуала отражает элементы апокрифических христианских легенд, однако последовательный анализ вербально-акционных составляющих обряда позволил выявить насыщенность ритуального текста и более архаичными мотивами. Прежде всего это сопоставление родового процесса с дорогой, а роженицы — с «распавшимся» телом, «из которого, как из элементов хаоса, возникает ребенок» (с. 256).

Особый раздел книги посвящен практикам народной медицины. Т.Ю. Власкина рассмотрела применение средств растительного происхождения для лечения и профилактики заболеваний интимной сферы в народной медицине донских казаков; на примере «сухоты» исследовала ритуалы лечения детских болезней в структуре родинно-крестинной обрядности, а также лечебно-магические практики казаков Верхнего Дона, связанные с символикой жилища.

Достоинством книги является глубокий анализ различных аспектов культурно-языковых стереотипов и традиционных сценариев поведения. Успешно применяя методику различных научных направлений (этнолингвистики, диалектологии, имагологии, семейной истории и др.), автор представляет, например, зоометафоры в донских говорах, связанные с приобретением и реализацией половозрастного статуса. На примере категории «найденный ребенок» в традиционной культуре и говорах Дона Т.Ю. Власкиной удалось прийти к важным методологическим обобщениям о трансформации славянских культурно-языковых стереотипов. В рамках сохранения духовного наследия рассматриваются и традиционные автобиографические повествования, причем автор приходит к интересному выводу о том, что «для последних носителей традиционной культуры донских казаков, большая часть жизни которых прошла под воздействием официальной атеистической идеологии, оказывается естественной народно-христианская аксиология мировосприятия» (с. 348).

В разделе, связанном с изучением места поселения и хозяйственной деятельности в донской традиции, Т.Ю. Власкина удачно применяет методы системного анализа, рассматривая освоение жилого пространства казаками Верхнего Дона (окрестности ст. Вёшенской и Елани). Представляет несомненный научный интерес описание членения пространства жителями ст. Раздорской и окрестных хуторов на «освоенное» и «неосвоенное».

Полевые наблюдения позволили автору не только зафиксировать элементы восточнославянских окказиональных ритуалов купли-продажи скота в нижнедонских районах Ростовской обл., но и выявить признаки редукции традиционных представлений, которая воплощается в утрате мотива предпочтений покровителя домашнего скота при выборе новых животных, а также в формировании в устных рассказах диспропорции «оценок продавца и покупателя, согласно которой последний получает преимущественно страдательное толкование» (с. 375). Исследовав обрядность и представления донских казаков о воздействии на плодovitость домашнего скота, Т.Ю. Власкина отметила концептуальную адекватность всех выявленных элементов славянской, преимущественно южнорусской традиции. Сравнение с локальными вариантами животноводческой ритуальной практики позволило автору аргументированно объяснить фрагментарность структуры местной традиции редукцией традиционного образа жизни, а также историческими особенностями формирования и функционирования материальной и духовной культуры донского казачества.

Издание снабжено добротным справочным аппаратом, списками информантов и литературных источников.

Несомненно, что специалисты в области устной истории, диалектологии, традиционной культуры обнаружат в книге Т.Ю. Власкиной спорные положения и поводы для дискуссии. Ряд работ, помещенных в сборнике, были написаны в качестве тезисов выступлений на научных форумах; в них указаны лишь общие отправные моменты и перспективы изучения.

Вряд ли можно полностью согласиться с автором в том, что темы, связанные с мужской субкультурой на Дону, значительно обеднены и искажены существующей среди носителей традиции гендерной диспропорцией (с. 66), другое дело, что на Дону долго не ставились специальные задачи изучения этих вопросов. Исследования по другим казачьим территориям показывают наличие в 1980-е — первой половине 1990-х гг. еще достаточно системных, устойчивых представлений о воинских ценностях и служилых представлениях потомков казаков, в том числе среди женской части населения³.

В издании нередко встречаются ссылки на дореволюционных исследователей донских станиц (С. Соловьёва, М. Ветрова, Е. Ознобищина, Е.Н. Кательникова, С. Номикова и др.), на работы советских и современных этнографов и фольклористов, изучающих культуру донского казачества (Б.Н. Проценко, Т.А. Литвиненко, Т.С. Рудиченко, М.А. Рыболовой, С.В. Черницына и др.). Но посылкой книга во многом носит новаторский характер и содержит ряд методологических и концептуальных решений сложных проблем традиционной культуры, остро ощущается нехватка историографического обзора. Историографический очерк позволил бы не только выявить достижения и упущенные возможности предшественников, но и более четко определить собственный методологический инструментарий автора. Не вполне грамотной с историколингвистической точки зрения представляется ссылка на материалы фондов Центрального архива ФСБ и РГАСПИ, поскольку эти данные взяты из опубликованного собрания документов (с. 37). Встречается искаженное написание фамилий известных ученых, как в случае с основательницей направления военно-исторической антропологии в нашей стране Е.С. Сенявской на с. 28.

Однако эти замечания не влияют на значимость действительно фундаментальной работы Т.Ю. Власкиной. Помимо научного книга имеет еще и общественное значение, учитывая слабую информированность современного казачьего движения о подлинном духовном наследии казачества, сопровождающуюся новой, весьма далекой от реальной картины мира казаков мифологией. Казаковедение получило мощный им-

пульс для дальнейших размышлений и разысканий, а самобытность казачьих станиц Дона, вписанная в исторический контекст благодаря удивительному трудолюбию, подвижничеству и многолетним исследовательским усилиям ростовского ученого, стала ближе и понятнее для современников.

Примечания

¹ Проценко Б.Н. Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов н/Д, 1998; Большой толковый словарь донского казачества: Ок. 18 000 слов и устойчив. словосочетаний. М., 2003; Черницын С.В. Казачьи обычаи и приметы, отраженные в фольклоре // Памяти А.М. Листопада: Сб. ст. Ростов н/Д, 1997. С. 69—82; Он же. Обычаи и обряды донских казаков, связанные с воинской службой // Там же. С. 59—68; Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов н/Д, 2004; Рыболова М.А. Традиционные поселения и жилища донских казаков. Волгоград, 2002; Она же. Донское братство: казачьи сообщества на Дону в XVI — первой трети XIX в. Волгоград, 2006; Власкина Н.А. Концепт Судьба в языке и культуре донских казаков // Стахеева А.В., Власкина Н.А. Функциональные и этнокультурные аспекты изучения русского языка. Ростов н/Д, 2009. С. 167—173; Попова Н.С. Традиции и новации в практиках организации жилого пространства носителей донских говоров конца XIX — начала XX века // Вторичные формы традиционной культуры // Науч. ред., сост. Н.И. Бондарь, В.В. Воронин. Краснодар, 2010. С. 67—65; Карпун М.А. Ковыль в языке и традиционной культуре донского казачества (материалы к этнолингвистическому словарю) // Традиционная народная культура и современность: проблемы сохранения и возвращения в жизнь / Науч. ред. Н.И. Бондарь. Краснодар, 2011. С. 143—48 и др.

² Власкина Т.Ю. Дородовой периодино-крестинной обрядности на Дону в конце XIX — начале XX века // Вопросы славяно-русского языкознания: Сб. ст. Вып. 2. Ростов н/Д, 1996. С. 111—122; Она же. Смерть в верованиях и обрядах казаков Среднего Дона // ЖС. 2000. № 1. С. 14—15; Она же. Традиционные эмбриогенетические представления донских казаков (по этнолингвистическим материалам) // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 1 / Под ред. О.В. Матвеева. Краснодар, 2004. С. 178—196; Она же. Родильно-крестильный обряд в комплексе репродуктивных представлений донского казачества // Традиционная культура. 2004. № 4. С. 16—26 и др.

³ См.: Никитин Г.В. Культура русских казаков Забайкалья (второй половина XIX — начало XX вв.). Благовещенск, 2007. С. 146—147; Мальцева О.Ю. Зимние праздники оренбургских казаков // Материалы по археологии и этнографии Южного Урала. Труды музея-заповедни-

ка Аркаим. Челябинск, 1996. С. 236—237; Белецкая Е.М. Казак перед лицом смерти: типология сюжетных ситуаций по фольклорным и литературным источникам // Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации: Психологическая физиология экстремальности. Грани экстремального. Культурно и этнически маркированные категории «экстремального». Экстремальное: жизнь и текст. Территории экстремального / Сост. И.А. Морозов; Отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М., 2007. С. 175; Матвеев О.В. Историческая картина мира кубанского казачества (конец XVIII — начало XX в.): категории воинской ментальности. Краснодар, 2005 и др.

О.В. МАТВЕЕВ, доктор ист. наук;
НИЦ ТК ГБНТУ «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

Памятники русского музыкального фольклора: Казачий эпос

А.Н. Иванов. Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 224 с.

Казачий эпос: Былины и исторические песни. — Т. 1: Эпические песни / [Отв. ред. В.В. Новожилов; Вступит. ст. А.С. Каргина, Подгот. фольклорн. материала к изд., сост. и коммент. А.Н. Иванова]. — (Памятники рус. муз. фольклора). — М.: ГРЦРФ, 2012. — 532 с.

Событием, мимо которого вряд ли сможет пройти равнодушно хоть один истинный почитатель русского фольклора, стал выход в свет первых двух книг многотомного издания «Казачий эпос» (КЭ) — проекта, осуществляемого ГРЦРФ в рамках программы по публикации памятников русского музыкального фольклора. Автор-исполнитель масштабного проекта — Анатолий Николаевич Иванов, этномузиколог, зарекомендовавший себя созданием капитального фольклорноисторического свода «Русская свадьба».

Впервые в истории отечественного этномузикознания эпическая традиция казаков стала объектом специализированного научного издательского проекта. Вряд ли можно переоценить этот факт: ведь всё еще не отпала необходимость доказывать особую важность этого уникального культурного наследия. Число научно достоверных музыкальных публикаций казачьего эпоса весьма ограничено, в то время как «несопоставимо превосходящим» остается массив не подготовленных для издания фольклорных аудиозаписей, бесспорно обладающих научным значением для перспективного развития музыковедения... и ряда других теоретических

и прикладных научных дисциплин» (КЭ, с. 14). Стоит напомнить, что эпическое творчество казаков вплоть до недавнего времени оставалось для отечественной фольклористики явлением как бы не до конца признанным — полумаргинальным в общем контексте русского эпоса. На этом фоне публикацию многотомного издания, репрезентирующего эпическую традицию целостно, в единстве музыкального и вербального компонентов, иначе как крупным научным событием не назовешь.

Особую актуальность КЭ сообщают последовательная установка на утверждение высокого статуса песенной эпике казаков и системное представление корпуса традиционных текстов. Ведь только таким путем, как совершенно справедливо полагает А.Н. Иванов, можно «восполнить очевидные пробелы в имеющихся знаниях о казачьем эпическом наследии» (КЭ, с. 15).

Автора-составителя отличает особо чуткое и бережное отношение к этому наследию. Категорически не соглашаясь с принципом отбора «лучших образцов текста», возобладавшим в публикаторской практике «Былин» в серии «Свод русского фольклора», А.Н. Иванов поставил задачей в максимальной полноте представить культуру казачьего эпического интонирования, то есть запечатлеть эпос казачества в тех самых формах живого произнесения/исполнения, в каких он реально бытует в народной среде, не делая тенденциозных выборов. «Изменчивые особенности эпических песен побуждают нас исследовать находящийся в нашем распоряжении материал без изъятия, — утверждает исследователь. — Насколько он позволяет, работа составителя направлена на создание динамической модели казачьего эпического искусства» (КЭ, с. 15). Что значит «находящийся в нашем распоряжении»? Увлеченный идеей издания КЭ, А.Н. Иванов провел большую, в том числе полевую, работу по накоплению аутентичного материала по эпосу. Полевые исследования (заявившие не один год) были нацелены не только на обнаружение репрезентативных вариантов эпических произведений, но и на установление темпоральных изменений, претерпеваемых эпической традицией. Стремясь подать материал «без изъятия», А.Н. Иванов привлек фономатериалы из крупнейших собраний — Фонда фонограмм Научного центра народной музыки им. К.В. Квитки Московской консерватории и Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур Российской академии музыки им. Гнесиных. Ряд фономатериалов был позаимствован непосредственно в аудиокolleкциях собирателей казачьих песен. Нотации полученных звукоза-

писей (отметим их высокое качество и совершенство графического оформления) были, за единичными исключениями, выполнены самим исследователем и дополнены уже опубликованными, рассеянными по разным сборникам и изданиям нотными образцами. Так была сформирована базовая документальная коллекция, отразившая жизнь эпической традиции на значительном временном отрезке (материал звукозаписей охватывает период с 1940 по 2000 гг., фольклорных записей — с конца первой четверти XIX в.). В книге этот материал, неоднородный, но репрезентативный для традиции и истории ее научного освоения, нашел свое место: «Как правило, каждая эпическая песня в книге показывается на материале различных фольклорных аудиозаписей и слуховых фиксаций <...> В зависимости от имеющегося материала это может быть представительное собрание из нескольких десятков фольклорных записей или три-четыре записи. Редко встречающаяся песня в некоторых специально оговариваемых случаях может быть представлена единичной записью. Если в этом возникает необходимость, привлекаются для рассмотрения контрольные, повторные фиксации напева и поэтического текста от одного и того же исполнителя или группы, в том числе отрывочные записи, которые оттого вовсе не теряют ценности для исследования» (КЭ, с. 17).

