

# ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '2013

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре





**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА  
МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**С 3 по 8 февраля 2014 г. проводит**

**ТРЕТИЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ КОНГРЕСС ФОЛЬКЛОРИСТОВ**

**Информационное письмо № 2**

**ПЛАНИРУЕТСЯ РАБОТА ПО СЛЕДУЮЩИМ ТЕМАТИЧЕСКИМ БЛОКАМ:**

**1. ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ И КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

- Академическое народное искусство и фольклор.
- Сценическое воплощение фольклора.
- Современный городской фольклор. Фольклор в Интернете.
- Базы данных и архивы фольклорных материалов.
- Информационные технологии в фольклористике.
- Этнокультура в современном поликультурном пространстве.
- Фольклор в авторском творчестве. Фольклоризм.
- Фольклор в печати и СМИ.

**2. ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ**

- Поэтика и текстология фольклора. Язык фольклора.
- Этномузыкология. Этнохореология. Этноорганология.
- Декоративно-прикладное искусство и народные ремесла.
- Проблемы традиционной игровой культуры.
- Стратегия и тактика полевых исследований.
- Региональные и национальные проблемы фольклористики.
- История науки о фольклоре.
- Фольклористика в контексте смежных дисциплин.

**3. ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ НАРОДНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

- Приобщение детей к ценностям фольклора в дошкольных учреждениях.
- Деятельность культурно-досуговых и концертных учреждений по организации фольклорной практики.
- Современные фестивали и конкурсы фольклора.
- Менеджмент в области народного творчества.

Наряду с секциями планируется работа круглых столов, дискуссионных клубов, посвященных актуальным проблемам фольклора и традиционной культуры, обучающих семинаров и мастер-классов известных деятелей народного искусства. В рамках Конгресса пройдут Российский фестиваль фольклорного кино, выступления фольклорных коллективов, выставка произведений декоративно-прикладного искусства, книжная ярмарка и др.

Расходы по участию в Конгрессе (питание, проживание, трансфер участников Конгресса из Москвы до места проведения заседаний и обратно) организаторы берут на себя.

Ждем ваших заявок на участие в Конгрессе до 15 сентября 2013 г. по электронной почте:  
[folk-congress3@yandex.ru](mailto:folk-congress3@yandex.ru) (с темой письма «Заявка»)

или по адресу: 119034, г. Москва, Турчанинов переулок, д. 6,  
Государственный республиканский центр русского фольклора.

В заявке указывается следующая информация:

1. ФИО (полностью).
2. Место работы, должность, ученая степень и звание.
3. E-mail, контактный телефон, почтовый адрес.
4. Название доклада.
5. Резюме доклада (до 250 слов).
6. Потребность в технических средствах.

Тел.: (499) 245-22-05. Факс: (499) 246-93-23

Заявки рассматриваются экспертным советом Конгресса,  
в состав которого входят ведущие ученые, педагоги, практики.

*Оргкомитет Конгресса*



# ЖИВАЯ СТАРИНА

2(78)2013

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,**доктор пед. наук, профессор,  
Генеральный директор  
Государственного республиканского  
центра русского фольклораГлавный редактор **О.В. Белова,**  
доктор филол. наук,  
Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

**С.В. Алпатов,**канд. филол. наук, доцент,  
Московский государственный  
университет им. М.В. Ломоносова**М.В. Ахметова**(зам. главного редактора),  
канд. филол. наук,  
Государственный республиканский  
центр русского фольклора**Л.Н. Виноградова,**доктор филол. наук,  
Институт славяноведения РАН**В.М. Гацак,**член-корр. РАН, Институт мировой  
литературы им. А.М. Горького РАН**Н.Ю. Данченкова,**канд. искусствоведения,  
Государственный институт  
искусствознания**М.А. Енговатова,**канд. искусствоведения, профессор,  
Российская академия  
музыки им. Гнесиных**С.Ю. Неклюдов,**доктор филол. наук, профессор,  
Российский государственный  
гуманитарный университет**В.Я. Петрухин,**доктор ист. наук, профессор,  
Институт славяноведения РАН**И.А. Разумова,**доктор ист. наук,  
Центр гуманитарных проблем Баренц-  
региона Кольского научного центра РАН**С.М. Толстая,**доктор филол. наук, профессор,  
Институт славяноведения РАНИздание осуществлено при финансовой поддержке  
Министерства культуры Российской Федерации

## СОДЕРЖАНИЕ

## СЛАВЯНСКАЯ МОЗАИКА

- С.М. Толстая, О.В. Белова.* Фольклористика на съездах славистов ..... 2  
*В.В. Напольских.* Бодун — поминальный праздник на нижней Вятке ..... 3  
*А.А. Плотникова.* Архаические верования боснийского села Умоляни ..... 7  
*Н.В. Сербина.* Жанровые истоки поздней украинской песенной лирики ..... 11

## КУБАНСКИЕ КАЗАКИ: ФОЛЬКЛОР И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА

- О.В. Матвеев.* «Кубанцы, кубанцы, где же ваша слава?» ..... 14  
*И.Ю. Васильев.* Гражданская война в устной истории кубанских станиц ..... 17  
*А.И. Зудин.* Ритуальная медицинская практика старообрядцев-липован Кубани ..... 21  
*С.А. Жиганова.* Пространство кубанской свадьбы в зеркале обрядовых песен ..... 23  
*В.В. Воронин.* Шапка в традиционной культуре кубанских казаков ..... 25  
*О.Ю. Скворцова.* Особенности народного ткачества Кубани ..... 29

## НАРОДНЫЙ КОСТЮМ

- С.В. Просина.* Свадебное платье во владимирской деревне первой половины XX в. ... 34  
*С.В. Дмитриев, О.В. Карпова.* Старинный болгарский женский костюм  
из фондов Российского этнографического музея ..... 37  
*А.П. Якимова.* Символика и функции фартука в болгарском женском костюме ..... 40  
*Т.Г. Емельяненко.* Традиционный костюм бухарских евреев: особенности тканей ... 43

## ЭКСПЕДИЦИИ

- О.В. Белова.* Материалы с хутора Крымский Усть-Донецкого района  
Ростовской области ..... 47

## ЮБИЛЕИ

- Жажда пространства (к юбилею М.А. Енговатовой) ..... 51

## ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- А.В. Юдин.* «Славянские древности»: завершение издания ..... 52  
*Л.В. Иванникова.* Антология обрядового фольклора западных регионов Украины ... 54  
*М.В. Ясинская.* «Новый Кольберг»: Люблинщина ..... 55  
*С.М. Толстая.* Коротко о книгах. Навстречу XV Международному съезду  
славистов ..... 58  
*И.Е. Посоха.* Новые издания Центра русского фольклора ..... 61

## ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Артём Викторович Козьмин ..... 62

## НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- И.А. Седакова.* Международная конференция «Ритуальный год и миграции» ..... 63  
*М.Д. Алексеевский.* Конференция «Перспективы современных легенд» ..... 65  
*О.Б. Христофорова.* Вторая конференция  
«Демонология как семиотическая система» ..... 67  
*О.В. Белова, Г.И. Кабакова.* Международный colloquium  
«Этиологические сказки и легенды в европейском контексте» ..... 70  
*А.Р. Чепиль.* XLI Международная филологическая конференция ..... 72

На 1-й стр. обложки: Шерстяные женские чулки — часть венчального костюма. Болгария, г. Трын. Середина XIX в. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

На 4-й стр. обложки: Атласная юбка — часть свадебного костюма жительницы д. Петраково (ныне Муромский р-н Владимирской обл.), вышедшей замуж в 1913 г. Фото А.Г. Кулешова



## ФОЛЬКЛОРИСТИКА НА СЪЕЗДАХ СЛАВИСТОВ

**20—27 августа 2013 г.** в Минске состоится очередной, XV Международный съезд славистов, на котором традиционно будет представлена и фольклорная проблематика. На первом послевоенном съезде славистов в Москве в 1958 г. доклады по фольклору занимали сравнительно скромное место и были включены в секцию литературоведения. Тем не менее уже на этом съезде отечественную фольклористику представляли такие значительные фигуры, как П.Г. Богатырев (доклад «Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов»), В.Я. Пропп (доклад «Основные этапы развития русского героического эпоса»), В.М. Жирмунский (доклад «Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса»), а среди решений съезда на первом месте значилось: «Создать международный славистический фольклорный журнал». Как известно, решение это не исполнено до сих пор, хотя некоторые периодические издания в славянских странах старались уделять внимание и место сравнительной фольклорной проблематике. В нашей стране еще долгие годы не было журнала не только общеславянского, но даже и российско-го профиля, и изменилось это положение только с образованием Государственного республиканского центра русского фольклора и созданием его издательской базы.

Ко всем съездам славистов публиковались сборники докладов, в которых фольклорная проблематика занимала заметное место. Среди авторов докладов выдающиеся отечественные фольклористы — Б.Н. Путилов, К.В. Чистов, Э.В. Померанцева, В.Е. Гусев, В.К. Соколова, И.Ф. Бэлза, Н.И. Кравцов, В.П. Аникин и др. На съездах славистов прозвучали доклады, затронувшие важные теоретические проблемы фольклористики, например: *Путилов Б.Н.* Эпический мир и эпический язык, *Чистов К.В.* Вариативность и поэтика фольклорного текста, *Смирнов Ю.И.* Восстановление общеславянского эпического репертуара (Киев, 1983), *Никитина С.Е.* Словарь языка фольклора: принципы построения и структура (София, 1988), *Виноградова Л.Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения (Краков, 1998), *Топорков А.Л.* Заговорно-заклинательная поэзия в рукописных традициях восточных и южных славян (Люблина, 2003) и др.

Многие разработки в области фольклористики XX в. были впервые представлены на обсуждение научной общественности именно на славистических форумах. Съезды славистов, таким образом, всегда играли конструктивную роль в развитии фольклористики, став стимулом для разработки новых методов и подходов к изучению устной культуры различных славянских этносов, для формирования различных школ и направлений в науке о фольклоре.

Программой XV съезда предусмотрены доклады по темам: «Проблемы и перспективы компаративного исследования фольклора», «Народные верования, обрядовые практики и обрядовый фольклор: текст и контекст», «Традиционный фольклор и проблемы национальной идентификации», «Аутентичный фольклор и отражение в нем ментальных особенностей славянских этносов», «Фольклор пограничья и славянских диаспор», «Современные формы фольклора; постфольклор», «Взаимосвязь и взаимодействие традиционных и современных форм славянского фольклора», «Фольклор и художественная литература». На съезде будет также обсуждаться деятельность Комиссии по фольклору при Международном комитете славистов (председатель — Л. Раденкович, Сербия) и Комиссии по этнолингвистике (председатель — Е. Барминский, Польша) и намечены дальнейшие исследовательские и организационные задачи международного сотрудничества в области славянского фольклора. Каждая комиссия в период между съездами проводит международную конференцию, посвященную актуальным проблемам фольклористики. В 2011 г. в г. Аранджеловац (Сербия) прошел симпозиум «Общее в славянском фольклоре», организованный Комиссией по фольклору<sup>1</sup>, материалы опубликованы в Белграде под редакцией Л. Раденковича в 2012 г. в томе под этим же названием. В 2012 г. в Польше (в Варшаве и Люблине) комиссия по этнолингвистике организовала международную конференцию на тему «Концепты ДОМ, ЕВРОПА, СВОБОДА, ТРУД, ЧЕСТЬ в аксиосфере славян и их соседей»; материалы будут опубликованы в 25-м выпуске журнала «Etnolingwistyka» в 2013 г.

По установившейся традиции «Живая старина» посвящает съезду рубрику, представляющую материалы по фольклору и традиционной культуре разных славянских народов и их соседей.

На 2013 г. приходятся две памятные даты — 120-летие со дня рождения П.Г. Богатырева и 90-летие со дня рождения Н.И. Толстого. Вклад этих ученых в развитие славистики трудно переоценить. Для отечественной фольклористики имена П.Г. Богатырева и Н.И. Толстого значимы не только благодаря их богатому научному наследию, но и потому, что сформулированные Петром Григорьевичем и Никитой Ильичом идеи в области изучения поэтики и языка фольклора, теории фольклорных жанров, архаических форм культуры, семантики и прагматики традиционных обрядов, диалектного членения народной культуры, текстологии фольклора и сегодня остаются востребованными новыми поколениями исследователей. Оба ученых понимали фольклор как комплексную дисциплину, изучающую народную духовную культуру во всех ее аспектах и проявлениях, в широком этнокультурном контексте, оба



*Н.И. Толстой выступает с докладом «О реконструкции праславянской фразеологии» на VII Международном съезде славистов (Варшава, август 1973 г.)*

были приверженцами сравнительно-исторического и структурно-типологического методов, оба признавали исключительную ценность полевой работы (П.Г. работал на Русском Севере, в Подмоскovie, в Закарпатье, Н.И. — в Полесье, в Болгарии), оба были уверены, что «современный» полевой материал, систематически собранный в наше время, несмотря на коренные изменения, произошедшие в укладе жизни в XX в., может дать для истории славянской культуры и реконструкции древнеславянского культурного состояния не меньше, чем скудные свидетельства письменных источников и даже чем записи собирателей и исследователей XIX в. В самом первом номере нашего журнала была напечатана статья Н.И. Толстого «Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Яковсон»<sup>2</sup>, где были приведены слова П.Г. Богатырева: «Давно пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов или о первоначальной религии в древнеславянский период перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр. (...) Точные факты, проанализированные синхронным методом с учетом современного состояния обрядов, позволяют нам прежде всего осветить их историю и, во всяком случае, поколеблют гипотезы, не основанные на реальных данных», — ставшие декларацией так называемого синхронного метода в фольклоре<sup>3</sup>. Эта позиция близка и современной фольклористике, полагающей объективный анализ аутентичного материала одним из основных своих принципов.

### Примечания

<sup>1</sup> Хроника симпозиума см.: ЖС. 2012. № 3. С. 66—67.

<sup>2</sup> ЖС. 1994. № 1. С. 10—13.

<sup>3</sup> См.: *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1973. С. 178—179. ■

**С.М. ТОЛСТАЯ**, доктор филол. наук,  
**О.В. БЕЛОВА**, доктор филол. наук;  
Ин-т славяноведения РАН (Москва)



В.В. НАПОЛЬСКИХ

## БОДУН — ПОМИНАЛЬНЫЙ ПРАЗДНИК НА НИЖНЕЙ ВЯТКЕ

Впервые о поминальном дне, называемом *Бодун*, который отмечают в некоторых деревнях на нижней Вятке, я услышал от моего учителя Александра Николаевича Анфертьева много лет назад. Нас тогда интересовали этимологические связи этого слова, о которых будет сказано ниже. Так получилось, что, когда мне удалось узнать о Бодуне подробнее, Саши уже не было в живых, и эти заметки — в какой-то мере дань его памяти.

Как оказалось, Бодун хорошо известен в Яранском и Пижанском р-нах Кировской обл., имеются и публикации о нем в местных изданиях и в Интернете [6; 8]. В вятском областном словаре Л.И. Горевой находим: «*Бодун* 1. (устар.) Религиозный праздник, в который поминают родных на кладбище. *В бодун-от ходим на могилы помянуть. Бодун-от скоро ли?* Яранский р-н, 1964 г. 2. Массовое гулянье с танцами. *Скоро пойдём на бодун. На бодуне-то больно весело. Бодун-от летом в праздники бывает. А где бодун-от сегодня?* Советский, Пижанский, Кирово-Чепецкий, Санчурский р-ны» [5. С. 85]. Не стоит противопоставлять яранское название остальным: ясно, что во всех случаях речь идет о каком-то праздничном дне, весьма похожем по форме проведения на яранский Бодун. А вот слово *бодун* в значении 'бодливый бык' Л.И. Горева справедливо отделяет от интересующего нас значения [5. С. 85] — но только в таком значении, согласно «Словарю русских народных говоров», фиксируется *бодун* в Ивановской, Владимирской обл., в Сибири и на Алтае (о вятском Бодуне в этом источнике ничего нет) [7. С. 58]. Никаких упоминаний Бодуна за пределами Кировской обл. в научной литературе мне найти не удалось. Интересно, что о Бодуне, кажется, нигде не пишет даже такой знаток вятской этнографии, как Д.К. Зеленен, нет этого слова и в словаре Н.М. Васнецова [3]. Всё это — наряду с тем, что информация об этом празднике может оказаться небезынтересна и в более широком историческом контексте, — и побудило меня предпринять данное исследование.

Благодаря помощи В.А. Коршункова и других вятских коллег мне удалось связаться с яранскими краеведами Еленой Васильевной Дождиковой и Людмилой Леонидовной Смирновой, которые предоставили мне подробную информацию о проведении Бодуна в Яранском и Пижанском р-нах Кировской обл., за что выражаю им глубокую благодарность. Благодарю также учителя сердежской школы Елену Павловну Ипагову и всю ее прекрасную семью, чьему щедрому гостеприимству и помощи я весьма обязан. Дальнейшее изложение основано также на сообщениях Геннадия Михайловича Шевнина, 1950 г.р., уроженца д. Иваты Тужинского р-на, работавшего в Сердеже с 1972 г. ветеринаром, и старейших сердежских жителей — Августы Степановны Мартищевой, 1926 г.р., уроженки д. Орнур, жители которой также участвовали в Бодуне, и Валентина Леонтьевича Рокина, 1934 г.р.

Поминальный праздник *Бодун*, или *Бодун-день*, проводится сегодня по крайней мере в двух селах на юге Кировской обл.: в с. Сердеж Яранского р-на и в с. Пижанка, центре Пижанского р-на. В Сердеже Бодун проводят в последнее воскресенье перед Петровым днем, в Пижанке — через неделю, в первое воскресенье после Петрова дня. Для Сердежа Петров день — престольный праздник, до революции — еще и день ежегодной ярмарки. Приуроченность Бодуна к Петрову дню в Пижанке (там престольный праздник — Рождество) объясняется либо тем, что эта привязка — поздняя, отражающая просто более старый обычай проводить Бодун в середине лета (ср. выше: *Бодун-от летом в праздники бывает*), либо влиянием сердежской традиции. Каждый праздник объединяет около десятка деревень, относившихся, соответственно, к Сердежскому или Пижанскому приходам или связанных с этими селами исторически: жители этих деревень (в наши дни в основном — уже бывшие жители) съезжаются в Бодун-день в Сердеж или в Пижанку и принимают участие в поминовении на кладбище и в завершающем этот день гостевании.

В 2012 г. я посетил Сердеж и 8 июля присутствовал на Бодуне. Село Сосновка, преемником которого считается Сердеж, возникло в 1715 г., в

1799 г. здесь была освящена первая деревянная церковь свв. Петра и Павла. В 1820 г. в полутора верстах от первой церкви, на территории марийской деревни Сердеж была построена новая каменная церковь, вокруг которой постепенно сложился новый центр села, и в XIX в. его называли обоими именами: Сосновское или Сердеж. Вокруг старой деревянной церкви, которая со временем была заброшена, продолжало функционировать кладбище, где хоронят и сегодня и где проходит Бодун. Сегодня в селе около 350 жителей, русских и марийцев, в большинстве и те и другие — православные. Крещеные марийцы хоронят умерших на общем православном кладбище Сердежа и, соответственно, принимают участие в общем Бодуне, у приверженцев языческого движения «Ош мари — Чи мари» было свое кладбище, и 15—20 лет назад они ходили на Бодун туда<sup>1</sup>.

В связи с национальным составом села, а также потому, что местными священниками Бодун аттестуется как «языческий» праздник, в Сердеже принято думать, что обычай этот — марийский по происхождению (с этим связана интенция видеть истоки Бодуна если не в марийской, то в финно-угорской среде в работах краеведов) [6; 8]. Если бы это было так, то вятский Бодун представлял бы собой уникальный случай заимствования русским православным населением туземного языческого календарного праздника. Однако в марийской народно-христианской традиции за пределами яранского ареала нет ни подобного названия (и из марийского языка оно не объясняется), ни подобного поминального дня: и *Семьк*, связанный с поминовением усопших и проводимый в большинстве случаев перед Троицей (как название праздника, и основные его черты заимствованы из русской народной религии), и проводимый перед Петровым днем *Сурем* — одно из важнейших годовых жертвоприношений, сопряженное с обрядом изгнания злых сил из деревни, — существенно отличаются от Бодуна. Характерно, что в соседнем с. Никулята, населенном преимущественно марийцами, к престольному празднику Казанской иконы Божьей Матери 21 июля приурочен марийский



праздник *Пеледыш пайрем*, не имеющий поминальной составляющей, и в Сердеж на Бодун жители Никулят не ездят. Связь Бодуна с христианским церковным кладбищем, равно как и широкое распространение названия среди русского населения Вятского края и его славянская этимология, однозначно указывает на его русское происхождение.

На неделе перед Бодун-днем принято посещать могилы родственников и приводить их в порядок (по обычаю так делали дважды в год — перед Радоницей и перед Бодуном); если на могилу требуется новый памятник, считается уместным установить его именно к Бодуну. В субботу накануне Бодуна наводят порядок в домах, готовят еду, которую возьмут на кладбище, традиционно это — пироги (особенно рыбник), рыбные блюда, блины с яйцом и луком, со сладкой начинкой; на кладбище брали также мед, но ни кутью, ни кисель в этот день не готовили. Раньше к Бодуну ставили пиво из ржаного солода, на кладбище брали и крепкие напитки. В последние десятилетия пива уже не варят, на кладбище русские пьют в основном водку, а марийцы — самогон.

В воскресенье в первой половине дня, часов в 9—11, люди небольшими группами идут на кладбище. С этого же времени подъезжают и приезжие на машинах, которые продолжают прибывать примерно часов до двух. Старики при входе на кладбище крестятся. Каждая семья располагается у могил своих родственников. Как правило, возле могил есть скамейки и столики, на которых стелют скатерть и расставляют еду и напитки. Если столика нет, скатерть стелют прямо на могилу. В связи с этим следует заметить, что могильные насыпи здесь часто довольно высокие, их стенки поначалу укрепляют досками, которые со временем убирают. Встречаются и могилы, у которых стенки насыпи обложены пластиком. На могилах зажигают свечи, кое-где ставят венки и цветы (чаще искусственные, которые продаются возле кладбища на импровизированном базарчике, где можно купить также какую-то снедь, прохладительные напитки, семена и удобрения).

Угощения и возлияния на кладбище сегодня в большинстве случаев похожи на обычные поминки. У некоторых могил собираются довольно

большие семейные группы, до 20 и более человек. В начале XX в. на кладбище стояла часовня, и в Бодун-день там отправляли поминальную службу. До войны еще приглашали священников служить на кладбище, затем это прекратилось, в последние десятилетия люди вновь пытаются приглашать священника из Никулят, но в силу «языческого» характера праздника он не всегда приезжает; не было священника и на Бодуне в 2012 г. Поэтому заметного христианско-религиозного характера поминовение не имеет — только у пары могил мне удалось зафиксировать пение псалмов и произнесение молитв на русском и марийском языках. Вообще Бодун сегодня — не только поминальный день, но и радостная встреча родственников, земляков, школьных друзей, разъехавшихся в разные концы нашей страны. Традиция встречи в этот день на кладбище у могил предков очень сильна и устойчива. Стариков — местных уроженцев, живущих со своими детьми даже достаточно далеко от Сердежа, до сих пор стараются похоронить на сердежском кладбище. На Бодун съезжаются люди, живущие в Яранске, Йошкар-Оле, Кирове, у кладбища можно увидеть машины и с московскими, и с екатеринбургскими номерами. В общей сложности в полдень 8 июля 2012 г. у кладбища было более трехсот машин — при этом многие к полудню уже уезжали: приехавшие издалека, если у них не осталось родственников и друзей в селе, ограничивают свое участие в празднике поминовением умерших и встречами с земляками на кладбище.

Раньше дело обстояло несколько иначе. Все информанты единодушно отмечают, что во время Бодуна люди на кладбище, особенно женщины, открыто и громко выражали свою скорбь по умершим родственникам: причитали, плакали у могилы, становясь при этом на колени, низко кланяясь, нередко — падая на могилу и обнимая ее. Особенно душераздирающие сцены, по словам информантов, можно было наблюдать в послевоенное время, когда женщины оплакивали своих родственников, погибших на войне и после нее. Этот обычай, как правило, вспоминают для объяснения слова *бодун*: причитающие, кланяясь, «бодали» могилу — отсюда якобы и название праздника. Поминовение старались провести до полудня, а с полудня мужчины и парни, успев выпить у могил,

начинали прохаживаться по центральной аллее кладбища, объединяясь в группы, среди них появлялись гармонисты, которые начинали играть плясовые мелодии — те, что обычно играли на летних гуляниях; некоторые считались особенно уместными именно на Бодуне, прежде всего «Проходная», которую мне удалось в Сердеже записать в исполнении В.Л. Рокина, по-видимому последнего гармониста, еще помнившего традицию игры на Бодун-дне. И мелодия, и текст песни:

Мы с товарищем гуляли  
Далеко, брат, далеко,  
Привораживали девушек  
На кисло молоко —

вроде не указывают на какое-либо ее обрядовое значение. По словам информантов, в позднейшее время (традиция игры на гармошке и пения песен на кладбище прекратилась 10—15 лет назад) играли и популярную здесь «Сербияночку» (она, однако, считалась более предназначенной для *вечёрок*, которые начинали проводить поздней осенью — «после осеннего праздника», Дня работника сельского хозяйства); пели и обычные народные песни (типа «Коробейников», «На муромской дорожке» и т.п.), но не советские; при этом на кладбище не плясали, только играли на гармошках, пели песни и прогуливались. Такое гуляние с гармошкой и песнями по кладбищу вызывало более всего нареканий как со стороны священников, так и со стороны советских функционеров, которые в послевоенное время постоянно пытались помешать проведению Бодуна, выставляли у кладбища комсомольские посты, что, впрочем, мало помогало. Старшие информанты отмечают, что в процессе гуляния компании понемногу начинали задирать друг друга, петь «песни с подколками», но все-таки никаких решительных последствий это обычно не имело: народ часа в 2—3 пополудни постепенно расходился по домам, где начиналось праздничное застолье и гостевание. После того как пригнали с поля скот (в Бодун-день пораньше), народ шел в д. Гусево рядом с Сердежем, где начиналось уже настоящее гуляние — с гармошкой, песнями, плясками, в нем участвовали все жители села, включая детей и стариков. Там, как правило, происходили драки между представителями





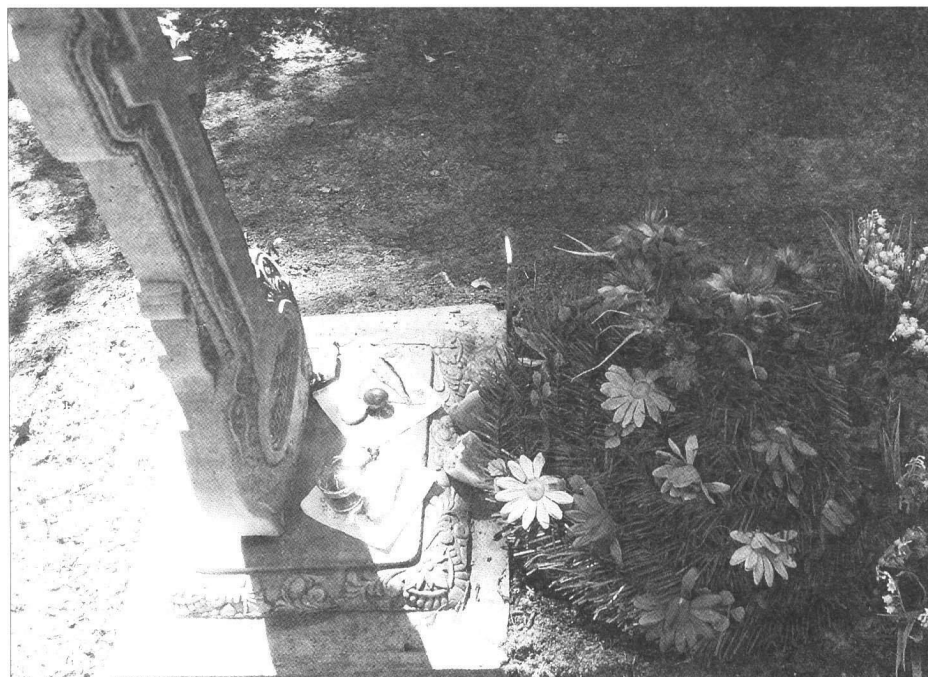
В.Л. Рокин (с. Сердеж) с гармонью. 2012 г.

разных деревень или концов села или просто между разными компаниями. В.Л. Рокин, например, с удовольствием вспоминал драку 1947 г., когда *войки* — пришедшие с войны фронтовики из Гусева, напавшие на Сердеж, были побеждены сердежской молодежью. Драки эти, хотя и не носили организованного характера по типу традиционных кулачных боев, воспринимались как законная часть веселья: «без драки и глядеть-то не на что». Вечером гуляние заканчивалось. В целом проведение Бодуна характеризуется местной поговоркой, повторяющей известные поговорки о Радонице: «В Бодун-от день с утра плачут, а вечером скачут».

Судя по материалам яранских краеведов, Бодун в Пижанке проводился раньше примерно так же. По словам сердежских информантов, помимо Сердежа и Пижанки Бодун был известен их знакомым по крайней мере еще в Санчурском р-не Кировской обл. В.А. Коршунков любезно сообщил мне, что студентка Вятского университета Мария Сергеевна Никулина (Кибардина) слышала в детстве от своей прабабушки (1897 г.р., родом из деревни в Мурашинском р-не) о том, что раньше в тех местах похороны и поминки после них продолжались несколько дней, и этот обряд назывался *Бодун*. Имея в виду еще и приведенные выше данные из словаря Л.И. Горевой, есть основания полагать, что прежде ареал распространения Бодуна на юге Кировской обл. был гораздо шире, а также в какой-то мере охватывал ее центр и север. Это обстоя-



Поминование на Бодун-день на кладбище в с. Сердеж. Несколько расположенных рядом могил используются как стол. 2012 г.



Поминование на Бодун-день на кладбище в с. Сердеж. Могила со свечой и подношением. 2012г.



Начало поминования на Бодун-день на кладбище в с. Сердеж. Покрытая скатертью могила с опалубкой. 2012 г.



тельство, по-видимому, подтверждает предположение о русском происхождении Бодуна.

Большой интерес представляет происхождение названия *Бодун*. Почти общепринятую местную трактовку его как производного от глагола *бодать* следует, видимо, отвергнуть как типичную народную этимологию. В работах краеведов предложено несколько гипотез иноязычного происхождения этого названия. Версию от удм. *быдтон* 'окончание' [8] в *Гырон быдтон* 'окончание пахоты' (название праздника окончания весенних полевых работ, аналогичного татарскому Сабантую) следует отвергнуть как несостоятельную с точки зрения фонетики, семантики, ареального распространения: удм. *Гырон быдтон* — довольно поздний по происхождению, скорее колхозный праздник, не имел практически никакой ритуальной и поминальной нагрузки. Несколько интереснее предположение о связи Бодуна с татарским летним праздником *Джиен*, суть которого состоит в съезде членов одного родового объединения, что до некоторой степени напоминает Бодун-день. Поскольку тат. *жыен* буквально означает 'собрание, сходка', появляется возможность предположить здесь своего рода метонимическую замену на др.-тюрк. *bodun* 'народ', которое якобы и было заимствовано в русский язык [2]. Однако проблема состоит в том, что др.-тюрк. *bodun* не фиксируется ни в татарском, ни в башкирском языках. Кроме того, сам характер татарского *Джиена* (съезд родичей с гостеванием и молодежными играми) соответствует скорее второй части Бодуна, но никак не первой, поминальной. Наконец, опять-таки нет оснований предполагать заимствование татарского праздника в русскую традицию, такие примеры практически вообще неизвестны — тем более что речь идет о территориях, где сколько-нибудь массового присутствия татар не было.

По-видимому, истоки названия *Бодун* следует искать прежде всего в русском языке. В этой связи стоит вспомнить загадочный др.-рус. *б(ъ)дынъ* из проложного жития св. кн. Ольги, которая, умирая, призвала к себе Святослава «и заповѣда ему съ землю равно погresti ю, а могылы не сути, ни тризнъ творити, ни бдына дѣяти» [9. С. 47, 764]. Связь др.-рус.

*б(ъ)дынъ* с вят. диал. *Бодун* фонетически безупречна: в вятских говорах встречаются переходы *ы > у*, например, в Подосиновском р-не Кировской обл. — «Муши-ти лонись заили»; «Пули-ту в онбаре наилася»; «Я мутница<sup>2</sup> и ты мутница, а ишь-ко, с разной стороны заходим». Вероятно, именно такому диалектному чередованию обязано существование наряду с речкой *Хлыновцей*, на которой стоит *Хлынов* (Киров), и рек *Чёрной* и *Белой Холуницы* (левые притоки Вятки; все эти названия, видимо, связаны с основой *хлынуть*) — здесь перед нами точная параллель соответствию *б(ъ)дын ~ бодун*. Естественно, на закрепление формы *Бодун* должна была повлиять и народная этимология от *бодать*. С точки же зрения семантики сопоставление *б(ъ)дын ~ бодун* интересно тем, что позволяет прояснить значение загадочного древнерусского слова.

Обсуждение значения и этимологии Ольгиного *б(ъ)дына* имеет долгую историю, которая достаточно полно описана [10]. Сегодня существуют, видимо, две конкурирующие гипотезы о значении и происхождении этого слова. Согласно первой, восходящей еще к словарю И.И. Срезневского и с некоторой модификацией развиваемой А.Б. Страховым, *б(ъ)дынъ* — надмогильное сооружение или конструкция, укрепляющая могильную насыпь [9. С. 47, 464; 10. С. 191]. Оба варианта реконструкции значения имеют этимологическое обоснование: 'надмогильное сооружение' — в связи с с.-хорв. *bādnjak* 'колода, сжигаемая в течение ночи в сочельник' [11. С. 112—114]<sup>3</sup>. Более интересна этимология, предусматривающая значение 'конструкция (сруб?), поддерживающая могильную насыпь': *б(ъ)дынъ < \*об-дынъ < слав. \*дунъ* 'укрепленный могильный холм' (откуда также старое рус. *дынити* 'помянуть', *придынивать* 'покрывать рясой могилу на сороковой день') ~ кельт. *\*dūno-* 'городище, крепость, город' и, возможно, латин. *fūnus* 'погребение' < праиндоевроп. *\*dhū-no-* 'насыпь, курган, холм' [10. С. 190—193].

Согласно второй гипотезе, обоснованной еще А. Брюкнером и поддержанной А.Е. Аникиным, *б(ъ)дынъ* — некий погребальный или поминальный обряд, связанный с *бдением* у гроба или у могилы, и слово происходит от слав. *\*bъdĕti* [12. С. 62; 1. С. 320]. Здесь основным аргументом является весьма надежная этимология,

в том числе и с прямой параллелью в балтской обрядовой традиции: лит. *budynė*, лтш. *budinė* 'обрядовое бдение у тела покойного'. Единственная проблема — слабая фиксация ера в первом слоге слова *б(ъ)дынъ* и неясность отношения *б(ъ)дынъ* и *дынити, придынивать*, которые трудно отделять друг от друга.

Возвращаясь к вятскому *Бодуну*, следует сказать, что наличие такой фонетической формы на Вятке указывает скорее на этимологию от *\*bъdĕti*, нежели от гипотетического *\*(ob)dunъ*. Семантика вятского слова также скорее ближе ко второй из рассматриваемых гипотез: хотя Бодун-день и связан с обустройством могил (не более, впрочем, чем, например, Радоница), все-таки это — название поминального обряда, а не надмогильной конструкции. А.Е. Аникин обратил внимание на замену Ольгиного *бдына дѣяти* на *плататися* в двух списках Пролога [1. С. 320] — данное обстоятельство также сближает *б(ъ)дын* и *Бодун*, и указывает на первоначальное значение 'поминальный обряд'.

Таким образом, можно предположить, что на Вятке сохранился и дожил до наших дней обряд, который является продолжением древнерусского дохристианского погребально-поминального обряда, упомянутого в проложном житии св. кн. Ольги. Естественно, за тысячу с лишним лет он пережил существенные трансформации, но сохранил основное содержание и древнее имя.

Последнее, о чем следует сказать в связи с Бодуном, — происхождение известной идиомы *быть с бодуна*. Имеющиеся объяснения ее в связи с *бодать* — то ли потому, что пьяный человек ходит, наклонив голову, как бык, то ли потому, что пьяный туп и упрям как скотина, — не слишком убедительны. Полагаю, что данная идиома напрямую связана с Бодун-днем: обильные возлияния — неотъемлемая черта этого праздника. Если предположить, что еще в XIX в. Бодун имел более широкое распространение на Вятке, в регионе, который являлся перекрестком путей из центра страны на Урал и в Сибирь и с Поволжья на Русский Север, допустить распространение такой идиомы по всей России вполне возможно — тем более что ее восприятию, безусловно, способствовали ассоциация этого слова с глаголом *бодать* и соответствующая народная этимология.



## Примечания

<sup>1</sup> Подробнее об истории села см.: [4].

<sup>2</sup> *Мутница* — женщина, омывающая покойников. Благодарю Антонину Николаевну Анфертьеву за примеры из говора ее родной деревни.

<sup>3</sup> Опровержение этой гипотезы см.: [1. С. 320] (поскольку и *б(ѣ)дынь* и *bādnjak* являются в этом случае независимыми образованиями от \**bǫdĕti*, реалии, стоящие за ними, совершенно не обязательно должны совпадать).

## Литература

1. *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. Вып. 2. М., 2008.
2. *Буков Ю.* «Бодун». Версия о происхождении дня поминовения усопших «Бодун» в селе Сердеж Яранского района Кировской области // Наш край: Краеведческий сборник. Яранск, 2010. № 9 ([http://olnd.narod.ru/09/09\\_bodun2.htm](http://olnd.narod.ru/09/09_bodun2.htm)).
3. *Васнецов Н.М.* Материалы для объяснительного словаря Вятского говора // Календарь и памятная книжка Вятской губернии за 1892 г. Вятка, 1892.
4. *Егошин В.* Судьба одного прихода. Село Сердеж — Сосновка тож // Наш край: Краеведческий сборник. Яранск, 2001. № 5 ([http://olnd.narod.ru/05/10\\_serdej.htm](http://olnd.narod.ru/05/10_serdej.htm)).
5. Областной словарь вятских говоров. Вып. 1—2: А—В / Сост. Л.И. Горева; Ред. В.Г. Долгушев, З.В. Сметанина. 2-е изд., испр. и доп. Киров, 2012.
6. *Печинина Ю.Ю.* Бодун — поминальный день Сердежского церковного прихода Яранского района // Девятые Петряевские чтения: Материалы науч. конф. / Отв. ред. Н.П. Гурьянова. Киров, 2008. С. 141—143.
7. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Вып. 3. Л., 1968.
8. *Смирнова Л., Дождикова Е., Печинина Ю.* «Бодун» — поминальный праздник // Наш край: Краеведческий сборник. Яранск, 2010. № 9 ([http://olnd.narod.ru/09/08\\_bodun.htm](http://olnd.narod.ru/09/08_bodun.htm)).
9. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1. СПб., 1893.
10. *Страхов А.Б.* Из области обрядовой терминологии: ц.-слав. трызна, (б)дынь, etc. // *Palaeoslavica*. Vol. 10. № 2. Cambridge (Mass.), 2002. С. 166—196.
11. Этимологический словарь славянских языков / Ред. О.Н. Трубачёв. Вып. 3. М., 1976.
12. *Brückner A.* *Mitologia słowiańska i polska* / Oprac. S. Urbańczyk. Warszawa, 1980.