В КЭ реализовано понимание эпической традиции как «стилевой совокупности произведений» различной жанровой принадлежности, генетически связанных с эпикой и проникнутых излучениями «живого эпического искусства». Иначе говоря, понятие эпического оказывается шире узкого (фольклористического) понятия жанра, что соответствует специфике исторической жизни эпоса, сопряженной с жанровыми трансформациями. Подобный подход, близкий позиции школы Е.М. Мелетинского¹, не утратил своей новизны для этномышкoзнания. Тем самым «эпическая система» в КЭ предстает как «высокоорганизованный феномен, интегрированный в культуру, который являет собой нечто большее, чем собрание песен, и обладает системными свойствами, не сводимыми к свойствам отдельных частей этого целого» (СТПКЭ, с. 7). Представление о сложности как родовом свойстве казачьей эпической системы формирует особую исследовательскую установку КЭ: «В книге разрабатывается методология исследования сложных систем на широком конкретном материале музыкальных традиций русского казачества» (СТПКЭ, с. 7).

Многотомное издание в самом общем плане разделено на две части. Первая часть — вводный теоретический научно-исследовательский раздел, оформленный в виде самостоятельной книги (СТПКЭ).

Вторую часть составляют тома (1—5), вместившие корпус фольклорных записей. В томах 1—4 будут размещены записи, представляющие казачьи былины, фрагменты былин и былинные песни. 5-й том включит исторические и бытовые баллады, исторические песни и произведения «смешанной жанровой принадлежности», примыкающие к эпосу на основании общности форм стиха и напева. Тома «публикационные» включают также исследовательские очерки, предваряющие фольклорные материалы, источниковедческие и исследовательские комментарии. Тем самым исследовательская составляющая получает сквозной характер (он подчеркнут сквозной, идущей через все тома, нумерацией схем, таблиц и рисунков, сопровождающих теоретические разделы) и разворачивается на протяжении всего издания, обеспечивая одновременно теоретическую разработку публикуемого наследия. Для издания запланирован выпуск аудиоприложения и сводных указателей.

Наиболее проблемным для изданий подобного рода является вопрос группировки и членения корпуса фольклорных текстов. Эдиционная модель КЭ предусматривает несколько уровней системной подачи записей: выделение произведений по именам героев-антагонистов или по эпическому событию и внутри каждого раздела — более мелкое членение, связанное с сюжетной принадлежностью эпических текстов. При работе с музыкальным материалом учитываются также и совокупность устойчивых признаков, релевантных для круга вариантов и трансформаций эпического произведения. Внутри разделов предусмотрено расположение музыкального материала, позволяющее отследить базовые типы эпической структуры и динамику их преобразований. Значимым инструментом систематизации становится категория эпического произведения (=эпической песни). Под эпосом А.Н. Иванов предлагает понимать «множество записанных в разное время и в различных местах вариантов и трансформантов, которые объединены типизированными, характерными для всего этого множества структурами стиха и напева, а также сюжетом, относящимся к эпическому репертуару» (КЭ, с. 15). Выявление постоянного комплекса устойчивых признаков позволяет подтвердить принадлежность ряда записей, пусть внешне и несхожих, к одному произведению и путем сравнительно-аналитических процедур установить «горизонты изменчивости», или жанрово-стилевой динамики, этого произведения. Причем, вникая в, казалось бы, самые узкие вопросы специфики музыкального текста, А.Н. Иванов ничуть не ослабляет крупномасштабного видения исследуемого феномена как культурного явления,

имеющего системную организацию высокого уровня сложности. Сочетаясь, два ракурса позволяют создать в книжном варианте подлинно стереоскопическую проекцию эпической традиции.

Одной из наиболее трудных проблем, стоявших перед исследователем, была проблема согласования методологических ракурсов исследования и специфических свойств изучаемого пласта традиционной культуры. А.Н. Иванов приложил недюжинные усилия, чтобы преодолеть «ограниченный характер сложившихся подходов к пониманию казачьих эпических песен, к вопросам их систематизации и отображения в издании» (КЭ, с. 19). Мысля эпическую традицию как сложную, внутренне комплексную, рассчитанную на развитие, функционирующую в условиях «высоко согласованного взаимодействия в сообществах» художественную систему, непосредственно сообщающуюся с «идеальными измерениями традиционной культуры», которые недоступны иначе, как в пении и через репертуар особого рода, автор избрал путь комбинирования методологических подходов разных дисциплин. С наибольшей полнотой задействованы культурологические подходы в силу их эвристичности и соответствия самой природе эпической традиции. В работе умело и мастерски применены также методы лингвистики, информатики (теории систем), статистики, психологии, общей музыкальной теории (теория восприятия, процессуальности музыкальных форм и др.). Существенно переосмысленными и усовершенствованными оказались этномузиковедческие методы структурной типологии, описания и препарирования музыкальной формы и ее компонентов. И, конечно, автор активно применяет исторический, сравнительный методы, а также методы текстологического анализа, разработанные в филологической фольклористике. Методолого-аналитический инструментарий работы в целом столь разнообразен, богат и результативен, что труд А.Н. Иванова может рассматриваться и как актуальное пособие по методологии исследования для специалистов самого разного профиля, занятых изучением различных аспектов народной традиционной культуры.

Обстоятельно и веско в книге показана глубинная связь эпоса со специфическим культурным укладом жизни казаков (акцентированы факторы межэтнического пограничья, специфического типа идентичности, хронического психокультурного стресса в результате процессов милитаризации и т.п.). Внимание к культурному контексту позволило А.Н. Иванову убедительно определить сущностные отличия казачьей эпики от эпических традиций Русского Севера и вместе с тем генетическую близость к «платформе» эпической классики. Осо-

бого внимания заслуживает отчетливо сформулированная роль старообрядчества в сохранении и ретрансляции казачьего эпоса. Бесспорно, основной научный интерес представляют доказательно и всесторонне раскрытые фундаментальные свойства эпической традиции, продемонстрированные через детальное исследование конкретного музыкального материала. Это, прежде всего, двойственная установка эпического распева на традиционность и новации, способность к динамическим преобразованиям, а значит, повышенная адаптивность, изначально «встроенные» в систему интонирования.

Добавим, что в издании крайне ценен весь вспомогательный исследовательский комплекс — таблицы, схемы, графики, схематические рисунки, обильно дополняющие исследовательские разделы и составляющие особый уровень концептуального изложения. Благодаря их наглядности становится возможным донести до читателя результаты весьма сложных и дифференцированных аналитических процедур, увидеть закономерности свободно дышащей, чутко отражающей динамику слова музыкальной ткани. Нельзя не отметить стремление исследователя продолжить изучение казачьей песенной культуры. На будущее расширение круга исследуемых проблем указывает приложение в СТПКЭ, куда включена исследовательская программа по этномузикальной динамике.

Нельзя обойти молчанием уважительное и внимательное отношение А.Н. Иванова к трудам и опыту коллег-фольклористов, занятую им позицию творческой преемственности по отношению к достижениям и разработкам старшего поколения этномузиковедов в области эпосоведения.

Остается только пожалеть, что по причине крайне малого тиража (СТПКЭ — 200 экз., КЭ — 150) лишь крошечная часть отечественных исследователей в области народной традиционной культуры смогут стать обладателями уникального издания.

Примечания

¹ Ср.: «Входящие в них (устные традиции. — Н.Д.) произведения всегда объединены в некие общности, которые различаются своими функционально-прагматическими, сюжетно-тематическими, формально-стилистическими характеристиками и, в свою очередь, подчас включают широкие спектры подвидов <...> эти три вида общностей связаны между собой» (Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 66).

Н.Ю. ДАНЧЕНКОВА,
канд. искусствоведения,
Гос. ин-т искусствознания (Москва)

Тайны Полесья

ARCHE: Пачатак. 2011. № 3. Палессые: народы, улады і войны. — 472 с.

Научный, общественно-политический и литературно-художественный ежемесичный журнал «ARCHE» («Начало»), издающийся в Минске с 1998 г., один из своих выпусков в 2011 г. (№ 3) целиком посвятил Полесье как особому географическому, историческому и этнокультурному региону. Среди авторов публикаций, кроме белорусских исследователей Полесья, представители польской и российской научных школ; статьи печатаются на белорусском языке. Объемный том (472 с.) поделен на разделы: «Этнология», «Этнолингвистика», «Этносоциология», «История»; том включает также критические и мемуарные материалы. В предисловии, озаглавленном «В поисках Полесья», редактор выпуска Ирина Чернякевич дает краткий обзор взглядов на Полесье в прошлом и характеристику современного научного «полесского дискурса».

Раздел «Этнология» открывается статьей «Загадочное Полесье», написанной хорошо известным нашему читателю уроженцем и исследователем Полесья Ф.Д. Климчуком. Автор анализирует популярные мифы о Полесье (о его «лесистости», «болотистости», отсталости, забитости, низкой культуре жителей и т.п.) и пытается научно определить сами термины *Полесье* и *полешуки*, их происхождение и культурные коннотации. Лингвистический (этимологический и словообразовательный) анализ этих слов и их сравнение с другими словами подобной структуры (типа *Поморье*, *Поволжье*, *Поднепровье* и т.д.) приводит к выводу, что Полесье — это не сплошные леса, а область, где леса перемежаются с полями и лугами. Так понимают *Полесье* и сами жители, причем как самоназвание этот топоним употребителен, по данным автора, лишь в отдельных небольших регионах, например на севере Пинщины. В большинстве же случаев термины *Полесье* и *полешуки* усвоены местными жителями «извне», прежде всего благодаря существованию в прошлом Полесской волости в XVI—XVIII вв., Полесского воеводства в Польше, Полесской области в Белорусской ССР в советский период (1938—1954). Коренные жители Полесья не составляют единства ни в этнографическом, ни в историческом, ни в диалектном отношении, ни в отношении своего самосознания.

Статья искусствоведа О. Лобачевской «Возможно, я слишком увлекаюсь Полесьем...» посвящена известному этнографу, исследователю Полесья И.А. Сербову¹, который в 1911, 1912 и 1913 гг. совершил при поддержке Северо-Западного отдела РГО поездки в разные районы Белорус-

сии². Его уникальная коллекция из 450 фотографий хранится в отделе рукописей библиотеки Виленского университета (лишь немногие из них были опубликованы; 10 снимков воспроизводятся в рецензируемом журнале).

Варшавский этнолог Анна Энгелькинг в статье «Между рассказом и писанием» осмысливает личность и необычный литературный опыт жительницы Пинска, талантливой рассказчицы Нины Лушик-Ильенковой (1929—2004), которая в конце 1990-х гг. записала на польском языке рассказы о своей жизни. Ее книга была издана под редакцией автора статьи в 2004 г. в Варшаве³. Помимо своего «жизненного» содержания и яркой личности автора, книга интересна как форма письменной фиксации спонтанной устной речи, ср. приводимое в статье признание самого автора: «Я ўсё сваё жыццё штосьці сабе ўсё думала і пісала гэта так, сама для сябе, у галаве, у думках. Для мяне напісанне гэтых апаваданяў было ўжо толькі запісам, бо яны ўжо былі ўва мне». В приложении к статье приводятся в переводе на белорусский язык две дневниковые записи Н. Лушик-Ильенковой (2001 и 2002 гг.).

Проблемы настоящего и будущего сельского населения Полесья в контексте исторических и экономических перемен последних десятилетий и их влияния на институт семьи и традиционный уклад жизни затрагиваются в публикации С. Жлобы «Современная полесская деревня: между традицией и инновациями».

Минский лингвист, этнолингвист и исследователь Полесья Н.П. Антропов посвящает свою статью «Традиционная этнокультура Полесья» результатам и перспективам изучения Полесья в ареалогической и общеславянской перспективе. В статье дается ценный анализ этнолингвистических полесских карт, опубликованных московскими этнолингвистами, которые позволяют говорить о гетерогенности и в то же время о несомненной архаичности обрядовой традиции Полесья. Он дополняется наблюдениями и материалом, собранным белорусскими исследователями для будущего «Белорусского этнолингвистического атласа». В частности рассматриваются: обряд закапывания яйца во время весеннего выхода в поле; новые полесские данные, касающиеся уникального белорусского обряда «комоедница», до сих пор не имеющего однозначного объяснения, — автор сопоставляет его с южнославянским новым обрядом угощения медведя (серб. *мечкина повојница*); интересные метеорологические верования и обряды Столинского региона и некоторые другие. В статье подчеркивается важность подробного обследования небольших компактных зон Полесья, подобных Столинщине.

Раздел «Этнолингвистика» представлен двумя статьями московских авторов. Т.А. Агапкина, участница полесских экспедиций 1970—1980-х гг. и автор множества работ по полесской тематике, публикует статью «Традиционные полесские запреты, связанные с деревьями». Выделяются два типа регламентаций в отношениях человека с деревьями — одни запрещают наносить вред деревьям (прежде всего плодovým), другие ограничивают сферы использования деревьев человеком, исходя из интересов самого человека. В статье рассматриваются запреты второго типа. В большинстве случаев ограничение касается деревьев определенных пород или видов: нельзя вносить в дом осину как «нечистое» дерево; дюза может вызвать в доме ссору; ульи не делали из дуба, так как он «холодный»: пчелы вымрут; дуб не сажали возле дома, веря, что дуб во дворе выживет из дома хозяина или что в дом ударит молния; каштан, посаженный возле дома, опасен: когда он достигнет роста человека, в доме кто-нибудь умрет; то же верование относится к клену: если он вырастет выше крыши, кто-то в доме умрет; опасались «женских» деревьев, деревьев со «свечой» внутри ствола, дерева, в которое ударила молния, которое повалил ветер, и т.п.

В статье Л.Н. Виноградовой, также активной участницы полесских экспедиций и автора множества работ по духовной культуре и обрядности Полесья, в том числе четырехтомного свода материалов по полесской народной демонологии⁴, приводятся и комментируются записи из Полесского архива Института славяноведения РАН, характеризующие сверхъестественные способности «знающих» людей, к каковым чаще всего относят: музыкантов, которые могут «испортить» свадьбу; мельников, которых считали колдунами; гончаров, способных навести порчу своими горшками; строителей, которые могут «заложить хату на чью-нибудь голову»; пастухов, умеющих магическим способом защитить скот от волка или отыскать потерявшуюся скотину; женщин-повитух, которые способны предвидеть судьбу будущего ребенка или новорожденного. Особую группу «знающих» составляют в полесской традиции люди, умеющие отгонять надвигающуюся тучу (независимо от их «профессии»); они используют для своей магии хлебную лопату, палку, которой разнимали ужа и лягушку, просто палку или же особые «слова». В статье приводятся также поверья о том, как можно стать «знающим»: заключив договор с чертом, завладев цветком папоротника, зашив под кожу левой руки первое снесенное курицей яйцо и т.п.

Раздел «Этносоциология» целиком посвящен фигуре и трудам выдающегося польского исследователя Полесья Юзефа Обрембского (1905—1967), ученика

Казимира Мошинского и Бронислава Малиновского и представителя особого направления в польской и европейской этнографии, сочетавшего в себе социологический и этнологический подход к изучению народов. В статье А. Энгелькинг «Полесье Юзефа Обрембского» дается очерк жизни и научного творчества ученого, подробно рассказывается о его экспедициях в Полесье 1934—1937 гг. (в Белостокское, Полесское и Волыньское воеводства), их задачах и методах, о сотрудниках Обрембского, приводится обширная библиография и карта экспедиций⁵. Кроме традиционных опросов информантов и наблюдений, ученый использовал доступный статистический материал, официальные данные, газетные публикации, личные документы, автобиографии, письма и т.п. В архиве ученого, хранящемся в городе Амхерст штата Массачусетс, кроме полевых записей, вопросников и т.п., находится около 1000 негативов фотографий, сделанных в 1930-е гг. в Полесье, из них 750 сделаны самим Ю. Обрембским. 19 фотографий из этой коллекции воспроизводятся в журнале по польской публикации.

Безусловно важна для истории изучения Полесья включенная в этот же раздел большая (более 80 страниц) работа Ю. Обрембского «Народ без родины» (под редакцией А. Энгелькинг). В сокращенном виде под названием «Этническая проблема Полесья» она была напечатана в довоенной Польше⁶. Ю. Обрембский формулирует главный вопрос следующим образом: «К белорусской или украинской нации относится народ, проживающий в Полесье? Или, может быть, он является *tertium quid* или неким *mixtum compositum ruthenensae?*» (с. 138). Ответ на этот вопрос, по мнению автора, должен исходить из социологического постулата: «То, к какой нации относятся жители Полесья, определяется не теми или иными диалектными или этнографическими особенностями, а теми проявлениями национальной жизни, которые существуют в их среде, а также их национальным самосознанием» (там же). И далее: «Деление на национальные и этнические группы не может опираться на объективные факты, взятые из разных научных систем (имеются в виду диалектология, этнография, антропология. — С.Т.). Оно должно опираться на свои собственные факты, среди которых на первое место должно быть поставлено ощущение отличия какой-нибудь части народа в отношении к другим частям» (с. 139). Такой подход вполне созвучен современным представлениям о значении «субъективного» фактора — этнического, национального, конфессионального, культурного самосознания, которое формируется только в ситуации и в результате контактов данной социальной общности с соседними общностями.

В статье приводятся рассказы о Полесье и полешуках, записанные автором от их соседей; в них рисуется образ темного, забитого, отсталого, ограниченного, немелкого мужика, объекта шуток, насмешек и анекдотов; сам этноним *полешук* наделяется отрицательной коннотацией и воспринимается как оскорбление. Поэтому многие жители Полесья, прежде всего его окраин, не отождествляют себя с полешуками и «демонстрируют явную тягу к своим неполесским соседям»: «Нас тыж называют полэшуку. Мы тыж полэшуку. Тут скрызь полэшуку: Мызово і Шайно і скрызь. Алэ якые мы полэшуку? Ты там, шчо дальшэ жывуць, на глыбоком Полісьі — мы іх называем полэшуку» (с. 149). В центральных районах Полесья отрицательный стереотип полешука постепенно стирается и бледнеет, а названия *Полесье* и *полешук* становятся обычными территориальными характеристиками, противопоставляющими Полесье Волыни или *литвинам*. Внутреннее членение Полесья на этнические группы определяется как характеристиками местного ландшафта (ср. такие микроэтнонимы, как *болотники*, *мохуны*, *пшеничники*, *боровики*, *полевики*), так и особенностями диалекта, костюма, обычаев (ср. *гэцяки*, *гэтуны*, *братуны*, *сезаги*, *косники*, *калитники* и т.п.). Подобные мелкие локальные группы остаются атомарными и не осознают себя частью некоторого этнического целого. Этническая структура Полесья (в границах предвоенной Польши) представлена на карте (с. 215), где очерчивается обширный ареал Полесья, граничащий на юге с «волынцами», а на севере — с «литвинами» и «полянцами», внутри которого выделяются центральная зона и обширная периферия, примыкающая к внешним границам; в центральной зоне отмечены районы наиболее компактных этнических групп, имеющих собственные названия (*багноки*, *хацюны*, *полешуки*, *заречане*, *гэтуны* и т.д.).

Ю. Обрембского интересует и другая сторона полесского самосознания, а именно то, как жители Полесья воспринимают своих внешних соседей, живущих за пределами Полесья. Их образ в глазах полешуков, как правило, противоположен стереотипу самого полешука: он лишен негативных черт; положительными характеристиками наделяются и уклад жизни, и условия и уровень жизни, и одежда, и обычаи, и культура и даже язык внешних соседей (волынян, литвинов-полян и др.). Это отсутствие местного патриотизма у жителей Полесья Ю. Обрембский называет «особой полесской ностальгией» по чужим краям и народам — украинцам Волыни и жителям собственно Белоруссии, «клинку Загородья» (с. 168). Не чувствуя себя ни украинцами, ни белорусами, обитатели Полесья перестают быть и полешуками, утрачивают ощущение ценности своего

края и своей культуры и оказываются народом без родины.

С тех пор уткло немало времени, Полесье пережило страшную войну, десятилетия советской власти, чернобыльскую трагедию, постсоветский нелегкий период; вырублены леса, осушены болота — все изменилось, но этнические стереотипы, так же как и «объективные» границы между разными диалектами, типами одежды, обычаями и верованиями, не стерлись полностью, и их изучение, начатое Ю. Обрембским, может быть продолжено и продолжается (в частности, Ф.Д. Климчуком и его последователями) и в наши дни.

Раздел «История», занимающий почти половину тома, включает 13 статей, посвященных разным историческим эпохам и разным аспектам общественной жизни Полесья: княжеским родам XVI в., военным событиям середины XVII в., экономическому, социальному положению и повседневной жизни евреев Бреста в сер. XIX в., месту Полесья в стратегических планах царской России, Польши и Советского Союза в межвоенный период, истории строительства железной дороги в Полесье, неопротестантскому движению с конца XIX в. до 1939 г., трагедии осени 1939 г., портрету послевоенного полесского города (Пинска) и др.

Рецензируемый выпуск минского журнала «АРСНЕ» вносит заметный вклад в коллекцию современных полесских исследований, насчитывающих уже немало серьезных работ в разных областях комплексной науки о Полесье как архаическом славянском регионе, сохраняющем ценные реликты славянских языковых и культурных древностей⁷, но также и регионе с поучительной древней и новой историей.

Примечания

¹ *Сербов И.А.* Белорусы-сакуны. Пг., 1915.

² *Сербов И.А.* По Дреговичской области летом 1911 г. // Записки Сев.-Зап. отдела РГО. Вильна, 1912. Кн. 3. С. 304—320; *Он же.* Поездки по Полесью летом 1912 г. // Там же. 1914. Кн. 4. С. 70—102.

³ *Łuszczak-Ilienkowa N.* Pińsk, Elektrownia. Mam dziesięć lat / Oprac. A. Engelking. Warszawa, 2004.

⁴ Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80—90-х годов XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными способностями / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010. Остальные тома находятся в печати.

⁵ Подробнее см.: *Obrebski J.* Polesie [Studia etnosociologiczne. T. 1] / Red. naukowa i wstęp A. Engelking. Warszawa, 2007 (в рецензируемом выпуске публикуется рецензия Т.В. Володиной на этот том); *Engelking A.* Polska ekspedycja etnosociologiczna Józefa Obrebskiego w latach 1934—1937. Organizacja. Metody

badani. Problematyka. Uczestnicy // Etnografia Polska. 2001. № 1—2. S. 23—45.

⁶ *Obrebski J.* Problem etniczny Polesia // Sprawy Narodowościowe. 1936. T. 10. № 1—2. S. 1—21.

⁷ См., в частности, сборники, изданные под ред. акад. Н.И. Толстого: Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика). М., 1968; Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983; Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. Из новых московских изданий см.: Полесские заговоры (в записях 1970—1990 гг.) / Сост. и коммент. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003; Народная демонология Полесья... Т. 1.

С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Люди играют в куклы — куклы играют в людей

И.А. Морозов. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (Кросс-культурное исследование идеологии антропоморфизма). — М.: Индрик, 2011. — 352 с.: ил.

Книгу Игоря Алексеевича Морозова все ждали с большим нетерпением. Работы этого исследователя, посвященные функционированию куклы в традиционной и современной культуре, хорошо известны¹. И было совершенно очевидно, что различные аспекты разрабатываемой им темы должны объединиться в общем исследовании.

В книге рассматривается роль куклы в жизни человека и в истории всей человеческой культуры. Автор убедительно доказал, что кукла является особым феноменом, стоящим на границе природы и культуры. Основным направлением исследования стало взаимодействие человека и куклы в различных социальных, культурных и обрядовых ситуациях; «идеология антропоморфизма».

И.А. Морозов выделил разновидности и формы кукол, а также ряд зоо- и антропоморфных предметов, употреблявшихся в различных игровых и обрядовых практиках. Интересным наблюдением является то, что объединяющим элементом для всех этих разновидностей кукол и им подобных предметов выступает уподобление человеку или животному, причем способы этого уподобления во многом зависят от культурных традиций региона, в котором распространена та или иная форма куклы. Автор указывает, что разнообразие форм кукол связано

не только с особенностью изготовления, но и с самим материалом, из которого делается кукла. Например, плоскостные изображения из теста могут трансформироваться в фигуры-пряники, а куклы из глины — в антропоморфную керамику или декоративные предметы интерьера.

Книга состоит из Введения, пяти глав и Заключения. В разделе, посвященном *семантическому наполнению понятия «кукла»*, И.А. Морозов делает вывод о зависимости того или иного названия куклы от конкретного культурно-этнографического контекста. Кроме этого исследователь убедительно доказывает, что часть демонических свойств куклы связана с ритуальной символикой узла, так же как номинации куклы в различных культурных традициях — с диалектными названиями узла. Например, в «жатвенной практике куклой, куколкой нередко называли узелки, завязывавшиеся на поле в начале жатвы для разграничения полос» (Калужская обл., с. 47–48); завязыванием *куклошки* (нескольких пригнутых к земле и связанных в виде куколки колосьев) завершалась жатва (Тюменская обл., с. 46).

С нашей точки зрения, спорным является раздел, в котором И.А. Морозов сравнивает куклу и чучело, считая, что в ряде случаев они выступают полными эквивалентами. Безусловно, и чучело и кукла являются условными изображениями человека, но они значительно различаются по своей функциональной природе, что отчасти признает и сам автор.

Рассматривая куклу в контексте социальной антропологии и психологии, И.А. Морозов останавливается на гендерной маркированности куклы, отмечая, что она во многом зависит от табуированности признаков пола в различных культурах. Более того, с точки зрения автора, для обрядовых кукол свойственно слияние в одном образе мужского и женского начала. К сожалению, Игорь Алексеевич не привел ни одного конкретного примера такой андрогинности, и нам кажется, что в данном случае правильнее говорить не о принадлежности куклы к обоим полам, а об определенной бесполости куклы, которая позволяет при необходимости выбирать нужный для конкретной ситуации пол, поскольку, как отмечает сам автор, «гендерные признаки возникают у куклы в процессе игры» (с. 55). Хотя возможно, что в некоторых культурных традициях существуют двуполые куклы; возможно, примеры такой андрогинности позволили бы исследователю более аргументированно говорить о половом диморфизме куклы.

Особое внимание в книге уделено взаимоотношениям куклы и человека. Рассматривая манипулятивные функции куклы, автор отмечает, что они во многом зависят от типа личности человека, в руках которого находится кукла.

Кукла может стать и средством реализации желаний, и способом осознания собственного «я». Она играет важную роль в процессе формирования ребенка, является средством выхода из состояния «детского аутизма» и становится средством активного диалога с миром. С ее помощью ребенок познает окружающий мир, социальные роли и морально-нравственные установки.