Фото автора

## А.А. ПЛОТНИКОВА

АРХАИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ  
БОСНИЙСКОГО СЕЛА УМОЛЯНИ

Мусульманское село Умоляни в Боснии, расположенное южнее Сараева, исследовалось нами дважды: в мае 2011 г. в течение нескольких дней после Первого конгресса славистов Боснии и Герцеговины и в мае-июне 2012 г. в ходе этнолингвистической экспедиции в центральную Боснию (окрестности Сараева и городка Високо), организованной Академией наук и искусств Боснии и Герцеговины<sup>1</sup> для сотрудников Института славяноведения РАН<sup>2</sup>.

Село Умоляни обратило на себя внимание уже при первом знакомстве с жителями и потребовало повторного более детального обследования. Расположенное в небольшой котловине в окружении скалистых отрогов (горный массив Белашница (*Bjelašnica*)), оно удалено от города и других сел (до ближайшего высокогорного села Лукомир — четыре часа ходьбы по горам). В селе бытует топонимическая легенда об опасном для людей драконе, изображение которого якобы запечатлено на одной из скал высоко в горах: действительно, породы камня одной из скал образуют очертание огромной змеи с открытой пастью. В частности, по этой причине о селе прекрасно знают в других селах Белашницы, например в Лукомире и Лукавале, где жители тоже пересказывают легенду о драконе.

По самой распространенной версии легенды, дракон (*aždaha*) полз по руслу соседней реки Ракитницы, находящемуся в каньоне, затем выбрался из скал и пополз вверх, прокладывая извилистый путь в горах, в результате чего образовался ручей Холодный (*Studení potok*), который течет, все время петляя, зигзагом (*sik-cak*). В это время собравшиеся на горе люди праздновали Байрам («или какой-то иной праздник» — *teferić*), плясали — исполнялся круговой танец (*kolo kolalo*). И дракон пошел на народ, чтобы сожрать людей. О его появлении кто-то (в одной из версий — *ходжа*<sup>3</sup>) сообщил людям, и они стали молиться, чтобы избежать опасности, в результате чего дракон окаменел, и осталось лишь воспоминание об этом чуде на скале. Жители очень старательно молились (*molili se*), поэтому село называется *Umoljani* (или *Moli*).

В Умолянах, ставших центром этнолингвистического обследования бос-

нийских мусульман в 2011—2012 гг., отлично сохраняются народные представления и о других мифологических персонажах, с которыми якобы в те или иные времена пришлось столкнуться его жителям<sup>4</sup>. Известные на всей территории бытования диалектов сербскохорватского языка повествования о *вилах* (*vile*)<sup>5</sup> особенно ярко представлены в рассказах о мифологических персонажах. Прекрасные девушки, «одна краше другой», с длинными волосами, распущенными или заплетенными в косы, якобы танцевали по кругу (*kolo kolale*) на лесных полянках около источников. При этом считается, что каждая вила обладала собственным ручьем или речушкой. По одной из легенд, люди случайно узнали от вил, сколько природных источников находится на соседней горе Трескавице: утомленные охотники легли в лесу спать, развернувшись друг к другу ногами, удивленная же вила, наткнувшись на это «чудо», воскликнула: «*Tako mi 363 vrela, nisam nikad vidjela dvije glave a jedan trup!*» (Клянусь 363 источниками, никогда не видела одно туловище с двумя головами!). Третий охотник подслушал слова вилы, и люди узнали, сколько на Трескавице источников.

Считается, что не каждый человек мог увидеть и услышать вил, а только добрые и верующие (*po islamu*). Известны и представления о следах, которые вилы оставляли после своего танца (*vilsko kolo*), — кругах травы, как-либо видоизмененной, причем в этих местах — голубой. Полагают также, что человека, увидевшего, как танцуют вилы, они бы «сожрали» или убили. Очевидно, что амбивалентность образа вилы сохраняется и в поверьях боснийских мусульман: с одной стороны, прекрасные вилы творят только добро, помогают людям, с другой (особенно в случае нанесения им ущерба) — могут отомстить человеку. В связи с этим поверьем особенно выделяются рассказы о столкновении человека с вилкой.

Некий мужчина (сосед информантки) возвращался домой из соседнего села, которое расположено ниже в горах. При этом «он делал то, что нельзя никак делать — ходить ночью или вечером» (по словам самой рассказчицы, она так никогда не поступает, потому что запрет «сидит у нее в голове»). И тогда его «нашли вилы» и напали на него: как будто ветер опрокинул, налетели, и он упал (*kao vjetar nosi, naletele*,

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

on je rao). После этого он долго болел и рассказывал, как слышал звон и громыание цепей в шуме ветра (*lanci, kaže kucaju lanci; zvukovi, ko da lanci, tutnjave*), был очень напуган и с тех пор никогда не гулял ночью. В этом рассказе помимо мотива наказания за нарушение запрета также актуализируется известное в восточной части Южной Славии и Герцеговине представление о движении вил в ветре или вместе с ветром<sup>6</sup>.

Другой рассказ связан с причинением ущерба самим вилам и необходимостью последующего наказания. По одной версии, мальчик, играя, бросил камешек в пропасть между горами, где якобы и танцевали вилы (собеседницы указывают при этом на определенное место рядом с селом — гору Слевачу), появилась вила и сказала, что он попал в колыбельку с ее ребенком, поэтому должен благодарить Бога, что на нем оберег, иначе бы ему несдобровать: «Moli Boga kad ti je majka opasa zelenijim pasom, a dolje kad se basio, kaže, udario si mi dijete u bešiki» (Благодаря Бога, что тебя мать опоясала зеленым поясом, ведь внизу ты, бросая камень, ударил моего младенца в колыбельку). По словам другой рассказчицы, это был не мальчик, а парень двадцати лет, который заранее опоясался зеленым шерстяным поясом, какой раньше носили мальчики и юноши — 10 метров длиной, и пытался попасть в вилу, чтобы ее убить, потому что не знал, что это за существо. Вила ему сказала: «Tebe sad proždrla, da nije tebi tog zelenog pasa! Hvala Bogu... blago tebi, spasio te zeleni pas!» (Я бы тебя сожрала, если бы не зеленый пояс! Слава Богу... повезло тебе, спас тебя зеленый пояс!).

В качестве отступления от традиции Умолян можно привести другое архаическое поверье о ребенке вилы из окрестностей городка Високо севернее Сараева (с. Гине, где делались записи во время той же второй этнолингвистической экспедиции 2012 г.)<sup>7</sup>. Здесь маленьких детей, находящихся в люльке, матери охраняли, чтобы их не украла и не подменила на собственного слабого ребенка вила. Свидетельства о так называемом подмене у южных славян являются крайне редкими, но широко распространены в западнославянской традиции<sup>8</sup>. То, что подобное поверье зафиксировано именно у мусульман в центре Боснии, подтверждает исключительную сохранность архаических представлений в данной этноконфессиональной среде на фоне традиции православных и католиков Боснии и Герцеговины, у которых подобные представления, возможно, уже утеряны.

В центральной Боснии повсеместно можно было услышать рассказы

о другом мифологическом персонаже — так называемой *mora* (мора), которая нападает главным образом на младенцев, высасывая из них жизненную силу (вариант: кровь), отчего у ребенка набухает грудь и он становится очень слабым. В Умолянах про такого ребенка говорили: «Doi ga mora!» (Его сосет мора!). Медина Элезович рассказывает, что в колыбельку ребенку клали что-нибудь серебряное, тисовую древесину (*tisovina*) и чеснок, потому как некая мора умела высасывать ребенка (*jer je znala nekakva mora dojt i doit ga*). Чесноком мазали ребенку грудь, и остатки клали под голову. Сама рассказчица говорит: «Я обоим детям так делала, потому что слышала от своей матери, как надо делать. Я зеленый пояс связала из шерсти своими руками, когда сын родился. В один конец вила кусочек тисового дерева, а в другой — серебро. А в мешочек завязала чеснок и положила под голову. Потому что эта мора почувствует резкий запах и не придет». На вопрос о том, является ли мора женщиной, боснийка отвечала, что этого не знает, знает только то, что она «приходит и летит на новорожденного» (*mora dolazi i ona leti na dijete*), потому что детское тельце — самое сладкое на свете, обладает особым запахом, оно — «райская птичка» (*rajska ptičica*). Нередко о таком ребенке матери в Умолянах и других селах центральной Боснии говорили также, что «его у нее мора души» (*duši mi ga mora*).

Основная функция мифологического персонажа, называемого *mora* / *zmora* и известного как южным, так и западным славянам, — душище, давить человека, главным образом неженатого мужчину (у западных славян), при этом *mora* представляется в качестве незамужней девушки, которая приобретает эти способности, часто независимо от своего желания<sup>9</sup>. Любопытно, что и такой образ рассматриваемого мифологического персонажа нашел отражение в нарративах боснийских мусульман. В Умолянах рассказывают следующий случай. Как-то осенью молотили зерно. Мужчины, как обычно, в это время спали в коровниках на соломе, заодно присматривая за зерном, чтобы его не намочил дождь. И один молодой мужчина по имени Хасан (говорят, он был силен, статен и хорош собой) однажды пожаловался: «Meni dojt mora! Meni nešto prsa rastu» (Меня сосет мора! У меня что-то растут груди). И решил пойти за помощью к ходже. Тот сказал юноше, чтобы он вечером ничего не боялся, обязательно лег навзничь, прислонился к балке, чтобы видеть вход в коровник, и непременно следил за тем, чтобы не заснуть, чтобы караулил, кто

к нему придет. Мужчина послушался, сделал всё так, как ему велел ходжа. Лежал так час и услышал, как старушка снаружи крикнула кому-то, чтобы дали корм скоту. Вдруг в дверях, проникнув через замочную скважину, появилась девушка, вся разодетая, в украшениях, серебре и золоте, колокольчиках. Девушка, прекрасная, как вила, начала его высасывать (*cura, ko vila, i počne me dojt*). И тогда он крепко схватил ее обеими руками перед собой, сделав всё так, как сказал ему ходжа. Он ее схватил, и она уже не могла никуда деться — попалась. И он сразу ее узнал — соседка! Она ему и говорит: «Хасан, прошу тебя, не выдавай меня никому, Богом заклинаю, не выдавай, я тебе дам всё, что у меня есть! Приданое дам!» Приданое, или свадебные подарки невесты (*boščaluk*), — это и рубашки, и штаны, и шапки — всё. И вот этот мужчина, сильный и усердный в работе, умер в старости, а никому никогда не сказал, что это за девушка была. Он сказал ей тогда: «Я тебя не выдам, но ты не смей никогда больше никому такое делать; чтобы этого не повторилось!» Она отвечала: «Не буду, да и не могу больше, потому что ты меня видел и узнал, так что не могу я больше так делать».

По словам собеседниц, по-другому при поимке поступали с ведьмами, женщинами преклонного возраста, вознамерившимися сотворить зло со скотом. Их называли *si(h)irbasice* или *si(h)irbašice* (турцизм арабского происхождения<sup>10</sup>, ср. также босн. *sihir* 'магия, чары'; 'зло'), реже — *vještice*, и также стремились подкараулить, поймать, распознать и наказать. Такие женщины якобы могли превращаться в любое животное или предмет, могли также пролезть через замочную скважину: лишь встряхнутся — и снова обретают облик женщины (*i samo se strese i izadje van, strese se — ona je žena*). Активность ведьм приходилась на Юрьев день, называемый у боснийских мусульман *Jurjev*<sup>11</sup>, в канун которого производились различные магические действия, чтобы защитить от ведьмы дом, людей, скот. Собирали и везде затыкали траву под названием *vratič* (от *vratiti* 'возвратить, вернуть'); три раза обходили хлев и дом, обсыпая вокруг зерном или семенем льна со словами молитвы (вариант: со словами заговора, чтобы ведьма «ничего не могла сотворить ни мне, ни моим детям, ни моему скоту»). Кроме того, ходили к ходже, чтобы он сделал «запись» (амулет) под Юрьев день для здоровья скота (*pa hajde da pravi zapis hodža na Jurjev da bude ajvan zdrav*). На рог корове привязывали тряпочку с записочкой, проговаривая



в рифму: «Ne može hajvanu za godinu dana!» (Ничего не случится, / не навредит скоту в течение года). Ходжа также заговаривал воду в канун этого дня и давал несколько бутылок с разными записочками внутри: для овцы, для коровы, для людей («для дома»): «Ovo ti je za ovcu, ovo ti je za kravu. Ovo ti je za kuću». Рано утром на Юрьев день нужно было побрызгать водой из соответствующей бутылки членов семьи, скот (особенно — рога и уши).

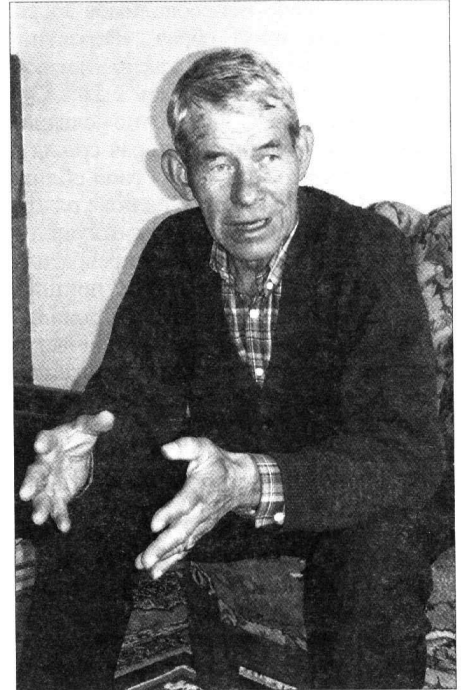
В канун Юрьева дня хозяева скота дежурили, чтобы поймать ведьму. Так, дядя одной из рассказчиц жаловался, что у него всё время что-то случалось с коровой — какую бы корову ни купил, она или сдохнет, или заболит, или делается бесплодной... Менял он, менял коров, потом говорит: «Все, иду к ходже!» Ходжа, который, конечно, знал, в чем дело, сказал ему: «Когда будет "Юрьев", караул на "Юрьев", спрячься перед коровой, придет кое-кто, кто истребляет твое добро». И, говорит, я спрятался в яслях, когда вдруг в дверях возникает женщина, а двери закрыты! Но она всё равно входит, голая — в чем мать родила! И, говорит, что-то около коровы стала делать, а я выскочил, прыгнул на нее, но нельзя ее схватить — она будто жиром намазана. Где ни схватишь, скользит, а руки липкие становятся. Но у нее были косы. И он накрутил ее косы на руку и побил ее сильно. На другой день разносится весть по селу: у Зинеты сломана рука. Ночью куда-то выходила и сломала руку. А это он сломал ей руку. И с тех пор она этого больше не делала, не могла, да и не смела. Тогда она его заклала: «Никому не рассказывай про меня». Но он рассказывал, не хотел покрывать ее, хотел всем рассказать о ней. И была она его ближайшая соседка. Это случилось очень давно, а ей уже тогда было не менее 60 лет.

По другим рассказам, спрятавшийся в загоне хозяин, у которого гибли овцы и ягнята, увидел черную птицу среди овец. Он замахнулся топором и отрубил птице крыло. На другой день в одной из ближайших к Умолянам деревушек объявилась женщина без руки. Практически каждый из наших собеседников знал подобную историю.

Сохранилось также у боснийских мусульман и архаическое представление о возможности превращения некоторых людей в волков. Такое демоническое существо, называемое *vukodlak* (в других регионах распространения сербскохорватских языковых и культурных диалектов наименование *vukodlak* и др., например *kodlak*, *vukozlak*, как правило, относится к



*Златка Сушич (родом из с. Умоляни, в настоящее время проживает в поселке Ресник недалеко от Сараева) с прялкой из тисового дерева в руках. По ее словам, на прялке ездит верхом ведьма («Vještica jaše na preslici»). 2012 г. Фото Е.С. Узенёвой*



*Ибро Берило из с. Лукавац, 2011 г. Фото А.А. Плотниковой*



*Горный массив Белашица. С. Лукавац, 2011 г. Фото А.А. Плотниковой*

наименованию вампира, ходячего покойника)<sup>12</sup>, якобы приносило существенный ущерб овцеводству: десятки овец в полностью закрытом помещении под утро находили мертвыми. На высокогорных пастбищах в Умолянах и летом строили особые загоны для овец из огромных стволов деревьев, покрытые плотно прибитой дранкой, заколоченной специально большими гвоздями, однако и эти помещения взламывались необычайно сильными существами. Овец находили не съеденными, а задушенными или с «вы-

питой кровью». И тогда выяснилось, что это были не волки, а люди, которые превращались в волков, помочившись и покатавшись в собственных экскрементах, в результате чего приобретали необыкновенную силу (*kako se potokri, pa se zakurla po tome, sivi se vukodlak i onda može uraditi šta očes*). Но жители села никогда не могли их схватить с поличным.

Обладавшие способностью обращаться в волка люди вели обычный образ жизни: имели жен, занимались сельским хозяйством. Но время от времени

у них возникало непреодолимое желание принять иной образ: «Вероятно, это было у них в крови, как наркотик», — делится своими мыслями Златка Сушич. По ее словам, она «точно» слышала об одной женщине, которая сошла с ума от того, что муж менял свой облик. Та якобы пошла с мужем на поле рядом с лесом собирать сено. Муж отлучился попить воды из источника и превратился в волка, но не сумел сразу принять свой первоначальный вид и появился перед супругой в ином обличье, с шерстью на теле. «Что ты делаешься то таким, то таким?» — воскликнула женщина и потеряла разум.

В одном из соседних с Умолянами сел на южной стороне Белашницы — в Лукаваце — в 2011 г. нами был записан рассказ о человеке без носа. По поверьям, этот человек из села Блаца обладал способностью «превращаться в вукодлака» (*a on kažu da se pretvarao u te vukodlake*) и прожил с волками семь лет. А конь схватил одного из волков за нос, оторвал ему нос, и, когда этот человек вернулся к людям безносый, его прозвали «вукодлаком». В том же селе ходили слухи о дочери одного крестьянина, которая отсутствовала по ночам, превращаясь в волка, а наутро по пятьдесят овец находили задушенными<sup>13</sup>.

Наименование *vukodlak* именно в мусульманской среде Боснии и Герцеговины встречается в своем исконном славянском значении «человек, способный обращаться в волка». Этот термин как обозначение вампира (и/или ходячего покойника) в противовес названию *vampir* (*lamijer* и под.) характерен в целом для западной части Южной Славии, однако архаическая семантика термина для сербскохорватских диалектов отмечается, как следует из экспедиционных записей, именно в боснийско-мусульманской среде, что в культурно-лингвистическом пространстве Южной Славии находит аналогии лишь с периферийными словенскими данными из области семантики слова и экстралингвистического контекста бытования термина. Так, словен. *volkodlak* — «рожденное женщиной существо, младенец, у которого появляются шерсть, волчьи зубы, и он может быть то волком, то человеком» (Содражица); «проклятый человек, наполовину волк, наполовину человек» (Рибница); «волк-оборотень, сожигательствующий с девушкой» (Бела Крайна)<sup>14</sup>.

Как видим, в ряде случаев мусульмане Боснии сохранили тот славянский архаический культурный слой, который обнаруживает общность с другими не-

ми<sup>15</sup>, но при этом не имеет параллелей в окружающей балканской народной культуре и ее языковом отражении. Иногда же именно под типичной общей балканской оболочкой скрываются следы архаических народных представлений: так, рассказывая о ребенке, рожденном «в зеленой рубашке» (*u nas se taj jedan rodio sa tom košuljicom; kažu, neka kao zelena košuljica*), собеседница из Умолян объяснила, что, по словам ходжи, мать ребенка не смогла правильно воспользоваться «рубашкой» — ее надо было вшить ребенку в кожу выше локтя, и тогда в течение всей жизни его не смогло бы сразить ни одно огнестрельное оружие<sup>16</sup>, поскольку «это как будто у человека два сердца» (*to su kao da čoveku... da ima dva srca*). Такие сведения о человеке «с двумя сердцами», схожие с объяснениями двоедушничества людей-демонов на Карпатах, до сих пор у южных славян записывать не доводилось...

Нет надобности, вероятно, отмечать, что все поверья из области народной мифологии порицаются и отвергаются в ортодоксальном вероучении мусульман. По всей видимости, конфессиональная замкнутость и строгость мусульманско-боснийской традиции как раз способствовала сохранению тех крупниц мифологической архаики, которая особенно ценна для сопоставления ее с культурно-языковым богатством иных славянских ареалов.

#### Примечания

<sup>1</sup> Пользуясь случаем, хочу поблагодарить за помощь и гостеприимство организатора экспедиции проф. С. Халилович и его сотрудницу А. Гениц.

<sup>2</sup> Как и в 2011 г., в этнолингвистической экспедиции принимала участие сотрудница Института славяноведения РАН канд. филол. наук Е.С. Узенёва.

<sup>3</sup> *Hodža* — мусульманское духовное лицо, у боснийских мусульман предстает как знахарь, целитель, знаток разных магических способов освобождения от напастей любого рода, однако в ряде случаев и как человек, использующий свои знания во вред людям, т.е. в роли местного колдуна. Одного из наших собеседников в с. Поричани (окрестности городка Високо) прозвали в округе *hodža* за то, что он умел подбирать травы от разных болезней, помогал людям советами и знал заговор от «моры».

<sup>4</sup> Рассказы о сверхъестественных существах записаны от собеседников из Умолян — Медины Элезович (1949 г.р., до замужества 20 лет жила постоянно в Умолянах, сейчас в зимний период времени проживает в с. Хаджичи около Сараева) и Златки Сушич (1944 г.р., до замужества жила в Умолянах, в настоящее время проживает в с. Ресник).

<sup>5</sup> Подробнее см.: Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. С. 614—621.

<sup>6</sup> Там же. С. 718.

<sup>7</sup> В с. Гине нашей собеседницей была Эмина Смайлович, 1942 г.р. (два года школьного образования).

<sup>8</sup> Так, Л.Н. Виноградова пишет о том, что представления о подменыше — ребенке, подброшенном людям нечистой силой взамен похищенного ею младенца, у южных славян «бытуют лишь в узком поясе северных паннонских областей (Банат, Славония, Словения)» (Виноградова Л.Н. Подменыш // Славянские древности. Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 99). Ср. также: Раденковић Љ. Словенска веровања о подменутом детету // Кодови словенских култура. 2002. № 7. С. 131—139, где автор указывает и окрестности Брезы на севере от городка Високо как самую южную известную до сих пор точку распространения подобных поверий, связывая их с заимствованиями из паннонских областей или непосредственно от шахтеров австрийского происхождения.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Левкиевская Е.Е. Змора // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 341—344).

<sup>10</sup> Škaljić A. Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979. S. 563—564.

<sup>11</sup> В этот день в Умолянах исполнялись и разные другие магические действия: девушки ходили в канун Юрьева дня к водяной мельнице, чтобы взять воды из-под мельничного колеса (*ispod vodenice*), а утром до восхода солнца умывались ею, чтобы быть красивыми, мыли ею волосы, чтобы те были пышными и хорошо росли. Тогда же следовало выбросить под мельничное колесо и свою первую работу на спицах: связав что-то несурзное, бросали в быстрый поток воды, «чтобы и руки так же быстро работали».

<sup>12</sup> См.: Плотникова А.А. Указ. соч. С. 213—214, 634—645.

<sup>13</sup> Поверья из Лукаваца записаны от жителя села Ибро Берило, 1941 г.р.

<sup>14</sup> Kelemina J. Bajke in pripovedke sleovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997. S. 99—102.

<sup>15</sup> Ср.: «...Комплекс признаков, присущих [волколаку], наиболее полно сохранился в украинских, белорусских и польских традициях» (Гура А.В., Левкиевская Е.Е. Волколак // Славянские древности... Т. 1. М., 1995. С. 418).

<sup>16</sup> Ср. повсеместно распространенное в восточной части Южной Славии представление о том, что людей, рожденных в рубашке, не берет пуля, см., например: Плотникова А.А. Указ. соч. С. 164—166.

Работа выполнена по гранту РГНФ «Славянские островные ареалы: терминология традиционной народной культуры» (12-04-00009/12)



Н.В. СЕРБИНА

## ЖАНРОВЫЕ ИСТОКИ ПОЗДНЕЙ УКРАИНСКОЙ ПЕСЕННОЙ ЛИРИКИ

Понятие «поздние лирические песни» в данной статье используется для обозначения временного жанрово-стилистического пласта лирических песен, бытующих и по сей день на территории Центральной и Восточной Украины и до сих пор мало изученных в украинском этномузыковедении. Материалом послужили экспедиционные записи 1995—2009 гг. из Волинской, Киевской, Житомирской, Сумской, Черниговской, Полтавской, Черкасской областей, которые хранятся в личных архивах киевских этномузыкологов — Е.В. Ефремова (Киевская обл.), Т.Н. Сопилки (Полтавская обл.), М.В. Скаженых (Ровенская обл.), М.Ю. Фирсовой и И.Б. Фетисова (Днепропетровская обл.), И.В. Борисенко (Волинская обл.), О.В. Бута (Черниговская обл.).

Народные исполнители часто называют позднюю лирику «жизненными песнями», относя к ним произведения различного по жанровым истокам происхождения. Сюда входят ассимилировавшиеся в украинской песенной традиции городская песня, романс, солдатская песня, песня с текстом литературного происхождения, песня-частушка, песня с чертами канта. Влияние вышеперечисленных жанров на пласт поздних лирических песен проявляется как на поэтическом, так и на музыкальном уровнях.

Объединяющей чертой — кроме текстов русского происхождения — является также их принадлежность к позднему слою лирической песни, которую мы условно относим ко второй половине XIX в. С этого времени вышеупомянутые песни стали сосуществовать в украинской сельской песенной традиции наряду со старинными протяжными.

Не будем останавливаться подробно на историко-социальных предпосылках появления этих песен, так как они содержатся в исследованиях филологов С.Б. Адоньевой, Н.М. Герасимовой, В.Я. Мордерера и М.С. Петровского<sup>1</sup>. Скажем лишь вкратце, что вопрос взаимодействия городской и сельской культур, начавшийся еще в XVII столетии, освещался в трудах таких филологов и музыковедов, как В.Н. Перетц, Б.В. Асафьев, Т.Н. Ливанова, а в последние десяти-

летия — С.Н. Грицей, В.А. Лапиным и другими<sup>2</sup>.

«Новомодные», по выражению Н.М. Лопатина<sup>3</sup>, песни, несмотря на кажущуюся этномузыкологам низкую эстетическую ценность, занимают особую нишу в репертуаре современного украинского села. Их любят и поют на всех сельских «посиделках», их предлагают спеть в первую очередь и поют с удовольствием.

Что же стало причиной такой популярности и, как ни странно, живучести этого пласта лирических песен?

Во-первых, их мелодраматичные с элементами детектива сюжеты. «Маруся отравилась солёным огурцом / И даже не простилась с родным своим отцом», «И на всё-то она соглашалась, потому что любила меня», «Очумелый брат написал письмо, положил он его на столе, / Взял верёвочку и повесился на просторном своём чердаке», «Сгорело тело молодое — во рту документы наши», «Старик был стар, но был богатый — а я как розочка цвела, / Дарил он кольца золотые, и этим он завлёк меня». Тема любви в различных ее проявлениях (к примеру, любовь девушки и матроса, несчастная любовь, отравления, самоубийства, инцест, неравный союз), сказочные сюжеты, сиротская тематика — список сюжетов довольно большой.

Второй причиной популярности вышеописанных позднелирических песен является использование быстро и хорошо запоминающихся типовых интонационных оборотов. Относительно исполнения заметим, что пришедшие из городской среды песни не остаются неизменными. Здесь вступают в силу законы фольклорного мышления. Одноголосная сольная песня в большинстве случаев оказывается приспособленной для ансамблевого пения. Изменяется фактура, добавляются голоса; появляются мелизматика, глоссандирование. В этих песнях может замедляться темп — для удобства коллективного пения.

Одноголосная по происхождению мелодия часто получает дополнение в виде наслоения верхнего голоса в двух вариантах — либо по принципу терцовый вторы, либо дублируя мелодию в сексту в верхнем голосе с традиционными октавами в кадансах (см. *пример 1*).

В Полтавской обл. встречаются варианты переработки одноголосных песен путем добавления к основной мелодии двух голосов — верхнего и нижнего, в результате чего образуется «кантовая» фак-

тура, характерная для многих образцов более ранней лирики (см. *пример 2*).

Поэтический текст также подвергается изменениям, адаптируясь к особенностям местного диалекта. Так, «сюртук» становится «сундуком», «дантистка» — «тендисткой» и т.п. Тексты этих песен содержат много смысловых несоответствий и неправильных стилистических конструкций: пташки «предают разлуку», вагоны «толпятся толпой», а неместного жителя называют «товарищем чужой породы».

Остановимся подробнее на жанровых истоках поздних лирических песен.

По-видимому, расширение поэтического спектра сферы лирики происходило прежде всего за счет привнесения в репертуар сельских исполнителей «новых песен» — песен городской культуры. Попав в деревенский обиход, они часто распевались в стиле «старых» песен. Одним из примеров может служить песня «Кончив курс своей науки...» (*пример 2*). Поэтический текст этой песни принадлежит неизвестному русскому поэту, жившему в конце XVIII—XIX в. В трехголосии кантового типа, характерном для местного певческого стиля, уже сложно вычленил мелодию одноголосного «оригинала». Музыкальным источником полтавского варианта, вероятно, послужила одноголосная городская песня, а жанр поэтического текста (история об инцесте) можно обозначить как «жестокий романс».

Еще один жестокий романс на слова русского автора записан нами на южной Черниговщине (*пример 3*). Это один из вариантов известного романа под названием «Маруся отравилась». Нам неизвестен музыкальный первоисточник этой песни, так как, судя по ее исполнительским версиям (например, Ю. Морфесси, С. Садовник, Н. Дулькевич, М. Эмская), их несколько. Среди возможных авторов музыки могли быть Я. Пригожий или Г. Рутенберг, хотя С.Ю. Неклюдов указывает на народное происхождение песни: «Примерно в 1910 г. Я.Ф. Пригожий аранжирует какую-то анонимную "народную" песню о самоубийстве или смерти Маруси "от любви"»<sup>4</sup>.

Рассматриваемый нами вариант является одноголосным и в музыкальном отношении имеет сходство с песенной версией в исполнении Ю. Морфесси<sup>5</sup> — благодаря тому же ритму и основным мелодическим ходам. В целом можно

## Пример 1

На бо - льшом на Ба - хма - цьком во - ка - ле ста - нці - о - нний гу -  
 док про - гу - дсл. А на лав - кс, под се - рой ши -  
 не - ллю ко - ма - ндір при - за - ду - ма - ной сі - дел.

Песня записана автором в 2006 г. в с. Великий Хутор Драбовского р-на Черкасской обл. Исполнители: Надежда Даниловна Сухина (1937 г.р.), Надежда Григорьевна Бондаренко (1939 г.р.), Екатерина Кузьминична Бурган (1940 г.р.), Мария Овсеевна Демиденко (1935 г.р.), Анна Ивановна Дерновая (1940 г.р.), София Степановна Капуста (1939 г.р.)

## Пример 2

[Одна] Ко - нчив курс сво - ей на - у - ки, в дом ро - ді - те - лей по - пав. Ой про -  
 [Всі] сив от - ця бла - го - сло ве - (с) - ння, ко - то - ро - (о) - го о - тці не дав.

Песня записана Т.Н. Сопилкой в 2000 г. в с. Крячківка Гадячского р-на Полтавской обл. Исполнители: Федор Раздобара (1936 г.р.), Надежда Раздобара (1936 г.р.), Галина Попко (1930 г.р.), Ефросиния Загоруйко (1923 г.р.), Василий Загоруйко (1924 г.р.), Нина Рэва (1949 г.р.)

## Пример 3

Вже ве - чор ве - чо - рі - є, ко - ли - ше - ться тра - ва,  
 не йдоть, не йдоть мой ми - лой, по - йду к йому са - ма.

Песня записана автором в 2007 г. в с. Новый Быков Бобровицкого р-на Черниговской обл. Исполнитель: Екатерина Григорьевна Дута (1920 г.р.)

## Пример 4

[Одна] Хо - див я по по - лю, хо - див я, блу - кав, на - за - втре на - у - тро в те - м - ни - що по - пав. Та  
 [Всі] раз, та - н(и) ті, та раз, та два, на за - втре, на - у - тро в те - мни - що по - пав.

Песня записана Галиной и Дмитрием Лебединскими в 1990 г. в с. Ключниковка Миргородского р-на Полтавской обл. Исполнители: Анна Петренко (1915 г.р.), Василий Козар (1919 г.р.), Екатерина Гончаренко (год рождения не установлен), Анна Петренко (1919 г.р.), Мария Буряк (1913 г.р.), Оксана Максута (год рождения не установлен)

сказать, что мелодика этого романса не подверглась влиянию украинской сельской песни и осталась «городской», только с проговоренным в украинской фонетике поэтическим текстом.

На формирование поздних лирических песен повлияли также новые солдатские песни, характерная черта которых — поэтические тексты русскоязычного, часто литературного происхождения; музыкальная стилистика же продиктована условиями исполнения «под шаг», «под ногу».

Один из таких примеров — записанная на Полтавщине песня об узнике, текст которой, начиная со второй строфы, напоминает известное стихотворение А.С. Пушкина (см. пример 4). Ритм этой песни маршевый. Устойчивая фигура «четверть и две восьмые» отсылает ко многим песням, зафиксированным русскими исследователями в XIX — начале XX в., например, «Крестьянской Марсельезе» («Отпустили крестьян на свободу»), «Вековые устои качнулись»<sup>6</sup>. Широкие ходы на квинту и октаву в запеве указывают на его мужскую природу. Связь с жанром солдатской песни прослеживается здесь и на структурном уровне — песня имеет форму ab||rb. В рефрене звучат слова, характерные для солдатских строевых песен: «Та раз, там, ті, та раз, та два». Подобная форма с рефреном встречается в рекрутских песнях Центральной Украины, например:

Ой од Киева до села  
 Да шлях-дорожка столбова, да  
 Гей, ох, раз, два, люля-люля,  
 Да шлях-дорожка да столбова  
 (записано автором в с. Мутын Кролевецкого р-на Сумской обл. в 1998 г.).

В звуковысотной организации этой песни большую роль играет гармоническое начало: здесь часто встречаются автентические обороты, опора на терцовую вертикаль. В фактуре несложно увидеть ее возможное происхождение от одноголосной песни с наслоенной сверху терцией. Что касается ладо-гармонических особенностей, то, возможно, музыкальные истоки этой песни восходят к русской народной инструментальной музыке — в частности, к балалаечным наигрышам. Песня, близкая ей по мелодике, с сюжетом о «девушке-красотке», покончившей жизнь самоубийством из-за любви, записана на Сумщине (пример 5).

Следующий пример — балладный текст о двух сестрах, поссорившихся из-за любви к одному молодому парню, спетый на мотив русской частушки «Семёновна»: из ревности одна сестра убивает другую и попадает в тюрьму (пример 6).



## Пример 5

*c* = *a* - 108

1. Ка - тю - ша - кра - со - тка в ра - ско - ши жн - ла,  
Цы - ган - ка га - да - ла, щоб за - муж не йшла.  
Та раз, та раз ти - та, раз та два,  
Цы - ган - ка га - да - ла, щоб за - муж не йшла.

2. Не йди, Ка - тя, за - муж, е - ще... та - жи - веш...

Песня записана Н.М. Якименко в 2002 г. в с. Тарасовка Великописаревского р-на Сумской обл.

Еще один пример бытования русской городской песни в украинской лирической традиции — песня об «испытании жены». Возникла она, видимо, после Второй мировой войны, так как в основе ее сюжета — письмо мужа жене с фронта, где он сообщает о своей инвалидности. Жена отвечает, что отказывается принимать калеку, после чего тот приезжает здоровым. Исполнительница говорит о песне, подчеркивая сольный характер ее исполнения без верхнего голоса — «вывода»: «Ще не вивудення, канешно» (пример 7). Текст и мелодия этой пес-

ни — городские по происхождению. Мелодика с явной тонико-доминантовой гармонической основой.

Таким образом, украинская крестьянская лирика вобрала в себя жанровые элементы песен других социальных слоев. Пути ассимиляции и степень фольклоризации этих — часто авторских — песен были различными. Часть их — частушки, некоторые романсы — оставалась неизменной, другая часть, например городские одноголосные песни, наоборот, подвергалась изменениям, приближаясь в исполнении к привычной в селе многоголосной традиции. Общим

стал естественный процесс замены русской фонетики на украинскую, замены незнакомых слов на близкие и понятные по звучанию. Относительно бытования «новых» лирических песен отметим, что мастера протяжного пения не признают их, считая несерьезными и недостойными своего внимания, а более молодое поколение (начиная с 1940-х гг.р.) восхищается и поет охотно. В своей собирательской практике мы зафиксировали разное отношение к одной и той же песне: в одном селе известный романс «Васильки» на слова А.Н. Апухтина взрослые считали песней для подростков и подтрунивали над последними, а в другом — пожилые, но поющие в «клубной манере» женщины пели серьезно и с чувством. Таким образом, состав песенного репертуара современного украинского села зависит от степени исполнительского мастерства и возраста жителей. Молодое поколение, стремясь к новизне, привносит и приспособливает новые напевы к местному песенному стилю.

## Примечания

<sup>1</sup> Адоньева С.Б., Герасимова Н.М. «Никто меня не пожалует...»: Баллада и романс как феномен фольклорной культуры нового времени // Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева и Н. Герасимова. СПб., 1996; Мордерер В.Я., Петровский М.П. Русский романс на рубеже веков. Киев, 1997.

<sup>2</sup> См., например: Ливанова Т.Н. Русская музыкальная культура XVIII века в ее связях с литературой, театром и бытом. Т. 1—2. М., 1952—1953; Грица С.И. Функції словесної та музичної мови в ситуації міжетнічних контактів // Трансмісія фольклорної традиції. Етномузикологічні розвідки. Київ; Тернопіль, 2002. С. 51—67; Она же. Фольклор у просторі та часі. Тернопіль, 2000; Лалин В.А. Русская крестьянская музыкальная традиция и город (к постановке проблемы слободского фольклора) // Традиции музыкальной науки: Сб. исследовательских ст. Л., 1989. С. 70—88.

<sup>3</sup> Лопатин Н.М., Прокунин В.П. Русские народные лирические песни / Ред. В. Беляев. М., 1956.

<sup>4</sup> Неклюдов С.Ю. Почему отравилась Маруся? // Габриэлиада. К 65-летию Г.Г. Суперфина: Электрон. ресурс (<http://www.ruthenia.ru/document/545633.html>). Первую публикацию этой авторской песни на грампластинке относят к 1910 г.

<sup>5</sup> <http://www.audioposk.com/track/urii-morfessi/mp3/marusa-otravilas>.

<sup>6</sup> Друскин М. Революционная песня. М., 1964. С. 92—93.

## Пример 6

А на го - ре ка - стьор, і под го - рой ко - стьор, Сі - час я  
вам спо - ю да про род - них се - стьор. Ой ро - дна сес - тра да Нью - ра  
з Ма - ис - чкой Лю - бі - лі ма - личі - ка, і зва - вся Ва - не - чкой.