Автор рассмотрел роль куклы в мифологической и обрядово-ритуальной практике, отметив разнообразие магических функций антропо- и зооморфных кукол. Куклы становятся заместителями ритуальных жертв, оберегами и амулетами; им не только стремятся придать внешнее сходство с человеком, но подчас воспринимают их как живого человека. И.А. Морозов подробно останавливается на связи куклы с культами плодородия и мифами о сотворении человека, а также на функциях куклы в календарных обрядах. Кукла может не только замещать человека в обрядовых ситуациях, но и выполнять обережные, манипулятивные, медитативные, коммуникативные и знаково-символические функции. В обрядах она выступает и как аналог человека, и как символ, знак праздника. Например, в Вологодской обл. куколка-«зайчик», используемая для украшения свадебного дерева, в различных ситуациях «изображала то невесту, то жениха» (с. 125), одновременно выступая и как определенный знак свадьбы. В то же время связь артефакта с обрядом может привести к экстраполяции обрядовой семантики на куклу и совершаемые с ней действия. Это может вызвать закрепление данных действий в качестве символа праздника. Кукла вытесняет все остальные атрибуты праздника, а ее название становится названием всего обрядового комплекса. Наиболее характерным примером является чучело Масленицы, которая в большинстве случаев является персонафикацией праздника и постепенно превращается в символ, уничтожение которого служит знаком завершения праздника (с. 160).

Одним из самых интересных является раздел, посвященный использованию куклы в качестве игрового предмета. Это наиболее явная функция игрушки, в то же время наименее изученная. Рассматривая куклу в детских ролевых играх, И.А. Морозов уделяет особое внимание изготовлению куклы, игре с куклой в игровом домике, играм в похороны и свадьбу. Нам показалось несколько странным, что, описывая изготовление куклы, автор не упомянул кукол, которых дети делают из растений (одуванчиков, молодых листьев клена и т.д.). Между тем в современной городской культуре игры с такими куклами, строительство для них жилья из подручных средств (чаще всего из различных «сокровищ», найденных на помойке) является весьма существенной

частью игровой культуры девочек. Более того, эти куклы-«принцессы» становятся иногда двойниками своих хозяек, а игра превращается в «сериал». По нашим наблюдениям, эти игры носят сезонный характер (от появления одуванчиков до окончательного распускания листьев), в осенний и даже в летний период такие игры нами не отмечались. Вероятно, они могут рассматриваться как некий знак начала весеннего цикла дворовой жизни.

Рассматривая куклу в системе социовозрастных коммуникаций, автор обращает внимание на то, что кукла была неотъемлемой частью не только детских игр, но и подростковых и молодежных развлечений. Куклы использовались в подшучиваниях и розыгрышах, в играх, связанных со сближением молодежи («игры с символикой заигрывания»), становясь персонафикацией участников молодежных игр, а часто инкарнацией духов предков.

Отдельно И.А. Морозов останавливается на роли куклы в литературных и художественных контекстах, проследившая влияние литературы, живописи, театра и т.д. на игровые и обрядовые практики. В живописи кукла становится маркером детскости, указывает на пол, возраст и социальный статус ребенка. Совершенно иная ситуация складывается с реализацией образа куклы в кино и масс-медиа. Здесь особенно активно эксплуатируется образ куклы-двойника, куклы-демона, оживление которой связано с преступлением или нарушением этических норм. В кино куклы чаще всего становятся символами магии, мистики и колдовства. Анализ литературно-художественных контекстов позволяет наглядно показать сложность и многозначность концепта «кукла» и его важность в культурных практиках. Автор отмечает эволюцию этого концепта, его усложнение и тенденцию к усилению демонического компонента в трактовке куклы, ее связь с разрушением и смертью.

Последний раздел книги посвящен использованию кукол и кукольных образов в социальном проектировании и конструировании, в современных политических технологиях и маркетинговой политике. В рассматриваемых ситуациях игра в куклы является способом создания атмосферы детства, важной характеристикой персонажа, символическим предметом, вокруг которого вращается жизнь, и т.д. Автор делает вывод о том, что в наше время кукла обретает новую жизнь, древний магический предмет получает новое осмысление и новые функции в культуре.

Представленные в книге материалы позволяют автору убедительно показать, что функции куклы не только не исчезают со временем, а напротив, становятся важной частью практик, связанных с социальным конструированием. Дан-

ное положение подтверждает мысль о том, что кукла играет значимую роль в развитии личности и в установлении социальных связей индивида. В то же время она способна в условной форме заменить человека, выступить в его функции, что позволяет говорить о зыбкости граници между «живым» и «неживым», о смешении элементов «живого» и «неживого» мира. Исследование этих взаимопроникновений, переходов от живого к неживому помогает прояснить многие культурные стереотипы и выявить межкультурные универсалии.

Примечания

¹ Морозов И.А. Кукла как феномен традиционной культуры славян // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 93—111; *Он же*. Кукла в современном обиходе (полевое исследование эволюции статуса вещи) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 1. М., 2002. С. 53—68; *Он же*. Кукла в народной культуре: [Вопросник] // Там же. С. 122—125; *Он же*. Кукла в традиционном свадебном обряде // Традиционная культура. 2005. № 3. С. 23—37; *Он же*. Роль куклы в онтогенезе // ЖС. 2006. № 1. С. 15—18; *Он же*. Феномен куклы и проблема двойничества (в контексте идеологии антропоморфизма) // Живая кукла: Сб. ст. М., 2009. С. 11—74 и др.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,

канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Образ XX века в украинском фольклоре

Р. Кирчів. Двадцять століття в українському фольклорі. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 2010. — 536 с.

Выдающийся украинский ученый, фольклорист, доктор филологических наук, профессор, действительный член Научного общества имени Т. Шевченко, академик Академии наук высшей школы Украины Роман Федорович Кирчив давно уже считается классиком украинской фольклористики и этнографии. Ведь он — автор нескольких десятков монографий (здесь следует назвать такие книги, как «Україніка в польських альманахах доби романтизму» (1965), «Український фольклор в польській літературі» (1971), «Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської трійці"» (1990), «Із фольклористичних регіонів України» (2002) и др.), соавтор и соредатор историко-этнографических монографий «Бойківщина» (1983), «Гуцульщина» (1987), «Полісся» (1987, 1988), учебных пособий

«Етнографія України» и «Українське народознавство» (1994) и, кроме того, еще около 1000 статей, очерков, публикаций первоисточников по литературоведению, фольклористике, этнографии, истории украинского театра.

Книга, о которой идет речь, писалась почти 10 лет, ее отдельные фрагменты публиковались на страницах научных изданий. Целью автора было монографическое исследование образа прошедшего столетия в украинском фольклоре, рецепции в нем жестоких и трагических, радостных и триумфальных событий, одиозных и героических личностей, процесса напряженной борьбы нации за свое сохранение, освобождение и государственную независимость.

Книга Р.Ф. Кирчива — это первое фундаментальное монографическое исследование украинского фольклора XX в., которое охватывает очень широкий круг проблем и вопросов, среди которых возникновение, функционирование и взаимосвязь разных фольклорных жанров; динамика фольклорного процесса в разных регионах Украины; распознавание и выделение фольклорного текста из обычного потока речи; преемственность устной традиции на протяжении веков и причины упадка традиционных видов и жанров; взаимосвязь и взаимовлияние авторского и коллективного творчества; проблема фольклоризации литературных произведений и фольклоризма в литературе; разграничение фольклора и разных псевдофольклорных явлений, стилизации и фальсификации фольклора; влияние исторической действительности на процесс возникновения и бытования фольклора, его эволюции и трансформации во времени и пространстве и т.п.

Р.Ф. Кирчив рассматривает народное украинское творчество не только в общеславянском, но и в мировом контексте, находит типологические связи с фольклорными инновациями других народов, раскрывая не только национальную специфику украинских песенных и повествовательных нарративов, но и их генетическое родство со славянскими и европейскими — близостью формы, тематики, поэтики, содержания.

Поражает объем исследуемого материала — автор сумел охватить практически все явления новейшего фольклора. Это новообразование конца XIX в. — эхиднические (*заробітчанські*) и эмигрантские песни, политические стихи, частушки и анекдоты, легенды и предания религиозного содержания, мемораты о голоде, немецкой оккупации, пословицы и поговорки, даже слоганы «Майдана», т.е. времен Оранжевой революции. Итак, перед нами — целая эпоха украинского народного творчества со всеми ее позитивными и негативными тенденциями.

Автор не обошел вниманием и такое квазифольклорное явление, как «советский фольклор», показав, что это не что иное, как грандиозная фальсификация, не имеющая ничего общего с народной культурой.

Книга Р.Ф. Кирчива новаторская по своей сути. Впервые в украинской фольклористике автор представил теоретический анализ политического анекдота как фольклорного жанра; впервые основательно раскрыл поэтику и процесс фольклоризации «стрелецких» и повстанческих песен; проанализировал фольклор периода Первой и Второй мировых войн, в частности песен и преданий, возникших на оккупированных территориях, а также в среде оstarбайтеров и военнопленных, провел яркие параллели между антисоветским и антифашистским фольклором. Важны и ценны разделы книги, посвященные фольклору, возникшему как реакция на Голодомор 1932—1933 гг. и трагические события 1939 г. на Западной Украине.

Еще в конце XIX в. выдающиеся ученые-фольклористы М.П. Драгоманов, Н.Ф. Сумцов, В.В. Данилов, В.М. Гнатюк, И.Я. Франко, Ф.М. Колесса обращали внимание на новейшие образцы фольклора — политические и эмигрантские песни, песни разных субкультурных групп. Но они не подзревали, какие ужасные катаклизмы и утраты принесет XX век. Много внимания уделялось новейшему фольклору учеными 1920-х гг., членами Этнографической комиссии Всеукраинской академии наук на страницах «Этнографического вестника» — это статьи П.Н. Попова, В.Г. Кравченко, Н.К. Дмитрука, Н.З. Левченко, А.М. Лободы, Веры Белецкой, В.В. Белого, В.П. Петрова, М.П. Гайдая и др., посвященные фольклору субкультурных групп (деклассированных элементов, безпризорных, фабричной молодежи, шахтеров) — злободневным частушкам, воспоминаниям о революции и Гражданской войне, легендам и преданиям о чудесах, явленных во время разорения храмов, рассказам о голоде 1921—1922 гг. и т.д. Но уже в 1929—1930 гг. после ликвидации ВУАН этот процесс прекратился, прекратились и фиксация фольклорных образцов такого рода, и наблюдение над реальной картиной народного творчества. Конечно, это невосполнимая утрата, но всё же многое сохранилось и до сих пор, даже ныне, в городском быту мы наблюдаем преемственность устной традиции, особенно в политическом анекдоте, пословицах, слоганах, частушках, имеющих антирежимный характер.

Перед учеными-фольклористами стоит трудная задача — зафиксировать, изучить и опубликовать фольклор целой эпохи, фольклор, который пере-

жил в 1990-е гг. свое второе рождение (в частности, «стрелецкие» и повстанческие песни, в которых заложена идея борьбы за независимое государство), и фольклор, который уходит или уже ушел вместе с поколением его создателей и носителей — «фольклор чудес», мемораты о голоде, о Второй мировой войне, антисоветский и антифашистский фольклор.

Все эти проблемы тщательно раскрыты в монографии, при этом построения автора объективны, научно корректны и взвешенны и базируются исключительно на первоисточниках и исторических фактах.

Книга состоит из восьми разделов и научного аппарата. Первый раздел — «Фольклор в системе современной украинской культуры» — освещает теоретические проблемы. Второй — «Фольклор среди катастрофы войн и переворотов» — посвящен событиям начала XX в. и Первой мировой войны, а также фольклорной рецепции украинского освободительного движения. Тут рассматриваются тексты, возникшие как реакция на революцию 1905 г., на Первую мировую войну, но главное внимание уделяется «стрелецким» песням. Это боевые песни Легиона украинских сечевых стрельцов — молодежной военной организации, возникшей в составе австро-венгерской армии, целью которой была борьба за украинское государство. Среди воинов была целая плеяда талантливых поэтов и композиторов, создавших много песен, характеризующихся глубоким фольклоризмом, которые быстро распространялись в среде самих сечевых стрельцов и в народе. Р.Ф. Кырчив исследует процесс фольклоризации этих песен, их функционирование, эволюцию, художественную ценность, связь с традиционным фольклором.

Третий раздел — «Отзвук украинской действительности межвоенного двадцатилетия в народной словесности» — посвящен антирежимному и антисоветскому фольклору 1920—1930-х гг., отражению в нем катастрофы Голодомора 1932—1933 гг. Р.Ф. Кырчив, наблюдая преемственность фольклорной традиции с конца XIX в., приходит к выводу, что если естественный голод порождал мистические легенды, то искусственный стал причиной возникновения ряда сатирических песен, куплетов, пословиц, возможно, последних и единственных форм самосохранения и самозащиты, форм общенародного сопротивления. Что же касается меморатов о голоде, автор прибегает к глубоким теоретическим обобщениям, к размышлениям над их «фольклорностью», замечает их яркую контрастность по отношению к традиционным легендам о голоде.

Раздел четвертый — «Традиционное и новое в фольклоре на западноукраин-

ских землях 1920—1930-х годов» — также посвящен оппозиционному фольклору, направленному против оккупационных режимов. В нем отобразились события 1939 г. — возникновение Карпатской Украины как отдельного государства и его ликвидация, воссоединение Западной Украины с Советской и перемещение «советского рая» за Збруч. Практически весь этот раздел основан на личных воспоминаниях Романа Федоровича: песни, рассказы, поразительные исторические факты сохранила память фольклориста. В частности, интересны наблюдения автора над распространением антисоветского фольклора самими оккупантами, и над тем, что тексты о «золотом сентябре» не привились в народе.

Важным и ценным является пятый раздел — «Советский фольклор: реальность или фикция?» Р.Ф. Кырчив прослеживает историю этого явления как альтернативы настоящему живому народному слову, обращает внимание на то, что большинство ученых, в частности в России, не употребляли этот термин в своих трудах. На Украине проходила широкая кампания по искусственному продуцированию и накоплению этого вида псевдофольклора. Автор впервые в украинской фольклористике произвел научный анализ этого вида творчества и убедительно доказал, что это искусственное создание идеологов большевистского режима так и не стало фольклором, не смогло заменить настоящее творчество народа и после падения создавшего его режима отошло в небытие.

Раздел шестой — «Вторая мировая война в устной словесности украинского народа» — раскрывает такие темы, как «легализация антисоветского фольклора», «нацистский оккупант и его "новый порядок" в фольклорном отображении», фольклор о германской неволе. Здесь впервые сделан опыт научно-теоретического анализа фольклора, возникшего в период немецкой оккупации, — песен и меморатов остарбайтеров. Автор прослеживает функционирование и процесс фольклоризации этих текстов, а также легализацию антисоветского фольклора и его приспособление к новому порядку и новому тирану. Этот раздел имеет особую теоретическую и историографическую ценность. Автору пришлось просмотреть всю периодику оккупационного периода на Украине и в диаспоре; исследование основано именно на материалах прессы, в которой печатались записи как антисоветского, так и антифашистского фольклора. Печатные первоисточники дополняются воспоминаниями самого автора, его наблюдениями и записями как собирателя и носителя фольклора.

Седьмой раздел — «Фольклорная рецепция героики повстанческого чина» — посвящена украинскому фольклору,

возникшему во время Второй мировой войны как реакция на подпольную борьбу Организации украинских националистов и Украинской повстанческой армии за независимое государство. Девиз этой борьбы — создать украинское государство или погибнуть в борьбе за него. Это главная идея и фольклора (песен, рассказов, воспоминаний), созданного воинами УПА и их современниками. Конечно же, этот фольклор, в частности песни, был под запретом до 1990-х гг. и распространялся только подпольно. Но за это время песни успели пройти процесс фольклоризации, и записи последних десятилетий засвидетельствовали их генетическую связь с народной словесностью предыдущих периодов украинской национально-освободительной борьбы. Автор рассматривает повстанческие песни в широком контексте партизанского фольклора времен Второй мировой войны разных славянских народов — русских, белорусов, поляков, словаков, сербов, хорватов — и находит в них общие мотивы и образы, одинаковую форму стиха, прослеживает их взаимовлияния и миграционные процессы.

Последний, восьмой раздел — «Феномен народного политического анекдота» — раскрывает динамику развития этого жанра от конца XIX в. до наших дней. Его герои — Ленин, Сталин, Гитлер и другие идеологи коммунизма и фашизма, советская действительность и первые шаги украинского государства.

Теоретические построения Р.Ф. Кырчива базируются на работах И.Я. Франко, В.М. Гнатюка, Ф.М. Колессы, М.П. Драгоманова, Б.Н. Путилова, В.Е. Гусева, К.В. Чистова, А. Дандеса и других украинских, русских, европейских и американских ученых. Поэтому каждый раздел книги — это отдельное монографическое исследование одного или нескольких жанров фольклора на фоне исторических событий того времени.

Работа Р.Ф. Кырчива имеет не только теоретико-методологическую, но и историографическую ценность. Исследуя фольклор как живой процесс, автор не обошел стороной вопросы его фиксации, публикации и изучения в XX в. Автор позиционирует свою работу в русле культурно-исторической школы (Костомаров, Драгоманов, Франко), но не следует забывать, что он уделяет внимание именно современному фольклоротворчеству в современной действительности. Такого исследования в нашей науке до сих пор не было.

Книга Р.Ф. Кырчива заслуженно получила премию НАН Украины им. Филарета Колессы.

Л.В. ИВАННИКОВА,

канд. филол. наук; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (Киев)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Исследования

Арутюнов С.А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. — М.: ИНФРА-М, 2012. — 416 с. — (Научная мысль).

Афанасьева-Медведева Г.В. Медвежий культ и отражение его в устной народной прозе русских старожилов Восточной Сибири: семантика, сюжетно-мотивный фонд нарративов, номинации: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Место защиты: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН]. — Иркутск, 2011. — 48 с.

Ашмарин Н.И. Болгары и чуваш: очерк. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. — 144 с. — [Репринт изд.: Казань, 1902].

Булякова Г.В. Семейные обряды башкир Челябинской области: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Место защиты: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2012. — 24 с.

Буриаев А.Г. Танцевально-пластическая культура мордвы: опыт искусствоведческого анализа: Автореф. дис. ... докт. искусствоведения / [Место защиты: Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева]. — Саранск, 2012. — 32 с.

Варламов А.Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Место защиты: Калмыц. гос. ун-т]. — Элиста, 2011. — 30 с.

Виноградов В.В. Северорусские почитаемые места в слове и изображении: к проблеме взаимодействия фольклора и художественного творчества: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения / Рос. ин-т истории искусств. — СПб., 2012. — 23 с.

Галеткина Н.Г. Этническая идентичность локальных переселенческих групп: «вершининские поляки» и «пихтинские голендры»: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб., 2012. — 24 с.

Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков: опыт культурологического анализа: Автореф. дис. ... докт. культурологии / [Место защиты: Краснодар. гос. ун-т культуры и искусств]. — Краснодар, 2012. — 41 с.

Дёмина Л.В. Феномен песенной культуры русского населения Среднего Зауралья: Автореф. дис. ... докт. культурологии / [Место защиты: Челяб. гос. акад. культуры и искусства]. — Челябинск, 2011. — 39 с.

Емельяненко Т.Г. Традиционный костюм бухарских евреев: этнокультурный аспект / Рос. этнограф. музей. —

СПб.: Петербург. востоковедение, 2012. — 260, [2] с.: ил.

Закирова И.Г. Народное творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Место защиты: Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Ибрагимова АН Респ. Татарстан]. — Казань, 2011. — 66 с.

Иванов Л.И. Чуваш: формирование этнографических групп и подгрупп (на территории Чувашии): заметки краеведа. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. — 142 с.: портр.

Львов А. Соха и Пятикнижие: Русские иудействующие как текстуальное сообщество. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2011. — 328 с. — (Studia ethnologica; Вып. 9).

От конгресса к конгрессу: Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докл. / Гос. респ. центр рус. фольклора; Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, А.С. Каргин. — М.: ГРЦРФ, 2011—2012. — Т. 2. — 2011. — 448 с.; Т. 3. — 2011. — 456 с.; Т. 4. — 2012. — 344 с.

Мошков В.А. Мелодии Волго-Камья / Рос. ин-т истории искусств; Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук [Общ. концепция кн., вступ. ст., науч. ред., коммент.: М.Г. Кондратьев, Н.Ю. Альмеева]. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. — 366 с.: ноты, факс.

Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестыанская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. — М.: Нов. лит. обозрение, 2012. — 448 с. — (Науч. б-ка).

Писаревская Д.Б. Субкультура ролевых игр в современном обществе / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Отв. ред. С.В. Чешко. — М.: ИЭА РАН, 2011. — 271 с.

Праведников С.П. Территориальная дифференциация языка русского фольклора / [Место защиты: Кур. гос. ун-т]. — Курск, 2011. — 42 с.

Романова Е.В. Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII—XIX вв. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2012. — 288 с.: [8 с.: ил.] — (Studia ethnologica; Вып. 10).

Савельева Н.М. Проблема формы в русской народной песне: Автореф. дис. ... докт. искусствоведения / [Место защиты: Моск. гос. консерватория им. П.И. Чайковского]. — М., 2010. — 40 с.

Славянская традиционная культура и современный мир. — Вып. 15: Стратегия и практика полевых исследований: Сб. науч. ст. / Гос. респ. центр рус. фольклора; Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 312 с.

Томилов Н.А. Этнокультурные процессы у татар Западной Сибири в XVIII—XIX вв. = Etno-Cultural processes among the Western Siberian Tatars in XVIII—XIX centuries / Сибир. филиал Рос. ин-та культурологии; Отв. ред. В.И. Молодин. — Омск: Наука, 2011. — 224 с.

Шепшинг Д.О. Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках / Гос. публ. ист. б-ка России; [Предисл., примеч. Л.В. Беловинского]. — М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2012. — 233 с.

Шинкина Е.М. Традиционное музыкальное наследие волжских немцев в прошлом и современности: Автореф. дис. ... докт. искусствоведения / [Место защиты: Саратов. гос. консерватория им. Л.В. Собинова]. — Саратов, 2011. — 46 с.

Эмер Ю.А. Миромоделирование в современном песенном фольклоре: когнитивно-дискурсивный анализ: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Место защиты: Нац. иссл. центр. Том. гос. ун-т]. — Томск, 2011. — 39 с.

Этнограф, культуролог, историк... К 70-летию профессора Николая Аркадьевича Томилова / Ин-т археологии и этнографии СО РАН; Сибир. филиал Рос. ин-та культурологии и др.; Сост. С.Н. Корусенко; Отв. ред.: А.П. Деревянко, К.Э. Разлогов, В.И. Струнин. — Омск: Наука, 2011. — 438 с.

Этнос и среда обитания: Сб. ст. по этноэкологии. — Вып. 3 / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Редкол.: Н.И. Григулевич, Н.А. Дубова (отв. ред.), Л.Т. Соловьева, А.Н. Ямсков. — М.: ИЭА РАН, 2012. — 259 с.

Учебные и справочные материалы

Вельский краеведческий музей имени В.Ф. Кулакова: Альбом-путеводитель. — М.: Три квадрата, 2012. — 160 с.: ил.

Музыкально-певческий фольклор: программы обучения, сценарии, опыт: Сб. материалов / Гос. респ. центр рус. фольклора; Сост. А.С. Каргин. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 384 с.

Реестр Казачьих художественных коллективов России / Гос. респ. центр рус. фольклора; [Отв. за выпуск А.С. Каргин]. — Вып. 1: Кр. справочник. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 72 с.

Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Ин-т славяновед. РАН; Под под общ. ред. Н.И. Толстого; [Ред. кол.: Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, В.Я. Петрухина, С.М. Толстая (отв. ред.)]. — Т. 5: С (Сказка) — Я (Ящерица). — М.: Междунар. отношения, 2012. — 728, [8] с.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА,
Гос. респ. центр рус. фольклора
(Москва)

Что делать, если, бродя по чаще, услышишь плач Лесовухи? Как попадают на худой след, и что делать, чтобы вернуть пропавшего человека или скотину? Зачем надевать горшок на голову? Какая связь между змеей и веретеном? Как закликают ветер? Что и зачем пишут на замочках, которыми обвешаны мосты Петербурга?

Среди нас жил человек, знавший ответы на эти и многие другие вопросы.

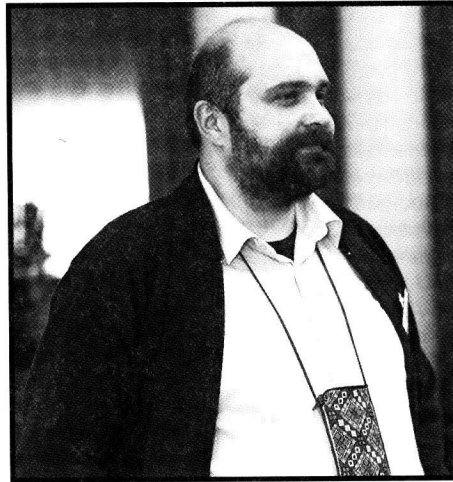
17 июля, в День этнографа, внезапно ушел из жизни этнограф и фольклорист Валентин Валентинович Виноградов. Ему было всего 37 — срок невероятно короткий; прожить его насыщенно удастся лишь людям высокого таланта.

Валентин Виноградов был яркой фигурой петербургской науки. Несмотря на молодость, он занимал одну из ключевых позиций, своей деятельностью связывая, объединяя самые разные направления современных этнографических, культурно-исторических, антропологических исследований. Он взаимодействовал с сотрудниками Эрмитажа, Кунсткамеры, Этнографического музея, Пушкинского Дома, Герценовского и Европейского университетов, Гуманитарного университета профсоюзов, а еще — с учеными из Москвы и Новгорода, Пскова и Тихвина, Перми и Смоленска...

Еще студентом Санкт-Петербургской академии культуры Валентин пришел в Научную библиотеку Эрмитажа, где проработал 9 лет, в последние годы — в должности ведущего библиотекаря. Книги занимали одно из важнейших мест в его жизни. В его личном собрании этнографические исследования соседствовали с трудами в области филологии и этнолингвистики, религиоведения, археологии, антропологии, с исторической и мемуарной литературой. Человек поистине энциклопедических знаний, он свободно ориентировался во многих вопросах.

С 1994 г. Валентин начал экспедиционную деятельность. «Поле» было его стихией; в составе фольклорных, фольклорно-этнографических, археологических групп, а иногда в одиночку он совершил за 18 лет около 60 выездов на северо-запад страны (в Новгородскую, Псковскую, Ленинградскую, Тверскую, Смоленскую области). Материалы экспедиций, представленные в многочисленных выступлениях и публикациях, послужили основой диссертации «Северорусские почитаемые места в слове и изображении (к проблеме взаимодействия фольклора и

ВАЛЕНТИН ВАЛЕНТИНОВИЧ ВИНОГРАДОВ



художественного творчества)», которую В.В. Виноградов успешно защитил в апреле 2012 г. Он изучал места контактов человека с «горным» миром: святые источники и пещеры, болотные «колодцы», камни-следовики, обетные кресты, курганы-жалыники, кладбища и часовни. Ученый исследовал не только причины возникновения и особенности функционирования сакрального пространства, но и способы передачи сведений о нем как в устной традиции — рассказах жителей, балладах, народной драме, так и в произведениях искусства.