Песня записана автором в 2006 г. в с. Синеюковка Золотоношского р-на Черкасской обл. Исполнитель: Анна Мефодиевна Черновол (1924 г.р.)

## Пример 7

Вот се - йчас, дру - зья, про - по ю я вам о - дін ру - ський не - ве - рний ра - сказ. Как му -  
жья у вас - с(и) е - дуть вар мі - ю, а все жо - ни гу - ля - ють без вас.

Песня записана И.Б. Фетисовым в 2000-е гг. в Днепропетровской обл. Исполнитель: Анна Федоровна Беличенко (1946 г.р.)

О.В. МАТВЕЕВ

## «КУБАНЦЫ, КУБАНЦЫ, ГДЕ ЖЕ ВАША СЛАВА?»

(народная топонимия в организации пространства исторической памяти кубанского казачества)

Казаки, прочно вошедшие в XVIII столетии в состав служилого населения Российской империи, осваивали окраины не стихийно, а согласно планам военной администрации. Регламентации последней распространялись зачастую не только на планировку казачьих поселений, но и на их названия. Поэтому в литературе сложилось скептическое отношение к аутентичности топонимической культуры казачества. Авторитетный исследователь поселений и жилищ оренбургских казаков А.А. Рыбалко отмечает: «Часто приходится слышать, иногда даже от школьных учителей, что называли новые поселки экзотическими именами — Париж, Берлин, Лейпциг, Варшава и т.д. (речь идет о Новой линии Оренбургского края. — О.М.) и т.д. — по инициативе первопоселенцев (пришли, мол, с войны и назвали себе...). Это не более чем легенда. Название поселков было акцией не стихийной, а административной, поддержанной на высочайшем уровне в Петербурге»<sup>1</sup>. С.В. Самовтор, посвятивший свое диссертационное исследование отражению процессов казачьей колонизации в топонимии Кубани, утверждает: версии так называемой народной топонимии «не соответствуют действительности» и представляют интерес лишь «для исследователей устной истории кубанского казачества»<sup>2</sup>.

Однако народные версии дают ценную информацию для изучения менталитета казачества, его отношения к официальной истории и топонимическому пространству, а это — тоже историческая действительность<sup>3</sup>. В статье предпринята попытка показать роль народной топонимии в организации пространства исторической памяти кубанского казачества.

19 ноября 1860 г. был издан указ императора Александра II, согласно которому было велено «Черноморскому казачьему войску называться "Кубанским казачьим войском"» с переводом в состав последнего еще и первых шести бригад Кавказского Линейного войска «в полном составе, с землею, которою оне доселе пользовались»<sup>4</sup>. С вхождением после окончания Кавказской войны в войсковое пространство станиц горного Закубанья на территории Кубанского казачьего войска появились новые топонимы.

Историко-топонимические предания кубанских казаков характеризует, с одной стороны, общность мотивов, а с другой — локальные различия. Общим для всей территории кубанского казачества является наличие в топонимических преданиях персонажа, санкционирующего освоение края. Чаще всего в роли демиургов, культурных героев выступают Екатерина II и ее соратники: А.В. Суворов и Г.А. Потёмкин<sup>5</sup>. С именем императрицы связывают заселение не только территорий Черномории и Старой линии, начавшееся с конца XVIII в., но и новолинейных и кубанских станиц, которые осваивались в 1840—1860-х гг. С именем самодержицы связывают происхождение названия станицы Екатериновской, курганов, балок, гидронимов (р. Ея). В ст. Григориполисской о происхождении названия хутора Царицын старожилы говорили, что туда

приезжала Екатерина II «с Суворовым, посмотреть, как охраняются кордоны и территория, и в честь нее Суворов назвал Царицыном» [1].

Объединяет топонимическое пространство и имя А.В. Суворова. Известный русский военачальник возвел на Кубани много укреплений, которые нередко становились основой населенных пунктов. В ст. Барсуковской Ставропольского кр. мы записали следующий рассказ: «В станице был Суворовский пост. Когда шло завоевание Кавказа. И особенно от набегов вот этих горцев... В Ставрополе Суворовская армия стояла, он же посещал вот это [место], и так назвали — Суворовский пост. Он охранял от набегов из Закубанья, с той стороны. Этих, кавказских татар. От них охранял пост. Специально здание было, ров обнесенный, изгородь» [2].

Официальные наименования в честь Суворова чаще всего имели целью увековечить имя русского полководца для поддержания воинского духа казачьего населения. В именном указе императора Николая I командующему Отдельным Кавказским корпусом о переименовании ст. Карантинной в Суворовскую в качестве причины обозначено «возвышение, именуемое Суворовский курган, получившее сие название от расположения на оном лагере покойного Генералиссимуса князя Италийского, графа Суворова-Рымнического»<sup>6</sup>. В народной версии Суворовский курган насыпали суворовские солдаты: «Как Суворовку назвали? Суворовцы <...> когда или хоронили, или когда отступали, насыпали курган. Вот эти суворовские солдаты насыпали курган и так его и назвали — Суворовский. И станицу Суворовской назвали» [3].

По официальной версии, название ст. Григориполисской происходит от названия Григориполисского редута, названного в честь Г.А. Потёмкина (Григориполис = «Город Григория»). В самой станице рассказывают: «У нас стоял генерал, Григорий Польский. У него получилось недоразумение с женой и с этим, адъютантом. И он (Григорий Польский. — О.М.) застрелил жену и застрелился сам» [1].

В то же время на локальном уровне функциями культурного героя обладают персонажи, оставившие глубокий след в исторической памяти собственно Черноморского и Кавказского Линейного казачьего войска.

В станицах бывшей Черномории инициатором «окультуривания» пространства выступал атаман Захарий Чепега<sup>7</sup>. Согласно высочайше утвержденному 23 декабря 1909 г. положению Военного Совета, станица, образованная из хутора Величковского Переяславской станицы, получила название Чепегинская<sup>8</sup>. Однако среди жителей ст. Чепегинской Брюховецкого р-на сегодня прочно бытует мнение, что ее основателем был Захарий Чепега: «Якый-то Чепега <...> образовал, туточки терни булы раньше, земли булы много, шо не обрабатывалась, и туда набиралы добровольцев» [4]; «Стэпа булы, терни росли. Тут ни було ничего, тут тэрэн рос <...> Чепега тут жил <...>, поэтому назвали станицу Чепигинская» [5].

В станицах Новой (Лабинской) линии, начало которой официально связано с генерал-лейтенантом Г.Х. Зассом, главная роль отводится легендарному Игнату Некрасову.



По рассказам старожил, Некрасов основывает крепость, от которой якобы и происходит название ст. Некрасовской. Показывают и остатки самой крепости на высоком берегу Лабы. Расположенные на северной стороне станицы оборонительные сооружения и сейчас выглядят довольно внушительно. В плане городище представляет собой треугольник, вершиной на юг, в сторону Лабы, с изломанным основанием. Проводивший нас к остаткам крепости местный житель так ответил на вопрос о названии станицы: «А тут же крепость есть Некрасова, вот за станицей. Там вал такой и крепость обнесённая, между Усть-Лабинской крепостью и Некрасова. Вот тут стояла. Потом, значит, тут Суворов проходил, с им воевал, с Некрасовым. Он же, Некрасов этот, не подчинился Екатерине <...>. Так по его имени, Некрасова, и назвали станицу <...>. А станица эта стала очень яркая» [6]. Предание является предметом гордости жителей Некрасовской.

Сама станица была основана лишь в 1843 г., а ее название было высочайше утверждено 10 февраля 1844 г. По мнению кубанского краеведа В.А. Соловьёва, версия о некрасовском городке — выдумка. Игнат Некрасов здесь никогда не бывал, никаких селений не основывал. Городок в конце XVII в. основали казаки-старообрядцы, которые обнаружили валы древнего городища и заняли его, ожидая разрешения от хана Селим-Гирея I поселиться в здешних местах. Заняв Лабинскую линию в 1840-е гг., генерал Г.Х. Засс якобы узнал эту легенду от донцов и закрепил ее в истории, назвав станицу у валов городка Некрасовской. Так, по мнению В.А. Соловьёва, на карте России появилось очередное «историческое недоразумение»<sup>9</sup>.

Интересно, что версию о казаках-старообрядцах, основавших городок на Лабе еще в конце XVII в., активно используют местные казачьи организации, которые, удревняя свою историю, претендуют на исключительное положение в современном Кубанском казачьем войске.

Для исторической памяти населения бывших черноморских станиц важную роль играет происхождение названий первых поселений от куреней Запорожской Сечи. При этом само произношение топонимов (Медвёдовская станица вместо куреня Вьдмидивьского, Динская станица вместо куреня Донського, Калниболотская вместо Калниболотського куреня и др.) и отличные от Запорожья топонимические рассказы говорят об организации на Кубани «своего» историко-топонимического пространства. Так, название Пластуновского куреня Запорожского войска обычно производят от фамилии<sup>10</sup>; для народной топонимии Кубани более актуальной оказалась версия о стрелках-разведчиках: «Станица называлась Пластунивска. Из этой станицы больше всего шли в пластуны... Тож воны (казаки. — О.М.) служили на конях, все кавалерия, а тада ж, када началась вся эта артиллерия, всё началось, тада, значит, уже потребовалась казачьим войскам и пехота. Ну вот и создали эти пластуновски отряды» [7].

Краевед ст. Дядьковской В.И. Копоть так объяснял нам происхождение названия станицы: «Старожилы говорили, что Дядьковский курень в Запорожской Сечи был один из самых лучших куреней. В этом курене находилась не просто молодёжь, которая только что приходила, необстрелянные юнцы, а были дядькы, раньше называли, и сейчас в Дядьковской здоровый казак, дебелий — называют «дядько». Дядькы! И обучение там было лучше, и организация там была лучше, он был самый авторитетный курень» [8].

Для Старой и Новой линий остаются актуальными тексты, связанные с Кавказской войной и набегами горцев. Еще в 1906 г. В.В. Васильков писал: «До сих пор в станице Бекешевской не забыт подвиг Круковского, жители ее от-



Станица Некрасовская. Валы Некрасовского городка



Казаки станицы Дядьковской. Начало XX в. Фото из архива Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции

носятся с уважением к памяти героя. Они назвали по его фамилии высокий курган, который находится у бывшего Бекешевского редута (остатки которого есть и теперь), и поют про его победу над горцами песню<sup>11</sup>. Житель ст. Бекешевской рассказывал, что Круковский был простым солдатом, но один разгромил сотню горцев: «Солдат цэй сидел на сторожовке, на этом бугру, на Крюковском. У його бильный конь бул, ну и придремнул, наверное, а конь — до ноги привязан. А тут татары идут. Чоловик сто чи двисти. И доезжают уже до сего бугра. Вин як глянэ шо, вин же должен сообщить в станицу, а сообщать уже никуда, пока вин до станицы добэжить, а татары... слизають. На коня сида [Крюковский] и прямо с бугра — и на татар. А оны растырялись. Што за чёрт! Конь бильный, то значить, посчитали его каким-то ангелом, что-ли. А вин шашку наголо, а конь гарный, а они пока добигли, доихалы, у них кони поприставалы, вин догоня и рубя, догоня и рубя! Го-

воре (старики. — *О.М.*), до Кубани три чоловика остальсь незарубаны. Один побэдив сто чоловик!.. Грэйдэр (дорога. — *О.М.*) идэ с Суворовки (ст. Суворовской. — *О.М.*) на Черкесск, нэдалэко от цэго грэйдэра... За Тамлык. В честь його назвалы бугор Крюковский» [9].

В топонимике Старой линии сохраняется память о выдающихся предводителях горцев, с которыми приходилось иметь дело казакам. Например, в ст. Сторожевой и поныне известен топоним «Аминова дорога», проведение которой жители связывают с деятельностью шамилевского наиба Мухаммед-Амина в Закубанье [10]. Несмотря на то что ст. Баталпашинская давно стала городом Черкесском, центром Карачаево-Черкесской Республики, казачье население Урупского и Зеленчукского р-нов сохраняет память о разгроме казаками Батал-паши. Схожая ситуация имеет место в станицах Темижбекской и Бекешевской, названных в честь черкесского князя Темижбека и аула Бекеч<sup>12</sup>.

В Закубанье и на Черноморском побережье память об ушедших в Турцию горцах сохраняется не только в названиях русских станиц, хуторов и поселков, но и в продолжающей существовать адыгской и абазинской топонимии. При этом часто дается несколько толкований, связанных как с адыгским, так и со славянским происхождением. Так, происхождение ст. Гостогаевской объясняли сочетанием черкесских слов *госта* 'дерево' и *гай* 'свеча'<sup>13</sup>; жители станицы рассказывали нам о черкесском старшине Гастогае; кроме того, ее название возводилось к словосочетанию «густой гай» (*гай* по-украински — лес), поскольку станица заселялась в основном бывшими черноморскими казаками. Часто в отличие от официальной мемориализации в ходе освоения края имело место бережное отношение казачьего населения к памяти о проживавших здесь некогда народов — на завершающем этапе Кавказской войны появляются станицы Абадзехская, Бесленевская, Мохошевская, Натухаевская и др. Последнее нередко вызывало неудовольствие со стороны военной администрации. Генерал Н.И. Вишневецкий возмущенно писал: «Куда ни кинешь взглядом по Закубани, всюду встретишь какую-то тарабарщину в названиях станиц и городов: Убинская, Абинская, Хадзыженская, Афицкая, Псекупская, Ильская, Баталпашинская, Шапсугская, Ахметовская, Бакинская, Дагестанская, Хамкетинская, Ханская, Чамлыкская, Баканская, Анапа, Геленджик и т.п. Не достает еще для полноты: Шамильской, Хаджи-Абрекской, Зелим-Ханской. Как видите, все чужое, но ничего нашего, все турецкое, татарское, не русское, даны названия не в честь победителей, а в честь побежденных наших врагов. Так и хочется спросить: "Кубанцы, кубанцы, где же ваша слава, которой мы должны гордиться?"»<sup>14</sup>. Но «упрямые» станичники стояли на своем. Когда на Кубани началась в 1910 г. кампания по переименованию населенных пунктов, большинство станичных и хуторских обществ отказалось следовать рекомендациям начальства. «Старину надо хранить, а не забывать», — объясняли жители ст. Гиагинской свой отказ изменить ее название<sup>15</sup>. В народном понимании ликвидировать имя значит то же самое, что изменить характер и судьбу данной местности<sup>16</sup>, нарушить устроенный не нами порядок.

В то же время на месте многих постов, переправ, укреплений, в основании которых принимали участие военачальники русской армии и флота, были созданы одноименные станицы, селения, хутора: станицы Раевская, Вельяминовская, поселки Лазаревский, Головинка и др. Закреплялись названия, учрежденные в память о подвигах русских офицеров и солдат в годы Кавказской войны (пос. Архипо-Осиповка, с. Витязево, х. Тиховский и др.)<sup>17</sup>. Свою роль сыграла посессивная антропонимия: в 1860—1870-е гг.

многие офицеры и генералы, участники покорения Западного Кавказа, были наделены землей в Кубанской области. Хутора на этих участках стали называться по именам владельцев: Зиссермановский, Молькин, Самойлов, Зеленский, Саньков и др., получив при этом народное толкование. Многие станицы получили названия по наименованиям воинских частей, принимавших участие в Кавказской войне: Апшеронская, Эриванская, Ширванская, Калужская, Костромская, Имеретинская (в честь Имеретинской пешей милиции), Шапсугская (в честь Шапсугского берегового батальона), 3-я рота и т.д.<sup>18</sup> При этом местное население по-своему объясняет происхождение этих названий. Так, в предании об основании ст. Шапсугской главная роль принадлежит вовсе не казачьему батальону, а некоему шапсугу Динову, вступившему за честь своей невесты: «Рассказывали то, шо був комэдант крэпости и облагал на каждую ночь или на каждую нэдилю молодэньку эту черкешенку для забавы. Шапсуг Динов, князёк, решил отомстить. Динов, шапсуг. Пэрэдився в женску одёжу и указал ту девушку, которую должны были привезти. Тут караульный начальник прибыл. Разрешилы. Открылы ворота. Он (Динов. — *О.М.*) перубал, а з собою бул примэрно взвод или больше войк. Его [воины] и вырубалы защитников крэпости. А тоди всё равно сделали эта, запальлы, и пожар был. Убили и казакив. Восстановилы и вместо Новониколаевкы... Вона должно Новониколаевка быть, вместо Новониколаевкы имя станицы дали Шапсугская» [11].

Историческая память населения бывших черноморских станиц хранит трагедию голода 1932—1933 гг., которая наиболее тяжелые последствия имела в степной части края. Так, согласно одному рассказу, Л.М. Каганович, устроивший голод на Кубани, проезжал по железной дороге и увидел название станицы — Поповичская; Каганович рассердился и приказал переименовать ее в Калининскую [12]<sup>19</sup>.

Народные рассказы о связи происхождения названий станиц, хуторов, рек, балок, курганов, полей в связи с военными действиями, известными государственными деятелями и полководцами, местными народами и героями работают на самоидентификацию и культурную отмеченность казаков. В своем пространственном отношении к истории казаки создавали свой уникальный мир, и как «свое» и так и «чужое» наследие гармонично вписывалось в эту духовную структуру, отражая опыт бережного отношения к любой традиции.

### Примечания

<sup>1</sup> Рыбалко А.А. История и быт казаков Новолинейного района (Этнографический очерк) // Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия / Сост. Н.О. Иванова. Челябинск, 1995. С. 122.

<sup>2</sup> Самовтор С.В. Отражение процессов казачьей колонизации в топонимии Кубани (конец XVIII — начало XX вв.): Дис... канд. ист. наук. Старополь, 2008. С. 69.

<sup>3</sup> Бондарь Н.И. Кубанское казачество в контексте проблемы: этнос-пространство-время // Старый Свет: Археология. История. Этнография: Сб. науч. ст., посвящ. 60-летию проф. Н.И. Кирея / Под ред. В.Б. Виноградова. Краснодар, 2000. С. 149.

<sup>4</sup> ПСЗРИ. Собр. 2. Т. 35. 1860. СПб., 1862. Ст. 36327.

<sup>5</sup> Воронин В.В. Предания о заселении и освоении территории в устнопрозаическом фольклоре кубанских казаков // Освоение Кубани казачеством: Вопросы истории и культуры / Сост. О.В. Матвеев. Краснодар, 2002. С. 270; Народная проза Кубани / Авт.-сост. Л.Б. Мартыненко, И.В. Уварова. Краснодар, 2003. С. 49, 13.

<sup>6</sup> ПСЗРИ. Собр. 2. Т. 10. 1835. СПб., 1836. Ст. 8388.

<sup>7</sup> Короленко П.П. Атаманы бывшего Черноморского казачьего войска // Кубанский сборник. Екатеринодар, 1891. Т. 2. С. 8.

<sup>8</sup> Кубанские областные ведомости. 1910. № 29. 6 февраля.

<sup>9</sup> Соловьёв В.А. По следам Суворова. Краснодар, 2004. С. 272—273.

<sup>10</sup> Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1979. С. 89.

<sup>11</sup> Васильков В.В. Народные обычаи казаков станицы Бекешевской (Баталпашинского отдела, Кубанской области) // СМОМПК. Вып. 36. Тифлис, 1906. С. 86.

<sup>12</sup> Передельский Е. Станица Темижбекская и песни, поющиеся в ней // СМОМПК. Вып. 3. Тифлис, 1883. С. 1.; Васильков В.В. Указ. соч. С. 80—81.

<sup>13</sup> Ст. Гостагаевская, 50-ти летний юбилей // Кубанский край. 1912. № 618-7. 10 января.

<sup>14</sup> Вишневецкий Н.И. Исторические воспоминания. Краснодар, 1995. С. 58—59.

<sup>15</sup> Цит. по: Самовтор С.В. Кампания 1910—1912 гг. по переименованию населенных пунктов Кубанской области (на примере линейных станиц и хуторов) // Линейцы Средней Кубани в 300-летней истории Кубанского казачьего войска. Армавир, 1996. С. 62.

<sup>16</sup> Абрамов В., Лекарева И. Географические имена // Родная Кубань. 1999. № 1. С. 110.

<sup>17</sup> См.: Виноградов В.Б. Топонимия Средней Кубани. Армавир, 1993; Вахрин С.И. Биографии кубанских названий. Краснодар; Армавир, 1995; Чучмай Г.Т. Тайна географических названий. Краснодар, 2000; Ворошилов В.И. Топонимы российского Черноморья. История и этнография в географических названиях. Изд. 3-е. Майкоп, 2007.

<sup>18</sup> Самовтор С.В. Отражение процессов... С. 23—24.

<sup>19</sup> Между тем известно, что свое нынешнее название станица Калининская получила в 1957 г. в связи с переименованием района, центром которого она являлась (Онищенко В.Я. Станица Калининская (Поповичевская): 1808—2008. Изд. 2-е. Краснодар, 2008. С. 3).

#### Список информантов

1. Пётр Михайлович Косилов, 1910 г.р., ст. Григориполис-ская, Шпак.; ПМ КФЭЭ-1999, а/к № 1874.
2. Николай Алексеевич Бережнов, 1919 г.р., ст. Барсуков-ская, Коч.; ПМ КФЭЭ-2001, а/к № 2447.
3. Иван Никифорович Семенов, 1927 г.р., ст. Бекешевская, Предгор.; ПМ КФЭЭ-2002, а/к № 2752.
4. Владимир Данилович Прошенко, 1914 г.р., ст. Чепегин-ская, Брюх.; ПМ КФЭЭ-2002, а/к № 2631.
5. Анфим Васильевич Пантюхов, 1913 г.р., ст. Чепегин-ская, Брюх.; ПМ КФЭЭ-2002, а/к № 2632.
6. Иван Иванович Бунин, 1928 г.р., ст. Некрасовская, Усть-Лаб.; ПМ КФЭЭ-2008, а/к № 4070.
7. Иван Артёмович Беляков, 1931 г.р., ст. Исправная, Зел.; ПМ КФЭЭ-1998, а/к № 1549.
8. Владимир Иванович Копоть, 1933 г.р., ст. Дядьковская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2010, а/к № 4171.
9. Григорий Иванович Васильев, 1918 г.р., ст. Бекешев-ская, Предгор.; ПМ КФЭЭ-2002, а/к № 2755.
10. Николай Григорьевич Бородачев, 1926 г.р., ст. Сторо-жевая, Зел.; ПМ КФЭЭ-1998, а/к № 1542.
11. Федор Филиппович Жерновой, 1921 г.р., ст. Шапсуг-ская, Абин.; ПМ КФЭЭ-2000, а/к № 2258.
12. Яков Васильевич Бельнко, 1926 г.р., ст. Старовелич-ковская, Калин.; ПМ КФЭЭ-2000, полевой дневник О.В. Матвеева.

#### Сокращения

ПМ КФЭЭ — полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции.

ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи.

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.

## И.Ю. ВАСИЛЬЕВ

# ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА В УСТНОЙ ИСТОРИИ КУБАНСКИХ СТАНИЦ

Кубань стала одной из важнейших арен развернувшейся в России в 1918—1922 гг. Гражданской войны. Боевые действия велись здесь в 1918—1920 гг.; до 1924 г. продолжалась партизанская война против большевиков.

Война не могла не отразиться в народной памяти. Кубанской фольклорно-этнографической экспедицией было записано от старожилов кубанских станиц, родившихся в первое двадцатилетие XX в., немало рассказов о Гражданской войне, последовавшей за ней партизанской войне и репрессиях. Огромную роль в сборе материалов о войне сыграли такие видные кубанские исследователи-полевики, как Н.И. Бондарь и О.В. Матвеев и многие другие.

Практически всегда исследователи сталкивались с рассказами не самих участников событий, а их детей и внуков. Они либо были детьми во время войны, либо узнали о ней от старших родственников. Исключением является уникальный рассказ М.Я. Могильного, боевого казака, непосредственного участника событий:

Я левофланговый был. Наша сила — наступаемо. Они нагонят силу — наступаемо. Попал на мост. А там топко, чёрт-те что. Идёт чёрт-те куда. Туда не переедешь — мост. А моста нету. За мной товарищ ехал с Кардоникской, Нестеренко. Отбилися. Бежали-бежали по-над этим ериком. Давай через речушку эту. Примёрзло где. Но топко. С коня уздечку всё сняли, на его привязали — двигаемся... За уздечку я перешёл. «А ты подмогай». Потянулись. Уздечку сняли. Перетянули. А они уже тут, красные. «Сдавайтесь», — нагоняют. «Не ровный фронт. Мы тоже кубанцы».

Мы выскочили. А у нас парень был больной. Он раньше в обозе был. А потом с обоза выгнали. Иди, куда хочешь. И ко мне командир придирался. Да я приноровился. Наступать хорошо было. А отступать — обрезало. Закричал: «Поворот коня!» Повернулся, а его уже убило. Стреляют. Спрашиваю одного: «Помоги». Он мне помог убитого на коня. Они с сёдел всё быют. Но уже мимо. Так мы и ушли. Дальше. Отступление идёт. А теперь как старший за тем убитым. Уже и Дон захватили. Теперь уже на подводе отступаем. На третий день часть догнал. Половину потеряли. Я мог остаться. А домой надо убитого. Никак не вырвешься. Так дезертир. А с убитым домой — можно.

Убитого привёз домой. Похранили. Атаман наш последний. Повестка: «По коням». Уходи, казак, на фронт. А я: «Иди к чёрту». С убитым приехал — надо дольше побыть. «Завтра — день дома. Помойся, поборйся. А послезавтра уезжай». А я дома. Дальше. Нейдю. Опять повестка. А уже уполномоченных назначили. Приходят. Дома. Военнообязанный. «В совет». Иду в совет. Говорю: «Я только от тех». Говорят: «Если не пойдёшь, повешаем». Наказывают. Надо воевать. Я ещё ничего не боялся. А потом забоялся. Опять идёшь. Из назначенцев. Приходят третий раз: «Чего не уезжаешь? Когда ж ты выйдешь? Сегодня дома побыть, а завтра выезжаешь. Перед атаманом отчитаюсь, что отбыл на фронт». А я не хочу. И дезертиром быть страшно. А ему тоже жалко. Пойду.

А ночью прибегают двое с фронта. Мои знакомые. Один такой, как я, годом. Другой — старше. Мать вышла ночью. Вот

ИГОРЬ ЮРЬЕВИЧ ВАСИЛЬЕВ, канд. ист. наук; ГБНТУ «Кубанский казачий хор» (Краснодар)



так и так. «Да его дома немає». Мать входит, говорит. Я говорю: «Выйду, это мои товарищи». Выйшов я до них. «Вы как?» — «В горы». Приходят красные. Дома не спасёшься, опять же туды. «Ну что я вам посоветую? На время в лес. А ночью и домой можно. Или дома скрывайтесь. Скрывайтесь!» А они тоже воевать не хотят. Ну и больше их не видал.

Поехали. А я натягую, натягую. Потом этот старик перестал до меня ходить. Слухаю. Красные вот уже идут, идут. Ну и так пришли красные. В двадцатом году. И приходит советская власть. Мобилизуют. Уже никто не идёт. Кто в лес схоронился. Кто дома. Что делать? «Ну давайте встречу сделаем красным». А никто не хочет. Убьют, да и всё. Казаков не убивали. На дурака наскочишь при любой власти. Может, и билий... Один отчаялся: «Я поеду! Я поеду навстречу». — «Ну, езжай!» Ждём. Ничего нема. Ни войска, ничё. Приезжает он отгел. Сказал: «Миримся». — «Мирились? Оружие, какое есть, сложить. По станице. Лошадей — следить». Лошадь моя — не каких-то чужих. Красноармейцы никто никуда. Дома сидеть — и всё. Кто сидеть дома. А кто — в лес убежать, хорониться.

Приходят они рано утром. А тут Ерёмин фамилья. Ерёмин Иван. В лес сбежал. А они за станицей той поймали его. Да в совет. Не в совет, где армия. Туда затурили. Их командир. Посадили его, сидеть. Сидеть. К обеду колокол звонить. Идём. Я вышел. Люди в совет. Белого поймали одного. Убивать будут. Покричал-покричал. Сходка, люди. Мы не расходимся. Он красноармейцев убил — его вот поймали. Это наш круг, рада. Стоять. Сидять два человека. Подогналы. Высказался начальник. Как он его называл, чи пленный, чи белый. «Направо. Шагом арш!» Шагает. И пошёл домой. Отпустили. Казаков не расстреливали. На виду я не видал. «Товарищи! Вот это власть идёт. Вот это люди идут! Своим рукам свою власть. А эти вот помещики обманули вас. Заставляют. Мобилизовали. За что человека расстреливать? Он невинный». А ещё много в лесе. «Кто в лесе, кто за лесом — идите и живите. Работайте. Никто вас не тронет. Если будете скрываться — облаву сделаем. Пошады не будет! Будем там стрелять».

На другой день какие там в лесе приходили. И ничего. Живём. А сколько потом началось выборы. Голосов лишать. Лишить голоса. Понёмножку, понёмножку. Но всё равно восстанавливались. Пока до колхозов. Офицеров потом выселяли. Погоны вырезали на плечах, если с погоном поймают. Сволочи! Офицера красные, кустарные. Не у нас в станице. Под Белгородом пленных пригнали. Один раз пригоняем. Ребята хорошие. Сотни четыре так. Порядочно. Мы заставили песню. Догоняемо до штаба. Там Шкура (Имеется в виду А.Г.

Шкура. — И.В.). Не хвать воевать — там повыбирають. Какие, может, нужни. Они как загнали: «Из-за лесу выходили... Калина красна э-э-э-х / Дома коли попади». А в штабе не знают, что пленни. Пригнали, а никого нема. Пришел потом один. Ну и Шкура тоже обосрался. Испугался, ну выходить. Поругал: «Что вы делаете? Рази можно это делать!» Пленных заставляють. А он думал, что красные наступают. Красные идут. А их там куческа. Поругал. Ничего, что у нас шесть человек. Два впереди, два по бокам.

Белые пели казачьи песни: «Ты, Кубань, ты наша родина...», «В горах скалистых...», «Едут, едут в край зелёный у станицу / Обогреться, обсушиться, каши наварыть. / Каши мы наварим, мягких хлебов напекём, / Сложимся по денячке — за водочкой пошлём. / Выпьём мы по рюмке — позавтракаем, / Выпьём по другой — разговор поведём, / Выпьём и по трете — у поход пойдём...». У хопров была. Бой кончиться — поиграем. Утром построимся — и опять у бой. Это мы с песнями.

Ещё такой случай был. Пленных выстроили, красноармейцев. И гнать. Тоже я попадаю. У конвой. Считает. Такой немудрачий, что оно за зараза. Но погон белый. Идётся и плеткой шлёт. Опеть шлёт. Офицер. Я хоть молодой, а порядок знал, [говорю]: «Сволочь!» — «Тебе что, большевиков жалко?» — «Иди на фронт, там бей!» А конвою разрешалось. Часовой — неприкосновенное лицо. Так называлось. А имел право, я их охраняю. Офицер ты, не офицер. Так и у красных были сволочи.

И Шкура тоже. Чи по власти, чи как. Такого он не делал. Плохого не делал. За власть воевал, старый порядок. Восстановил, и всё. А эти — новый порядок. Красные пришли, атамана убрали. Чем не бедней, чем не хуже — его вверх пихают. Даже лозунг был такой: «Кто был ничем, тот станет всем». Негодный он, а его ставлють [1]!

Другие рассказы почти всегда отражают точку зрения мирных жителей о ненормальности, бессмысленности Гражданской войны, преступности обеих враждующих сторон:

Приходят — кажут, били [белые]. Через несколько дней идут красни. У лошади хвосты обрезаны. А там сынии, голуби били. Едут, а на шапках лента. Били — значить били. Тоди всех боялись. Забирали всё. И билых выгнали. Красни. Сегодня звачають, срывають двери. А завтра-послезавтра били это творят. Мой дид воювал. А потом такой Андрий был. И вашим и нашим. Как зайдуть, ленту натянет на сэбэ [2].

В революцию. Бежать, кричать. Ловлять их, убывають. Скот ревэ, кричить.

По улицах бродэ. Кто хочет — пиймал, рижэ, в бочку засоли. Кошмар был [3].

Сегодня пришли красные — бьют. Зашли били — опять бьют. И всё равно бьют. Шо ж робить. У страха глаза велики. И давай тоди драпать [4].

Воевали. Сколько раз занималась станица. То красные, то белые. А кто переносили? Переносили не вояки. Мирное население [5].

Восприятие войны информантами в ряде случаев связано с их воспоминанием о детском ощущении страха и беззащитности пред насилием; еще большее значение имела последующая рефлексия старших участников событий<sup>2</sup>. Часто старшие активно поддерживали одну из противоборствующих сил, но впоследствии пришли к выводу, что война была бессмысленным насилием и братоубийством.

Огромное место в воспоминаниях о Гражданской войне занимает тема расправ, которые чинили над своими противниками и красные и белые. Для многих порки, виселицы и расстрелы стали основным содержанием воспоминаний о войне:

В восемнадцатом году пишёл не туду воевать. «Чи шо делал?» Несколько плетей. Сказалы, сколько плетей. Там была Казаматка. Там пороли. Отпоролы и пустили [6].

В восемнадцатом году была большая порка. Пороли чуть не каждого. Пороли и мужиков, пороли и женщин. Что-нибудь ляпнула неправильно — попала под порку. В совете, в коридоре пороли. Ложись — она ложится. Два стоят палача. В восемнадцатом году церковь закрыли [7].

В восемнадцатом вешали людей. Белые. У совета там белолетки. Они начали вешать. На скамеечку становили. Партизанов красных. Соседей. Безуглова, Радкинова. По соседству. Мой отец с ними работал. Корчували в лесе. Ему жалко, что они висят. Снимали. Он как увидал, и упал. Как пришёл домой, так и кончился. У двенадцать часов вечера. Мы, дети, станимо у порожику, а он всё. А тада он только жинке признался, показал, что такое дело. Белые были станичники. Белые со станицы были. Был из них такой Максимов Иван. Он в колхозе кладовщиком стал. А я кухаркой. А голод был. Я говорю: «Ты нашего отца убил, а теперь корми!» Он такую бучу поднял. А я своё. «Что ты сделал, то и тебе будет!» А тут начали раскулачивать. И его первого цап. И забрали чёрт-те куды [8].

Жгли дома. Атаманов дом сожгли. Потом таки крестьянские. Эти были гвардейские. Кто в гвардии служил при царю — ихние дома пожгли много. Ерёмко, Кузякин. Ерёмко где-то забрали. Ерёмко ещё жил, и при советской власти. Это, может, лет 9—10, как не стало его. Маво дядю расстреляли. Стефан Нестерович. Он был офицер. Его расстреляли. Ярыгинова Петра расстреляли. Сын атамана. В Зеленчукской станице [9].

В восемнадцатом большевики наступали. К нам шли. Потеснили казаков. Вошли в нашу станицу. И давай репрессировать всех казаков. Вывели на Мокрянку попа, казаков всех, которы зажиточны, и расстреливали. Но горе Бикет расстреливали. Но Мокрянке примерно человек двадцать. Под Бикетом — семь человек. Они постреляли, и всё. После них брали и на кладбище носили [10].

Когда Терновскую белые брали — он был на тачанке там с отрядом со своим. С ним был морячок один. Выпили там, пьяные были. Отряд ушёл — они задержались. Выехали из Терновки — их белые прихватили. Сбили с тачанки и гнали до трёх курганов, что находятся здесь за сахарным заводом. Но одном из курганов привязали за шею вожжами. Сами зашли на курган и стали гонять вокруг кургана. Пока силы не иссякли, а потом пристрелили. Этого родственники забрали похоронили на кладбище. Моряка этого на кургане и прикопали. Было много случаев, что расстреливали. Был тут у нас настолько безалаберный казак, что не считался ни с кем. Когда в июле пришли сюда казаки, ехал работник с подводой в поле на мажаре. Подъехал — его зарубил. Решил захватить ценности. В конце станицы на лугу раньше работали болгары. Имели огород. Казаки раньше огородов почти не имели. Болгары выращивали помидоры, огурцы, капусту. Он пришел набрал команду, порезал всех, все ценности забрал. Пороли, очень много людей били, особенно женщин. Особенно женщин пороли за то, что их мужья находились в рядах Красной армии [11].

Полковничья балка. В 1918-м году там полковника убили. Есть место — «на попа» называется. На этом месте попа убили. Или в 1918-м или в 1920-м [12].

Тот Фирс Миронович подписал постановление повесить моего деда. За то, что сыны были в Красной армии. Сидор Тимофеевич и Захар Тимофеевич [13].

О лидерах белого движения, таких как Деникин, Корнилов и Врангель, сведения в рассказах отрывочные и

обобщенные; они воспринимались скорее как олицетворение Белой армии, например:

В двадцатом году. Мы тико поженылысь. Врангель через станицу шел. За море [14].

Я летом родился, в июле. Как раз Деникин отступал на Краснодар. На курганах они становили батареи. А их выкурили с манычских степей [15].

Гораздо больше внимания народная память уделила знаменитым командирам отдельных белых соединений, таким как А.Г. Шкуро и М.А. Фостиков. Эти военачальники были известны и популярны, с ними связывались определенные ожидания. Казаки служили непосредственно под их началом, и сами они были своими — кубанскими казаками.

А.Г. Шкуро был командиром партизанского отряда, отличался удачливостью, лихостью, независимостью, умел произвести впечатление на простого казака. М.А. Фостиков был также известен как удачливый партизанский командир. Он дважды успешно выступал в этой роли: при зарождении белого движения в 1918 г. и после ухода основных белых частей с Кубани в 1920 г.<sup>3</sup>

А там называется гора Сычовая. Песню гнали: «Балхон с своим отрядом под Сычовой под горой / А Шкура с своим отрядом — на Сычовой на горе» [16].

Шкуро у нас был, в наших местах. Думали, порядок наведёт. Хозяйнувать, пахать, сеять. И против власти шли. Шайки сбегались. Из шаяк — полки. Белы [1].

Как увидели первую машину. Шли войска. Шкура ехал. На машину глядеть — вся станица, вся улица. Шкура. С казачьей стороны генерал. Генерал. Небольшого роста такой мужчина. Уся станица ишла смотреть. Приехал Шкура на машине, не видали машины. Как тронулась машина эта — и поехала с двора. А вся станица — следом. Не видали, как она котится. Не быки, не кони. То ж везуть. Живое. А то неживое [17].