Круг интересов В.В. Виноградова включал также календарно-обрядовую и другие виды традиционной деятельности (например, пастушество). В ряде публикаций он рассматривал звуковое пространство деревни Русского Севера. Его выступления на конференциях неизменно привлекали внимание аудитории: святочные игры, пение подблюдных песен, «венчание» коров, а в особенности те иррациональные, странные формы звукового общения (сигналы, свист, закличания, «голоса леса»), представляющие собой способы коммуникации людей с лесом и лесными обитателями. Он раскрывал слушателям мир поверий и преданий, которые и в наше время продолжают определять быт современной деревни.

В долгих прогулках, по сути своеобразных экспедициях внутри родного Петербурга, собирались материалы, относящиеся к антропологии города.

Чрезвычайно значимой для Валентина была тема Великой Отечественной войны. В первую очередь его интересовал человек и его поведение в экстремальных условиях. Война не меж-

ду государствами, армиями — между людьми. Память о войне, сохранившаяся в воспоминаниях и до наших дней ощущаемая на полях былых сражений. Одна из организованных В.В. Виноградовым конференций, прошедшая в мае 2010 г. — в год 65-летия Победы, — так и называлась: «Грозное время. Война в зеркале человеческого восприятия». Отдельные доклады и статьи ученого были посвящены военным гаданиям, пробуждению мифологического сознания, позволяющего иначе, чем в мирное время, оценивать причины и следствия разных событий, звучанию передовой, в том числе разным формам коммуникации противников: перебранкам, переговорам, пропаганде и т.п.

Значительную часть архива В.В. Виноградова составляют фотографии, необыкновенно интересные и разнообразные: полные пленительной красоты пейзажи, живописные панорамы, городские и индустриальные виды, жанровые сцены. Они полны тонко подмеченных деталей, их хочется подолгу рассматривать. Тени на мартовском снегу, голуби, примостившиеся на челе прославленного поэта, скромные весенние цветы, отраженные в каналах дома, забавные вывески, следы на дороге — многое, мимо чего мы пробегаем, не замечая.

В 2004 г. Валентин стал сотрудником сектора фольклора Российского института истории искусств. Он принимал участие во многих конференциях, конгрессах и сам нередко выступал их организатором. В.В. Виноградов чрезвычайно внимательно относился к работе коллег, старался быть в курсе их исследований. Учрежденный им семинар «Среды в РИИИ» стал площадкой для плодотворного общения ученых, вовлечения их в активный творческий обмен мнениями. Часть представленных на семинаре материалов публиковалась в журнале «Временник Зубовского института»; Валентин принимал непосредственное участие в составлении и редакции каждого из семи выпусков, часто брал на себя роль ответственного редактора.

Его внимания хватало на всех. Он откликался на любую просьбу, был добрым и мудрым советчиком, внимательным слушателем, хорошим другом.

Он успел сделать так много, что иным хватило бы на несколько жизней.

Невозможно поверить, что его больше нет.

Е.В. ХАЗДАН, канд. искусствоведения;
Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

Круглый стол

«Мифология. Народные верования. Демонология»

5 апреля 2012 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора (ГРЦРФ) прошел круглый стол «Мифология. Народные верования. Демонология». Заседание открылось докладом Е.Е. Левкиевской (Ин-т славяноведения РАН), которая рассказала о концепции четырехтомного издания «Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80—90-х гг. XX века». В основу издания положен типологически-диалектологический принцип описания, каждая глава посвящена отдельному мифологическому персонажу. Структура работы позволяет построить полную типологию и классификацию мифологической системы Полесья, выявить и картографировать ее диалектные различия, связанные с мифологическими персонажами сквозные мотивы и их миграцию.

А.А. Иванова (МГУ) выступила с докладом «Мифологические системы в условиях межкультурных коммуникаций (по материалам экспедиций кафедры фольклора МГУ в Кировскую область)», в котором рассказала о взаимодействиях мифологических систем русских и марийцев и, в частности, пришла к выводу, что тип культурных взаимодействий определяется степенью близости или противостояния этнических групп, поэтому на одной и той же территории процесс межкультурных коммуникаций у разных этносов может разыгрываться по разным «сценариям».

Доклад Н.Е. Котельниковой (ГРЦРФ) был посвящен образу человека в русских устных рассказах о кладах конца XIX — конца XX в. Этот образ представлен персонажами, которые прячут клад (разбойники, чужь, паны и др.), которые его находят

и вообще вступают в контакт с кладом; кроме того, сам клад может являться в виде человека.

С.Н. Амосова (ГРЦРФ) проанализировала корпус восточнославянских текстов о персонифицированных днях недели, выявила релевантные признаки (имена, внешний облик, локусы, время появления) и функции (сообщение запрета и наказание) дней недели как мифологических персонажей, на основе чего выделила два типа текстов, которые, вероятно, имеют различное происхождение.

Д.И. Антонов (РГГУ) в докладе «"Дьяволы разные": о русской народной демонологии XVII—XVIII вв.» суммировал известные по различным источникам этой эпохи (жития святых, повести, следственные дела о колдовстве, заговоры, азбуковники и др.) данные о демонах и бесах. Свидетельства о древнерусской народной демонологии лаконичны и разрозненны, но при этом они ярко демонстрируют, как легко кочующие сюжеты и мотивы пересекают границы книжного, визуального и вербально-магического пространства.

А.Б. Ипполитова (ГРЦРФ) рассмотрела данные о растениях с названием *петров крест* в русских травниках XVII—XIX вв. На основе текстологического анализа было выявлено семь разновидностей статей-описаний этих растений, соотносящихся с разными типами травников, показано взаимодействие текстов, предложены варианты их ботанической идентификации.

А.Г. Кулешов (ГРЦРФ) проанализировал модификации образа древа в глиняной игрушке на материале хлудневского, абашевского и дымковского промыслов. Древо в игрушке может выступать как самостоятельное (райское древо, древо с птицами), так и образовывать композиции с другими персонажами и объектами (баба-древо, олень-древо, древо-карусель).

С.Н. АМОСОВА; А.Б. ИППОЛИТОВА, канд. ист. наук;
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Конференция

«Исполнители и исследователи в воссоздании культурного наследия»

11—13 ноября 2011 г. в Словенской академии наук и искусств в Любляне состоялась Седьмая конференция рабочей группы по календарной обрядности «Ритуальный год» при Международном обществе этнологов и фольклористов (SIEF)¹. В центре внимания участников конференции на этот раз оказалась триада «исполнение — исполнители — исследователи».

В Люблян приехали ученые из Австрии, Болгарии, Великобритания, Венгрии, Греции, Исландии, Латвии, Литвы, Нидерландов, Норвегии, России, США, Украины, Чехии, Швеции и Эстонии. Всего прозвучало около 30 докладов, немалая часть которых раскрывала специфику взаимосвязи ученых и исполнителей в разных странах, трансформацию ритуальных комплексов в наши дни с учетом двух основных тенденций — глобализации и противостоящего ей стремления к сохранению национальной специфики, поддержанию обрядности и фольклора как живой традиции.

Открыли конференцию три пленарных доклада. Ю. Фикфак (Словения) в докладе «К исследованию триады "Исполнитель — исполнение — исследователь"» поднял вопрос о том, насколько понимают друг друга ученые и носители традиции при обсуждении версий ритуалов и их составляющих, а затем и при их воспроизведении. Л.С. Фурнье (Франция) в докладе «Возрождение праздников и игровое начало в культурном наследии Европы» обратился к тем механизмам, которые используются в восстановлении культурного наследия в сфере традиционных календарных праздников с середины XX в. Сравнивая полевой материал фестивалей в Провансе и северной Шотландии, он показал, что, несмотря на местную специфику, в практике воссоздания ритуалов есть общие черты. Обновленные в духе времени версии обрядов чаще всего согласуются с политикой коммерческого туризма и «маркетинга» локуса. Президент группы Э. Лайл (Великобритания) в докладе «Сезонные праздники как "опоры"

в воображаемом ("as if") мире ритуалов» сопоставила обрядовый мир, воспринимаемый учеными как воображаемый, с миром детской игры, где всё «понарошку», с одной стороны, и с миром ритуалов в сознании их исполнителей, считающихся реальными, «как есть», — с другой.

Т. Ганелл (Исландия) в докладе «Типы перформанса в традиции ряженья на Шетландских островах (Шотландия)», рассматривая маски в обрядах Хэллоуина и Нового года, отметил, что прежде обход ряженных был «внутренним» праздником села. Со временем процессии стали главной приманкой для туристов, и «внутренняя» ориентация сменилась на «внешнюю», исполнители начали заимствовать образы из чужих традиций.

Усиление зрелищности обрядов и привлекательных для туристов моментов, а также влияние организаций, которые финансируют исполнителей, обсуждали многие ученые. В докладе Д. Хельслута (Нидерланды) «Культурное наследие в контексте муниципальных субсидий на примере ежегодного парада в день св. Николая в Голландии» рассматривалось предпраздничное шествие, участников которого встречают представители городских властей. Устроители и участники парада, как правило, опираются на работы фольклористов и этнографов. Вместе с тем современная конъюнктура вносит некоторые коррективы в традицию, несмотря на попытки ЮНЕСКО и этнологов сохранить ее относительно неизменной.

К карнавальным традициям и их переосмыслению в современном обществе, проблеме влияния политики на традицию обратился и А. Вайчекаускас (Литва) в докладе «Структура карнавала, история и ее символическая интерпретация на примере карнавала в Иврее (Италия)». Классическая структура масленичного карнавала, активно возрождаемого с 1970-х гг., претерпела некоторые изменения, подстроившись под нужды современного общества потребления. Зритель трансформировался в равноправного участника парада масок, а эффективность представления стала одной из основных целей организации праздника.

Доклад С.А. Сидневой (Россия) был посвящен греческим обрядам, связанным с огнем: «хождению по огню», распространенному в некоторых селах Северной Греции в день свв. Кон-

стантина и Елены; сжиганию «Иуды» и масленичным кострам «Дзамала» в Янине. Эти старинные обряды порождают новые тексты, демонстрирующие смешение разных культурных традиций, сочетание научной и народной мотиваций, античной и христианской составляющих праздников. Влияние современных политических событий на метаморфозы обрядности в наши дни отображает зафиксированный случай сожжения изображения Ангелы Меркель во время греческого масленичного карнавала в 2011 г. вместо традиционного сожжения чучела Иуды.

И.А. Седакова (Россия) в докладе «Ритуальный год в России сквозь призму туристической рекламы» на примере спама, рассылаемого туристическими агентствами в течение последних 10 лет, показала, как усилился и расширился процесс возрождения и воссоздания календарных ритуалов в России, как изменилась их локальная спецификация.

Т. Маккин (Великобритания) в докладе «Организация и точность воспроизведения шотландского праздника огня» сосредоточилась на подробном анализе роли личности исполнителя в сохранении и воспроизведении ритуальной процессии «сжигания Клейви²». Красочный обряд, традиционно приуроченный к 11 января («старому Новому году» после перехода на григорианский календарь в Шотландии в 1752 г.), пытались в туристических целях перенести на 31 декабря, но исполнители не отходят от традиции.

Н. Макэнгайр и **Д. Стенли** (США) выступили с содокладами, основанными на опыте работы с исполнителями народной музыки в ирландских пабах. Ученые продемонстрировали, что музыкальная традиция жива и постоянно передается из поколения в поколение самими народными исполнителями (от матери — к дочери, от отца — к сыну), а также исследователями-музыковедами. Музыкальные представления в пабах модифицируются: сольное исполнение заменяется выступлением группы музыкантов, появляются инструменты, которые прежде в Ирландии не использовались, «руководитель» подбирает репертуар, определяет последовательность песен и инструментальных номеров, задает тон и пр.

С. Урбонене (Литва) в докладе «Отношения между исследователем и исполнителем в ритуалах, связанных с изготовлением крестов в Литве» рассмотрела два сценария: изготовление «авторского» креста и копирование старой модели. В обоих случаях мастер по художественной резьбе нуждается в помощи, за которой он или обращается к этнографам, или сам превращается в исследователя, собирая образцы «в поле». О значительных усилиях этнографов, потребовавшихся для воссоздания типично латышских масок ряженых, рассказала **А. Ранкане** (Латвия) в докладе «Возрождение местных обычаев ряженья в Латвии как результат сотрудничества между исполнителями и исследователями».

А. Линтруп (Эстония) в докладе «Большой белый вожь встречается с Северным шаманом» акцентировал необходимость предварительной подготовки исследователя к работе с носителями культуры, особенно экзотической. Он сравнил свои впечатления во время поездки в Северную Европу и Сибирь в качестве оператора документального этнографического фильма в 1977 г. и в качестве этнографа 35 лет спустя. При первых встречах и съемках нганасанского шамана на Таймыре Линтруп ничего не знал о шаманах и воспринимал его заговоры как мифопоэтическую версию эпоса финно-угорского происхождения. Во время второй поездки, уже будучи опытным этнографом, А. Линтруп увидел важнейшие детали собственно мировоззрения шамана, которые раскрывались в его магических действиях.

Противоположную ситуацию описала **Т.Г. Миннихметова** (Россия—Австрия) в докладе «"Моральный кодекс" исследователя — носителя традиции». Она как носитель и одновременно исследователь удмуртской традиции сформулировала ряд правил, которые должен соблюдать ученый: есть такие явления, которые допускают, чтобы исследователь сделал это знание достоянием всех, но есть и ряд запретов на распространение знания.

Л. ван Гулик (Нидерланды) обратился к теме исполнения обрядов в свете теории имагологии («своего» и «чужого» мира) психоаналитика Д. Винникота³ об игре и реальности (на примере неоязычников в Голландии). Обряд должен рассматриваться

исследователем как творческий акт, в котором на основе веры и религиозных убеждений устанавливается связь между двумя мирами — вымышленным (создаваемым в ритуале и магии) и реальным.

Тему неоязычества продолжила **К. Велкоборска** (Чехия), которая в докладе «Исполнители и исследователи в контексте неоязычества» обобщила свой опыт участия в обрядности чешских неоязычников. В отношении практикующего неоязычника и исследователя возникает проблема — это разное отношение к магии и «колдовским» обрядам, которые находятся в центре неопантеизма.

Доклад **М. Хьюгосон** (Швеция) «"Мы имеем честь пригласить вас на..."»: к вопросу о дистанционном участии в празднике в XXI веке» посвящен новым возможностям празднования «на расстоянии». Когда наследная принцесса Швеции Виктория сочеталась браком с Даниелом Вестлином, событие транслировалось на большом экране в родном городке жениха Окельбо. Свадьба вписывалась и в национальный календарь (она была приурочена к государственному празднику), и в семейный (бракосочетание проходило в годовщину свадьбы родителей невесты). «Дистанционное» празднование привлекло в Окельбо много туристов и стало импульсом для «реконструкции» местных традиций.

Взаимодействие локальной истории и коллективной памяти, народной религиозности и календаря рассматривалось в нескольких докладах. **Э. Холанд** (Норвегия—Греция) представила историю календарного почитания чудотворной иконы Божией Матери, обретенной на о. Тинос в годы начала освободительной борьбы греков против турецкого владычества (1821—1823). Доклад **К. Бек-Педерсен** (Великобритания) был посвящен христианизации древней исландской традиции праздновать зимние ночи и ее совмещению с обрядностью дня святого Михаила.

А. Амундсен (Норвегия) в докладе «Ритуальные реформы и ритуальное поведение» очертил историю метаморфоз погребальной обрядности в скандинавских странах. Несмотря на стремление лютеран повлиять на обрядность и перенести акцент с представлений о загробной судьбе усопших на спасение живущих, архаические компоненты обрядности, обращенные к покойному, сохранились в неизменной форме. Их дополнили компоненты, обращенные к живым, участвующим в погребении.

И. Поведак (Венгрия) в докладе «Изобретенные, скопированные, традиционно-культурные фестивали в современной Венгрии» охарактеризовал два крупных фестиваля — Национальное собрание венгров и Курултай, которые начали проводиться в стране всего лишь пять лет назад, но стали необычайно популярными. Эти фестивали, как показал ученый, пронизаны национал-патриотизмом, основаны на стилизации фольклорной культуры и включают в себя антиглобализационные, антикоммунистические и экологические настроения.

Ритуальному году в системе образования было посвящено два доклада. **М. Кыйва** и **А. Куперьянов** (Эстония) обратились к ритуальному году в школе, описав обряды прощания старших учеников со школой и выпускные празднества. Одежда и развлечения школьников апеллируют к архаичным образцам ряженья и молодежных игр, ритуалам инициации с водой и соревновательным обрядам.

Дж. Ропер (Великобритания—Эстония) описал ритуальный календарь Тартуского университета, где каждый сезон характеризуется определенной церемониальностью и отчасти связывается с праздничным годовым циклом (осенний прием у ректора по случаю начала семестра, на Новый год, выдача дипломов в праздничные дни летнего солнцестояния и др.). Учебный ритуальный год формируется с учетом специфики некоторых факультетов (филологи посещают могилу Юрия Лотмана в день его смерти).

В докладах словенских исследовательниц **М. Хабиц** «Фольклоризация карнавала vs. ослабление обрядности дня св. Роха — изучение культурного менеджмента в эпоху социализма» и **М. Клобчар** «Ритуальность как отображение социальных изменений в обществе. Исследователь и его сила (слабость)» затрагивалась тема влияния социально-политических факторов и идеологических воззрений на народную традицию.

На конференции прозвучали также доклады **К. Гаспар** (Венгрия) «Саморефлексия и кастинг в культурном представлении», **М. Ковачич** (Словения) «Взгляды музыкальных исполнителей на политику в области культуры», **О. Микитенко** (Украина) «К вопросу об исполнении сербских причитаний» и **К. Михайловой** (Болгария) «Бродячие слепые певцы и славянский ритуальный год».

На конференции состоялась презентация вышедшего в 2011 г. сборника «Гендер» (четвертый выпуск серии «Ритуальный год» совместно с журналом «Космос» под редакцией Дж. Батлер⁴), в котором опубликовано 23 статьи. На очереди пятый и шестой выпуски серии: «Маска» (ред. А. Вайкаукас, Каунасский университет) и «Внутреннее и внешнее» (ред. М. Кыйва, Тартуский институт литературы). Издание докладов Седьмой конференции взяли на себя Ю. Фикфак и Л.С. Фурнье.

Культурная программа конференции позволила участникам ознакомиться с осенним празднованием дня св. Мартина, обрядность которого (*мартинование*) связана отчасти с дегустацией вина и традиционным застольем. Словенские фольклористы и этнографы исполнили народные песни, в ответ прозвучали песни как близких, славянских, так и далеких, шотландских и эстонских, традиций.

Следующая, Восьмая конференция группы «Ритуальный год» на тему «Миграция» состоялась в Пловдиве (Болгария) 26–29

июня 2012 г., а Девятая конференция «Ритуальный год и политика» пройдет в г. Сегеде, Венгрия.

Примечания

¹ Историю создания и деятельности группы, а также рецензию на сборник докладов Четвертой конференции см.: ЖС. 2004. № 4. С. 62–63; 2006. № 2. С. 60–61; 2007. № 1. С. 63–64; 2009. № 1. С. 70–72.

² Клейви (англ. *clavie*) — это зажженная бочка со смолой на шесте, которую процессия во главе с «королем» пронесит по селу. В конце обхода бочку поливают горячим и разжигают костер. Угольки раздают зрителям и участникам «на счастье».

³ *Winnicot D.W. Playing and reality*. London, 1971. На русский язык переведены книги этого исследователя преимущественно по психологии детства (*Винникот Д. Маленькие дети и их матери*. М., 1997; *Он же. Дети и их родители*. М., 2007 и др.).

⁴ *Gender / Ed. J. Butler*. Edinburg, 2011. (The Ritual Year 4 & Cosmos).

И.А. СЕДАКОВА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)
С.А. СИДНЕВА, канд. филол. наук;
МГУ им. М.В. Ломоносова

Исследования народных традиций Вологодской области

27–28 октября 2011 г. в Вологде прошла межрегиональная научно-практическая конференция «Современные экспедиционные исследования народных традиций Вологодской области», организованная Вологодским областным научно-методическим центром культуры и повышения квалификации. В конференции приняли участие исследователи из Вологодской обл., а также из других городов, занимающиеся изучением традиционной культуры данного региона.

Конференция затронула широкий спектр проблем изучения, фиксации и сохранения фольклорных традиций вологодской земли. Блок докладов, посвященный комплексному изучению песенного фольклора, открыла **И.Б. Теплова** (Санкт-Петербург), обратившаяся к вологодским записям экспедиции Песенной комиссии Русского географического общества — С.М. Ляпунова и Ф.М. Истомина. Материалы, опубликованные в сборнике «Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году» (1899), сопоставлялись с сохранившимися полевыми нотациями С.М. Ляпунова. В этой связи возник вопрос соотношения полевой записи и ее итоговой публикации. Для корректного его разрешения оказалось необходимо привлечь записи второй половины XX в., сделанные в тех же районах.

Целая серия докладов была посвящена картографированию музыкально-песенных традиций и исследованию специфики их локальных вариантов. **Г.В. Лобкова** (Санкт-Петербург) коснулась актуальной и масштабной проблемы — комплексного картографирования фольклорных традиций восточных славян. Были продемонстрированы карты фиксации на территории современной Вологодской обл. эпических текстов — былин и духовных стихов. По мнению докладчицы, наибольший интерес для картографирования традиционной культуры должны вызывать *этнокультурные комплексы*. Пристальное внимание в докладе уделялось типологии напевов лирических песен Средней Сухоны. **Г.П. Параловская** (Вологда) проанализировала стилевые свойства свадебных песен Средней Сухоны с целью детально очертить границы локальных типов традиционной песенной культуры вологодской земли. Рекрутским причитаниям в традиции Нюксенского р-на обратилась **С.В. Балуевская** (Вологда), выделившая локальные особенности жанра и предложившая его картографирование на основе специфических выкриков причетницы. **А.А. Мехнецов** (Екатеринбург) предложил вниманию слушателей некоторые итоги многолетнего

изучения кирилловской гармонии-хромки. На звучание инструмента значительное воздействие оказывают специфика настройки, а также свойства материалов — химический состав меди и латуни планок, дерево, из которого изготавливается инструмент (место произрастания, способы обработки). Видеоматериалы **А.М. Келарева** (с. Пежама Вельского р-на Архангельской обл.) проиллюстрировали местные особенности игры на гармонии.

Отдельный блок составили доклады о фондовых коллекциях фольклорно-этнографических материалов и проблемах их сбора, сохранения и использования. **А.В. Кулёв** (Вологда) охарактеризовал современное состояние коллекций Централизованного фонда фольклорно-этнографических материалов Вологодской обл. **О.В. Ивашина** (Москва) описала вологодские коллекции аудиозаписей 1954 и 1963 гг. из фондов Научного центра народной музыки им. К.В. Квитки Московской гос. консерватории им. П.И. Чайковского. Фольклорным материалам, хранящимся в Центре традиционной народной культуры Вологодского государственного педагогического университета, посвятила свой обзор **М.С. Брагина** (Вологда).

В ряде докладов многоаспектному анализу подверглась методика фиксации фактов традиционной культуры. **С.Р. Кулёва** (Вологда) поделилась опытом записи материнского фольклора в реальных условиях, продемонстрировав видеоматериалы (2005 г.) общения пожилых жителей Сиземского с/с Шекнинского р-на с маленькими детьми, в том числе «крещение дороги» (первые шаги), вождение на полотенце, пестушку, рассказы о мифологических персонажах («запуги»). **О.А. Федотовская** (Вологда) предложила свой подход к записи фольклора в условиях местных праздников.

Еще один блок выступлений был посвящен итогам этнографических и антропологических исследований традиций вологодской земли. **Т.Б. Щепанская** (Санкт-Петербург) в докладе «Люди дороги: сельский шофер» всесторонне представила фигуру современного деревенского профессионала. В субкультуре «людей дороги» существенное место занимают обереги, ритуальное поведение, отношение к машине как к живому существу, а также маркированное отношение к дороге. **Е.В. Самойлова** (Санкт-Петербург) проанализировала предметные проекции ритуальных и поведенческих практик на примере таких объектов, как почтовый ящик, рекрутская елочка, верба и тростница березка. **Д.А. Мухин** (Вологда) описал специфический статус дома сельского должностного лица Вологодской губ. конца XIX — начала XX в. На время исполнения должностных обязанностей дом оказывался центром сельского сообщества и частью общего пространства деревни,

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2012 ГОД

Статьи, публикации

«перемещаясь» по этому пространству в зависимости от выбора нового старосты. **В.В. Виноградов** (Санкт-Петербург) представил некоторые результаты исследования сакральных мест Вологодской обл. Их сопоставление со схожими локусами севера Восточной Европы позволило выявить финно-угорский субстрат в духовной культуре русского населения.

О.Я. Рейма (Вологда) коснулась роли детей в масленичных обрядах, проанализировав фольклорные тексты, которые исполнялись ими во время обхода дворов для сбора «отпоков» для ритуального костра, и предложила классификацию способов происхождения словесных формул. **Т.А. Кузьмина** (с. Воскресенское Череповецкого р-на Вологодской обл.) в докладе «Обрядовая кукла Дрёма» рассказала о кукле, которую в контексте «святочных шуток» подкидывали в дома односельчан. Дрёму делали из ржаной соломы или из сена, могли предварительно испачкать в саже. Считалось, что кукла могла вызвать дремоту у жильцов дома («Дрёму кинули в дом. — Сейчас дремать будем»). **А.В. Дубов** (с. Верховажье Вологодской обл.) рассказал о мужских забавах и играх, особое внимание уделив ритуальным дракам парней на Троицу. **Ю.А. Стадник** (Санкт-Петербург) проанализировала произведения танцевального фольклора Вологодской обл. и использовала их в качестве источника информации по этнической истории народов региона.

С результатами археологических экспедиций вологодских археологов познакомил **Т.Ю. Шелкова** (Вологда). **П.В. Бекаревич** (пос. Хохлово Кадуйского р-на Вологодской обл.) рассказал о специфике «крестьянской металлургии» междуречья Суды и Мологи в конце XIX — первой половине XX в. Архаичным элементам жилых построек северо-востока Вологодской обл. посвятила свое сообщение **Н.С. Пьянкова** (Вологда), рассказавшая об особенностях использования цвета (окраска, роспись) для украшения фронтонов жилых домов. **Т.А. Ермакова** (Белозерск) поделилась опытом реконструкции традиционного женского костюма Белозерья XIX — начала XX в. О бытовании вышивки «ришель» в Тотье в XX — начале XXI в. рассказала **Д.Н. Теленкова** (Вологда). Была отмечена и социокультурная функция таких изделий. Например, набор занавесок, выполненных в технике «ришель», был дорогим и демонстрировал благосостояние обитателей дома. **О.К. Гладышева** на основе коллекций Вологодского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника детально описала росписи прятлок из бывшего Грязовецкого уезда Вологодской губ.