Хвостик генерал был. На нашу станицу восемь раз наступали большевики. А он же охранял, этот Хвостик. Казаки у его служили. Наши ж казаки. У его штаб был за станицею. Называется Широкая балка. Там штаб был. У степи. Не в городи. Когда милиция сюда появилась, мы быков пасли. А там называется у нас балка Черезова, аж там. Тогда это... На

другой раз уже с палемётами пришли большевики. А там у нас курган. Мы там в Черезке аж встали. Человек 10—15. Станем в наряд и слушаем. А мы тогда падаем. Один бежить верхом: «Дураки, когда слух дойдёт, вас уже не будет». Разогнали нас. У кого хороший конь — позабрали. Четвёртым разом уже пушку притянули. Горняшку. Большевики. Они ж в Красногорки. Оттель наступали. Притянули горняшку. И там у нас бугор есть большой. Из-под того бугра и сюда били. В станицу. А Хвостик со своими казаками прямо на Кизил Октябрь (Кизил Октябрь тогда не было), и через Кубань по мосту. И в Красногорку. Их и забрали. Красных разбил. И орудия забрали. На пятый, на шестой опять они притянули уже галубицу. И туда, по той же линии. У нас был тут наводчик тоже. С горняшки. И прям по орудию. Один бег верхом. На белом коне. Его попал. Мы ж там на бугру тоже. Восьмой раз если б Хвостик не ушёл отсюда, ещё б не пустили в станицу. А то ушёл. Ему тут не сила была. А у Беломечётки обоз стоял большевицкий. Красных. А он за ночь верхами аж туда, в Беломечётку. И там забрали обоз. А им весть пришла, что обоз забрали. 360 дворов спалили! В станице. Было им задание, солдатам: «Вот две коробочки спичек. И сжечь, и золу перевезать». Они два часа пожгли, не больше. У нас кухня, амбар, сарай — погорели. Дом остали. Они по-над улицей, где солома была. Она же лёгка. Поддив и пошел. Люди поуходили. Мы как раз уехали, пшеницу жали. Там за речкой у нас была пшеница посеяна. Так мы отгел ушли. Шаха назывался. Там, на горе. Так мы видали, как наше поместье горит. Через сколько время ещё казаки с Зеленчука наступали. Пошли на Кубань через нашу станицу на Кубань, по Осетиновке и по Карачаю пошли. Один карачай говорил: «Наперёд не лезь, сзади не оставайся и по сторонам не мешайся». Там узкая дорожка. Там же в скалах сидят. Он дошел до Беломечётки, забрал обоз, через Кубань и пошел [16].

Меньше рассказов о красных командирах (поскольку станичники-казаки по большей части служили в белой армии). В основном речь шла о военачальниках, под непосредственным руководством которых станичники служили либо которые имели непосредственное отношение к станице:

Тут у нас, значит, офицер Одарюк. Набрал полк казаков. И ездит по станице. Уже тут фронт. Какая-то Маруся воевала, Марусин отряд был. А потом приехали в нашу станицу, тут три дня были. А потом поехали в Фастовецкую станицу. Там уже приехали из штаба.

Кони, в черкесах, красные повязки. А у нас был станичник, тоже офицер, тоже в этой партии. Это Одарюк был. Без погон. Та же погонов не было. Приехали и спрашивали: «Кто у вас командир?» А они говорят: «У нас командира нету». Выстроились там. «Дайте нам две сотни казаков». Они кажут: «Две сотни не дадим. Берите всех». Они всех боятся брать. Бились, бились, и так ничего и не получилось [18].

Казаки были и за красных, и за белых. Отец был у Жлобы. Советской закалки, против царизма. Жлоба был хороший командир. Отец на Кубани воевал. Будённовские войска проходили. В будённовских шапках. Сам Будённый не проходил [19].

Будённый всю казачью армию перечислил в большевики. У него было три креста при царе. Он перешёл и стал с красными овладевать [10].

Значительное место в воспоминаниях занимают так называемые банды — партизанские отряды различной политической ориентации. «Банды» всегда создавались и базировались неподалеку от станиц, из которых они черпали материальные и людские ресурсы. Станичники были активными участниками банд, они же и страдали от их грабежей и насилия. Преобладающее отношение к этому явлению — нейтральное, отчасти осуждающее:

Советская власть пришла. Началась банда. Их выселили из Кумской. Они там банду кормили. Была победа советской власти. Над казаками. А они не хотели советской власти. Из Ставропольского края сюда пришли. Восстание делать. Они все казаки. В горах были. Они все были казаки, учёные были, все атаманы, секретари [20].

Те вот большие таки были банды. Подростки. Работать не хотим — в банду. Были офицеры, скрывались. Тикото хлеба достануть на питание, и всё. Старинные офицеры [21].

Самусь такой был. Он имел триста преданных всадников. Шесть пулемётов станковых. А дед его к Самусю отправляет. Чтоб не пойти революцию защищать. Самусь на Глубоком Ерике в глухом лесу стоял. Ему ты ничего не сделаешь. Охрана такая и пулемёты — основное оружие. Они преданны. Они не сдаются. Отец пришёл с этой бумажечкой туда. Набралось их шесть человек. Он брал токо тех, кого рекомендуют. За отца дед бумажку писал. Самусь даёт задание — в Бакинской тех, тех и тех уничтожить. Они приезжают —

здесь Колочий Ерик называется. Шесть новых и старее, преданные эти. Головорезы. Тут, у ерика они спешили. Отец тогда посмотрел. Бандитов повесить. Повесить всех. Он говорит: «Я не пойду. Я всё жизнь добро делал. А это ни к чему». А старший говорит: «Этого расстреляют». — «Ты только выстрели. Тут же кругом оцепление. Каждую станицу охраняет». — «Там приедешь — Самусь повесит». Лошадь не отдала. Через лес. Приходит ночью домой. А дед же тот недовольный [22].

Трагическим следствием Гражданской войны стало разделение на белых и красных внутри семей:

Было тут у нас. Шамарыгин был у белых. Брат его был у красных. Этот, шо у белых, хотел уничтожить его [23].

Гражданская война начинается. Домик новый у отца. Сарай шестьдесят метров. Четыре коровы дойных. Конь военный. Сундук приготовленный. Парадные костюмы. А дядя Федя нет. И он идёт добровольно в Красную армию. Была встреча с отцом. Приехал в военной форме, на коню. Говорит отцу: «Ну, ты поедешь?» А отец говорит: «Возвернись во двор, отпусти коня. Нужен будешь — тебя попросят». Так я услышал: «Ну, в Бога мать! Не попадайся!» И так кулаком. И помчался. И начинается Гражданская война. В Губской встречаются. На улице на какой-то. Меньший брат навстречу ему. Шашку наголо! А отец кричит: «Фёдор, зарубаю!» Он обучен, а тот не обучен [7].

В целом война в народном восприятии оказалась непопуляризованной, далекой от официальных точек зрения какой-либо из противоборствующих сторон. В наибольшей степени в народной памяти отразились террор, образы военачальников (особенно близких к казакам партизанских командиров), партизанская война, противоборство в семьях. В целом же война оценивается негативно, как трагедия, нарушившая устои мирной, нормальной жизни, как бессмысленное разрушение и хаос.

#### Примечания

<sup>1</sup> В атрибуции полевых материалов указывается номер аудиокассеты в архиве Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции.

<sup>2</sup> См. об этом: Розенталь Г. Реконструкция рассказов о жизни: принципы отбора, которыми руководствуются рассказчики в биографических нарративных интервью // Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003. С. 330—335.

<sup>3</sup> Энциклопедический словарь по истории Кубани. Краснодар, 1997. С. 500.

#### Список информантов

1. М.Я. Могильный, 1899 г.р., ст. Кардоникская, Зел., зап. в 1998 г. О.В. Матвеев (а/к 1662).
2. О.И. Трегуб, 1911 г.р., ст. Шкуринская, Куш., зап. в 1989 г. И.Н. Ермоленко, С.В. Широнин (а/к 108).
3. Н.Ф. Колесник, ст. Калужская, Сев., зап. в 1995 г. С.Ф. Самовтор (а/к 813).
4. А.Ф. Митин, 1912 г.р., ст. Гривенская, х. Лебеди, Калинин., зап. в 1995 г. В.Д. Фролков.
5. Р.Г. Мушников, 1900 г.р., ст. Константиновская, Кург., зап. в 1997 г. О.В. Матвеев (а/к 1292).
6. З.С. Брынза, 1906 г.р., ст. Баракаевская, Мост., зап. в 1991 г. А.В. Сук (а/к 172).
7. В.В. Рабалко, 1910 г.р., ст. Баракаевская, Мост., зап. в 1991 г. Н.И. Бондарь (а/к 173).
8. Н.Г. Журавлёва, 1912 г.р., ст. Махошевская, Мост., зап. в 1991 г. Н.И. Бондарь (а/к 148).
9. И.Г. Красиков, 1910 г.р., ст. Переловая, Отр., зап. в 1996 г. О.В. Матвеев (а/к 1202).
10. В.Ф. Пелипенко, ст. Архангельская, Тих., зап. в 1996 г. О.В. Матвеев (а/к 1044, 1045).
11. А.Г. Мешков, ст. Архангельская, Тих., зап. в 1996 г. О.В. Матвеев (а/к 1044).
12. В.П. Петренко, 1918 г.р., ст. Надёжная, Отр., зап. в 1996 г. В.В. Воронин, Н.В. Богатырь (а/к 1184).
13. П.В. Задорожный, 1938 г.р., ст. Староджерелиевская, Красн., зап. в 2004 г. С.Н. Рыбко и И.А. Кузнецова (а/к 3052).
14. З.А. Плаксий, ст. Гривенская, Калинин., зап. в 1995 г. Г.В. Румянцева, Ю.Н. Бахмет (а/к 673).
15. П.И. Резников, 1918 г.р., ст. Фастовецкая, Тих., зап. в 1996 г. П.И. Резников (а/к 929).
16. А.П. Тимошенко, ст. Кардоникская, Зел., зап. в 1998 г. О.В. Матвеев (а/к 1664).
17. М.Я. Плотникова, 1907 г.р., ст. Кардоникская, Зел., зап. в 1998 г. О.В. Матвеев (а/к 1665).
18. И.С. Сивцов, ст. Новорождественская, Тих., зап. в 1996 г. О.В. Матвеев (а/к 937).
19. И.П. Когадий, 1914 г.р., ст. Новоивановская, Нов., зап. в 2005 г. О.В. Матвеев (а/к 3215).
20. К.С. Попов, 1907 г.р., ст. Баговская, Мост., зап. в 1991 г. А.Н. Мануйлов (а/к 148).
21. В.В. Лихолитов, ст. Исправная, Зел., зап. в 1998 г. О.В. Матвеев (а/к 1662).
22. Г.И. Китюх, ст. Бакинская, Гор., зап. в 2008 г. А.И. Зудин (а/к 3912).
23. И.И. Мушников, 1907 г.р., ст. Константиновская, Кург., зап. в 1997 г. О.В. Матвеев (а/к 1292).



А.И. ЗУДИН

## РИТУАЛЬНАЯ МЕДИЦИНСКАЯ ПРАКТИКА СТАРООБРЯДЦЕВ-ЛИПОВАН КУБАНИ

Изучение традиционной культуры этноконфессиональной группы русского народа, известной как липоване, приобрело масштабные формы лишь в последние несколько лет. Многие ее аспекты в научных статьях оказались освещены в разной степени. Народная медицина старообрядцев-липован оказалась в числе наименее изученных тем. Нам известны лишь несколько статей, написанных на материалах исследования лишь нескольких старообрядческих сел Придунавья и опубликованных в ежегодном научном сборнике «Липоване: история и культура русских-старообрядцев»<sup>1</sup>. Что касается старообрядцев-липован Кубани, переселенцев из румынской Добруджи, Болгарии и Турции 1910–1940-х гг., то в вышедшей в 2006 г. коллективной монографии «Община старообрядцев-липован Приморско-Ахтарского района: история и культура» эта область народной культуры даже не была затронута<sup>2</sup>. Мы попытаемся отчасти восполнить этот пробел.

В наши задачи не входит рассмотрение всего многообразия методов народного врачевания, зафиксированных с 2002 по 2012 г. сотрудниками Научно-исследовательского центра традиционной культуры в общине старообрядцев-липован х. Новопокровского и г. Приморско-Ахтарска Краснодарского края<sup>3</sup>. Мы ограничимся наиболее архаичными формами ритуально-магической практики лечения некоторых заболеваний, оставляя в стороне сугубо утилитарные (рациональные) формы лечения с широким использованием средств природного происхождения (животного, растительного и др.). Рассмотрение этой области народной медицины позволяет выявить наиболее устойчивые элементы ритуалов врачевания, сохранившие актуальность и практическую значимость, по крайней мере для респондентов 1910–1930-х г.р.

Поскольку данные ритуалы представляют собой «поликодовые» тексты, то рассмотрим каждый из составляющих их компонентов (субстанциональных кодов).

**Акциональная символика** характеризуется разнообразием магических действий, направленных на изгнание, удаление болезни. Это умывание/взбрызгивание/посние (сглаз), накрывание (*младенческий, черная болезнь* (эпилепсия)), закапывание воды, молока, детской одежды (*сухоты*<sup>4</sup>), нитки с завязанными на ней узелками, земли (бородавки), выкатывание (*волос*<sup>5</sup>), выливание (испуг), подкалывание — крестообразное надавливание указательным и средним пальцами правой руки, т.е. старообрядческим крестным перстосложением (детская бессонница), закручивание пупка (срыв живота), давление (*завалки* — ангина, свинка), запекание (*сухоты*), заверчивание/затыкание (испуг), зарубание (*ути́н* — радикулит), перерезание (испуг), загрызание (грыжа), крестообразное натирание (ожоги, воспаление молочной железы, бородавки), завязывание (бородавки), продажа (символическая продажа, рассматриваемая как универсальная форма «обмана» болезни, к которой прибегали и как к крайнему средству в случае неизлечимой болезни ребенка; варианты — продажа через окно, продажа предмета детской одежды). Этот ряд можно продолжить и перечислением других манипуляций, входящих в структуру лечебных ритуалов. Например, плевание после чтения заговорных текстов (ожоги, кровотечение) [1]. Само движение при совершении некоторых лечебных ритуалов оказывалось семантически

значимым, поскольку требовало выполнения определенных условий: при отправлении за «непочатой» (см. ниже) водой все повороты совершались «по солнцу» [2]; один из вариантов лечения бородавок предполагал после закапывания тряпочки с землей возвращение на исходное место ритуала, где перед этим происходило действие натирания [1]. Лечение сглаза сопровождалось зажиганием и бросанием спичек в воду. Один из вариантов лечения испуга заключался в том, что больного ребенка ставили рядом с побегом молодой кукурузы, верхушку которого срезали ножом. Излечение от испуга наступало тогда, когда побег перерастал ребенка [3]. По другому варианту, ребенок должен был перерасти заверченный/забитый в притолоку на уровне его роста кусочек осины [4]. При недержании мочи у ребенка его заставляли помочиться на печную заслонку [5]. Для лечения ангины, свинки (*завалок*) лекарю следовало предвительно задушить крота [5] или *слепца*<sup>6</sup> [6] тремя пальцами (*щепотью, пучками*).

**Вербальный код.** Принадлежность липован к старообрядчеству предопределила преобладание в лечении христианских молитв над заговорами. Развернутые классические тексты заговоров (с зачином «На море, на окяине, на острове Буяне...») нами были отмечены только при лечении ожогов и кровотечения. Но самим респондентом отмечалось их позднее распространение [1]. Наиболее часто используемой молитвой, имеющей универсальный характер, является «Богородица» («Богородице Дево, радуйся») (*сухоты*, волос, детская бессонница, сглаз, испуг, завалки, воспаление молочной железы, грыжа). Молитва «Отче наш» упоминалась лишь в качестве альтернативной [4, 5] или дополнительной (при удущении «слепца») [6]. Из других православных молитв, произносимых при лечении, упоминались *Исусова молитва* (читалась при закапывании нитки с узелками по количеству бородавок) [2] и «О Всепетая Мати»<sup>7</sup> (при бессоннице) [3]. Во время подготовительных действий при лечении сглаза (при отправлении за «непочатой» водой и возвращении с нею) молитва «Боже, милостив буди мне грешному» читалась непрерывно [2].

В основном заговоры сохранились в виде кратких формул, в том числе формул-диалогов, зачастую сопутствующих чтению православных молитв. При лечении радикулита (*ути́на*) после прочтения «Богородицы» происходил ритуальный диалог больного и лечащего: «Бабка, бабка, чего рубаешь?» — «Ути́н». — «Ну рубай, да хорошей» [3]. В другом варианте заговор произносился в произвольной форме: «Рублю, рублю, чтоб болячки не было» [4]. Ритуальное «запекание» *сухот* в печи сопровождалось обращением: «Печка, печка, забери сухоты» [3]. Не сохранился заговор от *сухот*, когда заговаривались две ямки, в которые закапывались вода/молоко и одежда больного ребенка: «на жизнь» и «на смерть» [4, 5]. При лечении детской бессонницы в курятнике произносилось заклинание: «Куры, куры, куры ранние. Заберите бессонницу, дайте сну (имя рек)» [5]. Символическая продажа больного ребенка сопровождалась выкрикиванием: «Кто купит моего ребенка!» [6]. В некоторых случаях лечение сопровождалось ритуальным молчанием, связанным с запретом разговаривать со случайными встречными во время проведения ритуала: когда отправлялись за «непочатой» водой для лечения сглаза; когда отправлялись закапывать тряпочку с землей, которой натирали бородавки [1].

**Символические атрибуты.** В отличие от многочисленных предметов, используемых в рациональных методах лечения,

предметы и субстанции, входящие в лечебный ритуал, наделяются магическими свойствами. Вода, используемая при лечении некоторых детских болезней (испуг, сглаз), непременно должна быть святой либо «непочатой», т.е. взятой из колодца до рассвета с соблюдением ряда ритуальных действий (молитва, запрет разговаривать, из трех колодцев). Во время наговора на воду для умывания от сглаза в нее бросали зажженные спички и соль. Воду, в которой был выкупан больной *сухотами* ребенок, выливали в заговоренные «на жизнь» и «на смерть» ямки (в одном из вариантов лечения *сухот* вместо воды использовалось молоко, которым обливали детскую одежду и закапывали в ямки [1]). *Землей*, взятой в тряпочку из-под правой ноги, натирали бородавки (потом тряпочку относили в сырое место; см. ниже) [1]. В другом варианте использовали *нитку*, на которой завязывались узелки по числу бородавок [2]. Из средств растительного происхождения упоминается *осина*, которую использовали при лечении испуга: осиновою щепку вверчивали в притолоку на уровне роста больного ребенка [4]. Осиновою щепку прикладывали к больному зубу. Особенно эффективной считалась щепка осины, в которую ударила молния [3]. Хлебный мякиш и воск использовали при *выкатывании волоса* у ребенка [7]. Растопленный *воск* выливали в воду при лечении испуга [8]. Из средств животного происхождения использовали *коровью требуху*: при лечении *сухот* в нее помещали больного ребенка [4]. При воспалении у женщины молочной железы больное место натиралось найденной *костью*, которую по окончании ритуальной процедуры оставляли на прежнем месте [4]. Из хозяйственной утвари использовались *печная заслонка, топор, веник, нож, сеть, бисер, булавки*. На печную заслонку должен был помочиться больной недержанием ребенок [5]. При помощи топора и веника лечили радикулит: веник клали вдоль поясницы больного, а затем топором имитировали рубку [3; 4]. Ножом «перерезали» испуг, совершая с молитвой соответствующую манипуляцию в посуде с водой и воском [8]. В качестве оберега от сглаза использовали пояс из сети («Вот из сетки пояс, что у ней узелков много. И вот одевают этот пояс на голое тело, чтоб пока сглазишь, надо шоб пересчитал эти все узелки» [1]), голубой или красный бисер, булавку [3]. Вторично используемые ритуальные предметы применялись при лечении *младенческого (черной болезни, эпилепсии)*. Это мог быть любой предмет подвенечной одежды [1; 4; 5]. Согласно одному варианту, наряд у с ней больного ребенка накрывали пустым *мешком* [1].

**Символические локусы.** В лечебной практике семантически значимыми оказываются некоторые локусы жилого и нежилого пространства. Часто ими являются пограничные места. На *пороге* лечили испуг, вкручивая в притолоку кусочек осины, и зарубали *утина*. При лечении сглаза воду после умывания больного выливали под петли с внутренней стороны двери или калитки [4]. Через *окно* осуществлялась символическая продажа больного *сухотами* ребенка [1]. Также при лечении *сухот* на *перекрестке* выкапывались ямки [1]. Хотя, по мнению одного из информантов, делать это категорически запрещается: «На перекрестке это нельзя делать. Это грешно даже. Потому кто-то будет итить и в эту воду вступить, или в ямку тую. И той человек заболеть, а ты будешь виноват» [4]. Поэтому ямки рекомендуется вырывать в месте, где никто не ходит. Среди локусов хозяйственного назначения выделяются печь, *колодец, курятник*. В печи, помимо вполне рационального прогретия в случаях тяжелых форм простуды и ревматизма, происходило ритуальное *запекание сухот* [3]. В колодце набирали для лечебных целей «непочатую» воду. В курятник носили страдающего бессонницей ребенка [5]. Месту придавалось значение при закапывании (выбрасывании) нитки с узелками или тряпочки при лечении бородавок. Это должно быть *сырое место* (болото, место за умывальником): «И

они сгнивают, и бородавки сходят» [2]. По одному из вариантов, символическая продажа больного ребенка должна была происходить в другом населенном пункте [6].

**Символическое время.** Что касается временной приуроченности выполнения лечебного ритуала, то в современных записях она акцентируется только в случаях лечения сглаза, бессонницы и бородавок. Вся процедура лечения сглаза происходила «до восхода солнца» [8]. «Под курей» ребенок носили ночью. Лишь при лечении бородавок ритуальное действие совершалось на *молодой луне* [1].

**Числовая символика** практически во всех ритуалах лечения представлена универсальной троичностью (три, три по три). При лечении сглаза воду набирали из трех колодцев [4; 7; 8]. Три раза читали «Богородицу», после каждого прочтения молитвы в воду бросали по три зажженные спички и щепотки соли [4; 8]. Как вариант — по одной спичке и щепотке соли после каждого прочтения молитвы [1; 2; 7]. Только в одном случае лечение сглаза сопровождалось пятикратным чтением молитвы, что информант объяснил числом цветов глаз (черные, карие, зеленые, серые, голубые). На какой задуманный цвет спички начинали тонуть, человек с такими глазами и являлся причиной сглаза [3]. Больной выпивал три глотка воды, и три раза его брызгали [2]. При символической продаже три раза ребенка передавали через окно и заносили в дом. Трижды помещали в печь при *сухотах*, трижды *загрызали грыжу*, на трех порогах в доме совершалось *зарубание утина*, трижды читали молитву при *подкальвании* от бессонницы, при натирании *костью* воспаленной груди, трижды *выливали испуг*. Три раза читали молитву при удущении «слепца». По одному из вариантов, чтобы лечить *завалки*, нужно было задушить трех «слепцов», желательнее самок [6].

**Участники ритуала.** Непосредственные участники в большинстве случаев представлены парой «лечащий—больной». В некоторых случаях осуществлялось самолечение. Только в одном из вариантов лечения сглаза всю ритуальную процедуру должен был совершить виновник болезни [2]. Также только в одном варианте символическую продажу больного ребенка замещали продажей предмета детской одежды [4]. Прямое обращение к символическим персонажам сохранилось лишь в единичных заговорных формулах, например к курам. Использование в ритуалах врачевания богородичной молитвы отражало представления о Божьей Матери как избавительнице от болезней. В одном тексте болезнь получала персонификацию (в заговоре-диалоге *зарубания утина*).

В целом ритуальная медицинская практика старообрядцев-липован характеризует южнорусскую культурную традицию. Некоторые особенности обуславливаются историческими обстоятельствами формирования данной общины и принадлежностью ее к старообрядчеству. Община кубанских старообрядцев-липован формировалась в течение нескольких десятилетий XX в. из переселенцев различных липованских сел Румынии, Болгарии и Турции, что несомненно сказалось на значительной вариативности в липованской традиционной культуре в целом и в области медицинских знаний в частности. Отсутствие уже долгие годы профессиональных врачей в этой общине стало причиной того, что носителями необходимого объема медицинских знаний и связанных с ними ритуальных практик являлись многие женщины. С этим, наверное, связано преобладание в народной медицинской практике лечения детских заболеваний. С другой стороны, по этой причине некоторые развернутые варианты ритуального лечения оказались со временем утраченными (лечение *грыжи*, *срыва живота, сухот, волоса* (нарыва)). С конфессиональным фактором и осознанием несомненной греховности подобных занятий, вероятно, связана малочисленность заговорных текстов, замещенных православными молитвами.

## Примечания

<sup>1</sup> Серебрянникова Н.И. Представления о сглазе и перепуге у липованского населения Придунавья // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 1. Одесса, 2004. С. 119—122; *Она же*. Традиционные методы лечения болезней среди старообрядческого населения Придунавья // То же. Вып. 2. Одесса, 2005. С. 161—163; *Она же*. § 3: Материалы по народной медицине) // То же. Вып. 4. Одесса, 2007. С. 110—117.

<sup>2</sup> Община старообрядцев-липован Приморско-Ахтарского района: история и культура. Краснодар, 2006.

<sup>3</sup> Данные полевые материалы были дополнены нами в ходе этнолингвистической экспедиции филологического факультета Ростовского государственного университета в 2007 г. Записи сделаны с участием сотрудника ростовской экспедиции Н.А. Власкиной. Частично статья была дополнена материалом, собранным в старообрядческой общине пос. Имеретинская бухта Адлерского р-на Краснодарского края, состоящей из переселенцев наиболее ранней волны из Турции в 1911 г. Несмотря на географическую отдаленность друг от друга, старообрядцы Приморско-Ахтарского и Адлерского районов составляют одну церковную общину.

<sup>4</sup> Принято считать, что *сухоты* — это рахит; к ним могут относиться несколько разных заболеваний, приводящих к истощению («высыханию») детского организма с последующим летальным исходом.

<sup>5</sup> Имеется в виду болезнь *волос*, который якобы растет под кожей ребенка как следствие нарушения запрета для беременной бить ногами кошек или собак. Таким же термином в местной традиции обозначается глубокий нарыв на пальце [2].

<sup>6</sup> Слепыш обыкновенный, или южнорусский слепыш, или малоглазый слепыш (лат. *Spalax microphthalmus*).

<sup>7</sup> 13-й кондак акафиста Пресвятой Богородице. — *Примеч. редактора*.

## Список информантов

1. П.И. Фокова, 1931 г.р., г. Приморско-Ахтарск, зап. А.И. Кобезский.
2. С.Ф. Пальцева, 1930 г.р., х. Новопокровский, зап. А.И. Кобезский.
3. И.К. Голубицкая, 1919 г.р., х. Новопокровский, зап. А.И. Зудин.
4. А.Ф. Лагерева, 1935 г.р., г. Приморско-Ахтарск, зап. А.И. Зудин.
5. А.Е. Самсарёва, 1932 г.р., х. Новопокровский, зап. А.И. Зудин, Н.А. Власкина.
6. М.Р. Хоруженко, 1933 г.р., х. Новопокровский, зап. А.И. Зудин, А.И. Кобезский.
7. С.Н. Доронина, 1933 г.р., х. Новопокровский, зап. А.И. Зудин.
8. Е.Т. Петухова, 1935 г.р., пос. Имеретинская бухта, зап. А.И. Зудин.

С.А. ЖИГАНОВА

ПРОСТРАНСТВО КУБАНСКОЙ СВАДЬБЫ  
В ЗЕРКАЛЕ ОБРЯДОВЫХ ПЕСЕН

Материал свадебного обряда неисчерпаем, несмотря на значительное разрушение традиционной свадебной обрядности на рубеже XX—XXI вв., модернизацию сельской свадьбы в большинстве восточнославянских традиций.

Перспективы изучения славянской свадьбы открывает кубанская традиционная культура, одна из самых молодых в России, формирование которой только началось на рубеже XVIII—XIX вв.<sup>1</sup> Кубань как восточнославянская музыкально-этнографическая традиция впитала в себя множество метропольных истоков, в результате чего здесь сформировалась своеобразная свадебная традиция, соединившая в своей основе русские и украинские элементы.

В основу статьи положены некоторые наблюдения над пространством свадебного ритуала; данная проблематика исследовалась А.В. Гурой в ходе структурно-семантического анализа свадьбы<sup>2</sup>. Здесь же будет рассмотрено, как пространственные характеристики обряда отражаются в свадебных песнях. Последние, как и другие музыкально-поэтические тексты свадьбы, располагают механизмами кодирования содержания свадебного обряда. Теория кодов, разработанная в конце XX в. в отечественных этнологии, этнолингвистике и этномузыкологии<sup>3</sup>, — одна из наиболее интересных и убедительных семиотических концепций в трактовке восточнославянских обрядов: «Этим термином (код. — С.Ж.) обозначаются субязыки, используемые в одном обряде: словесный код, жестовый, хореографический, музыкальный, предметный и т.п. Пользуясь той же терминологией, можно сказать, что они различаются субстанцией плана выражения»<sup>4</sup>. Проблема кодирования обрядового содержания музыкального фольклора на примере свадьбы впервые была поставлена Б.Б. Ефименковой<sup>5</sup>.

Пространственные характеристики ритуала находят в текстах свадебных песен в первую очередь вербальное выражение. Обрисовываемое в песенных сюжетах пространство ритуала выходит далеко за пределы реальных локусов обряда и мыслится как мировое пространство, включающее свой и чужой мир: «В наиболее общем виде мифологизированное пространство свадебного обряда делится на свое и чужое, между

которыми пролегает граница в виде реки, горы или леса»<sup>6</sup>.

Наибольшая концентрация мифологических пространственных концептов — в свадебных прощальных песнях. Пожалуй, ни в каких других разновидностях свадебных песен не смоделирован такой широкий и удаленный от реальных локусов обряда объем пространства. За редким исключением это природные, а не культурные локусы, где доминирует вода как рубежный знак: «Ой, на мори, да на морюшки, на синём / На камушку да на белиниким(ы), на билом(ы) / Там(ы) лижка тон(ы)кая гбка достачка(я)... / Па берюш(и)кам(ы) Ивануш(и)ка гуляти»<sup>8</sup>.

Эта тенденция наиболее сильна в сюжетах *сиротских* свадебных песен. Центральный мотив, как правило, одинаков: это диалог невесты с умершим родителем, которого она приглашает на свадьбу и просит дать благословение. Для начальных сегментов текстов характерно разнообразие пространственных образов, благодаря чему возникает ощущение, что на Кубани встречается много сиротских сюжетов («Та як ходыла жи та и Галичка по крутий гори», «Ой, на мори на мори, на заре», «Вы подуйте, ветры буйные», «Ты река ли моя, речушка», «Ой, сосна моя, сосёнушка»). В сиротских песнях часто задействованы и «вертикальные параметры пространства»<sup>8</sup>: «Моя мамушка на том светя, / Моя родича на том светя / У креста, где престол. / Сама Богу молится / У Христа близ престола. / Испусти меня, Боже, / Да с небес на землю»<sup>9</sup>.

Пространственный образ того света, иного мира, куда должна уйти невеста, в кубанских свадебных прощальных песнях может быть передан лексемой *де* в значении «куда» или «там» либо описательно, например *чужи люди*: «Ой, там горэ крымьянское, / Там свэкроха нарovyста...»<sup>10</sup>; «И де, дитё, да сабирайишься? / Што так бела да й умывайишься? / Чи мы турки, да чи мы чужи люди? / Ой, там тибе ши та й горичка будить»<sup>11</sup>.

Обрисовка мифологического пространства ритуала вербальными средствами в свадебных прощальных песнях является основным механизмом его моделирования, поскольку ни один другой код ритуала не обладает подобными возможностями. В моменты моделирования мифологического пространства свадьбы участники обряда находятся в наиболее статичном состоянии, предполагающем наивысший уровень сосредоточения, погружения в сюжет и мысленного пре-

СВЕТЛАНА АЛЕКСАНДРОВНА ЖИГАНОВА, канд. искусствоведения; Краснодарский гос. ун-т культуры и искусств



бывания в мирах, рисуемых песней. Как правило, такие музыкально-поэтические тексты сопровождают *посад* невесты в святой угол, сидение дружек за столом и ожидание жениха.

Второй момент координации обрядовых песен с пространством ритуала, подмеченный нами в кубанской традиционной свадьбе, связан с отражением в сюжетах его реального, а не мифологического пространства. Такие возможности демонстрируют песни, связанные с приглашением на свадьбу, исполняемые во время движения свадебного поезда, а также музыкально-поэтические тексты, исполняемые во время выкупа невесты в процессе общения родовых коллективов.

Обратимся сначала к музыкальным композициям, сопровождающим выкуп невесты. Их сюжеты отражают пространство ритуала выкупа наиболее реально. Центральное место здесь занимают стол, пространство под столом, порог, стены дома: «На столе кисель кисня, / В дружка сапель висня»; «Дружка девки били, / Пад стол павалили, / Калодами привалили»; «Сдвигнулься стины, / Як бояры силы, / Ще й душе сдвигнуця, / Як вына напыюця»; «Ат стала да парога / Втоптана дорога — / Баяре втаптали, / Памои хлябта[ли]...»<sup>12</sup>.

Обращает на себя внимание принципиальная конкретность и минимализм пространства, особенно в сравнении с тем, которое создают концепты *море, река, гора, небеса* в прощальных свадебных песнях, что логично соотносится с комментирующей и режиссирующей функциями композиций, приуроченных к этапу выкупа, заключительный этап которого всегда происходит во внутреннем пространстве дома.

Формы реального отражения пространства ритуала имеются в песнях, связанных с приглашением на свадьбу гостей. В кубанских станицах приглашение гостей чаще всего осуществлялось в пятницу либо в субботу утром двумя процессиями независимо друг от друга. Одну из них составляли невеста и *дружки*, другую — жених и *баяре*: «Оцэ ж невеста склыкае, а жэных соби склыкае»<sup>13</sup>. Ритуал приглашения выполнял не только утилитарную функцию, но и прощальную. Это отражают предметный, персонажный и акциональный коды: невеста в окружении дружек отправлялась приглашать гостей в венке и фате (но еще не в свадебном комплексе одежды), она обязана была до трех раз кланяться в пояс любому жителю станицы, встреченному участницами обхода. Заходя в дом, невеста произносила: «Прыглашаем на свадьбу Бога и вас»<sup>14</sup> или «Папашу, мамашу! Пустьгыт Галю до мэна в дружки!»<sup>15</sup>. Обрядовое

пение осуществлялось дружками только в локусе рода невесты.

Наиболее значительный смысловой акцент приходится на приглашение в культуре черноморского субрегиона Кубани, изначально заселявшегося украинскими переселенцами. Он создается благодаря масштабности процессии и особой роли музыкального обрядового фольклора. Здесь ритуал часто обозначается как *склыкать, в дружки гукать*: «А по станыци дивчат! Так уси прыходым... "Чия ты? Чия ты?" Все крычать: "Чия ты?" Нас душ сто тых дружок було!»<sup>16</sup>.

Во время движения по улице дружки исполняли ряд музыкально-поэтических текстов, во многих из которых отражались пространственные реалии. В целом они вполне соответствуют реальной «картинке» ритуала: «Мы йишли лугамы / По-над бэрэгамы; / Ишли девки на улицу гурьбою; / Ой, кесние<sup>17</sup> й улыци, кесние / <...> Ны проехати, ны пройти»<sup>18</sup>. Тексты насыщены глаголами движения: *ехалы, провззты, йишлы, вызлы* и др. Некоторые песни представляют собой, по сути, реплики действующих лиц, режиссирующие акциональные отрезки ритуала («Ой, выйды ж ты, матинко, против нас»). Важнейшим является концепт *мы* («Мы дорогу ны пытаемо/Мы калыну обламаемо»), реален персонажный круг — *дружки* («А ныхае дружечки ны прядут»), невеста, мать, *баяре*. Соответствуют обрядовой реальности и локусы пространства, а также предметы: улицы, столы, лавки («Застылай столы, ще й лавкы») и др., описание действий: «Вои, шли-прашли девки красне гарою, / Лёли-лэли, яли-лэли, гарою»<sup>19</sup>. / Ани кликали да, ой, Танюшку с сабою. / Вой, пайдём, пайдём, да ой, Танюшка, и с нами, / Вой, савём тебе, да, вой, Таничка, виночок»<sup>20</sup>; «Пройдем, девки, мы по улице, два двора да минуецца, / Два двора да минуецца, в трэттем послушаем. / В трэттем послушаем, шо люди говорят, / Шо люди говорят, мово батюшку бронют...»<sup>21</sup>.

Тем не менее пространственные характеристики в песнях на этапе приглашения на свадьбу нельзя назвать однозначно реальными, они имеют определенное отношение и к мифологическому пространству свадьбы благодаря наличию в текстах концептов *гора, берег* (реки): «Ой, ехалы боярочки горою»; «Мы йишли лугамы / По-над бэрэгамы». Быть может, следует говорить о бифункциональности данных концептов: с одной стороны, естественно их присутствие в сюжетах, предназначенных для исполнения в условиях открытого пространства, с другой — однозначны параллели с мифологическим пространством свадьбы, отраженным в прощальных свадебных композициях.

Сочетание реального и мифологического пространства свадебного ритуала можно усмотреть и в сюжетах поезжанского цикла кубанской свадьбы.

Интереснейшее явление, связанное с отражением пространства обряда в свадебной музыке, было зафиксировано участниками Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции в станицы Вышестеблиевскую, Ахтанизовскую и Запорожскую Темрюкского р-на Краснодарского края (2004 г.). Пространственные категории легли здесь в основу исполнительской терминологии песен. Свадебные (или, как называют их исполнители, *вэсылни*) песни делятся носителями традиции на *подорожни, надвирни* и *хатни*. Первые два термина некоторые информанты употребляют как синонимы, либо заменяют общим термином *улишны*.

Комплекс *подорожных* и *надвирных* свадебных песен является наибольшим по объему музыкально-поэтических текстов. Принципиальным моментом является их исполнение на открытом воздухе: на улице, во время переходов и переездов, во дворе домов невесты, жениха, гостей со стороны невесты: «Обязательно убирают невесту и выдуть по гостях пищака, спивают оцэ ж песни такие, называлось надвирни песни. Ой! Их много было! Их стики я знала, як дружковала! Ходылы мы по подругах... Як прыходэ, хто нас прыглашае, мы выходимо, сидаим, и мы спиваем. И пойихалы дальше. Бывает — долго йизэмо...»<sup>22</sup>.

В поэтических текстах *подорожных* часто фигурируют концепты, связанные с реальным пространством обряда: дороги, став (пруд), берег, улица; лексема, описывающие путь, движение: «По дорози, по дорози пыль столбом / Туда йихад та й Ваничка вороным конем»; «По той бичок ставу / Клыкав павыч паву: / «Идэ, идэ, моя павочка...»; «...Братэц сэстрыццо выпровочае: «Цэ ж тоби, сэстрыця, дорога...»»<sup>23</sup>.

*Надвирными* песнями здесь называют те, что сопровождают выкуп невесты и общение свадебных чинов, поскольку двор и порог являются элементами пространства, в пределах которого производятся данные ритуалы. Это лаконичные обрядовые реплики, комментирующие и режиссирующие обряд. Отсюда и предельная конкретность пространственных образов: «Пусты, сваты, в хату!»; «Заглянь у кышеню / Выкинь грошей жмэню...»<sup>24</sup>; «Староста, ты старэсэнкый! / Голубок ты сызэсэнкый! / Пусты погуляты, / На двир танцоваты, / Бояр выгляда...»<sup>25</sup>.

*Хатними* в местной свадебной традиции являются прощальные по функции песни. Исполнение *хатних* песен в свадебном обряде происходит несколько

раз: до приезда жениха и сватов, после их приезда и выкупа, во время застолья в доме невесты весь день до вечера и затем в доме жениха также во время застолья.

Еще одно наблюдение касается собственно музыкального языка свадьбы, напевов обрядовых песен. В небольшом по объему корпусе напевов основная оппозиция формируется между группой *подорожных* и *надвирных*, объединяемых исполнителями в категорию *улишных* песен, с одной стороны, и *хатных* — с другой. В основе противопоставления лежит приуроченность *подорожных* и *надвирных* к ритуалам, проходящим в условиях открытого пространства, *хатных* — замкнутого. Подвижность, динамизм и яркость свойственны исполнению *подорожных* и *надвирных*. Несмотря на то что напевов несколько (большинство из них вяжутся тирадными композициями со слоговой нормой 6, или 5+3), они поются, по мнению исполнителей, *на один голос*. Противостоят *подорожным* и *надвирным* медленные, тягучие *хатные* песни: «Мотив подорожный один, а за столом другой. А подорожный — это один мотив, шо мы спиваем»<sup>26</sup>.

Одна из характерных черт, разводящих уличное свадебное пение и пение в интерьере жилища — его тембровые характеристики. В отличие от прошальных, для свадебных песен, исполняемых на открытом воздухе, характерны тембр и манера звукоизвлечения, близкие календарным практикам: открытый, зычный звук, моделирующий аллитерацию гласных, слогаобрывы, сбросы голоса и гукания в конце мелострофа. Различные тембровые нормативы безусловно связаны с осознанием исполнителями разных масштабов озвучиваемого пространства: внутри дома — пение для семьи и членов рода, а на улице — пение на весь мир.

#### Примечания

<sup>1</sup> В основе работы — записанные в Краснодарском крае полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции научно-исследовательского центра традиционной культуры Кубани ГБНТУ «Кубанский казачий хор» 1985—2011 гг.; научный руководитель — проф. Н.И. Бондарь (ПМ КФЭЭ).

<sup>2</sup> Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012. (Традиционная духовная культура славян. Современ. исследования). С. 563—574.

<sup>3</sup> Байбуриин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; Толстая С.М. О семантическом единстве обряда // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988. С. 146—148; Ефименкова Б.Б. Свадебные песни

и причитания как один из кодов ритуала // Там же. С. 152—154.

<sup>4</sup> Левинтон Г.А. Понятие «кода» в исследовании обряда // Фольклор: проблемы сохранения... С. 137.

<sup>5</sup> Ефименкова Б.Б. Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. М., 2008.

<sup>6</sup> Гура А.В. Указ. соч. С. 563.

<sup>7</sup> К.В. Рухленко, 1914 г.р., Р.А. Бойко, 1921 г.р., А.В. Якушенко, 1935 г.р., ст. Темиргоевская, Кург., зап. С.А. Векшина, ПМ КФЭЭ-1997, а/к 1274.

<sup>8</sup> Гура А.В. Указ. соч. С. 563.

<sup>9</sup> Захарченко В.Г. Песни станицы Кавказской, записанные от Анастасии Ивановны Сидоровой. Краснодар, 1992. С. 143.

<sup>10</sup> Е.К. Шевченко, 1924 г.р., Д.Я. Клименко, 1924 г.р., У.П. Брусило, 1918 г.р., А.И. Дунина, 1915 г.р., Д.А. Хомич, 1919 г.р., ст. Старолешковская, Павл., зап. М.В. Семенцов; ПМ КФЭЭ-1992, а/к 289.

<sup>11</sup> А.К. Федорченко, 1935 г.р., ст. Атаманская, Павл., зап. В.В. Воронин; ПМ КФЭЭ-2003, а/к 2963.

<sup>12</sup> М.С. Черненко, 1926 г.р., ст. Вышестеблиевская, Темр., зап. С.А. Жиганова, В.П. Пашенко; ПМ КФЭЭ-2004-2, а/к 3114.

<sup>13</sup> М.С. Черненко (см. примеч. 12).

<sup>14</sup> В.К. Ветох, 1918 г.р., ст. Ленинградская, Ленингр., зап. С.А. Жиганова; ПМ КФЭЭ-1993, а/к 380.

<sup>15</sup> П.Н. Мельник, 1907 г.р., х. Греки, Калинин., зап. В.В. Воронин; ПМ КФЭЭ-2000, а/к 2141.

<sup>16</sup> М.М. Саенко, 1908 г.р., ст. Шкуринская, Куш., зап. Ф.Н. Куртаметова, Е.В. Зуб; ПМ КФЭЭ-1991, CD 101-89.

<sup>17</sup> Кесние — здесь: тесные.

<sup>18</sup> М.А. Котлярова, 1910 г.р., А.А. Пивень, 1914 г.р., М.М. Саенко, 1908 г.р., А.А. Погорелова, 1908 г.р., ст. Шкуринская, Куш., зап. Ф.Н. Куртаметова, Е.В. Зуб; ПМ КФЭЭ-1991, CD 101-89.

<sup>19</sup> Форма поэтического текста далее сохраняется.

<sup>20</sup> Л.П. Штархунова, 1922 г.р., М.Ф. Лукьянцова, 1921 г.р., А.А. Клиникова, 1930 г.р., Е.Ф. Беднова, 1929 г.р., М.П. Кунцева, 1923 г.р., ст. Отважная, Лаб., зап. С.А. Жиганова, Л.В. Бобкова; ПМ КФЭЭ-1994, а/к 633.

<sup>21</sup> Фольклорный коллектив, ст. Бесстрашная, Отр., зап. С.А. Жиганова, М.В. Семенцов; ПМ КФЭЭ-1989, а/к 131.

<sup>22</sup> М.С. Черненко (см. прим. 12).

<sup>23</sup> Фольклорный коллектив, ст. Вышестеблиевская, Темр.; ПМ КФЭЭ-2004, а/к 3112.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> М.С. Черненко (см. прим. 12).

<sup>26</sup> М.А. Савченко, 1921 г.р., ст. Ахтановская, Темр., зап. И.А. Кузнецова; ПМ КФЭЭ-2004, а/к 3136.

## В.В. ВОРОНИН ШАПКА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КУБАНСКИХ КАЗАКОВ (материалы к этнокультурному словарю Кубани)

Форменный головной убор кубанского казака — меховая шапка из овчины или каракуля — папаха. Однако этот термин не нашел широкого распространения и в повседневности заменялся словом «шапка»/«казачья шапка». Также «шапка» выступает синонимом «кубанки» — невысокой папахи.

#### Шапка в соционормативной культуре

Ношение шапки считалось обязательным для мужчин («Ходылы всегда, вот мий дедушка, ныколы ны помню [без шапки], всегда шапка» [1]<sup>1</sup>). Один из нарративов ярко демонстрирует, что дети настолько привыкли видеть отцов в папахах, что изменение головного убора их шокирует:

Папа с мамой пошли в Сергиевские хутора, там нашли корову, 450 рублей, как шас помню. Пришли домой, отец деньги взял, сперва договорились. Ну и вот приехали за коровой, а она с телёночком, уже отелилась. А договорились за 440, а те нет, 10 рублей набавляют. Он: «Ну, мил человек, мы ж договорились, ну где я возьму? Ну 20 километров же». — «Не знаю, ни, ны дам». А там хохлы. «Як хочешь — давай папаху!» Отец снял папаху и отдал, а тот ему шапку с собаки, лохматая, верх выпуклый, а тут обичайка собачья. Приходят, я как глянул, начал плакать, кричать, я думал, побили, ограбили. «Да успокойся, сынок, то батька отдал, потребовали еще 10 рублей, а не было». А я никада не видал его в этой собачьей шапке [2].

Этикетные правила четко предписывали снимать шапку при встрече со старшими:

Боже сохрани. Старший идэ, а ты шапку ны скинув. Боже сохрани! Шапку скинув и поклонись ище [3].

Часто рассказывают, что при нарушении подростками этой нормы старик, перед которым не сняли шапку, забирал ее с условием, что подросток расскажет о нарушении этикета родителям. Естественно, что ребенка ждало

ВАСИЛИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ВОРОНИН; НИЦ ТК ГБНТУ «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

наказание, а родитель должен был сам прийти за шапкой.

Редкий факт, когда шапка заменяла собой ее владельца-старика, зафиксирован в ст. Бакинской:

Кольсь старых, пока ны умира, почиталы и слухалы. Так було так. Вже старый батько, старый, и уже нычого ны робэ, тико туда-сюда, посыдыть дэ. <...> Так от вин, оцэ батько сыдыть, сыдыть, шось йёму надо, може, по нужди, може, чога так, [так он] палочку оставив, шапку скинув, повисив [на палку], а хто идэ, должен дойти и от так покляныця шапке [4].

Помимо старших по возрасту, снима шапку приветствовали атамана, офицеров:

Ну, знаешь, вин подхорунжий, чи адьютант вин у царя. А там любый же нэ будэ. До его так преклоняльсь! Если вин по Шапуге идэ — козаки папахы сьмають. Кланяются ему [5].

В Кубанском казачьем войске участникам тех или иных боевых действий прикрепляли к папахам знаки отличия. К примеру, за героизм и волю к победе в Русско-японской войне 1-й Екатеринодарский и 1-й Уманский казачьи полки были награждены знаками отличия на головные уборы, что сказывалось на статусе казаков этих полков и на поведении.

Многие офицеры, вышедшие из казачьей среды, могли носить фуражки, богато украшенные позументами, и тут не обходилось без комических ситуаций. Одну из них описал кубанский историк и этнограф Ф.А. Щербина в своих воспоминаниях о детстве в ст. Новодеревянковской:

...Представитель благородного сословия в Деревяновке есаул Люлька появился в сильную зимнюю стужу в шапке с надетою поверх её фуражкой с кокардою, что также придавало довольно смешной вид почтенному есаулу. Когда моя мать, дружившая с его женою, увидела ее мужа в таком смешном уборе и с укоризною сказала ему: «Ну, на шо ви, Онисим Онисимович, наділи разом шапку з картузом?» — то Люлька совершенно спокойно ответил: «На те, шоб усякий бачив, шо я офицер; бо у мене шапка без бузументів, а без шапки в картузі холодно». — «Так будут же сміяться люде», — без церемонии заметила мать. «Нехай сміються, — с тем же невозмутимым спокойствием сказал Люлька, — а все ж усі будут бачить, шо я пан»<sup>2</sup>.

Естественно, что казачья шапка-папаха была знаком отличия рода войск:

Шапки высоки таки, не так шо маленькая. Папаха. Було, грит, один рассказ, там у Варшаве, они ж [казаки] шапку носэ лито-зиму. Зимой, говорэ, солдаты там служили — бескозырки, говорэ, булы, а вин тада на тэ ухо натянэ, то на тэ. Ага. Литом смиеца: «Ну что, казак, не жарко?» — ну в папахе. А мы, говорэ, тада зимой уже: «Ну шо, не жарко?» Фуражку натянэ на ухо [6].

Этикет требовал обязательно снимать шапку при входе в дом:

Если в шапке зашёл, говорили: «Как на тебя Бог будет смотреть?» [7].

Обычно шапку клали на лавку, вешали на стенку при входе, держали в руках. Бытовал строжайший запрет класть шапку на стол:

Не, воны ны клалы: «Чё ты?! На стил шапку класть! Не смейтэ! Не положено!» [8].

Стол, мы ж кушаем, это святое [7].

Считалось, что у положившего шапку на стол появятся вши:

Шапку положить на стол, и нэмае у тэбэ вошей, а вона дэсь возьмеца и будэ лазить по шапке [9].

Шапку в обязательном порядке снимали при входе в храм, во время чтения молитвы, колокольного звона, при крестном знаменнии.

Широкое распространение в кубанской традиции нашёл мотив забывания/потери шапки, что рассматривается носителями культуры как знак неминуемого возвращения владельца. Ср. исторические предания о курганах, якобы насыпанных турками при помощи шапок во времена их изгнания с Кубани:

У Тимошовке, ото туды в Степановку, там холмив багато. Воны [турки] ны хороньлы, так шо закопав и всё, воны накладуть и кажут, шапкамы носылы, насыпалы оцэ холмы. Чем бильший начальник, тим бильший холм [10].

Тут же пустошь была. А потом всё переделалось по-кубански. Стали кубанские казаки. Када дали туркам по шапке. Они ещё вернуться, шапку потеряли здесь [11].

Ряд текстов повествует о том, что курганы или *гребли* (запруды) на реке насыпают шапками казаки.

Забывая шапка являлась предлогом для повторного гостевого визита:

Така была традиция вернуться, шапку забыть. Хоп, шапку кинуть. Тожи кровать была деревянна, топчаны. Постель смотана. У мамы кум такый прыходыл. Шапку кынет, де постэль змотана. И жинку свою: «Манька, Манька, дэ моя

капелюха?» — «Дэ був, там и оставь». Прыдлог такой, шоб придты. Прыходят на другой дэнь, пили туточки [12].

В общественных отношениях шапка использовалась в ходе жеребьевки при распределении земельных и покосных паев, при выборе переселенцев на новые земли и т.д. Общественная помощь также собиралась с помощью обычая «шапка по кругу».

Мотив сбивания шапки и следующего за этим наказания широко представлен в мальчишеских играх, например, в игре «в сракача»:

...Сидит один, на него шапку одевают. Бежит следующий, перепрыгивает, свою шапку одел, потом ещё и ещё, и вот потом кто сколько сбил, ну вот упало там три шапки, ну этот, шо сидел, становись раком, а того берут за руки — за ноги и жопа об жопу бьют [13], —

или «в комаря» (сбить шапку у противника). В иных играх шапки просто забирали и не отдавали владельцу:

Родился здесь мальчик-богатырь. Начали замечать его необычную силу, когда он был ещё совсем маленьким. <...> Играют дети в какие-то игры. Прибегают мальчишки: «Иван забрал шапки и под стену засунул». А тогда были кошары, это для овец, они были сплетены, как плетень, и обмазаны глиной. И вообще-то поднять эту стенку — это надо, шоб мужики, не один, приподняли. Он же эту стенку приподнимает и шапки туда пацанячы кидает и ставит на место. Сама кошара закрыта на замок. Хлопцы ревут, что нету шапок, а родители не верят, как он может под стенку засунуть эти шапки. Открывают замок — действительно шапки там [14].

В неигровой ситуации сбита с головы шапка рассматривалась как вызов на поединок (например, при начале кулачного боя), при этом проиграть бой означало «получить по шапке».

В мужской субкультуре битые непосредственно шапкой расценивались как позор:

Батько казал: «Перепрыгнуть надо канаву коняке, а вона стала, я упал. И шо я упал — не помню, а вин [командир] мне дал еще десять плеток. Помню, шо пронулся — синяки. <...> В армии эгэ-ге-ге. Стыдно! Упал казак! Засмеют. Шапками бьют!» [15].

Пропить или проиграть шапку — по сути, переступить черту бедности. Естественно, что подобные случаи осуждались обществом:

Поедуть было на базар, поедеть на быках, а приедеть пешком, один, пропил, проиграл в карты этих быков, лошадей. Проиграл. А тада уже что, одну





Похороны кубанского казака на Кавказском фронте

шапку ложить у залог, уже у него ничего, ни денег, и худобу. И приехал домой без денег. А семья? Во как. И шапку, уже вот последнее, играет, и шапку ложить. А шо ж ты её уже ложишь? [16].

#### Шапка в обрядах

Естественно, о ношении мужской шапки женщиной в повседневной жизни не могло быть и речи. Это допускалось лишь в обрядах, например святочных — «вождении Мыланки». Мужская шапка использовалась при ряжении Мыланки:

Наряженная. И кубанская у ней шапка, красный вершок, а сама шапка сивая [17].

Мыланку водылы. Наряжали йи. Нарядять, тряпок разних натягнут на нэй. На голову шо надинуть, чи шапку, чи хфурашку. [Мужскую?] Да, шо-ныбудь натягнэ и шляпу на голову, или закутае [18].

Шапка, вывернутая наизнанку, являлась неизменным атрибутом святочных ряжений. Также шапка использовалась и при распределении «доли» в святочных гаданиях. Например, отец на каждого члена семьи писал по комплекту записок: «счастье», «полусчастье», «несчастье». Записки сворачивали и оставляли на ночь в отцовской шапке. Утром отец перемешивал их и каждый из членов семьи тянул свой жребий [19].

Во время первого выхода в поле, в начале пахоты шапку обязательно снимали:

[Кто делал первую борозду?] Отец. [Он в шапке был или без?] Ой, без шап-

ки. Ты знаешь, сйять шо или там шо, шапку сымалы. Без шапки [20].

Шапку могли надеть на палку в конце участка, где должна была заканчиваться борозда [21]. В данном случае шапка выступала символом границы участка.

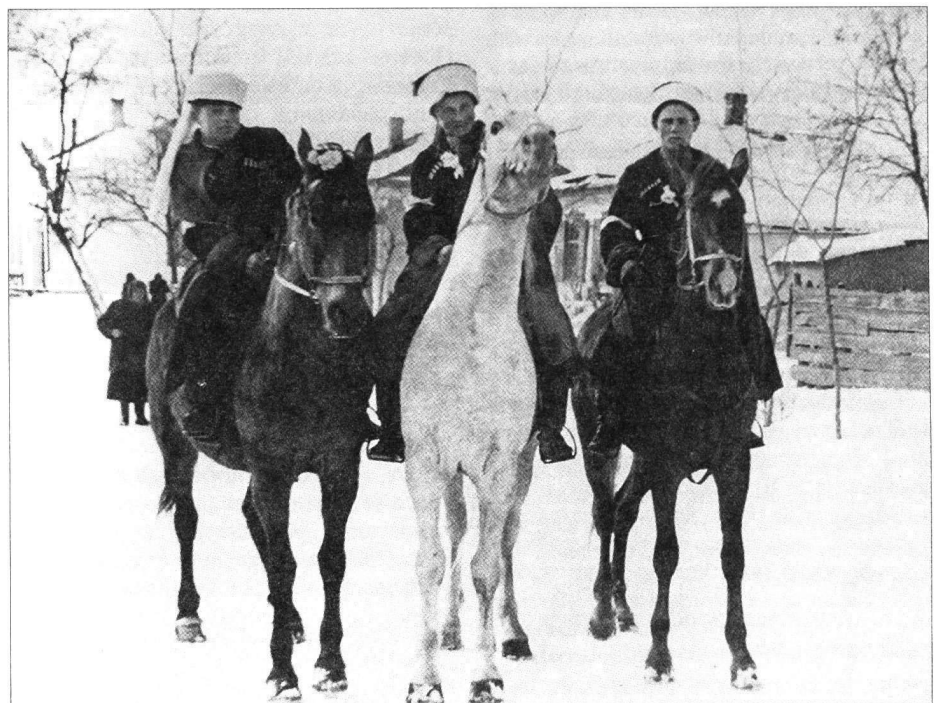
В родинной обрядности учитывались традиционные магические представления о том, что подобное вызывает подобное. Поэтому мужскую папаху/шапку подкладывали под подушку будущей матери, что должно было способствовать рож-



Фото казачьей семьи

дению мальчика. При этом шапка могла влиять не только на пол будущего ребенка, но и на его качества — соответствие стереотипам мужской красоты (курчавые волосы) и богатство/благополучие (курчавость — богатство):

Цэ воны шапку кладут, шоб кучерявый був. И надо, шоб шапка була кущлата, шоб кучерявый був [9].



Кубанские казаки на свадьбе в папахах, перевязанных полотенцами. Станица Кавказская

Широко представлена шапка в свадебной обрядности. Так, на Кубани зафиксирован обычай сватовства с использованием шапки:

Раньше как замуж выводили, родителям нравятся невестины родители, посватаются, хорошие, мол. А ей, может, он не нравится. А оне придут с этим женихом и с хлебом, пирогом, положить шапку на стол. Всё, она наша буде невестка. [Шапку его?] Его. Он, значить, ей муж уже будет. А она не хочет за него, не нравится. А они сказали — пойдёшь, им нравятся, один одному, сваты. [А в обычной жизни можно на стол шапку класть?] Да нет, на стол не надо. Вот как обычнаи люди, зашёл, снял и в руках держат. [А при сватовстве клали на стол?] Это да, пришли со своим сыном и шапку его на стол [16].

Материалы Кубанских фольклорно-этнографических экспедиций позволяют считать, что сватовство «по шапке» было довольно широко распространено на Кубани в XIX — начале XX в., особенно в линейных и закубанских станицах:

Сватали по шапке. Кладут кубанку на линейку. А жених дома. И невеста его ны бачила, а вин еи. Шапка понравилась — сватають [22].

Шапка давала возможность судить о материальном благосостоянии жениха. Владелец новой шапки из овчины высокого качества считался богатым женихом. Вариантом сватовства может служить битье шапкой девушки:

[А по шапке у вас не сватали?] Ну, это када ударят её, если она упала. Если она стояла и шапкой ударили, папахую, и если устояла девочка, значит, её отдавали замуж. А если нет, упала, то замуж ишо не отдавали. [А кто бил?] Сваты. Это ишо мама моя говорила, эта от родителей. Потому что я знаю, что вот пришли Дуньку сватать, ну а она шустрая была, папахой ударили и попали ей по голове, она и упала, ноги задрала невеста. А если устоит — брали, значит, она зрелая. А если упала — ишо молодая [23].

Во время свадебного обряда в свадебной песне звучит мотив угадывания жениха именно по шапке:

А я его, а я его по шапке вгадаю / Ой, лёли, ой, ой, лёли, по шапке вгадаю. / На нём шапка, на нём шапка, как мак расцветает, / Ой, лёли, ой, ой, лёли, как мак расцветает [24].

В ст. Бекешевской при обряде покрывания невесты,

...ставши на покут, свашки снимают с головы молодой венки и заплетают ее волосы в две косы по-бабьи... После это-

го свашки берут за углы шаль, надевают на себя шапки, одна — новобрачного, а другая — старшего боярина, и начинают веять над головами новобрачных шалью, припевая песню:

Покрывалочка плаче,  
Покрыться хоче,  
Як тон та тонэсэнко,  
Як бил та билэсэнко,  
Нэ так покрывацца,  
Як пощылувацца.

После этого свашки меняются шапками, целуются<sup>3</sup>.

Головные уборы мужчин — участников свадебного обряда — украшали цветами или лентами. В ст. Кавказской папахы казаков-поезжан перевязывали полотенцами.

Во время проводов на службу головные уборы новобранцев украшали лентами или цветами, платочками. Помимо этого, в обряде проводов на службу присутствует мотив забывания шапки. Уже после благословения казак возвращался в дом за умышленно оставленной вещью, чаще всего это была шапка. Хотя в обычной жизни возвращение рассматривается как неблагоприятная примета, в данном случае считалось, что это поспособствует его возвращению со службы.

Утрата шапки воспринималась как предвестие печальных событий. Например, в широко распространенной, в том числе и на Кубани, песне «Сон Стеньки Разина» («Налетели ветры буйны да с восточной стороны да сорвали черну шапку с моей буйной головы») это предвестие смерти героя. Потеря шапки равнозначна «потере головы», т.е. смерти хозяина шапки. В погребальной обрядности шапка — обязательный элемент костюма умершего. Обычно ее клали в гроб; считалось, что в противном случае умерший будет приходить во снах с просьбой «передать» ему шапку [25]. При посещении дома умершего, в траурной процессии, при погребении мужчины снимали шапки.

#### Окказиональные обряды. Представления

Мужская шапка широко применялась и в окказиональных обрядах. Бросание шапки, по народным представлениям, рассматривается не только как обозначение некоего локуса, но и как охранительное действие:

Ночью выйдет человек, и вот вроде как язык огня, значит, там показывает, что обычно, когда люди закапывали свое достояние, они заклинали его, что, если кто найдёт, человек умрёт, долго не про-

живёт. Так для того, чтобы человек не умер, надо шапку кинуть на расстоянии, а на другой день или ночь там, где шапка упала, он должен тогда копать, тогда уже грехи с него как бы спали [26].

Если дорогу идущему перебежала черная кошка, то в охранительных целях совершался ритуал переворачивания шапки задом наперед [7].

Верой в продуцирующее свойство мужской шапки объясняется использование шапки при закладке яиц под курицу:

В шапке яички складаешь и под квочку несешь [27].

Шапку, как и мужские штаны, могли использовать при лечении «перелогов»<sup>4</sup> у коров:

Бьется, бьется скотина. Я не научилась, ни травами. А брали шапку мужжиску и били по боках по этим, здухам. Шапку с мужжины сберут и бьют шапкою этой [28].

Таким образом, шапка как элемент мужского костюма является одним из важнейших символов, включенных в различные блоки традиционной культуры кубанских казаков.

#### Примечания

<sup>1</sup> В статье цитируются полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции (ПМ КФЭЭ); в атрибуции указывается номер аудиокассеты (а/к) в архиве экспедиции.

<sup>2</sup> Цит. по электрон. публикации: [http://novderev.ru/article/sch\\_b\\_26.html](http://novderev.ru/article/sch_b_26.html).

<sup>3</sup> Васильков В.В. Народные обычаи казаков станицы Бекешевской // Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа. Вып. 36. Тифлис, 1906.

<sup>4</sup> *Перелого* — дон. 'боли в животе (у животного)'; 'болезнь животных, при которой перестают действовать задние ноги' (Словарь русских народных говоров. Вып. 26. Л., 1991. С. 147). — *Примеч. редакции*.

#### Список информантов

1. Ф.К. Конюхова, 1924 г.р., ст. Дядьковская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 3701.

2. А.В. Люлюков, 1919 г.р., ст. Дондуковская, Гиог.; ПМ КФЭЭ-2006, а/к № 3506.

3. А.И. Разумникова, ст. Дядьковская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2007; а/к № 3698.

4. А.В. Шрамко, 1925 г.р., ст. Бакинская, Гор.; ПМ КФЭЭ-2008, а/к № 3898.

5. Ф.Я. Фоменко, 1928 г.р., ст. Шапсутская, Абин.; ПМ КФЭЭ-2000, а/к № 2274.

6. Д.А. Боков, 1905 г.р., ст. Исправная, Зел.; ПМ КФЭЭ-1998, а/к № 1586.

7. П.Н. Щербаков, 1934 г.р., ст. Кермесская, Гиаг.; ПМ КФЭЭ-2006, а/к № 3568.

8. Е.А. Гассан, 1923 г.р., ст. Дядьковская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2010, а/к № 4167.

9. Р.В. Орловская, 1927 г.р., ст. Новопетровская, Павл.; ПМ КФЭЭ-2003, а/к № 2975.

10. Т.И. Кучер, 1927 г.р., ст. Чебургольская, Красн.; ПМ КФЭЭ-2004, а/к № 3086.

11. Г.П. Мизин, 1923 г.р., ст. Платнировская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2010, а/к № 4116.

12. П.Ф. Заика, 1937 г.р., ст. Платнировская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 3795.

13. П.А. Костоглот, 1922 г.р., ст. Старонижестеблиевская, Красн.; ПМ КФЭЭ-2004, а/к № 3029.

14. О.Я. Чуб, 1939 г.р., ст. Вышестеблиевская, Темр.; ПМ КФЭЭ-2004, а/к № 3108.

15. Л.С. Верба, 1928 г.р., ст. Запорожская, Темр.; ПМ КФЭЭ-2004, а/к № 3166.

16. П.Ф. Радченко, 1925 г.р., ст. Переправная, Мост.; ПМ КФЭЭ-2006, а/к № 3630.

17. В.П. Сапронова, 1918 г.р., ст. Линейная, Апш.; ПМ КФЭЭ-2003, а/к № 2891.

18. З.В. Давыдова, 1924 г.р., ст. Дядьковская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 3701.

19. В.Я. Коба, 1912 г.р., ст. Старолещовская, Павл.; ПМ КФЭЭ-1992, а/к № 294.

20. В.Ф. Симонова, 1918 г.р., ст. Тверская, Апш.; ПМ КФЭЭ-2003, а/к № 2857.

21. А.Н. Алехина, 1914 г.р., ст. Незамаевская, Павл.; ПМ КФЭЭ-2003, а/к № 2974.

22. Т.Д. Роговская, 1926 г.р., ст. Журовская, Кор.; ПМ КФЭЭ-2007; а/к № 3701.

23. Л.Ф. Петелина, 1930 г.р., ст. Тенгинская, Усть-Лаб.; ПМ КФЭЭ-2008, а/к № 4007.

24. Фольклорный коллектив, ст. Раздольная, Кор.; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 3738.

25. П.А. Макарова, 1912 г.р., ст. Калининская, Калин., ПМ а/к № 1408.

26. П.И. Шамрай, 1931 г.р., ст. Ахтаннзовская, Темр.; ПМ КФЭЭ-2004, а/к № 3145.

27. Т.Т. Иванова, 1915 г.р., ст. Раздольная, Кор.; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 371.

28. М.И. Савченко, 1915 г.р., ст. Баракаевская, Мост.; ПМ КФЭЭ-1991, а/к № 170.

Фотографии из архива Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции. Начало XX в.

## О.Ю. СКВОРЦОВА

### ОСОБЕННОСТИ НАРОДНОГО ТКАЧЕСТВА КУБАНИ

Данная работа основана на материалах, записанных Кубанской фольклорно-этнографической экспедицией Научно-исследовательского центра традиционной культуры ГБНТУ «Кубанский казачий хор»; на литературных, архивных и музейных источниках (в том числе из фондов музеев Краснодарского края и Республики Адыгея, Российского этнографического музея (Санкт-Петербург) и из частных собраний).

Кубанская локальная традиция народного ткачества формируется в конце XVIII — начале XIX в. Кубань заселяли запорожские, донские, терские казаки; переселенцы из Воронежской, Курской, Черниговской, Полтавской, Харьковской и других губерний; крестьяне и различные категории «служивого» населения<sup>1</sup>. К моменту заселения кубанских земель у славянских этносов традиции народного ткачества давно сформировались, соответственно, переселенцы с метрополитных территорий (южнорусских и украинских) привозили на Кубань уже сложившиеся ремесленные «школы», которые в основе своей были тождественными, однако имели свою специфику (прежде всего в использовании сырья, в технологических операциях и терминологии). Одну и ту же станицу заселяли представители разных этнических и социальных групп. В результате происходил обмен секретами мастерства и терминологией.

Немаловажным в процессе взаимодействия культурных традиций был гендерный аспект. Женщины, выходя замуж, приносили в семью мужа свои знания и опыт. Наш информант из семьи линейных казаков ст. Даховской рассказывает о своей свекрови: «...Казачка-хохлушка, балакала, пришла невесткою <...> ткала лучше всех и выучила на свой манер <...> и разговаривали на два манера» [1].

Развитие традиций, привезенных на Кубань, не было одинаковым. Некоторые из видов ткачества прижились, например ажурное узорное «переломное» или многоремизное узорное ткачество. Другие виды ткачества, например брачное узорное, не получили столь широкого распространения и представлены

в коллекциях музеев единичными экземплярами.

На Кубани были известны следующие технологии народного ручного ткачества.

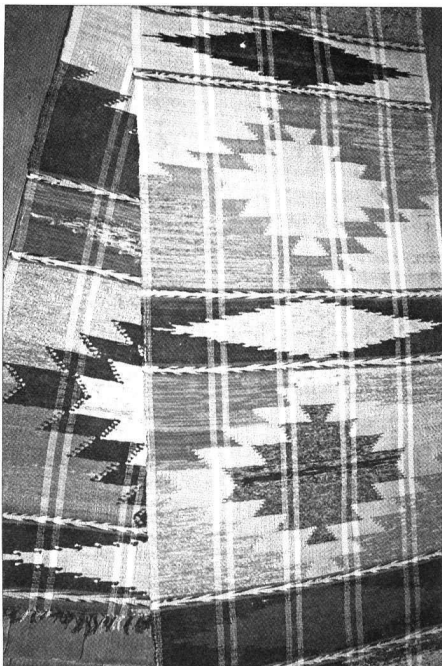
Наиболее широкое распространение имели домотканые полотна с простым полотняным переплетением. Использование основной и уточной нитей позволяло выделять ткани различного назначения. Такие ткани использовались прежде всего для повседневной одежды. Полотно могло быть как гладкокрашеным, так и украшаться цветными полосками; праздничные и обрядовые вещи украшали вышивкой — простым крестом, росписью, гладью. На Кубани были наиболее распространены следующие виды изготовленных таким образом изделий: *рядно*, *рядюшка* (полотно типа простыни для застилания кровати), *ложник/лежник* (одеяло из овечьей шерсти), *попонка* (толстое полотно под перину), *дерюжки*, *половики* для застилания пола, *дежничок* (накидка для покрытия опары или готового хлеба), различные виды *рушников*, *настольники*, *наблюдники*, *божнички/набожники*, *подзоры*, *наволки* и другие предметы внутреннего убранства и домашнего обихода.

Многоуточное закладное ткачество — узорное, как правило с простыми стилизованными геометрическими мотивами, выполнялось на ремизках путем прокладывания нитей утка отдельными участками. Уточная нить поворачивается на границах разноцветных мотивов, образуя небольшие вертикальные *зазоры*, или переплетается с уточными нитями другого цвета, образуя вертикальные выпуклости. Лицевая и изнаночная стороны в закладном ткачестве совершенно одинаковы. Чаще всего таким способом изготавливали *рядна-поскутянки* для застилания кровати, *половики* и *дерюжки* для застилания пола. Подобные изделия встречаются по всей территории Кубани. В единичных экземплярах зафиксированы изготовленные данным способом *ложники* (шерстяные одеяла), в основном в закубанских станицах, заселенных выходцами с Украины.

**Переборное/«перебрание»** узорчатое ткачество выполняется на четырех ремизках с использованием двух утков. Полотняный фон получают

ОЛЬГА ЮРЬЕВНА СКВОРЦОВА; НИЦ ТК ГБНТУ «Кубанский казачий хор» (Краснодар)





← Рядно. Закладное многоуточное ткачество. Музей Детской школы искусств традиционных народных ремесел Кубани (пос. Мезмай, Апшеронский р-н, Краснодарский кр.), ПМ № 0037. 2000 г.

Рушник. Браное ткачество, вышивка. Мастер П.М. Кривошанова, 1913 г.р. Ст. Новорожественская (Тихорецкий р-н, Краснодарский кр.). Полевые материалы О.Ю. Скворцовой. 2005 г. →

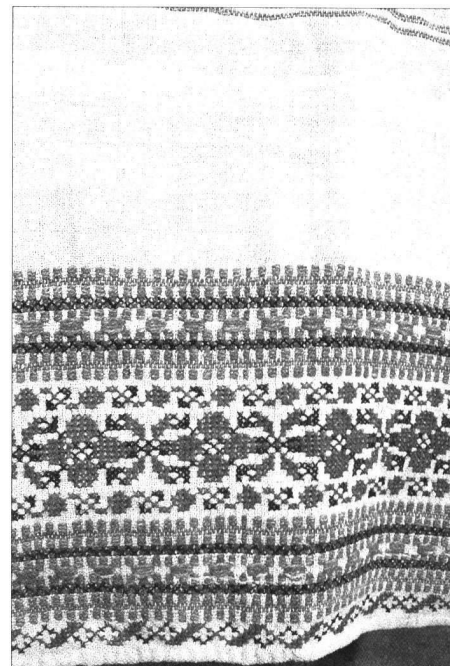


↑ Нина Михайловна Ивахно, 1933 г.р. (ст. Преградная, Урупский р-н, Карачаево-Черкесская Респ.) держит рядно-доскутянку. КФЭЭ-1998, фото № 41

← Рушник. Переборное ткачество. Муниципальный музей ст. Новолатнировской (Кореновский р-н, Краснодарский кр.). КФЭЭ-2007

Рушник. Многоремизное ткачество «в елочку». Ст. Пашковская, музей средней школы № 60. КФЭЭ-1998 →

Настольник. Ажурное ткачество, вышивка. Мастер Варвара Андреевна Бойко, 1890 г.р. Музей ДК ст. Дядьковской (Кореновский р-н, Краснодарский кр.). КФЭЭ-2007 ↓

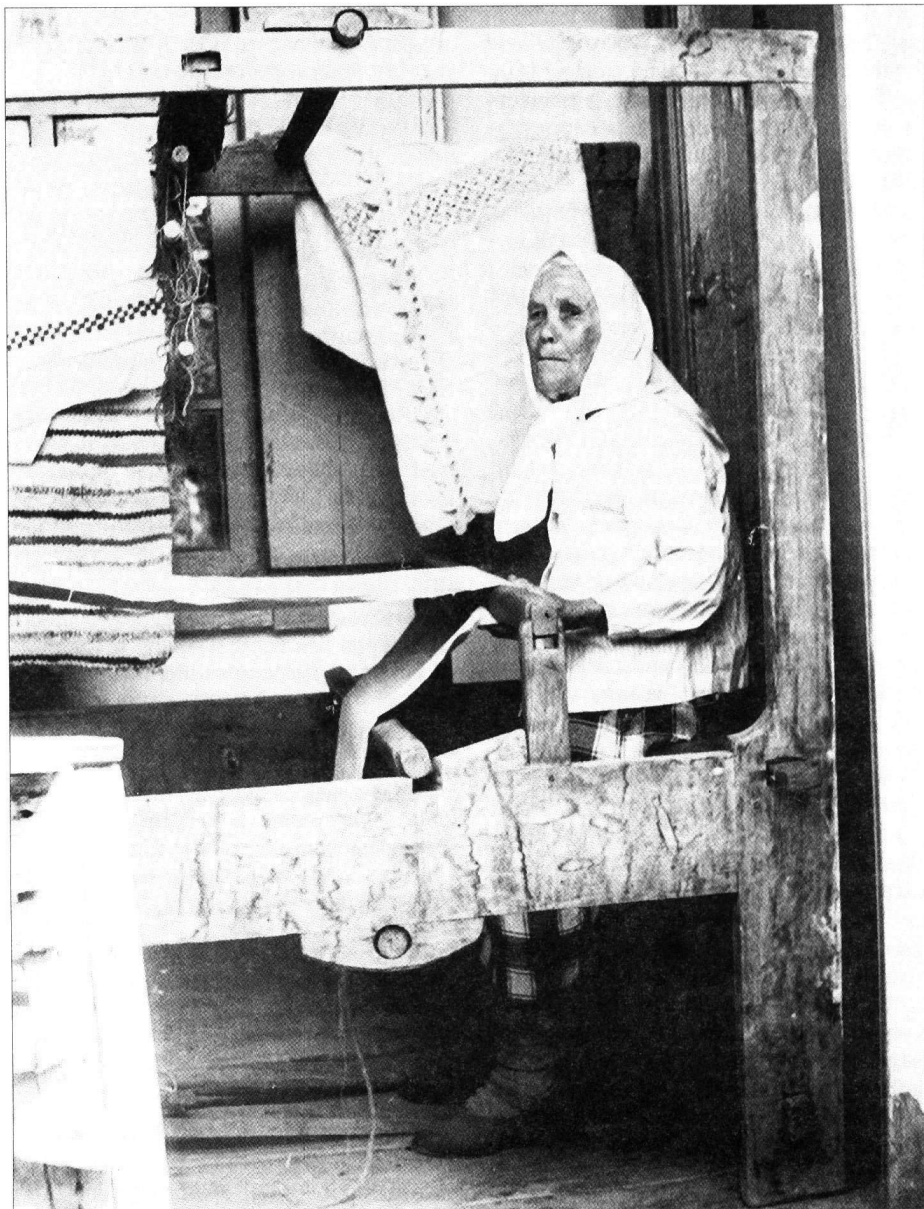




обычным способом. При помощи первого утка прокладывают фонную нить, при помощи второго, *узорного* утка, выкладывают мотивы орнамента. Получается рисунок, который как бы рассечен вертикальными линиями и выделяется на поверхности гладкого фона. Большое количество подобных изделий привозились уже готовыми и бытовали на всей территории Кубани. Кубанские мастерицы повторяли данные мотивы в своих изделиях, но последние, как правило, худшего качества.

**Ажурное переломное ткачество «пид досочку»** — один из самых распространенных видов ткачества. Нити основы перевиваются вручную попарно или группами и фиксируются специальной «досочкой» в местах, соответствующих узору, что создает чередование мелких и более крупных сквозных просветов. Техника тканья обуславливает характер переломных узоров и их композиционный строй (перебегающие геометрические фигуры). Самыми распространенными были узоры *в копеечку, пряники, в ряды*. Несмотря на небольшой круг исходных мотивов, тканые узоры чрезвычайно разнообразны, что достигалось благодаря различным комбинациям и перестановкам фигур. Фон играет такую же важную роль, как и узоры, и довольно часто заполняется вышивкой, как правило простым крестом или росписью. Таким способом чаще всего изготавливали полотно для праздничных и повседневных *настольников, наблюдников, дежников*, реже — *рушников* и для вставок в рукава женских рубах. Изделия, выполненные в данной технике, встречаются на всей территории Кубани, но в станицах, где ткачество стало промыслом, отличаются более сложным орнаментом и качеством выполнения, например в станицах Хамкетинской (Мост.), Нивоминской, Новошербиновской (Кан.) Краснодарского края<sup>2</sup>. Искусством в выделывании тонких узорных тканей славились и отдельные мастерицы: Е.С. Чаплыгина (ст. Бесленевская), А.М. Чернова, 1904 г.р. (ст. Новопокровская), Д.П. Севастьянова, 1909 г.р., А.Е. Шевченко, 1895 г.р. (ст. Баговская)<sup>3</sup>.

**Многоремизное (саржевое) переплетение** — трех-, пяти- и восьми-ремизное тканье. Поверхность ткани как бы покрывается легкой фактурной сеткой узора, образующегося за счет чередования в определенном ритме участков полотна. Таким способом из качественной пряжи получали тонкое полотно для *рушников, настольников, рядна*, а из пряжи вто-



Мастер Анна Евгеньевна Шевченко, 1895 г.р., за ткацким станком. Фото из личного архива Н.А. Корсаковой. Материалы этнографической экспедиции в ст. Баговская (Мостовской р-н, Краснодарский кр.)

рого сорта — грубое толстое полотно для *ложников, половиков*. «Ткали раньше и с узорами — настольники, ракушечками разными» [11]. Сохранились и другие традиционные названия узоров, получаемых многоремизным способом — *в сосны, в кружки, в рог, в бараний рог, в елочку* (ст. Новорожественская (Тих.), ст. Дондуковская (Гиог.), ст. Скобелевская (Гульк.), ст. Николаевская (Усп.)).

Изделия с узорчатым многоремизным рисунком полотна обязательно присутствовали в интерьере кубанской хаты: *настольники/столешиники* — скатерти, сшитые из двух полотен холста, праздничные обрядовые *рушники, рядна*. Для украшения однотонное полотно дополняли цветными полосками,

выполненными ткацким способом: «перetyкали цветными нитками, цвета — и синий, и красный, и зеленый» [2], а также украшали вышивкой и (или) кружевом. Подобные изделия, выполненные в многоремизной технике, встречаются на всей территории Кубани. В кубанских станицах многоремизное ткачество было более развито и сохранялось вплоть до 1970-х гг., но качество изделий снизилось, вместо *настольников* и *рушников* в обиход вошли *рядна-лоскутянки*, изготовленные многоремизным способом «в елочку» или «в круги». Многоремизное ткачество — одно из наиболее сложных в технологическом плане; одна из наших информанток говорила: «Не каждая мастерица мо-

жет брать [выполнять браное ткачество], а ремизное и того реже, вот моя баушка была докая — усё могла» [4].

Техника узорного браного ткачества не получила широкого распространения на Кубани. Изготовленные при помощи этой техники вещи попадали сюда уже готовыми; на Кубани их изготавливали отдельные мастерицы; в этом случае орнамент упрощался, а свободное поле полотна между мотивами заполнялось вышивкой.

В условиях полунатурального хозяйства («Жили раньше одиночно. Сами пряли, ткали» [5]) женщины сами выполняли весь цикл текстильного производства — пряли, ткали, шили одежду, вышивали, вязали. Уже первое знакомство с особенностями выращивания и способов обработки ткацкого сырья позволяет условно выделить две географические зоны: черноземную степную и предгорную лесную; это связано, прежде всего, с наличием количества земли, пригодной для обработки, и некоторой разницей в температурных условиях.

В степных районах Черноморья в качестве *прядева/прядива* — сырья для нитей практически в равной мере использовали лен, и коноплю. Лен шел на изготовление тонкого полотна для рушников и праздничных рубах; конопля — для изготовления более грубых тканей.

В горных и предгорных районах Кубани «ткали из конопли, льна не было...» [6]. Привозимый переселенцами лен в местных природно-климатических условиях (глинистые почвы, резкий перепад температур) произрастал плохо и постепенно вытеснялся коноплей, которая вырастала от 1,5 до 2 м в высоту, давая длинное крепкое волокно. Для улучшения качества волокна коноплю засеивали густо, в результате чего не требовалась прополка, а стебли вырастали более тонкими. В наших полевых материалах часто встречаются свидетельства того, что, например, бабка информанта сеяла и ткала лен и коноплю, а мать — уже только коноплю [7].

Лен как основная культура упоминается в фольклоре некоторых линейных станиц, например, в колядках:

Женщины, ну и мужики с нами наряжаются под женщин. Мы наряжаемся, нарумянимся, губы понакрасим, кто шапку какую найдет, волосы пораспустим, и ходили... Спрашиваются: «Пусти-те лён повыбивать!» — «Заходите». Заходим, становимся, и гармошка с нами ходила, начинают:

— Как мне, мати, лён посева-ти?

— Дочь, так, дочь, сяк,

Дочь, етак и вае-так.

При долине лён, лён.

При широкой белой.

— Как мне, маты, лён попо-лоти?

(А там показывают руками, как его полоть и посева-ти):

— Дочь, так, дочь, сяк,

Дочь, етак и вае-так.

— Как мне, маты, лён подер-гати?

— Дочь, так, дочь, сяк,

Дочь, етак и вае-так.

При долине лён, лён.

При широкой белой.

— Как мне, мати, лён помочи-ти?

— Дочь, так, дочь, сяк,

Дочь, етак и вае-так.

При долине лён, лён.

При широкой белой.

(Потом «посушити», «почесати», «попрясти», «поткати...») [8].

Песня подробно воспроизводит весь цикл работ, связанных с выращиванием льна. Во многом эта последовательность характерна для возделывания и обработки конопли. Выращивание, подготовка и переработка сырья в нить были наиболее трудоемкими и тяжелыми, к ним привлекались практически все члены семьи.

Сеяли лён весной, собирали во время уборки урожая [в августе]. Собирали вручную. Очищали от бурьяна и вязали в пучки. Затем отбивали семена. Замачивали в речке на семь дней. Сверху клали пресс из досок и камней. Затем его сушат две недели. Затем терницей вытрепывали лен. Затем насаживали на железную щетку и обирали. Из пакли [очесов льняного волокна] ткали мешки. Лен вязали в пучочки и на кожилку. Кожилка — ручная деревянная прядилка [9].

Конопля сеяли сами. Есть матирка называется, де семена, а плоскань — ана проста цветёт. Плоскань вперед убирают... посушить, потом и в речку несут, мочуть их, кладут рядами, потом камнями [придавливают]. Вязали в снопики. Снопик и в речку несут, камушком привалют. Тада ходют, глядят. Переломалася кострика, значить, уже готова [10].

Потом снопы эти расставяют, чтоб они быстрее сохли, а потом мялкой помнут и об столб треплют... [11].

Информанты упоминают также об использовании шерсти (*волна/вовна*), в основном овечьей, — как для вязания, так и для изготовления тканых изделий.

Умение прясть, ткать и шить «для себя, мужа и детей» было одним из достоинств женщины. Девочки с детства привлекались к домашнему ремеслу: «Мать высаживала, а девочки мочили ее [коноплю], трепали, терли ногами, выбивали кострыку/кострышу, вычесывали, а затем пряли, а мама ткала и шила...» [12]. В результате к замужеству

девушки, как правило, могли выполнять весь цикл ткацких работ: обрабатывать сырье, прясть, белить полотно, чесать шерсть, сновать, ткать.

На Кубани «правом на землю» обладала казачья часть населения. Наличие большого количества пахотных земель, а также частое отсутствие мужчин-казаков, занятых на военной службе, приводило к тому, что основная часть работы в поле ложилась на плечи женщин, что отвлекало их от ткачества. Поэтому распространенным был «обычай у казачек готовить прядево», а ткать отдавали на сторону мастерицам (чаще всего иногородним) [13]. Иными словами, сами казачки изготавливали ткани простого полотняного переплетения для повседневного обихода, а на сторону отдавали ткать полотно более высокого качества со сложным ажурным или многогоремизным узором. Это было более характерно для черноморских станиц, в меньшей степени — для горных и предгорных районов Кубани. Однако в некоторых семьях ткачество выходило за рамки домашнего ремесла и становилось важной частью дополнительного заработка или даже основным источником дохода: «У мамы было много одежды, рушников тка-тых, рядны — все носили, меняли за молоко, сыр, масло. Мама ткала хорошо, а сёстры были, Елена и Мария, — те пряли хорошо, и вот она ткала, а эти пряли. Ткали из конопли, льна не было, и узоры ткали. <...> Полосками большинство [узоры] наши ткали, а Гневенкина Маринка — эта ткала рисунками разными. Полосками разделяли — на какую длину рушник идёт» [2].

В некоторые станицы покупать тканые изделия приезжали из соседних районов. Например, в этнографическом описании ст. Кужорской говорится, что «почти в каждом дворе есть ткацкий станок», а в ст. Некрасовской вообще «главное производство ткацкое»<sup>5</sup>.

Наиболее распространенным на территории Кубани был ткацкий станок горизонтального типа, в разных районах ткацкий станок называли по-разному: *стан*, *верстак*, *верстать*, *кросна*. В целом конструкция и принцип работы кубанских ткацких станков одинаковы. Принципиальные отличия составляла система закрепления (торможения) валов и, соответственно, получения натяжения нитей основы: первый — более архаичный тип с барабаном «головой» и «притужальником», второй — с «храповым колесом и коромыслом». Иногда более архаич-

ную модель дорабатывали, в результате можно встретить станки, на которых встречаются оба типа системы торможения валов (такой станок хранится в Муниципальном историческом музее Белореченска Краснодарского края).

В целом процесс прядения и ткачества был связан с календарным циклом. Сразу после сбора урожая, пока стояла относительно теплая погода, занимались первичной обработкой сырья — мяли, выбивали, терли, чесали. С наступлением холодов пряли: «С начала зимы, Хвилиповка [Филипповский пост] называется, и прядут, всё прядут...» [14]. В первую неделю Великого поста, после *Жилового понедельника*, заносили ткацкие станки: «Ой, пост, надо ткать», и ткали до самого тепла, до Пасхи, когда «кончают ткать и выносят этот станок в сарай» [15].

При этом существовал запрет на выполнение текстильных работ в определенные дни недели («раньше в пятницу не пряли, запрещалось» [11]) и в праздники — в Рождество, Крещение, на Святки и на Масленицу: «...И вот завтра праздник — святой вечер, уже вечером ничего не делаешь» [5].

Появление в конце XIX — начале XX в. большого количества доступных населению промышленных тканей снизило потребности в домашнем ткацком производстве. Тем не менее ткачество оставалось неотъемлемой частью жизни. Ткацкое сырье (пряжа, нити), инструмент, домотканые вещи присутствовали практически во всех календарных праздниках и обрядах кубанского казачества<sup>6</sup>. Например, на Масленицу существовал обычай *тягания колодки*, когда незамужним девушкам и неженатым парням привязывали какой-либо предмет. Девушкам могли привязывать гребень для прядения или нижнюю часть прялки — *днище* [16]; в ст. Роговской, х. Красный Тимашевского р-на «на Масленицу старую деву сажали в запряженную лошадыми телегу, давали ей гребень, пряжу и так возили по хутору. Это и называлось "тягать колодку"»<sup>7</sup>.

Концы нитей основы, образующиеся в конце и начале работы, использовали в народной медицине — для сведения бородавок или родимого пятна. Обрезками нитей обвязывали бородавку или пятно, потом нити вешали на дерево — «как ветер разметаёт, так и пятно сойдёт» [17]. В родильной обрядности «возьмут конопей кусочек, пуповину отрежут, коноплями завяжут, завернуть в пелёнки и клали в люльку» [18].

В целом можно говорить о существовании локального кубанского варианта восточнославянской культурной традиции, во многом сохраняющей черты, привезенные с метропольных территорий<sup>8</sup>. Локальная особенность традиционного ручного ткачества на Кубани заключается в уникальном взаимопроникновении традиций.

#### Примечания

<sup>1</sup> Бондарь Н.И. Традиционная культура кубанского казачества. Избр. работы. Краснодар, 1999. С. 54.

<sup>2</sup> Кирилов И. Новоминская станица // СМОМПК. Вып. 8. Тифлис, 1889. С. 150; Ештушенко М. Новошербиновская станица // Там же. С. 156.

<sup>3</sup> Бублик Е.С. Летопись станицы Нововеличковской (КГИМАЗ НА-88); Дневник этнографической экспедиции в Мостовской район, ст. Баговская, ст. Бесленевская (КГИМАЗ НА-6).

<sup>4</sup> Колесников В., Федосов П. Два века станицы Расшеватской. Ставрополь, 2001.

<sup>5</sup> Промысловые занятия в некоторых населенных пунктах Терской и Кубанской областей // СМОМПК. Вып. 8. С. 60.

<sup>6</sup> См.: Бондарь Н.И. Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003.

<sup>7</sup> Там же. С. 88.

<sup>8</sup> Скворцова О.Ю. К вопросу о реконструкции традиционного народного ткачества Кубани // Кубань—Украина. Шевченковские чтения—2008: Историко-культурные связи Кубани и Украины: К 70-летию В.Г. Захарченко: Метод. материалы науч.-практ. конф.: (Избр. докл.). Краснодар, 2008. С. 110—127.

#### Список информантов

1. М.Л. Колпак, 1932 г.р., пос. Ходжох, Майк., ЛАА.
2. М.С. Петрова, 1929 г.р., ст. Преградная, Уруп., ПМ КФЭЭ.
3. А.Е. Шевченко, 1895 г.р., ст. Баговская, Мост.; Дневник этнографической экспедиции в Мостовской р-н (КГИМАЗ НА-6).
4. П.О. Морозова, 1911 г.р., х. Андриюки, Мост., 1991 г., ЛАА.
5. М.С. Погребная, 1914 г.р., х. Духовской, Гульк., 1998 г., ПМ КФЭЭ.
6. О.П. Згура, 1936 г.р., ст. Бакинская, Гор., 2008 г., ПМ КФЭЭ.
7. Е.Е. Артамонова, 1922 г.р., ст. Бакинская, Гор., 2008 г., ПМ КФЭЭ.
8. Н.С. Бахметьева, 1933 г.р., ст. Скобелевская, Гульк., 1998 г., ПМ КФЭЭ.
9. Е.А. Давидюк, 1931 г.р., ст. Петровская, Слав., 1995 г., ПМ КФЭЭ.
10. А.А. Бредихина, 1915 г.р., ст. Зеленчукская, Зел., 1998, ПМ КФЭЭ.
11. О.А. Сливенко, 1941 г.р., ст. Скобелевская, Гульк., 1998 г., ПМ КФЭЭ.
12. А.Е. Полунова, 1932 г.р., ст. Севастопольская, Майк., 1993 г., ПМ КФЭЭ.
13. Е.К. Карамушко; дневник этнографической экспедиции в Мостовской р-н (КГИМАЗ НА-137).
14. Т.Д. Колесникова, 1914 г.р., ст. Воздвиженская, Кург., 1996 г., ПМ КФЭЭ.
15. П.М. Кривошанова, 1913 г.р., ст. Новорождественская, Тих., 1996 г., ПМ КФЭЭ.
16. А.А. Ганиляк, 1917 г.р., ст. Суздальская, Гор., 2008 г., ПМ КФЭЭ.
17. М.Н. Брюховецкая, 1941 г.р., ст. Балковская, Гор., 2007 г., ПМ КФЭЭ.
18. П.М. Кривошанова, 1913 г.р., ст. Новорождественская, Тих., 1996 г., ПМ КФЭЭ.

#### Сокращения

КГИМАЗ НА — Научный архив Краснодарского государственного историко-археологического музея-заповедника.  
ЛАА — личный архив автора.  
ПМ КФЭЭ — полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции.  
СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.

#### Сокращения названий районов к рубрике «Кубанские казаки: фольклор и народная культура»

Краснодарский кр.: Абин. — Абинский, Апш. — Апшеронский, Брюх. — Брюховецкий, Гор. — Горячключевской, Гульк. — Гулькевичский, Калин. — Калининский, Кан. — Каневской, Кор. — Кореновский, Красн. — Красноармейский, Кург. — Курганинский, Куш. — Кушёвский, Лаб. — Лабинский, Ленингр. — Ленинградский, Мост. — Мостовской, Нов. — Новопокровский, Отр. — Отраденский, Павл. — Павловский, Сев. — Северский, Слав.

— Славянский, Темр. — Темрюкский, Тих. — Тихорецкий, Усп. — Успенский, Усть-Лаб. — Усть-Лабинский.  
Карачаево-Черкесская Респ.: Зел. — Зеленчукский, Уруп. — Урупский.  
Респ. Адыгея: Гиог. — Гиогинский, Майк. — Майкопский.  
Ставропольский кр.: Коч. — Кочубеевский, Предгор. — Предгорный, Шпак. — Шпаковский.

С.В. ПРОСИНА

## СВАДЕБНОЕ ПЛАТЬЕ ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ДЕРЕВНЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

(по материалам экспедиций Центра русского фольклора)

Свадебный наряд во Владимирской губ. до середины XIX в. соответствовал местным канонам традиционного костюма. Как правило, к свадьбе специально шили новую одежду<sup>1</sup>, которая просто была самой нарядной благодаря использованию дорогостоящих (по местным представлениям) материалов<sup>2</sup> и воспринималась именно в таком ключе. По набору предметов (иногда и по крою) подвенечный комплект не отличался от праздничного<sup>3</sup>.

Исследователи давно обозначили механизмы функционирования одежды и ее всевозможных трансформаций. П.Г. Богатырев проанализировал цепочку превращения будничного костюма в праздничный, а праздничного — в обрядовый, учитывая угасание одних функций и усиление других [1. С. 307—309]. Будничные владимирские костюмы не обладали ярко выраженными локальными особенностями<sup>4</sup>; его главной функцией была практичность<sup>5</sup>, а эстетическая составляющая была второстепенной. Праздничный же костюм отражал локальную специфику и являлся своеобразным эстетическим образцом, средоточием местных представлений о красоте одежды и являлся личной собственностью, в то время как будничной одеждой могли пользоваться все взрослые члены семьи [2. С. 189. № 320]. Некоторые праздничные комплекты носили только по большим праздникам (например, на Пасху) и не надевали в другие праздничные дни.

Наиболее вероятен механизм превращения праздничного костюма в обрядовый в случае, когда по тем или иным причинам костюм (или его отдельные части) перестает соответствовать представлениям о праздничной одежде (выходит из моды, устаревает). В этом случае, с одной стороны, также соблюдается условие необходимого устаревания и неактуальности (такую одежду не будут носить, тем более на праздник), а с другой, чрезвычайно важным становится то, что это предметы одежды предыдущих поколений и поэтому используются только в обрядовой ситуации, например на свадьбе.

Праздничная одежда, становясь обрядовой, была материальным воплощением момента, когда человек

кардинально меняет свой социальный статус. Ее никогда больше не надевали, а берегли всю жизнь, чтобы использовать в следующем обряде перехода, т.е. уже в качестве смертной одежды [3. С. 764]. Это было характерно и для владимирской праздничной одежды.

До определенного момента деревенская одежда разительно отличалась от городской<sup>6</sup>. С середины XIX в. городские товары стали более доступны в деревне, а ассортимент расширялся. Их успех у крестьян был обусловлен модной пресой, доступной и читателям из низших сословий (выпускались специальные издания, предлагавшие модели городской одежды, адаптированные с учетом вкусов и возможностей деревни<sup>7</sup>). Крестьянские девушки охотно приобретали предметы такой «городской одежды»<sup>8</sup>, так как теперь не было необходимости тратить, как раньше, много времени и сил на изготовление одежды. Постепенно влияние городской моды распространилось не только на праздничную, но и на ритуальную одежду, прежде всего свадебную. На наш взгляд, парадоксальность подвенечной одежды этого периода состояла в том, что она, будучи ритуальной, не должна была меняться, согласно традиционному мировоззрению, однако она начинает изменяться, подобно обычной модной одежде. Теперь свадебный наряд не только шьют на дому, но и покупают в городских магазинах готового платья<sup>9</sup>. В этом качестве приобретали как платья, так и комплекты из юбок и кофт. Последние пользовались в деревне чрезвычайной популярностью, так как фактически представляли собой «парочку»<sup>10</sup>. Во второй половине XIX в. платье как конструкция уже бытовало в некоторых районах Владимирской губ. одновременно с «парочкой».

В конце XIX в. и в начале XX в. цвет свадебного наряда строго не регламентировался и зависел скорее от личных вкусов и моды<sup>11</sup>.

Говоря о цветовых предпочтениях в свадебном костюме, нужно отметить исторический факт, на первый взгляд не имевший отношения к русской деревне, но надолго установивший канон в свадебной одежде. В 1840 г. для бракосочетания английской королевы Виктории было сшито белое платье и длинная фата. С тех пор белое платье в качестве подвенечного становится ультрамодным, и все невесты из высшего общества хотели венчаться только в белом.

В русской деревне белый цвет в свадебной одежде бытовал всегда<sup>12</sup> наряду с красным [3. С. 723 и далее]. Рубеж XIX и XX вв. стал своеобразным переходным периодом, когда в городах белые венчальные комплекты, сшитые по европейской моде (не говоря уже о нарядах иностранного производства), стали уместны и желанны, так как помимо всего прочего считались доказательством финансовой состоятельности невесты. В деревнях белые свадебные платья еще какое-то время считались модной диковиной; свадебная одежда в основном еще была цветной — в этом, на наш взгляд, выражался своеобразный компромисс: по крою свадебный наряд мог представлять собой платье (дань городской моде), а по цветовому решению он был еще близок традиционной одежде:

Раньше у нас юбки были широкие, цветами, с кружевами. Нарядится невеста в тройку — это, например, красного цвета сатиновые кофта, юбка и запон — фартук. <...> [А платье какого цвета было?] Тройка — красного, бордового, желтого — всякие цвета. Например, синяя юбка у меня была, ряды розовые и белые кружева, а если на красной, то нашивают чёрные ряды. Три ряда [СМН].

Однако к концу 1920-х гг. подвенечные платья шили почти исключительно из ткани светлых тонов, а затем — чистого белого цвета:

[А платье какие свадебные были раньше?] Вот у меня было розовое. <...> Бледно-розовое. [С фатой?] Нет, никакой фаты не было. <...> Тётка сшила мне, и всё [КНН].

[Вы в каком платье-то венчались?] <...> Оно у меня и сейчас живо. Белое платье с оборками вот здесь. У Вали немецкая кокошка с золотыми этими... и цветы [ЗМН].

Невеста была всегда в белом платье, в букетах, и этот, на голове веноч такой красивый [БТП].

[А вот до церкви невеста как одевается?] Фата, как положено. Белого цвета. [А почему белого? Что это символизирует?] Символизирует, скорей всего, невинность [ДВА].

В целом закономерности свадебной одежды в деревне складывались медленнее, чем в городе. В городах свадебная мода развивалась неравномерно, однако практически всегда



именно свадебные платья становились в авангарде моды, что производило фурор и способствовало развитию определенных отраслей. Традиционный девичий праздничный костюм часто дополнялся покрывалом (или платком); покрывало входило и в состав традиционного свадебного наряда, выполняя апотропейную функцию [4. С. 55]. Оно полностью закрывало лицо и фигуру, и момент «вскрытия» невесты был чрезвычайно важен [4. С. 55; 5. С. 563]. Аналогом покрывала стала фата, которая оставалась очень длинной (невеста могла быть закрыта полностью), сосредоточивая всю роскошь свадебного наряда. Фата могла быть любого цвета (чаще красного) [3. С. 725], любой расцветки (клетчатой, вышитой в цветочек и т.д.). В Муромском р-не для укрывания невесты использовали специальный большой платок-белокрайку [2. С. 259].

На голове в первый день у невесты платок нарядный, большой такой. Она сидит и только глазами сквозь запон видит, а так вся закрыта. <...> А в первый день, когда её накрывали, были такие парочки шёлковые, алые, красные, и вот её складывают, как платок, и повязывают на голову. Вершинка-то голая, а там лент полно, и потом платком её и накрывают [СМН].

Она сидит, фата такая красная, шёлковая, большая. Она сидит за столом покрывая [ИАС].

Постепенно покрывало или платок были заменены на белую прозрачную или ажурную фату, которая превратилась в украшение невесты, символ ее невинности, оставляя лицо открытым. В дальнейшем под влиянием моды менялось качество ткани фаты, ее длина, варьировало наличие/отсутствие фаты в костюме<sup>13</sup>. В деревне важным было номинальное присутствие этого аксессуара, поэтому фату могли делать из подручного материала:

Вот я не помню, маленькая была. А сверху вместо фаты занавеска была собранная тюлевая, подвязана чем-то [РЕИ].

В целом для деревенских свадебных комплектов первой половины и середины XX в. характерно попеременное проявление/исчезновение некоторых чрезвычайно важных ранее аксессуаров. Например, об отсутствии фаты в деревне (в отличие от города) вплоть до начала 1960-х гг. говорят почти все информанты, например:

...Невеста в платье, фаты не было никакой раньше. Это был [19]63-й год [РЕИ].

То же касается перчаток, известных в свадебном комплекте уже с середины XIX в.<sup>14</sup>

События первых десятилетий XX в. наложили отпечаток в том числе и на обрядовую жизнь деревни. В 1920-е гг. широко распространились так называемые свадьбы-самокрутки<sup>15</sup>, которые раньше считались скорее исключением: «по-новому» настроенная молодежь отвергала церковное венчание как пережиток прошлого. Именно тогда в качестве свадебного платья стало возможным использовать любое, в том числе будничное, платье или даже военное обмундирование. Для деревенской свадьбы первой половины XX в. характерно частичное сохранение некоторых этапов обряда, традиционные наряды жениха и невесты сменили городское платье и костюм.

Все еще сохранялся обычай многочисленных переодеваний невесты в ходе свадьбы (см. об этом: [4. С. 35]), но приуроченность этих актов к определенным моментам свадебного обряда стала неактуальной<sup>16</sup>, переодевание невесты происходило спонтанно, к тому же, со слов информантов, оно иначе мотивировалось:

Невеста в течение свадьбы меняла платья, у кого сколько, бывает три раз, бывает четыре раза. И все оне, цвета такие, ну, белый, розовый, там, сиреневый, голубой — вот такие цвета<sup>17</sup>. А на второй день совсем другие цвета. Тёмные. И вот невеста штуки две-три тёмных цвета надевала, да. [Это в какой момент происходило? Или просто посидит-посидит и пойдёт переодеваться?] Да! Вот на свадьбу посидит-посидит, пойдёт переуденетса. Просто так. Никто её не заставляет. Обычай такой. Это кажет, сколько у ней, ну, нарядов, сколько у ней имения [БТП].

Наряду с покрыванием невесты охранительное действие должно было иметь удвоение или выворачивание наизнанку некоторых предметов свадебной одежды: «Охранительные меры от порчи молодых: <...> одевать две рубашки, причем нижнюю — наизнанку» [2. С. 137]. В первой половине XX в. умножение свадебной одежды и ее выворачивание больше не практиковались, а на первый план вышла демонстрация стоимости, модности и укомплектованности свадебного наряда (соответственно веяниям моды и статусу невесты).

Венчание перестает быть центральным моментом свадебного обряда, его сменяет регистрация в сельсовете, куда уместно было надеть чистенькое светленькое платьице (иногда даже и не особо нарядное), не отличающееся от городских платьев этого периода. Таким образом, свадебное платье перестает выделяться (например, по крою), превращаясь в

«просто платье»<sup>18</sup>. Обязательная ранее пышность, торжественность отходят на второй план, а на первый план выходит честное желание зарегистрировать отношения перед государством<sup>19</sup>:

[А в чем замуж выходили?] В обычном деревенском платье [НВН].

Особо актуально это стало во время Великой Отечественной войны и сразу после нее, хотя в это время количество свадеб ничуть не уменьшилось:

[А свадьбы вы как справляли?] Раньше хорошо. А мы в войну попали. А после войны как справляли? Не было ни у кого ничего: ни обувки, ни одёжки. Так, в чём были [БКГ].

Желательным условием остается новизна платья, предназначавшегося для регистрации брака. В первой половине XX в. свадебное платье шили в семье будущей невесты, реже у портнихи. Материал зависел от благосостояния невесты; часто перелицовывали предметы женской традиционной одежды, которую в некоторых местах еще носили пожилые женщины.

После войны огромное значение имели трофейные ткани и готовые вещи<sup>20</sup>. Однако трофеи (в том числе журналы и киноленты, оказавшие огромное влияние на дальнейшее развитие моды) сосредоточивались в городах, в то время как в деревне, по воспоминаниям информантов, в этот сложный период, даже если в руки попадала такая одежда, ее старались обменять на продукты. Само понятие моды для русской деревни в 1950-е гг. было неактуальным<sup>21</sup>.

В 1960—1970-е гг. ситуация со свадебной модой в стране существенно изменилась, однако эта тема заслуживает отдельного рассмотрения.

### Примечания

<sup>1</sup> В том числе — значительную часть будущего гардероба молодежи (например, во Владимирском уезде одежда, входившая в приданое, называлась *сряда* [2. С. 248. № 408]). Перечень предметов одежды оговаривался в период сватовства. Часто жених давал деньги на приобретение готовой одежды для невесты (так называемая *кладка*), а также одежды (как правило, верхней) и обуви, которую будет носить молодуха [8. С. 264; 4. С. 20—22].

<sup>2</sup> По данным П.Г. Богатырева, свадебный наряд мог быть шикарным, зрительно выводящим человека за рамки его социального статуса. Даже бедный крестьянин в свадебном наряде выглядел как богатый [1. С. 312].

<sup>3</sup> Исключением являются, наверное, только рубахи. На протяжении свадебного обряда невеста надевала рубахи, предназначенные для разных целей. Рубаха

непосредственно для свадьбы называлась *целошница, калинка, цельница*. Рубаха, которую будущая невеста носила после сватовства и до свадьбы (оплакивая свою девичью долю), называлась *плакальная*. Эти рубахи являлись обрядовыми, изготавливались с соблюдением определенных условий и отличались особыми кроем и цветом. Владимирские праздничные рубахи, в отличие от будничных, шились с удлиненными рукавами, а рукава свадебной «плакальной» рубахи были еще более длинными, иногда спускались до пола [7. С. 486].

<sup>4</sup> Рассматривая будничную народную одежду, мы можем лишь приблизительно отнести ее к какому-либо региону на основании типов костюма — севернорусского (комплект с сарафаном) и южно-русского (комплект с поневой); иногда по использованию традиционных цветовых сочетаний и узоров ткань можно определить, относится ли костюм к северу, центру или югу России. В этнографической литературе костюм определенного региона чаще всего представлен праздничным или празднично-обрядовым (например, свадебным) костюмом.

<sup>5</sup> Будничная одежда использовалась без сожаления, бесконечно штопалась и перелицовывалась, поэтому практически не сохранялась. Праздничные же костюмы берегли, передавали по наследству. О ценности женской праздничной одежды может свидетельствовать то, что она могла служить в качестве своеобразного финансового эквивалента, ею могли расплатиться [2. С. 193. № 328].

<sup>6</sup> Петровский указ исключил крестьян из портновской реформы; они одевались в народный традиционный костюм, что создавало визуальный контраст между городом и деревней. Только после отмены крепостного права крестьяне получили право выбора в составлении своего гардероба.

<sup>7</sup> Например: «Русская хозяйка» (с 1861 г.), «Новый русский базар» (с 1866 г.), «Модный свет» (с 1868 г.) и др.

<sup>8</sup> Молодые люди предпочитали гулять с девушками, одетыми «по-городскому»: это считалось признаком культурности и свидетельствовало об уровне достатка семьи девушки.

<sup>9</sup> Крестьянки зарабатывали в год от 15 до 30 рублей и практически весь заработок тратили на готовое платье (в том числе и на свадебные наряды). Многие крестьянки теперь даже не стремились научиться шить и отдавали одежду на штопку за плату (см. [6. С. 144—148]).

<sup>10</sup> Комплект из юбки и кофты из одинаковой или разных тканей, во второй половине XIX в. повсеместно распространившийся (как образец городской одежды мешан) по всем деревням Центральной России, особенно в регионе с быстро развивавшейся промышленностью, в который входила и Владимирская губ.

<sup>11</sup> В экспедиции 2003 г. А.Г. Кулешов зафиксировал атласную юбку бледно-голубого цвета — часть свадебного наряда матери жительницы д. Петраково Муромского р-на Т.В. Короткиной (1931 г.р.), вышедшей замуж в 1913 г. (см. ил. на обл. 4). В комплект также входила кофта «казачок» из аналогичного материала и того же цвета; информантка на память о матери поделила комплект с сестрой. К сожалению, последняя, жительница другой деревни, не смогла найти кофту.

<sup>12</sup> Он являлся знаком печали, практически траура: невеста оплакивала свое девичество.

<sup>13</sup> Отсутствие фаты в первой половине XX в. являлось повсеместным фактом; в советское время оно стало свидетельством того, что для невесты этот брак не первый. То же относилось к платью: длинным и чисто белым было только платье невесты, выходящей замуж в первый раз. Это в меньшей степени относится к западноевропейской традиции, где какие-либо изменения были связаны в первую очередь с веяниями моды.

<sup>14</sup> В деревне важным фактором популярности перчаток в костюме и жениха, и невесты был обычай не касаться никого и ничего голой рукой (при необходимости касались через полу одежды) [4. С. 39—40].

<sup>15</sup> Свадьба-самокрутка — форма заключения брака без согласия родителей и традиционного свадебного обряда. Иногда родители были в курсе происходящего, но в силу бедности или по иным причинам соглашались с таким браком и выражали недовольство им лишь при творно [5. С. 545—546].

<sup>16</sup> Ранее невеста могла сменить как наряд полностью, так и отдельные предметы, что было четко регламентировано и либо свидетельствовало о ее разных эмоциональных состояниях, либо акцентировало перемены ее статуса.

<sup>17</sup> Первое платье было белым, а следующие цветными.

<sup>18</sup> Иногда информантки не могут толком описать его; даже воспоминания о девичьих платьях оказываются нередко более эмоциональными, чем о свадебных.

<sup>19</sup> К 1930-м гг. узаконенный брак снова становится обязательной формой совместного проживания мужчины и женщины (в отличие от 1920-х гг.). Кроме того, государство подчеркивало ценность человека как трудовой единицы, а свадьба расценивалась как нечто личностное, не имеющее отношения к производству (или колхозу), поэтому чаще всего в этот период граждане, регистрируясь, просто меняли свой статус и спешили вернуться к своим трудовым обязанностям (информанты рассказывают, что в колхозе часто не полагалось даже выходного по случаю бракосочетания).

<sup>20</sup> Например, особо ценилось трофейное шелковое белье, так как в нем не вводились вши.

<sup>21</sup> Несмотря на то, что уже в 1947 г. стали выходить журналы мод с выкройками.

## Литература

1. Богатырев П.Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297—366.
2. Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.
3. Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
4. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традициях и обрядах. М., 1984.
5. Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. М., 2005.
6. Сборник статистических сведений. Отдел хозяйственной статистики. Т. 7. Вып. 2: Женские промыслы / Сост. М.К. Горбуновой. М., 1882.
7. Узенёва Е.С. Рубаха // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 485—489.
8. Шангина И.И. Русские девушки. СПб., 2007.

## Список информантов

БКГ — Бушкирева К.Г., 1929 г.р., д. Бельково, Селивановский р-н; зап. В.Е. Добровольская, С.В. Просина в 2009 г.

БТП — Бровкина Т.П., 1923 г.р., урож. г. Шуя, с 1940 г. живет в д. Бельково, Селивановский р-н; зап. В.Е. Добровольская, С.В. Просина в 2009 г.

ДВА — Давыдов В.А., 1957 г.р., г. Юрьев-Польский; зап. П.Б. Ольховская, К.В. Демина в 2008 г.

ЗМН — Затеева М.Н., 1925 г.р., урож. с. Ступино, живет в с. Усолье, Камешковский р-н; зап. Е.А. Зайцева в 2010 г.

ИАС — Иванова А.С., 1931 г.р., урож. Мордовии, живет в д. Старая, Ковровский р-н; зап. А.С. Сентякова, Д.А. Шевалев в 2009 г.

КНН — Кузнецова Н.Н., 1936 г.р., д. Близнино, Ковровский р-н; зап. М.В. Лысухо, П. Райков в 2009 г.

НВН — Назимова В.Н., 1939 г.р., с. Эдемское, Камешковский р-н; зап. Е.А. Зайцева в 2010 г.

РЕИ — Рябова Е.И., 1930 г.р., урож. Алтайского кр., живет в д. Степанцево, Вязниковский р-н; зап. И.Н. Райкова, А.А. Евдокимова в 2010 г.

СМН — Синицина М.Н., 1929 г.р., урож. Нижегородской обл., живет в пос. Метёра, Вязниковский р-н; зап. И.Н. Райкова, А.А. Евдокимова в 2010 г.

С.В. ДМИТРИЕВ, О.В. КАРПОВА

СТАРИННЫЙ БОЛГАРСКИЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ  
ИЗ ФОНДОВ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Основанный в 1902 г. Этнографический отдел Русского музея императора Александра III (далее — ЭО РМ) хранит большое количество этнографических предметов, относящихся к традиционной культуре не только народов Российской империи, но и проживавших за ее пределами западных и южных славян. В числе самых первых экспонатов, поступивших в ЭО РМ, был и болгарский костюм, переданный Осипом Целинским. Материалы по истории поступления этой коллекции были обнаружены в составе фонда Ведомственного архива Государственного Русского музея, хранящегося в архиве ГРМ. Архивный материал состоит из нескольких писем Дмитрия Александровича Клеменца и Осипа Целинского<sup>1</sup>.

Причина поступления этой коллекции именно в Русский музей, который основывался как музей национальный, требует специального объяснения. Как известно, началу деятельности ЭО РМ предшествовали три совещания, происходившие 30 января, 13 февраля и 17 апреля 1901 г.<sup>2</sup>, на которых обсуждалось в основном, какую этнографию нужно иметь в виду, говоря о будущем ЭО РМ: этнографию народов, живущих в пределах Российской империи, или всемирную этнографию. В результате продолжительной и содержательной дискуссии, в ходе которой имели возможность высказаться многие известные ученые того времени, совещание пришло к следующей формулировке: «этнография Российской империи, сопредельных стран и славян»<sup>3</sup>, в число которых были включены и другие народы, проживавшие на Балканах, где Россия вела активные политические действия.

В ходе этих совещаний обсуждался также вопрос о дальнейшем разграничении направлений деятельности двух музеев — Музея антропологии и этнографии Академии наук (далее МАЭ) и ЭО РМ, первый из которых мыслился как музей, изучающий «всемирную этнографию», тогда как второй, как мы видим, в основном должен был сосредоточиться на этнографии народов России. Сферы деятельности того

или другого музея в этот момент еще четко не определились, о строительстве ЭО еще не было известно широкой публике, поэтому многие коллекции, которые в недалеком будущем могли соответствовать профилю ЭО РМ, по инерции предлагались в МАЭ.

Для нашего сюжета с болгарским костюмом интересно то, что в работе этого совещания активное участие принимал Д.А. Клеменц, который на тот момент был старшим этнографом МАЭ и которому вскоре довелось возглавить строительство нового музейного учреждения и определять направление его коллекционной деятельности. В этом во многом проявилась неясная ситуация с политикой формирования фондов двух музеев, что и предопределило появление в ЭО РМ в числе первых коллекции, происходящей из Болгарии.

12 января 1901 г., еще до первого совещания по созданию ЭО, секретарь РМ Александр Александрович Тевяшов получил от Д.А. Клеменца письмо следующего содержания:

«Многоуважаемый Александр Александрович.

Некто г. Целинский прислал нам для продажи старинный болгарский костюм, очень нарядный и хороший. Директор находит, что нам нет оснований покупать русские или славянские коллекции ввиду того, что это составляет специальность Музея Императора Александра III-го. Не согласитесь ли Вы посмотреть этот костюм, как-нибудь часов после трех? Продавец просит за него 100 рублей. По-моему, можно дать и такую цену; но вероятно, он уступит его рублей за семьдесят. Так как мы не думали приобретать эту вещь, то и не входили в переговоры с хозяином. Теперь, если угодно, можно будет завести с ним переписку...»<sup>4</sup>.

К письму Д.А. Клеменца было приложено письмо от владельца этих вещей, «жителя села Глины Луковой Белгородского уезда Люблинской губернии Осипа Целинского», датированное 15 октября 1900 г. и адресованное в МАЭ, которое, как из него следует, продолжало переписку, начавшуюся ранее<sup>5</sup>. Это письмо, по всей вероятности, является ответом на письмо из МАЭ от 9 мая 1900 г., в котором была изложена просьба сообщить дополнительные сведения для оценки этой коллекции.

В ответ О. Целинский, в частности, сообщает следующее: «Имею честь донести, что отправленный мною год тому назад, т.е. 7 Августа 1899 года <...> старинный народный женский костюм происходит из города Трън (Трена) в Болгарии, наследован в 1878 году в городе Филиппополе<sup>6</sup> Восточной Румелии<sup>8</sup> женою моею Болгаркой от ее бабки Трены Елисаветы Тонковой, временно проживающей в семидесятих годах в городе Филиппополе, умершей на 101 году жизни. Из рассказа бабки жены моей известно только об этом костюме, что одежда эта есть венчальное платье матери Елисаветы Тонковой, т.е. прабабки жены моей из города Трена, что в старые времена девушки города Трене венчались в чулках без другой обуви, а только в одних чулках приступали к Олтарю, что работа костюма: прядение, тканье, вышивание, выплитание [так!], окраска все [так!] домашним способом занимало более года времени. Есть поговорка в окрестности гор. Трена: "Тогда ли дево ще шиеш риза та, когда-то ерген у врата-та?" (Тогда ли девицу будешь шить рубаху, когда жених-кавалер у ворот)<sup>9</sup>, другая поговорка, когда старшие находят девицу, работающую чулки: "а що дево венчална еси чурapy плетеш, не по форма ли на прабабкати?"<sup>10</sup> — форму такой одежды носили девушки богатых родителей, а форма такой одежды была единственно только в городе Тръне (Трене) в Болгарии». Кроме того, он сообщает, что имеет для продажи золотую монету царя Александра Македонского, а также серебряные монеты царя Филиппа Македонского и его сына Александра<sup>11</sup>. На письме имеется резолюция А.А. Тевяшова о необходимости приобретения костюма, который и поступил в дальнейшем в фонд ЭО под коллекционным номером 139.

Переписка была продолжена, и в одном из следующих писем, датированном 1 июня 1901 г., О. Целинский сообщает о получении денег за костюм, а также пишет, что «у родственников жены <...> в Болгарии находится еще старинный женский шерстяной пояс и одна рубаха, оставшаяся от бабки жены моей, сохранились бабкой с молодых лет, уже умершей 20 лет тому назад с лишним, на 101 году жизни своей. Можно верить, что рубаха эта есть пара той рубахи, которая вместе с костюмом

СЕРГЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ ДМИТРИЕВ, канд. ист. наук; ОЛЬГА ВАЛЕРИАНОВНА КАРПОВА, канд. ист. наук; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

ныне приобретена Музеем, а также и пояс если даже и не от того самого костюма, который ныне находится в Музее, то без сомнения принадлежит к такому же костюму, что подтверждается по работе, тканью и окраске вещей этих давних времен. Если вещи эти, рубаха и пояс, понадобятся для Музея, то могу писать, мне вышлют, и представлю в Музей, о чем покорнейше прошу приказание»<sup>12</sup>.

Далее в деле приложена записка Д.А. Клеменца, датированная 8 ноября 1901 г. по этому предложению:

«Не списавшись с г. Целинским насчет стоимости вещей, не стоит заводить разговор о покупке. Костюм, который я посоветовал музею купить у того же Целинского, очень редкий — таковы ли же будут рубаха и пояс, неизвестно. В музее Академии есть Болгарская коллекция Александра II-го, превосходная. Большая вероятность, что она будет переведена в Русский Музей Александра III-го<sup>13</sup>, а потому Болгарские вещи, по моему мнению, следует приобретать только такие, каких нет в выше упомянутой коллекции»<sup>14</sup>. Чуть позже Осип Целинский сообщает о стоимости предлагаемых вещей<sup>15</sup>, сведений об их покупке в деле не имеется.

Такова история поступления в фонды ЭО РМ (ныне РЭМ) одной из самых ранних его коллекций, выявленная на основании новых архивных материалов. В настоящее время собрание музея по традиционной культуре болгар насчитывает 1250 единиц хранения.

Поступивший в ЭО РМ болгарский женский костюм, состоящий из рубахи, платья без рукавов по типу сарафана и пары чулок (кол. № 139), в августе 1902 г. регистрировал известный впоследствии востоковед Константин Александрович Иностранцев. Он составил очень краткое формальное его описание. Учитывая большую научную ценность представляемой коллекции, а также тот факт, что она явилась первой коллекцией из Болгарии, послужившей началом формирования собрания по традиционной культуре болгар в целом, представляем более подробное описание ее, выполненное в настоящее время для данной публикации. Фотографии, представленные здесь, выполнены сотрудником РЭМ Еленой Васильевной Дьяковой.

Кол. № 139—1. Риза (см. *ил. 1*) — рубаха женская. Сшита из двух видов домашней ткани — конопляной и льняной. Конопляная ткань плотная, но мягкая, имеет слегка бежево-коричневатый оттенок. Льняная более плотная отбеленная. Из конопляной



Ил. 1

ткани, собственно, и сшит стан рубахи, а из льняной — рукава. Рубаха полностью сшита на руках. Все основные соединительные швы выполнены льняными нитками с широким шагом захвата ткани.

Крой туникообразный. Конструктивно рубаха состоит из следующих деталей: стан, рукава, воротник. Стан — основа рубахи, цельное полотнище, перегнутое пополам по ширине и отмеренное по длине соответственно росту женщины, для которой она изготавливается. В боковины между передним и задним полотнищами вшиты клинья. Форма клина трапециевидная — постепенно расширяется к краю подола. Правый клин выкроен и сшит из двух кусков ткани, также имеющих форму трапеции и соединенных между собой внутренним швом, т.е. с изнаночной стороны. Наибольшая ширина клина — 34 см у края подола. Левый клин выкроен из цельного полотнища. Ширина его — 32 см. К стану рубахи клинья пришиты поверхностным соединительным швом. В результате рубаха расширяется и приобретает объемность.

Вырез горловины и пазушный разрез составляют центр полотнища. Воротник-стойка (высота 2,5 см) двухслойный, плотный. Внешняя поверхность его декорирована. Причем использована так называемая вышивка-заготовка, которая нашивается на тканевую основу, и таким образом получается вышитый воротник. Декор геометрический рядный. Состоит из продольных плотно ряд к ряду вышитых декоративных швов красного, а в центре черного цвета. В качестве завязок служат веревочки, сплетенные из двух нитей «в закрутку». Нитку продевали через ткань и плели непосредственно на рубахе, завязав концы узлом. Сохранилась только одна завязка, с левой стороны воротника.

Пазушный разрез расположен по центру рубахи. Глубина его 26 см. По внешнему краю декорирован подобно воротнику полоской вышивки-заготовки, нашитой на рубаху. Декор орнаментальный геометрический рядный, ориентированный по длине рубахи. Цвета — красный и черный.

Рукав длинный (39,5 см), широкий (29,5 см), прямой. Сшит из двух кусков ткани. Пришит по основе к стану рубахи и частично, нижним концом, в подмышечной части, к вершине клина, расширяющего основное полотнище стана рубахи. С изнаночной стороны соединительные швы выполнены шелковой нитью красного цвета. На лицевой же стороне вышиты декоративным обметочным швом и также красными нитками. Внешняя часть рукава декорирована. Вышивка располагается в верхней его части — от плеча (место соединения рукава с плечом) по всей ширине внешней поверхности. Относительно длины рукава — частично. Вышивка ковровая. Основной цвет — красный. Именно он создает своеобразный фон, на котором остальные цветные элементы декора — темно-красный, желтый (золотистый), черный проявляются наиболее выразительно. На первый взгляд может показаться присутствие белого. На самом же деле белые «узоры» — это специально оставленное не вышитым пространство ткани, узоробразующими для него стали фигурные границы основной в целом красной нити. Декор — геометризированный растительный, геометрический. На плечевой части рубахи вышит узор, заключенный в треугольный формат. Он непосредственно соединяется с нарукавной вышивкой — декором и является его непосредственной частью. При их совмещении в целом получается единая ромбовидная фигура с изображением креста в центре. По самому краю рукава проходит полоса обметочного декора — красные и черные полосы. Над ними ряд элементов растительного характера, вышитых нитками красного и сиреневого цветов. Всего шесть элементов, которые расположены в определенном цветовом ритме: три красных, один сиреневый и т.д. Рукав с отворотом; нижняя часть рукава подворачивается вверх. Выворотная сторона подобна манжете, так же декорирована.

Подола по краю подвернут, подшит обметочным швом, украшен вышивкой красными и черными нитками. Выше проходит кайма плотной вышивки с элементами растительного характера. Над ней на переднем полотнище — ряд



из девяти декоративных элементов растительного характера — стилизованные изображения деревьев — символические «древа жизни». Между ними четыре вертикально направленных ряда, состоящие из трех крестообразных фигур — символов солнца, жизни. Со спины рубаха не особо декорирована. Только над каймой соединительные швы на некотором расстоянии обшиты красными нитками.

Со спины в центре нижней части подола рубахи имеется большая овальной формы заплатка.

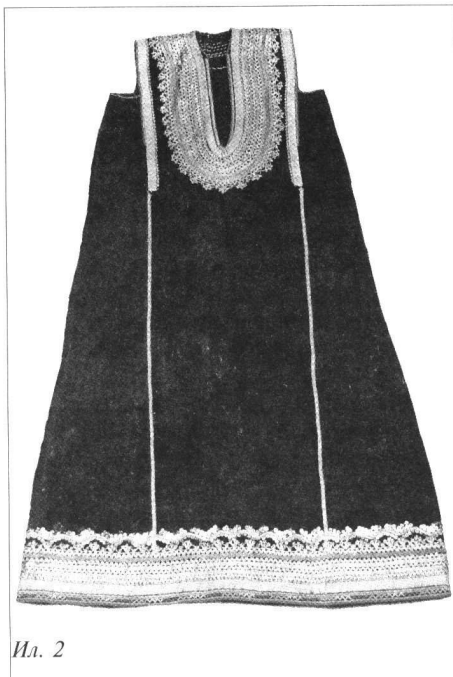
Кол. № 139—2. **Сукман** (см. *ил. 2*) — верхняя женская одежда. Шит на руках из черной шерстяной домашней ткани полотняного переплетения. Крой туникообразный. Конструктивно состоит из трех полотнищ: центрального и двух боковых, сшитых между собой по вертикальной оси.

Центральное полотнище основное. Это длинный несшитый отрез ткани, сложенный пополам по ширине. Место перегиба является плечевой основой для создания одежды. Таким образом получаются передняя и задняя полки сукмана. Между ними из той же ткани, что и основа, с двух боков вшиты вставки, постепенно расширяющиеся к краю подола и придающие полотнищу в целом трапециевидную форму. Обращает на себя внимание некоторая асимметрия в расположении боковых вставок. В верхней части они пришиты на разных уровнях. Одна сторона, левая, выше правой.

Вырез горловины небольшой. Пазушный разрез неглубокий — 20 см, слегка округлен.

Сукман декорирован. Все края: горловины, проймы, пазушного разреза, подола обшиты обметочным швом «косичка», вышитым нитями красного, желтого и синего цветов. Полоса позумента проходит со спины через плечо на грудь. Широкая декоративная ажурная полоса, состоящая из 12 рядов, разных по ширине, материалу и технике плетения, из золотой, серебряной металлизированной нити разной конфигурации, тесьмы, пайеток, проходит вокруг горловины и по краю подола. Все декоративные полосы, в зависимости от места их расположения, имеют свои особенности.

Кол. № 139—3. **Чулки** женские (см. *1-ю стр. обложки*), вязанные на четырех спицах из шерстяных ниток. Без соединительных швов. Конструктивно чулок состоит из собственно носка и наголенника. Носок округлый, а задник, наоборот, остроносый. Длина носка (стопы) составляет 22 см, ширина — 12 см. Длина наголенника — 28 см,



Ил. 2

ширина его в верхней части — 17,5 см, в нижней — 14,5 см.

Для вязания чулок использована нить (крученая «в две нити») красного и черного цветов. Красные нити узоробразующие, черные — фон. Декор орнаментальный: геометрический и растительный. Видна только часть его: верх голенища, носовая часть и подошва. Дело в том, что поверхность вязаного чулка, а именно нижняя часть наголенника, внешняя поверхность носка и задника дополнительно украшены декоративными элементами, вышитыми также шерстяными нитками ярко-красного цвета в технике ковровой глади, плотно покрывающей их поверхность. Белый, бордовый, темно-зеленый цвета нитей использованы в окантовочных швах. Это помогает графически выявить форму декоративных элементов. Желтый и синий цвета — акцентные. Они в центре декоративных элементов. В нижней части чулка между декоративными полосами наголенника и носка вышита «в сеточку» красными нитями разграничительная декоративная полоса.

Обращает на себя внимание отсутствие симметрии в цветовом оформлении отдельных элементов декора, на первый взгляд идентичных на правом и левом чулке. Проявляется асимметрия прежде всего в цветовом оформлении декоративных элементов, а именно их сердцевин. Так, если положить чулки рядом друг с другом, то цвета сердцевин декоративных элементов совпадают на них только крест-накрест: желтая — синяя. На одном чулке в декоре на-

голенника (у шиколотки) сердцевина синяя, а на носке — желтая. На втором наоборот: желтая — синяя. Подобное наблюдается в декоре на задней части наголенника и пятки. Только в этом случае меняются местами цвета по горизонтали на обоих чулках: верх — желтый, низ — синий. На втором подобная история: синий и желтый. В целом они совпадают по цвету, но при условии, что один чулок будет лежать лицевой стороной носком вверх, а второй — задником.

Все описанные выше особенности цветового оформления декоративных элементов на чулках не случайны. Это ритуальные, свадебные предметы. Они заслуживают должного внимания исследователей.

Считаем необходимым кратко рассказать об истории формирования коллекции традиционного женского костюма болгар в собрании РЭМ. Прежде всего, следует обратить внимание на то, что специальные экспедиции ЭО РМ на территории Болгарии не проводились. Поступления осуществлялись главным образом по поручению ЭО через корреспондентов, занимающихся сбором традиционных объектов культуры на местах и последующей доставкой их в Петербург, а также от частных лиц. Именно от частного лица О. Целинского в музей поступил представляемый костюм. В 1948 г. в Российский этнографический музей были переданы экспонаты Первой Всероссийской этнографической выставки, проходившей в Москве в 1867 г. В 1953 г. также из Москвы в музей были переданы экспонаты выставки даров, присланных к 70-летию И.В. Сталина. Среди них и предметы традиционного болгарского костюма.

#### Примечания

<sup>1</sup> ВА ГРМ, ф. ГРМ(1), оп. 1, ед. хр. 160. 1901 г.; Архив востоковедов Ин-та восточных рукописей РАН, ф. 28, оп. 2, ед. хр. 359.

<sup>2</sup> Протокол первого (состоявшегося 30 января 1901 года) Предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации Этнографического отдела Русского музея Императора Александра III. [СПб., 1901; рукопись]; Протокол второго (состоявшегося 13 февраля 1901 года) Предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации Этнографического отдела Русского музея Императора Александра. [СПб., 1901; рукопись]; Протокол третьего (состоявшегося 17-го апреля 1901 года) Предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации Этнографического

отдела Русского Музея Императора Александра III-го (АРЭМ, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 11, л. 31—50); Стенографический отчет о происходившем 17-го апреля 1901 г. в Русском Музее Императора Александра III, под председательством Августейшего Управляющего Музеем, Его Императорского Высочества Великого Князя Георгия Михайловича, третьем заседании Совещания по вопросам об устройстве и организации будущего Этнографического Отдела Музея (АРЭМ, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 11, л. 60—85об.).

<sup>3</sup> Протокол третьего «...» Предварительного совещания... Л. 33—35; Стенографический отчет... Л. 64—64об.

<sup>4</sup> ВА ГРМ, ф. ГРМ(1), оп. 1, ед. хр. 160. 1901 г., л. 3.

<sup>5</sup> См. первое письмо О. Целинского от 7 августа 1899 г., сопровождавшее пересланные вещи (Архив востоковедов Ин-та восточных рукописей РАН, ф. 28, оп. 2, ед. хр. 359. 1 л.).

<sup>6</sup> Трын (в современной транслитерации на рус. яз. Трын) — город в Средней Западной Болгарии, районный центр в области Перника. — *Примеч. ред.*

<sup>7</sup> Совр. Пловдив. — *Примеч. ред.*

<sup>8</sup> Восточная Румелия — автономная турецкая провинция с центром в Филиппополе, созданная на Берлинском конгрессе 1878 г. после пересмотра Сан-Стефанского мирного договора, заключенного 3 марта 1878 г. после Русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Существовала с 1878 по 1908 г., когда была аннексирована Болгарией. Ныне подбалканская часть Болгарии. — *Примеч. ред.*

<sup>9</sup> Искаж. болг. «Тогава ли, дево, ше шиеш ризата, когато ерген у вратата?» (Тогда ли, девица, будешь шить рубашку, когда холостой парень (жених) в дверях?) — *Примеч. ред.*

<sup>10</sup> Искаж. болг., возможно: «(За)що, дево, венчалните си чорапи плетеш не по форма на прабаба ти?» (Почему, девица, ты свои венчальные носки вяжешь не по форме носков твоей прабабки?) — *Примеч. ред.*

<sup>11</sup> ВА ГРМ, ф. ГРМ(1), оп. 1, ед. хр. 160. 1901 г., л. 15—15об.

<sup>12</sup> Там же, л. 36—36об.

<sup>13</sup> Эта передача в дальнейшем не состоялась, и упоминаемая болгарская коллекция по-прежнему находится в МАЭ РАН.

<sup>14</sup> ВА ГРМ, ф. ГРМ(1), оп. 1, ед. хр. 160. 1901 г., л. 37.

<sup>15</sup> Там же, л. 73.

#### Сокращения

ВА ГРМ — Ведомственный архив Государственного Русского музея (Санкт-Петербург)

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург)

А.П. ЯКИМОВА

## СИМВОЛИКА И ФУНКЦИИ ФАРТУКА В БОЛГАРСКОМ ЖЕНСКОМ КОСТЮМЕ

Фартук — один из самых важных элементов женского народного костюма, имеющий не только утилитарную, но и ритуальную, символическую и эстетическую функции. В болгарской традиции фартук, именуемый *престилка* (от глагола *стлатъ*), зависит от типа костюма, от семейного положения, возраста женщины и многих других факторов. На юго-востоке Пловдивского края каждая женщина имела десятки различных передников, которые она подбирала соответственно цвету и тону верхней одежды [11. С. 157].

В болгарской этнографии выделяется три типа костюмов в зависимости от одежды, которая надевается поверх рубашки: два фартука, сукман или сая, и в составе каждого из них фартук несет особую функциональную нагрузку. Также сохранились небольшие территории распространения костюма с одним фартуком, который сохранялся почти до начала XX в. на Дунайской равнине, в Родопах, а в области Благоевграда болгарки-мусульманки дополняли такой костюм полотняными штанами [3. С. 254]. В этом типе костюма фартук широкий, охватывающий всю нижнюю часть тела.

В костюмах с двумя фартуками, распространенных почти по всей Северной Болгарии, фартуки различаются по орнаменту, цвету, размеру и форме. На западе задние фартуки короткие, с многочисленными складками, пестрые, с преобладающим красным цветом, а на востоке — длинные, имеют более темные цвета, в Провадии (Северо-Восточная Болгария) даже черные [3. С. 248]. Передние фартуки длинные, узкие или широкие, как правило, они ярче, чем задние. Задние фартуки обычно из большего количества материи, украшены в основном по краю.

В южных и юго-западных областях Болгарии выделяется «саечный» тип, в котором поверх рубашки надевается сая — распашная плотная одежда [2. С. 97]. В этом типе фартук — цветовой и орнаментальный центр всего костюма, он длинный, почти до пола, и закрывает раствор сая. Он может иметь квадратный (окрестности Пловдива, Чирпана (область Стара-Загоры)) или линейный многоцветный орнамент (окрестности Гоце-Делчева, Кюстендила) [7. С. 108].

От западных границ Болгарии до Черного моря распространен «сукманный» тип костюма (*сукман* — плотная нераспашная шерстяная одежда). Сукман имеет темный цвет, и фартук обычно контрастирует с ним своей яркостью и богатым украшением [3. С. 249; 7. С. 14].

Наконец, существует в Болгарии и тип костюма, в котором фартук вообще отсутствует (кроме некоторых образцовых ситуаций) (окрестности Софии, Трынский край).

Диалектные наименования фартука также многочисленны. *Престилка* и *фута* — термины, встречающиеся в разных диалектах по всей территории Болгарии. В костюме с двумя фартуками задний может называться *вланеник* (от *вълна* ‘шерсть’ — районы Ловеча, Ботевграда и др.) [3. С. 248], *бръчник* (от *бръчка* ‘складка’ — Северная Болгария) [8. С. 14], *тъкменник* (от *тъкмен* ‘нарядный’ — Северная Болгария) [13. С. 98] и др. Термин *фута* (*хута*, *фота* и др.) одного происхождения с русским словом *фата* (от тур. *futa* ‘передник, фартук’).

Большинство народных названий фартука отражает его внешний вид: цвет (*б'ала хута* (окрестности Разграда), *турунджиен* (‘оранжевый’) *ништимал* (окрестности Пазарджика)); орнамент (*чатмалийа хута*, от *чатма* ‘квадратный орнамент’ — Северная Болгария); *клинска престилка* ‘фартук с клиновидным орнаментом’ (Луковит); тип ткани (*дреб'анка* ‘фартук из низкокачественной шерсти’ — окрестности г. Белене) и другие особенности. Названия многих фартуков указывают на их региональную принадлежность: в Пиринском крае в с. Конарско бытовала *лъженска престилка* из с. Лыжница (Лъжница), а в с. Лыжница — *рибневски пещемал*, в с. Елешница — *бански прескутник* с орнаментом из с. Банско [4. С. 273]. Некоторые термины отражают способ ношения фартука: *припасалник* (от *опасам* ‘опоясывать, подпоясывать’ — Пиринский край), *призколяник* ‘закрывающий колени (при коленях)’ (Пловдивский край) и др. Существуют термины, указывающие на хозяйственное предназначение этого предмета одежды: *месал за месене* ‘покрывающее полотно для замеса (хлеба)’ (Странджа), *фута за месене*, *лябна*, т.е. «хлебная», *престилка* (Пловдивский край). Некоторые заимствованные названия свидетельствуют о том, что предме-

ты, обозначаемые ими в других языках, также имели бытовые функции, ср. *neşkir* (Странджа) — от тур. *peşkir* 'полотенце для лица и еды', *neşimal* (Пиринский край) — от персидского через турецкий *peştēmāl* 'банное полотенце' и 'фартук', *mesälja* (Пиринский край, с. Зарово), *mesal* (Пловдивский край, окрестности Видина) от новогреч. *mesál* 'скатерть' и лат. *mensale*, *mensa* 'стол'. Такие названия указывают на то, что, возможно, фартук был первоначально связан именно с трапезой.

Подчеркнутая декоративность фартука, разнообразная терминология — всё это свидетельствует о его особом значении для болгарской народной культуры. Даже там, где фартук отсутствует в составе костюма, как, например, в Софийском крае, он всё же надевается в день свадьбы [13. С. 95] и в весеннем обряде *лазаруване*, когда девушки переходят в социальную группу невест [12. С. 60]. Это говорит о том, что функции фартука не ограничиваются утилитарной и эстетической. Этот предмет несет информационную, региональную, обрядовую и магическую функции. Фартук теснее, чем другая одежда, символически связан с плодородием.

Информационная функция фартука состоит в том, чтобы символически указывать на социальное положение женщины. Функция эта реализуется уже самим наличием фартука: когда фартуки надевали только замужние женщины. В Пиринском крае, в с. Дебрене, вспоминали, что только в понедельник после свадьбы в костюме новобрачной появлялся постоянный передник [4. С. 271]. Девочки в некоторых регионах фартуков не носили, или их фартуки были украшены заметно проще, чем у девушек. Впервые надевали фартуки на первый хоровод в Лазареву субботу, когда девушка вступала в брачный возраст. Надевание передников означало, что к девушке уже можно свататься. Красотой сделанного собственными руками фартука, показывающего, насколько девушка трудолюбива и искусна, она могла привлечь внимание молодого человека или его семьи. Фартуки украшали монетами, чтобы их звон слышали молодые люди, когда танцуют обрядовый танец *хоро* (*отиват на хоро* — район Плевена), в окрестностях Михайлограда даже вешали колокольчики [9. С. 60]. Передник выступает как знак соответствия требованиям, предъявляемым социумом к девушке. В окрестностях Самокова, если невеста оказывалась невественной, свекровь собирала в ее белый фартук

сор из комнаты молодых и отсытала отцу. Если тот не давал выкупа, молодуха должна была без белого фартука ходить на праздники и плясать *хоро*, а «молодуха без белого фартука — не молодуха» (*невеста без бяла фута не е невеста* [12. С. 63]). Со времени свадьбы фартук становится обязательной частью костюма женщины. Некоторое время после свадьбы в с. Пирин молодуха носит специальный фартук, состоящий из четырех полотен (*четворен скут* [4. С. 274]). Часто молодуха носит несколько передников, надетых друг на друга, причем сверху должен быть красный или белый (Добруджа, окрестности Разграда, Самокова, Ямбола и др. [9. С. 64]). Но бывают периоды, когда фартук снимают: его не носит роженица в течение 40-дневного периода и женщина в трауре по мужу и сыну от 40 дней до года [9. С. 59].

Важную информацию о возрасте женщины несет цвет передника, особенно показательно красный и белый цвета, символизирующие плодородие. В с. Дебрене (Пиринский край) объясняли, что «передник соответствует возрасту»: девушки и молодые женщины носили белые (*бялата фута* — область Благоевграда, Пиринский край) и красные передники (*алени скутачи* — с. Зарово) [4. С. 274]. В селах Осеново, Конарско, Добырско (Добърско) *бѣли прѣстилки*, фартуки с преобладающим количеством белых нитей, носили девушки, а *жѣлти прѣстилки* — пожилые женщины [Там же]. Красный или белый фартук — атрибут молодухи: «Увидишь молодую женщину с красным передником, поймешь, что это молодуха» (*Видиши ли булка с червена прѣстилка, ще познаеш, че е млада булка* [9. С. 60]). Ношение такого фартука ограничено временем от 14 до 50 лет. Постепенно цвета в костюме становятся приглушенней, в Страндже, например, пожилые женщины белый фартук окрашивают в темные цвета. Черные фартук и платок соотносятся с траурной одеждой: «Алый фартук носишь, пока у тебя всё хорошо, а когда состаришься или находишься в трауре — черный фартук» (*Алена фута се носи докато ти е хубаво, а като остарееш и жалееш — черна фута* [9. С. 61]).

Фартук является и ярким региональным знаком: его орнаментика и колорит свидетельствуют о месте изготовления. В Пловдивском крае, например, в каждом селе фартуки имели свой специфический орнамент, подчеркивающий локальные особенности женского костюма [11. С. 140]. Широко известен благодаря своему колориту *родопски миндил*: его отличительные черты — солнечные сочетания желтых, огненно-красных и зе-

леных красок при простой орнаментике [6. С. 37]. В г. Котел (область Сливена) существовал специфический костюм, в составе которого была *божигробска* (*хаджийска*) *прѣстилка* («хадж» (паломничество) христиане совершали ко Гробу Господню) с набивным рисунком [13. С. 92], по-видимому привозимая с Ближнего Востока. Как разграничивающий по религиозному признаку предмет фартук выступает в с. Белозем Пловдивской области, где на протяжении веков вместе живут католики и православные: «Мы здесь не носим передников, православные — те ходят с передниками» (*Тук не носим прѣстилки, православните — те с прѣстилки одат* [9. С. 63]).

Таким образом, один только фартук мог рассказать о происхождении, социальной роли и возрасте его обладательницы. Не менее интересны ритуальные функции болгарского фартука. Этот предмет с ярко выраженной продуцирующей семантикой появляется во всех основных семейных и в некоторых календарных обрядах.

Новорожденного часто повивают в передник матери или повитухи. В Пиринском крае, в с. Баскалци, мать снимает свой фартук и им повивает ребенка [4. С. 274], а в Родопах, в с. Бачково, ребенка кутают в передник повитухи, «потому что у матери нет еще своего свивальника» [9. С. 58].

Поскольку превращение девочки в девушку должно быть засвидетельствовано обществом, весной, на Лазареву субботу (*Лазаровден*), Пасху (*Великден*) или день св. Георгия (*Гергьовден*), девушка надевает богато орнаментированную рубашку, красный фартук, *сукман* или *саю* и впервые участвует в *хоро*. Понравившуюся девушку молодой человек мог выделять в *хоро* и на посиделках, обращая внимание на ее фартук. Фартук, отданный девушкой парню, становился залогом верности со стороны девушки при тайном сговоре перед свадьбой [9. С. 60].

Фартук был одним из подарков женщинам на свадьбе. В приданом невесты в Пиринском крае, в с. Парил, могло быть до 20—30 передников [4. С. 274]. В ходе свадебного обряда с помощью фартука подчеркивается продуцирующее влияние некоторых действий: вступая в дом жениха после венчания, молодая кормила коня ячменем из своего фартука (область Габрово [16. С. 68]), свекровь набрасывала на шею новобрачной свой пояс или фартук (г. Златица, Софийская область [16. С. 158]), в фартук невесте бросают хлеб (с. Пирин), в области Михайлограда и во Фракии — вместе с деньгами [16. С. 121]. Обрядовое лицо *Лада* — девочка, прино-

сящая воду из колодца и выпекающая хлеб перед свадьбой, носит свадебный фартук, венки и покрывало невесты, имитируя таким образом участие невесты в замешивании хлеба (область Михайловграда) [16. С. 41].

Фартук — важная составляющая костюма невесты: повсеместно в Болгарии в костюмах невест встречается несколько фартуков. Основное их назначение — выступать апотропеем и магически влиять на плодovitость невесты, что подчеркивается сочетанием красного и белого цветов [16. С. 65]. В Пиринском крае невесте надевали три фартука (*скута* — с. Тешово), или снизу надевали узкий *скута́ч*, а поверх него — широкую белую *футу*, так, чтобы был виден и край нижнего фартука [4. С. 274]. В окрестностях Самокова девушки носят узкий шерстяной *опрегащ*, а невеста поверх него надевает белую широкую *футу* [12. С. 62].

С началом родов женщина «освобождается»: ей расплетают волосы, снимают пояс и фартук [10. С. 231]. Фартук в родильном обряде функционирует подобно магическому инструменту, с помощью которого передается роженице сила от повитухи или свекрови. Если роды проходят тяжело, свекровь ударяет родильницу своим фартуком со словами: «Как я родила, так и ты родишь» (с. Вылче (Вылче) Поле, Родопы) [17. С. 126]. Повитуха, войдя к роженице, сразу развязывает фартук со словами: «Как этот фартук быстро развязывается, так пусть быстро родится эта душа» [14. С. 350]. В с. Слатина Софийской области повитуха ударяет роженицу фартуком со словами: «Святая Богородица с тобой» [14. С. 180]. Общеизвестно представление, что роженице придется мучиться за каждого знающего о родах, поэтому, например, в Родопах повитуху зовут на роды тайно, но, если кто узнает о родах, он должен откупиться: у него берут платок, нитку или фартук, которые потом кладут рядом с роженицей. Если в дом во время родов зайдет женщина, она слегка ударяет родильницу своим фартуком по пояснице и кладет его рядом с ней [17. С. 125]. В с. Беласица (окрестности Разлога) вошедшая женщина хлестала роженицу фартуком со словами: «Я веду, веду святую Богородицу, всё будет, всё будет» (*Вода, вода, света Богородица, се к'е се к'е* [14. С. 180]).

В погребальных обрядах фартук тоже выполняет определенные функции. В Пиринском крае существовал специальный фартук для умершей женщины — *за умряло* [4. С. 274]. Непосредственно перед положением покойника могилу обметают фартуком

жены или матери покойного, в этот момент присутствующие женщины снимают фартуки [9. С. 59].

Фартук выступает как обрядовый символ в календарных обрядах, имеющих продуцирующую семантику. Кукеры — участники масленичных шествий в Северо-Восточной Болгарии — надевают женскую одежду, а в селах Калипетрово и Профессор-Иширково в Добрудже ходят в красных фартуках и белых юбках [10. С. 240]. В составе игр на масленичной неделе, в ходе ритуальной пахоты, совершались действия, призванные способствовать плодородию. В Страндже «пахарь» мог осыпать зерном присутствующих, тогда женщины подставляли фартуки, чтобы поймать несколько зерен и накормить ими кур, чтобы куры неслись лучше, или добавить эти зерна к посевным [1. С. 182]. В окрестностях Разграда, в с. Осенец, на первую, полную сжатых снопов, телегу сажали девушку в белом фартуке «для урожая» [12. С. 64].

Апотропейное значение фартука проявляется не только в свадебном обряде. Множественность составляющих фартук нитей, неисчислимость их осмыслилась как преграда для нечистой силы. Прежде чем выйти с ребенком за порог, женщина дотрагивалась до фартука и трижды произносила: «Кто может пересчитать вдоль и поперек нитки на моем фартуке, тот сглазит моего ребенка» [15. С. 212]. Охранительное значение имело надевание фартука наизнанку: так надевали невесте нижнюю *престилку* (Добруджа) [10. С. 236], так в Пиринском крае фартук носила жена солдата [4. С. 274], что имело и информационную функцию.

Связь фартука с темой плодородия прослеживается почти в каждом действии с ним. Так, например, девушки, желавшие узнать свою судьбу в отношении замужества, могли это сделать в тот день, когда дом, где есть новорожденный, по поверьям, посещают демоны судьбы *орисницы*. Девушка оставляла у колыбели младенца свои платок и фартук, а сама ложилась спать за дверью (г. Котел). Эти предметы одежды не только становились метонимическими заместителями их хозяйки, но и должны были «напомнить» *орисницам* о судьбе девушки (Троян) [14. С. 209].

Даже утилитарная функция фартука призвана способствовать плодovitости, «беречь от холода» [4. С. 274]. Фартуки, предназначенные для хозяйственной деятельности, также несут идею плодородия. Не случайно в языке зафиксированы специальные названия передников для замешивания хлеба: *бяла хлебна*, *лябна ута*, а в Страндже



Костюм болгар, переселившихся из с. Пишмен Кешарско (Восточная Фракия) в с. Лозово (окрестности г. Бургаса). Начало XX в. Этнографический музей г. Бургаса. 2008 г. Фото Н.А. Якимова

существует отдельный белый фартук для жатвы [9. С. 54].

Можно сказать, что особенное место фартука в системе традиционной культуры отражено на всех ее уровнях. Материально это часто один из самых дорогих и разнообразно украшенных элементов женского традиционного костюма. Символически этот предмет теснее прочих связан с основой традиционной культуры — плодородием. Болгарские диалекты сохранили более 150 терминов для наименования этой этнографической реалии. Большинство исследователей считает, что фартук — это результат развития древних поясных украшений, имеющих чисто магические функции. Исследовательница Радослава Ганева трактует этот предмет одежды как обеспечивающий связь между этим и потусторонним миром [9. С. 58]. Предполагается также, что фартук из обладающего только практическим значением предмета развился в декоративный центр костюма [5. С. 243].

Болгарский передник по своим функциям и форме родствен поясной



одежде соседних народов. Исследуя функционирование фартука у разных славянских народов, можно увидеть многообразие проявления его продуцирующей семантики. Поскольку признаки, функции и термины каждого предмета одежды формировались в течение всей истории существования предмета в костюме, их изучение позволит сделать выводы о чертах древней картины мира славян.

#### Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Болгары: очерк традиционной народной культуры. София, 1984.
3. Вакарелски Х. Етнография на България. София, 1969.
4. Велева М. Облекло // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 260—346.
5. Велева М. Развитие на българското народно облекло // Етнография на България. Т. 2. София, 1983. С. 235—239.
6. Велева М.Г., Лепавцева Е.И. Български народни носии. Т. 2: Средна Западна България и Средните и Западните Родопи от края на XVIII до средата на XX в. София, 1974.
7. Велева М., Лепавцева Е. Български народни носии. Т. 3: Източна България през XIX и първата половина на XX в. София, 1979.
8. Велева М., Лепавцева Е.И. Народная одежда болгар. Северная Болгария в XIX—XX вв. София, 1961.
9. Ганева Р. Знаците на българското традиционно облекло. София, 2003.
10. Михайлова Г. Облекло // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 207—248.
11. Михайлова Г. Облекло // Пловдивски край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1986. С. 135—165.
12. Михайлова Г. Обредната функция на престилката в българското народно облекло // Въпроси на етнографията и фолклористиката. София, 1980. С. 58—66.
13. Наследникова В. История на българския костюм. София, 1974.
14. Седякова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
15. Толстая С.М. Счет и число в народной традиции: семантика, оценка, магия // Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 207—217.
16. Узенёва Е.С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
17. Цанева Е. Обичаи при бременност, раждане и отглеждане на дете // Родопи: традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1980. С. 118—145.

## Т.Г. ЕМЕЛЬЯНЕНКО ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ: ОСОБЕННОСТИ ТКАНЕЙ

Бухарские евреи — этническая группа, сформировавшаяся в этнокультурном пространстве Средней Азии. Многовековое проживание в городах центральной части региона, среди таджиков и узбеков, способствовало тому, что традиционно-бытовая культура евреев приобрела много черт, сходных с культурой этих народов. Одинаковым по составу являлся и костюм. Это обстоятельство стало одним из оснований для авторов XIX — начала XX в. и этнографов XX в. считать традиционный костюм бухарских евреев полностью заимствованным у соседей. Однако сопоставление отдельных элементов костюмов по особенностям бытования, декора и другим параметрам позволяет выявить целый ряд принципиальных отличий. В данной статье мы попытаемся показать некоторые из них на примере тканей, из которых была изготовлена одежда бухарских евреев.

Бухарские евреи ткачеством не занимались (за исключением производства одного вида тканей, о чем будет сказано ниже), но, специализируясь на крашении пряжи и торговле шелком, традиционно проживали в старинных хлопко- и шелкоткацких центрах региона — в Бухаре, Самарканде, Шахрисабзе, Китабе, Карши, Маргилане и др. и, соответственно, пользовались продукцией местных ткачей. Особое распространение у них имели чисто шелковые ткани *шойи* — гладкие, полосатые или орнаментированные в технике *абрбанди*<sup>1</sup>, — причем не только в женском костюме, но, в отличие от мусульманского населения, и в мужском: они шли на рубахи, на нижние и верхние халаты евреев. Об этом свидетельствуют и этнографические источники (фотографии и музейные экспонаты), и воспоминания информантов, как самих бухарских евреев, так и таджиков и узбеков (полевые материалы автора (далее ПМА), 1993—1994; 2010 гг.). В числе таких тканей информанты упоминают шелк, известный под названием *хосаги*, или *гиссарская алоча*, который вырабатывали в Каратаге, крупном ремесленном центре Гиссарской долины и легкой резиденции гиссарского бека. Ткань была довольно дорогой и славилась как «самая плотная и добротная из всех шелковых тканей, которыми Бухара (Бухарское ханство. — Т.Е.) снабжает весь Восток» [5. С. 104].

ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ЕМЕЛЬЯНЕНКО, доктор. ист. наук; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

В истории евреев шелк всегда занимал особое место, и одежды из него упоминаются еще в Талмуде [21. С. 31]. По исламским же нормам, напротив, ношение шелковой одежды, особенно натальной, считается предосудительным [13. С. 240]. Согласно Корану (22: 23; 76: 12), шелк и другие роскошные вещи ожидают правоверного только в раю. П.И. Демизон, посетивший Бухару в 1634 г. с дипломатическими целями, в описании местного быта и нравов подчеркивал, что шелк здесь «могут носить только женщины, так как считается, что, если во время молитвы мусульманин будет одет в одежды из чистого шелка, его молитва не дойдет до Аллаха» [6. С. 74]. Народные верования приписывали шелку магические свойства (охрана, придание силы, власти и т.д.), поэтому он использовался в костюме женщин и детей как наиболее сакрально незащищенных категорий общества. В мужском костюме шелковая одежда разрешалась лишь людям, обладающим материальной, социальной, духовной властью, к каковым принадлежали высокопоставленные слои населения, суфийские шейхи, представители групп *ак* — «белых» или «святых» — потомков самой древней части оседлого населения региона [16. С. 141]. Особое распространение в конце XIX в. шелковых тканей в костюме состоятельных мусульман и знати объяснялось не просто стремлением к роскоши, а усилением религиозного фактора в структурировании иерархии среднеазиатского общества, особенно в Бухаре, которая в мусульманском мире называлась «Рим ислама» и «благоуханнейший цветник ислама и просвещения» [3. С. 154; 10. С. 272].

У бухарских же евреев из чистого шелка мог быть не только верх халата, но и подкладка. Подкладочному материалу в среднеазиатской традиционной одежде придавалось немаловажное значение. Это были преимущественно белые хлопчатобумажные ткани, изначально кустарные, затем фабричные. Белому цвету и хлопку приписывалось значение оберега, святости и чистоты, поэтому применение таких тканей на внутренней стороне халата, ближе к телу, расценивалось и как его защита. В шелковых и полшелковых таджикских и узбекских халатах белая бумажная ткань подкладки как бы нейтрализовала избыток роскоши его внешнего вида; «считалось, что этим выполнялось предписание Корана, согласно

которому мусульмане должны были воздерживаться от ношения роскошного платья» [20. С. 39]. Полушелковую и шелковую подкладку ставили только на парадные золотошвейные халаты или украшенные вышивкой шелком, которые надевали поверх двух-трех халатов более скромного вида.

На большинстве известных по музейным коллекциям халатов бухарских евреев подкладка также сделана из бумажных тканей. Однако на некоторых она из чистого шелка, при этом верх халатов — из полушелковых тканей, значительно уступающих подкладке по качеству и стоимости, что демонстрирует иное, чем у мусульманского населения, отношение бухарских евреев не только к шелку, но и к символическому значению в халатах ткани верха и подкладочного материала — последнему отводилась у них такая же роль в придании «статусности» халату (и, соответственно, его владельцу), как и его внешнему виду.

Использование шелка в одежде не только являлось особенностью бухарских евреев, но и ставило их в один ряд с представителями высших слоев мусульманского общества. Во всяком случае, «условия», на которых шелк допускался в узбекско-таджикском костюме, не распространялись на бухарских евреев.

Подобная тенденция обнаруживается и в других видах тканей, которые шли на мужские халаты. Высокое качество и яркость большинства из них в равной степени отличали халаты бухарских евреев и бухарской знати, причем не только собственно Бухары, но и других городских центров ханства. В Карши, например, слово *алопуш* 'одетый в пестрое' обозначало богатого человека [15. С. 11]. У бухарских же евреев такие халаты (*фото 1*) носили люди разных возрастов и в разных районах, даже там, где существовали иные требования к расцветке, как, например, в Самарканде или Фергане, население которых отдавало предпочтение спокойной цветовой гамме.

Некоторые виды тканей были типичны именно для бухарских евреев. Например, кустарные полушелковые ткани атласного переплетения с крупным полосатым или абровым узором и одноцветные. В Бухаре их производство было известно издавна. В XVI в. бухарские полосатые атласы с толстым некрашеным бумажным утком, называемые на Руси «кутни зенденные» [7. С. 62], являлись одним из важных предметов местного экспорта. Однако к концу XVII в. выпуск технически сложных тканей в регионе прекращается или значительно уменьшается, уступая место тканям более простого полотняного пе-

реплетения; сокращается и производство атласов [18. С. 43]. Тем не менее местное население считало атласы «нетрадиционными» для себя и использовало только для чехлов на матрасы, одеяла и подушки; в основном же их поставляли кочевым народам и даже отправляли в Кашгар, Оренбург, Самару и Москву [9. С. 207]. Только в советское время атласные ткани вошли в таджикский и узбекский национальный костюм: первоначально их производство заняло значительное место в ассортименте продукции ткацких артелей (1920—1930-е гг.), затем — ткацких фабрик, и местное население вынуждено было «привыкнуть» к ним, используя в одежде, зачастую — за неимением других тканей. Однако женские платья из него шили уже не старинного туникообразного покроя, а с выкройной проймой, плечевыми швами и на кокетке, а тканью национального мужского халата у таджиков и узбеков до сих пор считается *бекасаб* — полосатый полушелк полотняного (репсового) переплетения.

В мужской одежде бухарских евреев, напротив, атласные ткани — гладкие, полосатые, с абровым узором — имели самое широкое применение. Возможно, не последнюю роль в этом сыграли декоративность и эффектный блеск поверхности атласа, придающие особую нарядность одежде (*фото 2*). У таджиков и узбеков за атласными тканями закрепилось название *атласи яхуди* 'еврейский атлас', в том числе в районах их основного производства — городах Ферганской долины (ПМА, 2010 г.). Причем в расцветке полосатого узора как на кустарных атласах, так и на сменивших их атласах фабричного производства прослеживается общая для разных периодов особенность — крупный раппорт полосатого узора и преобладание или хотя бы наличие полос желтого цвета в сочетании с узкими черными. На это обычно обращают внимание современные информанты — таджики и узбеки, называя такую расцветку также «еврейской» (ПМА, 2010 г.).

Определение *яхуди* относили также к *бекасабу* в узкую темно-синюю и зеленую полоску. Следует отметить, что из всего многообразия композиций полосатого узора, которое было характерно для этой ткани, именно рисунок в узкую двуцветную полоску получил особую значимость в костюме местного населения, определяя также облик современных узбекско-таджикских национальных халатов. Почему *бекасаб* в зеленую полоску стал материалом именно для еврейской одежды и не использовался соседними народами, неясно; возможно, это связано с разным отношением к зеленому цвету и его семантике в культурных традициях

бухарских евреев и соседнего населения. В рассматриваемый период у таджиков и узбеков это уже не выразилось в конкретных образах, но у памирских народов<sup>2</sup>, культура которых дольше сохраняла архаические элементы, считалось, что носить одежду зеленого цвета имеют право только *пари*<sup>3</sup> — «если люди надевают, пари сердятся на них и убивают» [11. С. 95]. Возможно, имели место и практические причины, связанные с технологической сложностью окраски тканей в зеленый цвет. Так или иначе, зеленый цвет в традиционных узбекско-таджикских тканях, несмотря на частое присутствие в расцветке, играл второстепенную роль и никогда не определял ее колорит, что, кстати, не изменилось и с появлением анилиновых красителей, сделавших процесс крашения более простым и доступным.

В то же время во многих мусульманских странах зеленый цвет считался священным цветом ислама; в Османской империи, например, немусульманам запрещалось носить зеленую одежду [22. С. 121]. Однако в Средней Азии мусульманское окружение, «отказавшись» от зеленого цвета (по крайней мере от его преобладания) в своей одежде, «допускало» его в одежде бухарских евреев. С ним в еврейской культуре, несомненно, были связаны какие-то архаические представления<sup>4</sup>. В полосатых атласах зеленый цвет иногда подменял желтый в самых широких полосах, а в *бекасабе яхуди* составлял его основной цветовой элемент; однотонный переливчатый шелк *шойи* с зеленой основой и желтым утком употребляли на платья бухарских евреев, тогда как у остального населения он шел исключительно на бытовые предметы.

Одновременно в халатах бухарских евреев нашли применение такие знакомые в костюме окружающего населения ткани, как *бекасаб* в темно-синюю узкую полоску на белом фоне и *банорас* (*бенорас*), являющийся его высококачественной разновидностью. Из них обычно шили халаты для служителей мусульманского культа и почтенных стариков, прежде всего принадлежавших к священной группе *ходжа* [16. С. 147—148]. В Бухаре, например, при дворе эмира среди высокопоставленных чинов были так называемые *мударрисои банораспуш*, т.е. 'мударрисы, надевающие *банорас*', — самые заслуженные, очень почтенные старики, участвующие в коронации (поднятии на войлоке) эмира [1. С. 46—47].

У бухарских евреев *банорас* бытовал в халатах и рядовых членов общины, и людей пожилых и облеченных религиозным саном. Из него и *бекасаба* подобной расцветки или из полушел-

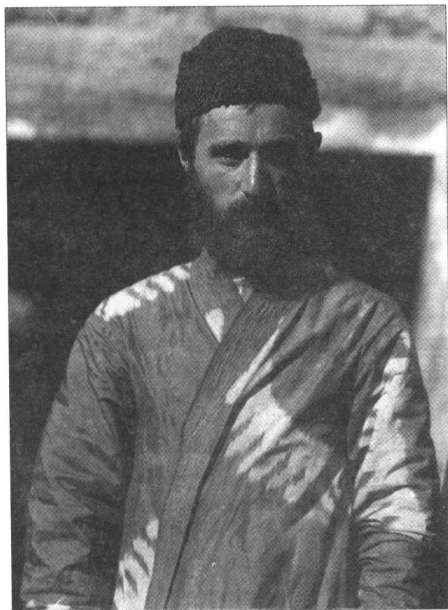


Фото 1. Мужчина в халате из шелка «шойи» с абровым узором. 1902 г., Самарканд. Фото С.М. Дудина. Фотоархив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), 49—22

кового белого атласа шили также халаты для праздника Йом Киппур — Судного дня, дня покаяния и отпущения грехов, который традиция обязывала проводить в белых (светлых) одеждах (ПМА, 2002 г.).

Высококачественные полуселковые и шелковые ткани были типичны и для платьев бухарских евреек; у каждой еврейки, даже бедной, обязательно должно было быть шелковое платье [12. С. 202]. Несмотря на то что мусульманские представления о шелке не относились к женской одежде, всё же чисто шелковые

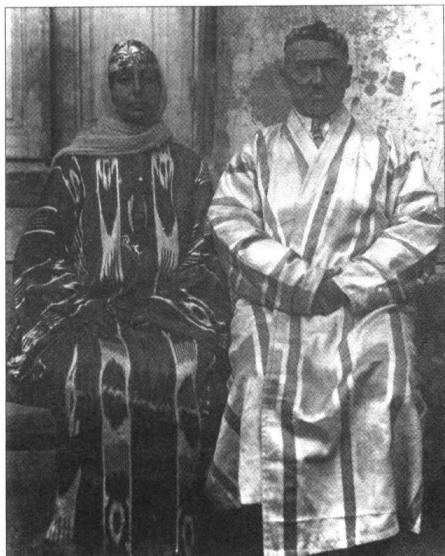


Фото 2. Бухарские евреи (Муллокандовы) в одежде из атласа. Начало XX в., Ташкент. Архив Петербургского Института юдаики, № 296 (8744)



Фото 3. Девушка в платье из клетчатого шелка «шохи каток». Начало XX в., Ташкент. Из архива В.В. Кучерова



Фото 4. Бухарская еврейка в платье из однотонного жаккардового шелка. Начало XX в., Ташкент. Из архива В.В. Кучерова



Фото 5. Женщина в платье из кустарного шелка «халили», орнаментированного способом перевязки («абри бандан»). Начало XX в., Ташкент. Из архива В.В. Кучерова

ткани не имели в ней широкого применения, и даже в праздничном costume их использовали лишь наиболее состоятельные слои городского населения. Немаловажной была высокая стоимость таких тканей. Возможно, определенное значение имела также история их появления в регионе. Так, если производство полуселковых тканей было издавна и широко освоено местными ткачами, то изготовлением чисто шелковых тканей здесь занимались преимущественно *ирони* — потомки переселившихся сюда персов. В конце XIX в. этим ремеслом стали овладевать таджики и узбеки, но отношение их к чисто шелковым тканям как к «чужим» сохранялось.

Бухарские еврейки предпочитали ткани желтого цвета и различных оттенков красного. Платья из желтого шелка, тафты или атласа, гладкого или с жаккардовым узором, были широко распространены в их costume, тогда как в узбекско-таджикском costume желтые одноцветные ткани в прошлом никогда не использовались. Красный же цвет был характерен и для одежды таджиков, причем для информантов-узбеков это было главное различие между узбекской и таджикской одеждой (ПМА, 1989, 2010 гг.). В таджикской культуре особое отношение к красному цвету связывают с наследием зороастризма. В Персии после введения ислама красные (а также ярко-зеленые) одеяния отличали его противников — зороастрийцев [2. С. 111], «вишневое платье» являлось типичным и для местных евреев [19. С. 91], хотя представления о том, что

красный шелк, наряду с белым, приносит счастье, стойко сохранялись в персидской традиции [8. С. 91].

Вместе с тем если у таджиков красный цвет допускался в фрагментах узоров тканей для траурной одежды (у молодых), то у бухарских евреев исключался не только красный, но также коричневый и желтый: коричневый получался из смеси красной и синей краски, в спектре желтого был красный оттенок. Отсутствие этих цветов делало любую ткань, независимо от рисунка и качества, траурной, тогда как у таджиков и узбеков траурными могли быть исключительно хлопчатобумажные ткани.

В одежде евреев бытовали также необычные для местного стиля шелковые ткани с клетчатым узором *шохи катак* (фото 3), которые стали выпускать в конце XIX в. в Самарканде и городах Ферганской долины. У остального населения они использовались только в качестве подкладочного материала и даже в советское время не вошли в таджикско-узбекский костюм (ПМА, 2010 г.).

Особенностью платьев бухарских евреев можно назвать также использование монохромных тканей (фото 4), в отличие от платьев узбеков и таджиков, которые отдавали предпочтение тканям, орнаментированным разноцветным узором. Особое распространение в еврейском костюме получили белые ткани: кустарные *шойи* и полушелковый атлас, фабричный жаккардовый шелк с белым узором на белом же фоне — из которых шили ритуальные женские платья и мужские халаты, надевавшиеся на Йом Киппур.

Единственной тканью, производством которой занимались бухарские евреи, была ткань *доройи* [17. С. 98], известная также под названием *халель*, *халили*, которое местное население переводит как 'шатающаяся, нестойкая' (ПМА, 2010 г.), поскольку она отличалась особой легкостью и воздушностью. Ее ткали из тонких шелковых нитей, полученных путем сухой размотки коконов, и бухарские евреи, очевидно, принесли эту технологию из Персии, где издавна была известна аналогичная ткань *дараи* [7. С. 60—61]. *Доройи* выпускали неокрашенную (белую), гладкокрашеную, с набивным рисунком и орнаментированную способом перевязки (тип батика). В костюме таджиков и узбеков она шла только на головные платки, бухарские еврейки шили из нее и платья (фото 5), а *калгаи* — платки из *доройи* с набивным узором в виде «персидского огурца» еще в начале XX в. считались типично еврейскими.

Перечень особенностей тканей в одежде бухарских евреев можно продолжить, но и приведенные данные

свидетельствуют о самобытных чертах их традиционного костюма. Бухарские евреи не были скованы рамками правил и норм, регламентировавших повседневную жизнь и костюм мусульманского населения; это позволяло им следовать «своим» традициям в создании своего «костюмного» образа. Правда, общие элементы в костюме бухарских евреев и мусульманской знати, нарядность его праздничных вариантов, которая достигалась благодаря дорогим и изысканным тканям, принято объяснять тем, что бухарские евреи «копировали придворную моду» [14]. Однако, одеваясь в нарядные одежды, они, скорее, следовали библейской традиции и талмудическим нормам, которые предписывали использовать в праздничные дни и для ритуальных целей красивые вещи (Исх. 31: 1—11; 36, 39). Роскошные одежды и предметы быта, неразрывно связанные с образами библейских героев, как бы олицетворяли былое могущество евреев и их избранность. Таджики и узбеки до сих пор вспоминают, как по субботам, в Шаббат, бухарские евреи гуляли по городским улицам в дорогих и нарядных одеждах, женщины — с многочисленными золотыми украшениями (ПМА, 2010 г.), хотя прошло уже более двух десятилетий, как в результате массовой эмиграции из Средней Азии бухарские евреи практически исчезли с ее этнической карты.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Абр* (тадж.) 'облако' — шелковая или полушелковая материя кустарного производства с узорами, нанесенными на нити основы путем их последовательной резервации (плотной перевязкой) и окраски перед тканьем; из-за небольшого подтеканья краски по краям зарезервированных участков узоры приобретали расплывчатые, «облачные» очертания. В международной текстильной технологии такой способ орнаментации называется *икат*.

<sup>2</sup> Памирские народы — совокупность небольших по численности народов, населяющих верховья Памира (историческая область Бадахшан).

<sup>3</sup> В среднеазиатской мифологии *пари* (*пери*) — это добрые и злые духи, связанные с водной стихией и плодородием.

<sup>4</sup> Не случайно в средневековой Европе зеленые верхние плащи нередко отличали костюм именно евреев [5. Т. 12. С. 37—38].

#### Литература

1. Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк (кремль) Бухары в конце XIX — начале XX в. Душанбе, 1972.
2. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб., 1994.
3. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. М., 1867.
4. Грум-Гржимайло Г.Е. Очерк припамирских стран // Изв. Императорского

Русского географического общества. СПб., 1886. Т. 22. С. 81—109.

5. Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: В 16 т. СПб., 1906—1913.

6. Записки о Бухарском ханстве (отчеты П.И. Демизона и И.В. Виткевича). М., 1983.

7. Клейн В. Иноземные ткани, бытовавшие в России до XVIII века, и их терминология. М., 1925.

8. Книга персидских женщин (Китаби-Кульсум-нанэ). Обычаи, нравы и поверия персидских женщин / Пер. с франц. М. Гаврилова. Ташкент, 1912.

9. Коган Э.С. Положение крестьянства и развитие местных промыслов в Средней Азии в конце XIX и начале XX века // Тр. Государственного исторического музея. М., 1955. Т. 28. С. 177—209.

10. Крестовский В.В. В гостях у Эмира Бухарского. СПб., 1887.

11. Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 90—121.

12. Лозовская Т.С. Мать и дитя у среднеазиатских евреев Самарканда // Советская Азия. 1930. № 3—4. С. 197—212.

13. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.

14. Носенко Е.Э. Традиционная одежда евреев: [Электрон. ресурс]. <http://НО-СЕНКО\Носенко-одежда Nosenko1.htm>; <http://berkovich-zametki.com/Nomer18/Nosenko1.htm>.

15. Пещерева Е.М. Некоторые этнографические данные об агалыках в Каршинском и Шахрисябском бекствах Бухарского эмирата в конце XIX — начале XX в. // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981. С. 5—13.

16. Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Ферганско-Ташкентского региона (XIX—XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 139—156.

17. Турсунов Н. Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие ремесла Ходжента и его пригородов в конце XIX — начале XX в.). Душанбе, 1974.

18. Уляницкий В.А. Сношения России с Среднею Азией и Индией в XVI—XVII вв. М., 1889.

19. Хожение купца Федота Котова в Персию. М., 1958.

20. Широкова З.А. Таджикский костюм XIX—XX вв. Душанбе, 1993.

21. Moshe G. References to silk in Geniza documents of the eleventh century A.D. // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 61. № 1 (Jan., 2002). P. 31—38.

22. Sephardi Jews in The Ottoman Empire. Aspects of Material Culture / Ed. by Esther Juhasz; The Israel Museum. Jerusalem, 1989.



## МАТЕРИАЛЫ С ХУТОРА КРЫМСКИЙ УСТЬ-ДОНЕЦКОГО РАЙОНА РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В июле-августе 2011 г. на хуторе Крымском проходила археологическая школа-экспедиция, организованная Центром по преподаванию иудаики в вузах «Сэфер» (Москва) и Южным Федеральным университетом (Ростов-на-Дону). В задачи экспедиции входило проведение раскопок поселения IX в., относящегося к периоду Хазарского каганата. Работа археологов уже не первый год привлекает внимание местных жителей, и тема «исторических древностей» прочно вошла в местную «устную историю». В данной публикации представлены некоторые материалы, касающиеся исторического прошлого хутора Крымского. Автор выражает сердечную благодарность всем жителям Крымского за гостеприимство, дружеское участие и интересные рассказы.

### ИЗ МЕСТНОЙ ИСТОРИИ

#### Хазары

...На Калиновке [один из концов хутора], по дороге там едешь, <...> дорога так идёт, а тут обрыв — под обрывом прорезана дорога. А я забыл его фамилию, археолог, лет 15, наверно, приезжал, он копал, и что-то знали, что-то слышали, и он убедительно всем объяснял, что это последнее их пристанище было, отсюда они сюда, к Адриатическому морю их судьба погнала. [Кого?] Да хазар! И он копал-копал, копал-копал, метров 30-40-50-70 не докопал, не дошёл. А потом лет 25 назад, наверно, в конце 70-х годов, а может, и 30, наверно, дождь прошёл, и по дороге ехали, а там прям обрыв — и ноги вот так вот торчат, они же — всё равно, порядок же какой-то на кладбище, наверно, в рядки хоронили, и ноги торчат. И пацаны, значит, увидели, <...> они прибежали в сельский совет, сказали. А всё же это в сельском совете на заметке, вот вы ж приедете, и у вас с администрацией какие-то разговоры, общаетесь. И он [археолог] же общался, рассказывал цель его визита — 15 же лет ездил. Так они сразу позвонили в Ростов, он ещё жив был, и он приехал, и он тут часа два с половиной рассказывал про наш хутор. Что в VIII веке здесь был город с населением до 30 тысяч. И вот потом — отсюда видно — Гора и там как бы кряж прерывается и как бы обособленно стоит, да? С одной стороны тут дорога идёт на Гору, а с другой стороны она так раз! и тут такая площадка. <...> И на этой площадке стоял кремль города. Испокон веков. И потом, когда пожары там всё это было, ушли все эти, будем говорить, тюрки. Остались тут казаки. И они построили тоже, как бы в центре построили церковь. И вот остатки этой церкви ещё я помню. <...> [Ещё нам рассказывали, что нашли целого коня.] Ну, захоронение. Исконно захоронение хазаров, да и вообще воинов, как... как в поговорке — или на коне, или под конём. Нашли, да. Серебряная сбруя, бубенчики там золотые. Полностью прям сохранённое, да... Ну конь, скелет [1].

#### Урочище Татарка

А вот здесь Татарка [за рекой]. Почему называется? Значит, примерно так. После всех этих хазар, когда гунны тут всех поразогнали, монголы пришли, всех тут посогнали, посмешали же, и, знаете, как на Руси — то Крымское ханство образовалось, в Астрахани там Астраханское, там Золотая, Голубая Орда, там... А здесь как будто потомки крымских татар правили тут, что ли. И вот князь там или хан был, и он, значит, здесь правил, ну, поднаградил и перед смертью он такое завещание сделал, значит: «Закопайте меня и надо мной реку пустите, чтоб не разграбили ни имущество, и над моим телом не глумились». И

вот там есть такая протока, искусственно прорытая, ну, Татарка это место. [Это где их поселение было?] Нет, не поселение. Это он просто, наоборот, вдали от поселения, чтоб спрятали тело. Сначала схоронили, потом вырыли канал, там поразрыли, пустили воду. Такое предание вроде бы. Вот поэтому Татарка и Крымский. Видимо, из крымских ханов тут кто-то был. Такого точного нет мнения установившегося, почему Крымский. Но одно из таких преданий. Ну а то, что казаки в Крыму... Это ж когда Потёмкин поселил-то всех при Катьке, порасселил, но сюда-то он никого не расселял, здесь и были казаки. Они давно, потому что тут испокон веков, будем говорить, до Приазовья туда, до турок, это всё тут очень давно [1].

Татарка — это где сельсовет и где магазины и прямо идти, и через Донец, вон он — последний выглядит [дом], так через Донец, это Татарка называется. [Почему?] Ну, говорили, вроде женщины, когда война была какая, татаров они побили тут. Мотыками побили. Женщины. А мужики ж воевали. Ну, это так, легенда... [А татары не жили здесь?] Нет. Они вот, женщины, тяпками побили этих мужиков, это... воинов, воинов, вояк этих. А уж сколько их там было — не знаю [2].

Татары были же! Вон Татарка называется! Сады татар. Сейчас будем проходить, я тебе покажу — там, наверно, дорога была. Камни там остались как выложенные. А Любошца, у нее там дом, сказала: «Мы рыли, так даже гробы его... мы никому не говорим, а то дом снесут!» Бульдозером гробы, и там, говорить, гробы стоять. А у нас по соседству, когда бульдозер ходил, всё грёб, так такие кувшины нашли. Их в Новочеркасск забрали. Даже, говорить, вином пахли! <...> [Показывает на срез обрыва:] А тут золото выплывало. Сейчас покажу. Вот дом с трубой. Травы так не было, и она [женщина, чей дом стоит напротив] нашла, вода так вымыла, колечко и ещё чего-то [3].

#### «Золото сарматов»

А потом нашли в Виноградном, там вот этот ж кряж идёт, и у кряжа песок. Там и глину набирают, и песок набирают. И вот дорогу там делал, экскаватором там ровнял что-то, песок, и нашёл такой кувшин, в виде сармата сделанный, сарматы — они же скульптуры после себя оставляли, и в этом кувшине полно золота. Украшений золотых. Но он сдался [передал клад государству]. Да, 25% получил, очень много золота. Кувшин сарматский именно. Сарматы, они тут туда, к Новочеркасску. Там тоже их захоронения, и стойбище там было. У нас тут хазары больше ж, считается так, а там сарматы. А у одной бабушки, хутор тут есть Бронницкий, ребята там... она одинокая жила, чья-то бабушка, а они соберутся там выпить: «Бабуля, дай огурец там солёный!» — она пойдёт, вытащит там закусить, а раз пришли: «Дай закусить!» А она: «Я болею, походи, там бочка стоит или кастрюля, там огурцы». Ну, пьяные-пьяные, он, грит, пошёл, гнёт же лежит. Он подымает, ну, упустил, опустил, что-то царापнулся, он глядит — что-то жёлтое. Сразу хмель [прошел], они втроём там соскребли — вот такой кружок золотой! Пять килограмм! Вместо гнёта, вместо камня, это золотое! Такой оковалок лежит! Ну, они чё — решили не сдавать. Он работал в мастерской бытовой, и они решили никуда не сдавать, решили кому-то продать-перепродать. Ну а три человека раз знают, то раз двое знают, то и третий, так и это — тем более их трое там было, просочилось, их обэхэсники за это золото чуть не посажали! А она сама не знала, бабушка-то! Там же не ржавеет ничего, потускнело, покрылось какой-то плёнкой такой, окисью. Случай такой! [1].

### «Ивановна, товару надобно?»

Это времена до 27-го, 28-го года, период до коллективизации... А китайцы — это ещё испокон веков они, и прабабушка говорила, что они всю жизнь тут ходили, сколько себя люди помнят, они всё время ходили. Видимо, один из ответвлений Шёлкового пути проходил, я думаю, на Турцию, на Азов, и как раз эти где-то по пути, где-то на чём-то добирались, на каком-то транспорте. А тут уже они пешком ходили. И шёлк всё время носили, до 28-го где-то года. «Ивановна, товару надобно?» Они там уже по-русски хорошо. Вот, допустим, один китаец, он лет пять или десять всё время постоянно тут проходил, и вот у него, наверно, определённая территория была, вот он по ней идёт, товар несёт. Или так — тоже в долг давал, разнесёт там товар — ну ладно, буду идти оттуда, там собираете денег, отдадите. Или придёт, остановился там покушать, он там расплатился платочком — вот так было. [Они носили только материю?] Нет, почему — юбки носили, платки носили и отрезки на платье. Всё там они носили. Они ж вообще на спине всё носят! Такой рюкзак у него громадный. Он его не снимает, спит в нём, раз — там лёг, мягко там, хорошо! И это где-то до коллективизации. А потом исчезло это [1].

### «ТОГДА ВРЕМЯ ПОСТРОЖЕ БЫЛО...»

#### «Наказливая Казанская»

И тут хутор очень давно. Он горел — раза четыре сильных пожара. Он долга выгорал тут, хутор. Один из последних — это где-то после правления Петра — то ли в 780-м где-то году тоже был очень сильный пожар. Это мне прабабушка рассказывала. Что четыре было очень сильных пожара. (...) У меня прабабушка была 1888 года! Вот она мне рассказывала про пожары. Что какое-то на хуторе проклятие, что, сколько он будет существовать, всё время пожар будет его уничтожать. Вот это прабабушка говорила. [А кто его проклял?] Вот это я не знаю, она говорила, что четыре раза горел и что пять пожаров должно быть. Ещё пятого ждут. Или ждали... Всего пять, а потом проклятие как бы снимется [1].

Говорят, на Казанскую, вот эту летнюю, два таких праздника Казанских, и вот на летнюю Казанскую дважды хутор горел. Этот Крымский, говорят. Что-то там грешили люди. Наверно, работали, говорят, и... горел хутор [4].

[Почему про Казанскую говорят, что она «наказливая»? Говорять, Крымский горел весь на этот праздник. Весь сгорел. Давно, после войны. (...) Как наказание, наверно. Церкву ж развалили, может, из-за этого... Иконы тянули, кто куда... [3].

#### «Нам Божечка всё рассказал!»

Вот бабки мои рассказывают. Их три сестры — баба Саня, баба Маня и Валя. Придут с работы родители: «А вы чего то-то не делали?» — «Как, мы делали!» — «А, не врете нам, Божечка нам, икона вон стоит, Божечка всё рассказывает!» Ага, иной раз приходят — то-то не делали, там не поили, не кормили... «Нет, кормили!» — «Нам Божечка всё рассказал!» — «А как же он рассказал? Мы ж его завешивали тряпкой!» [1].

#### «В уста не грешно, из уст грешно»

Вот бабушка рассказывала. Был у нас отец Стратоний. Я помню его. Он с отцом ещё с моим дружил. Сейчас не ездит, а тогда поп с побором ездил. Вот телега у него, кучер, он приезжает к двору — и должны все там помидорку, сало, там мясо — кто чего может. Это всё грузится, а он там сидит с хозяином. (...) Особенно когда Великий пост, вот это зимой — перед Пасхой вот это всё, казаки соберутся компанией, ходят друг к другу, пьют у одного, у другого, у третьего: «Давайте батюшку

проведаем!» Пост — чего ж делать? Приходят: «Батюшка, мы в гости». — «Заходите, садитесь. Матушка! Покушать!» Ставит графин, всё это... И матушка в пост на сале яичницу жарит, ставит на стол, они-то раз! мужики по стакану выпили, а закусь-то как же ж? Пост! Нельзя! Батюшка выпил и закусьевает, всё. Ну по второму там пообсмелели и говорят: «Батюшка, ну пост же!» — «Так что?» — «Ну а... — (скромное называется) — скромная пища, а вы там...» Он говорит: «В уста не грешно, из уст грешно», — то есть ешь и не болтай! Вот так батюшка говорил! [1].

### О РАЗРУШЕНИИ И ВОССТАНОВЛЕНИИ ЦЕРКВИ

Я и в свою церковь ходил с прабабушкой, в 50-е годы, она ж служила. Тут такое лето, помню, было знойное — и чтоб дождь пошёл — крестный ход вокруг церкви, там все эти знамена, все эти хоругви, всё там выносили и ходили. [Это был молебен о дожде?] Ну да, молились, ходили вокруг церкви все эти, дьячки там, поп — всё они там читали чего-то, носили там... [А внутри церковь была расписана?] Конечно! Я помню там — вот де купол, там такие картины были: ангелы и такое треугольное отверстие в небе, толщина такая — ну как же, твердь небесная ведь считалось, и ангелы оттуда, туда там, как — залетают или залазят [смеется]. Вот такие там были. Их там возобновили некоторые — как бы отцвели, потом закрашивалось, потом там колхозный склад делали, а потом-то реставрируют (...) И я помню, вот так вот летом стоим, а так просматривается хорошо. Чё такое? Что-то там, ну, я не слепой тогда был — на колокольне кто-то лазит! А это мужиков заставляли, значит, кресты привязывали и трактором стягивали. И вот, значит, у нас был такой Лозин Анатолий Иванович, он танкистом был в войну, и все ж говорили: не лезь! И у него потом, значит, сын разбился, второй сын — застрелили его нечаянно, калеккой сначала стал, потом застрелили. И у дочки — моей одноклассницы — судьба там несчастная (...) [То есть ему ничего, а все на детях отразилось?] Ну почему, он болел, потом с головою совсем дружить перестал, боли там головные. И вот у него так это было. А все коммунисты такие умные, ну, старой закалки местные жители, все — как заставляют там, в райкоме партии — а самые такие, они все говорили: «Сами ничего не делайте, пусть такие...» Сами никто не лез! [То есть сами боялись?] Да. (...) Церковь закрыли, а (...) там была свалка, туда на свалку — такие столешницы мраморные, подсвечники мраморные такие и позолоченные, скатерти там с бубенчиками — всё выбрасывали! Ну кто, как говорится, приватизировал, вот у кума тут у моего была столешница. Но они потом отдали. Кое-чего люди потом отнесли, в церковь отдали [1].

Их просто — кресты посорвали, посодрали. Купола попадали. Один только купол оставался. (...) [Не рассказывали, что было с теми, кто кресты ломал?] Значить, всех... Один остался ещё живой. А эти все, не дай Бог, от какой болезни поумирали. (...) Она же передаётся с поколения в поколение. И бедным внукам-правнукам ещё достаётся за эти вещи. [То есть самому ничего, а на внуках-правнуках скажется?] Почему — ничего? Вон и сам — у него кишка прямая вылезла, умирал он страшной смертью. А когда он залазил — тракторами стягивали кресты — это уж в 60-х годах, это не так уж давно! — а мать идёт: «Толька, и чё ж ты делаешь? Слезь!» Она верующая. А он: «Пошла на х...!» — орёт он оттудова с бугра, он сверху. И вот они эти кресты постянули, и всё. И сами все понавернулись [2].

[Что было с теми, кто срывал кресты?] У нас много, каких срывали, знаешь, позаболели да попомёрли. Вот у нас один же тут срывал, он, говорят, сильно заболел, умер. И у них всё время — несчастья, несчастья. То сына убьют, то ещё чего-то. До девяти годов [до девятого поколения] будет его всё [3].



*Гордость жителей Крымского — мозаика над входом в церковь Смоленской иконы Божьей Матери, на которой их храм изображен наравне с Храмом Христа Спасителя в Москве*

Ну, в советское время под низом был склад, мясо продавали, кладовая была. Здесь вон, там через верх, зерно насыпалось и по самое вот это расстояние (показывает — почти в человеческий рост) всё зерном было засыпано. От зерна — вот тут иконы были нарисованы — вот по сих вот пор это всё пропало. И уже в 80-х годах, я точно год не помню, но в 80-х годах, начали храмы восстанавливаться. зерно убрали, храм отдали церкви... этому... епархии! Кресты посорваны были, куполов не было. Значит, приехал первый батюшка Андрей, и начали восстанавливать. Сначала крышу понакрыли, купола поставили, а потом начали внутри делать. Больше в основном своими руками в основном всё делалось. Вот это вот — другой батюшка приехал, художник приехал с Киева и начал, в общем, предложил свои услуги — рисовать. За так же не будет — а где же денег насобираешь? И вот предложили — а была икона там, и написано с обратной стороны, фамилия стоит. А я говорю: «А что это за фамилия? Зачем она тут?» А он говорит: «Да это кто заказывал иконы, то



*Нина Антоновна и Александр Иванович Лукьянченковы*



*Святой источник, возле которого, по легенде, явилась икона Божьей Матери*

его фамилию ставили». Я говорю: «Стой, дак тогда давай мы... вы будете рисовать, а мы будем заказывать». И вот он — вон, видишь, фамилии понаставлены! И бабки начали у драку — вот одну икону нарисовали, имена их поставили, вот вторую икону, и как пошли — у драку за это, что «я первая!» Слаживались по пять-шесть человек, слаживались, и вот эти вот иконы он понарисовал. Бабки заказывали. <...> Вот эта вот икона Божьей Матери, у нас же храм Одигитриевской Божьей Матери называют, это вот Одигитриевская Божья Мать. И вот когда церкви разрушали, и на машине приехали, грузили и в Коньгин отпраздничали иконы. И вот её, значит, забрали и в Коньгин отвезли, и она там сохранилась, и потом мы её увидели, туда-сюда, ну, в общем, лет пять назад как она прибыла к нам с Коньгина. Это с той старины. Вот «Архангел Михаил» икона, вот она установлена. У бабки старой была, я узнал, пошёл, в общем, барана ей отдал, забрал, она у меня долго-долго дома была, а потом, как церковь начала восстанавливаться, я её, значит, дома сняли, а её сюда вот поставили. «Архангел Михаил». А вот это вот икона — тоже у людей была [Благовещение]. Тоже его люди возвернули назад. Две эти — что стоят [в алтарной части] — были в этом... на складе, на колхозном складе валялись [2].

Увезли в Коньгин наши иконы, и по лесу ехали, и бросали их... и разбивали, и топтали, щё им ни делали... Но какие сохранились, забрали мы. <...> И по людях какие были, у нас же была большая, как его называют... «Архангел