В.В. ВИНОГРАДОВ,
канд. искусствоведения;
Рос. ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

Агапкина Т.А. Полесские святочные ритуалы, относящиеся к плодовым деревьям — 4, с. 28

Алексеевский М.Д. Городские песни из репертуара пудоожской телефонистки — 2, с. 16

Аллатов С.В. «Иерусалимская история» — духовный стих-былина XVIII века — 1, с. 2

Амосова С.Н., Каспина М.М. Рассказы о снах в современной еврейской традиции — 1, с. 45

Андрюнина М.А. Визионерский опыт в отношениях между живыми и умершими — 1, с. 36

Архипенко Н.А., Власкина Н.А., Калининцева Н.В. Троицкая обрядность Усть-Донецкого района Ростовской области — 4, с. 8

Бабковская К.В. Петр Акулов — сказочник из Тверской губернии. На грани фольклора и литературы — 1, с. 15

Басангова (Борджанова) Т.Г. Калмыцкий фольклор об Отечественной войне 1812 г. — 3, с. 19

Белова О.В. «Литаить змей к людям...» — 1, с. 24

Белова О.В. Мазепа, Палий, Наполеон в народных легендах и преданиях — 3, с. 5

Бессонов И.А. Образ чудовищных птиц в эсхатологических рассказах — 1, с. 4

Боганева Е.М. «Гаручы зьмей — так ён зваўся» — 1, с. 27

Валенцова М.М. Словацкие поверья о шарканах — крылатых змеях — 1, с. 32

Век Прасковьи Андреевны. Публикация **О.В. Беловой** — 2, с. 22

Виноградова Л.Н. «Песни-нравоучения», приписываемые русалкам — 4, с. 24

Власкина Т.Ю. «О ней я сильно сожалею и дорожу...»: повседневнось казачьей матери — 4, с. 2

Внукович Ю.И. Литовцы в представлениях жителей белорусско-литовского пограничья — 3, с. 32

«Вогленный» в фольклоре Кировской области. Предисловие, публикация и примечания **Н.С. Петровой** — 1, с. 23

«В своих дедах словах мы не можем сомневаться, мы им верим». Предисловие и публикация **Ю.Н. Ильиной, Т.С. Каневой** — 2, с. 27

Гордиенко О.В. Стих о двух святых — 4, с. 45

Грунтов С.В. Смерть и погребение у католиков Западного Подвинья в первой половине XIX в. — 3, с. 42

Дианова Т.Б., Мухачева И.А., Соколова О.В. Рукописные календари из Усть-Донецкого района — 4, с. 11

Добровольская В.Е. Запреты и предписания, связанные со сном — 1, с. 48

Добровольская В.Е. Слухи о русских лазутчиках и убийцах Наполеона в 1812 г. — 3, с. 17

Иванова Л.И. Время и люди в биографических рассказах карельских сказителей 1930-х гг. — 2, с. 32

Из архива **Н.И. Толстого.** Польская баллада «Podolanka» и ее южнославянские параллели. Публикация и комментарии **С.М. Толстой и Ф.Д. Климчука** — 4, с. 22

Ипполитова А.Б. Рассказы о сновидениях в Пудоожском и Вытегорском районах — 1, с. 42

Коканова А.Б. Народные представления о душе (по материалам Архангельской области) — 2, с. 30

Колыбельные песни Центральной России. Публикация **В.В. Запорожцев** — 4, с. 51

Лобанов М.А. Танцевальная баллада и военная тема — 2, с. 5

Лобанов М.А. Колокола в русском свадебном обряде — 4, с. 39

Лобач В.А. Война 1812 г. в фольклорной памяти белорусов Витебщины — 3, с. 12

Лобач В.А. Символика гор в традиционной картине мира белорусов Подвинья — 3, с. 25

Лопатин Г.И. «Похараны есць похараны...» — 3, с. 39

Маслинская (Леонтьева) С.Г. «По-пионерски жил, по-пионерски похоронен»: материалы к истории гражданских похорон 1920-х гг. — 3, с. 49

Матвеев О.В. Эпоха 1812 г. в исторических представлениях кубанского казачества — 3, с. 8

Махрачёва Т.В. Народные представления об огненном змее в Тамбовской области — 1, с. 19

Мишина В.И., Мишин П.И. Вредоносная магия в белорусской свадьбе — 3, с. 23

Москвин А.Ю. Шесть песен из блатного кармана — 2, с. 19

Москвин А.Ю. Эпитафии в Нижегородской области — 3, с. 45

Москович В.А. Письмо в редакцию — 4, с. 21

Об итогах II Конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева — 3, с. 2

Овсейчик В.Е. Обряд «Стаўроўскія дзяды» у белорусов Витебщины — 3, с. 29

Пашина О.А. Военные песни из семейного архива — 2, с. 8

Петренко Е.В. Жестокие романсы и индивидуальное творчество — 2, с. 13

Петрухин В.Я. Сказание о призвании варягов: история и фольклор — 3, с. 3

Пугин А.В. Слепые птицы, каменная туча и беспокойная совесть — 1, с. 40

Плотникова А.А. Полесский архив: база данных и исследования — 4, с. 35

Полесские заговоры, заклинания и молитвы. Публикация *А.В. Гуры* — 4, с. 31

Попова Н.С. «Подушки»: предсвадебный обряд донских казаков — 4, с. 6

Просина С.В. В платье на пир и в иной мир — 3, с. 36

Разумовская Е.Н. Песни орегонских староверов — 4, с. 41

Рассказы жительницы мордовского села. Публикация и примечания *М.В. Семинной* — 2, с. 25

Сафронов Е.В. Типы визионеров — 1, с. 33

Семибратов В.К. Вятские песни о купеческой дочери — 2, с. 4

Скулачев А.А. Былички о летучем змее из Вельского района Архангельской области — 1, с. 21

Смирнов Д.В. Ладово-звукорядные особенности свадебных песен, записанных *А.М. Листопадовым* в хуторе Юрове в 1904 г. — 4, с. 47

Смолякова Н.Л., Попова Н.С. Раздорский этнографический музей-заповедник: прошлое и настоящее — 4, с. 15

Строганов М.В. Исторические корни и исторические формы жестокого романа — 2, с. 10

Толстая С.М. Полесские экспедиции: взгляд через 50 лет — 4, с. 19

Храмова Н.Б. Религиозная поэзия в народных рукописных сборниках конца XX — начала XXI в.: книжные истоки — 1, с. 8

Чарина О.И. Сюжеты фольклорных произведений в записях *Д.И. Меликова* — 2, с. 35

Шеваренкова Ю.М. Новомученица Дуниюшка Суворовская: житие устное и книжное — 1, с. 11

Шенталинская Т.С. Красное и черное: цветовая игра в песенном тексте — 2, с. 2

Экспедиции

Амосова С.Н., Гехт М.Б. Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли (Латвия) — 3, с. 58

Атрошенко О.В., Пугачева Л.Ю., Синица Н.А. Народный календарь Поветлужья — 2, с. 47

Березович Е.Л. Топонимической экспедиции Уральского университета — 50 лет — 2, с. 39

Казакова Е.Д. Вятчане глазами костромичей — 2, с. 41

Коваль-Фучило И.М. Проводы в армию на Херсонщине — 3, с. 55

Козлова И.В. Похоронный обряд на Северной Двине — 3, с. 53

Кучко В.С. Мир семьи в лексике Поветлужья — 2, с. 44

Ляхова Ю.В. Из демонологии прибайкальских бурят — 2, с. 53

Сказки из репертуара Аполлинии Михайловны Соловьевой. Публикация *Т.Н. Бунчук, Е.А. Шевченко* — 1, с. 51

Сказки из репертуара *А.А. Давыдыч*. Предисловие, публикация и примечания *Т.Б. Диановой* — 4, с. 54

Хирьянова Л.В. Экспедиция к молочанам Центрально-Черноземного района — 2, с. 50

Юбилей

К 80-летию *Б.Л. Рифтина* — 3, с. 60

Обзоры, рецензии

Басангова (Борджанова) Т.Г. Новая литература по фольклору и этнографии калмыков — 3, с. 64

Белова О.В. Первый выпуск серии «Фольклор Кубани» (*В.В. Воронин*. Христианские легенды) — 1, с. 56

Белова О.В. Продолжение серии «Традиционная художественная культура белорусов» — 2, с. 60

Белогурова Л.М. На подступах к Атласу музыкальной культуры восточных славян — 2, с. 56

Бойко Ю.Е. Музыкант в традиционной культуре (*А.В. Ромодин*. Человек творящий: музыкант в традиционной культуре) — 2, с. 58

Виноградова Л.Н. Формулы проклятий в составе застольных тостов (*Б.Х. Бгажников*. Отрицание зла в адыгских тостах) — 2, с. 62

Виноградова Л.Н. Новая публикация текстов словенской фольклорно-мифологической прозы — 3, с. 61

Данченко Н.Ю. Памятники русского музыкального фольклора: казачий эпос (*А.Н. Иванов*. Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса; Казачий эпос: былины и исторические песни. Т. 1: Эпические песни) — 4, с. 58

Добровольская В.Е. Люди играют в куклы — куклы играют в людей (*И.А. Морозов*. Феномен куклы в традиционной и современной культуре) — 4, с. 62

Иванникова Л.В. Образ XX века в украинском фольклоре (*Р. Кирчів*. Двадцать столетия в украинському фольклорі.) — 4, с. 64

Коваль-Фучило И.М. Звучат украинские записи 1901 г. — 3, с. 62

Линник Ю.В. Размышляя о былинном стихе (*М.А. Лобанов*. Стих былины. Метрика — Семантика — Генезис) — 1, с. 59

Матвеев О.В. Мир казачьей станицы (*Т.Ю. Власкина*. Домашний мир на сломе эпох) — 4, с. 56

Мороз А.Б. Белорусская «народная Библия» (Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах) — 1, с. 58

Мухина М.А. О ведьмах, колдунах, волколаках и «знающих» Полесья (Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века.

Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами) — 1, с. 55

Панюков А.В. Новый сборник коми и ненецкого фольклора (Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968–1973 гг.)) — 1, с. 62

Посоха И.Е. Новые издания ГРЦРФ — 1, с. 64

Толстая С.М. Тайны Полесья — 4, с. 60

Трефилова О.В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 63; 2, с. 64; 3, с. 63; 4, с. 66

Памяти ученых

Валентин Владимирович Блажес — 2, с. 65

Валентина Александровна Бахтина — 3, с. 65

Валентин Валентинович Виноградов — 4, с. 67

Научная хроника

Алексеевский М.Д., Амосова С.Н. Международный конгресс этнологов и фольклористов — 2, с. 66

Алексеевский М.Д., Бессонов И.А., Громов Д.В. Конференция «Фольклор XXI века: Герои нашего времени» — 3, с. 69

Амосова С.Н., Инполитова А.Б. Круглый стол «Мифология. Народные верования. Демонология» — 4, с. 68

Виноградов В.В. Исследования народных традиций Вологодской области — 4, с. 70

Добровольская В.Е., Инполитова А.Б. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 1, с. 64

Иванова Т.Г. Размышляя о «Рябининских чтениях—2011» — 2, с. 68

Иванова Т.Г. Конференция «Вокруг братьев Гримм и Александра Афанасьева» — 3, с. 67

Курочкина А.А., Ремизова Л.С. Третья ежегодная научная конференция «Покровские Дни» — 3, с. 71

Матлин М.Г. Чтения «Мир народной песни» — 2, с. 71

Седакова И.А., Сиднева С.А. Конференция «Исполнители и исследователи в воссоздании культурного наследия» — 4, с. 68

Сиднева С.А. XI Балканские чтения — 1, с. 69

Скулачев А.А. Конференция «Языки традиционной культуры» — 1, с. 72

Толстая С.М. Международный симпозиум «Общее в славянском фольклоре» — 3, с. 66

Христофорова О.Б. Конференция «Демонология как семиотическая система» — 1, с. 66

В этом номере «Живой старины» мы публикуем материал об этнографическом музее-заповеднике в станице Раздорской Ростовской обл. (с. 15—18). Ниже представлены фотографии некоторых принадлежащих музею зданий и экспонатов.



Здания Раздорского этнографического музея-заповедника. Слева: бывший дом торгового казака Г. М. Устинова (1914 г.); справа: бывший дом казака Ф. М. Гусельщикова («Фролкина лавка»; середина XIX в.) Фото представлено сотрудниками музея



↑ Экспозиция глиняных сосудов. Фото О. В. Беловой



↑ Интерьер казачьего куреня из экспозиции музея. Фото О. В. Беловой

← Экспозиция металлических утюгов. Фото О. В. Беловой



→ Полковой металлический котел, найденный на хуторе Каньгин. Фото О. В. Беловой

По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА» и других изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61, 245-22-05; E-mail — crf@inbox.ru.

Издания Центра можно также приобрести в магазинах:

«Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina_dom@mtu-net.ru);

«Фаланстер» (Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27; тел.: (495) 749-57-21; E-mail: falanster@mail.ru);

«Книжный окоп» (Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н; тел.: (812) 323-85-84; E-mail: knigokop@bk.ru);

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)

Внимание!

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал

«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи

по Объединенному каталогу

«Пресса России»

Подписной индекс **45355**

Для зарубежных читателей

подписка оформляется

в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: <http://www.periodicals.ru>



В следующих номерах:

Т.С. Рудиченко

(Москва)

*Хоровое исполнительство
и сохранение традиции*

Т.В. Махрачёва

(Тамбов)

*Празднование
дня Кузьмы и Демьяна
на Тамбовщине*

Д.Н. Лоскутова

(Тамбов)

*Лихорадка
в представлениях
тамбовских крестьян*

В.В. Виноградов

(Санкт-Петербург)

*Горшок на голову,
или как уберечься
от нечистой силы*

С.В. Кучепатова

(Санкт-Петербург)

*Мифологические рассказы
российских немцев
(Калининградская область)*

*Материалы фольклорно-
этнографических
экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника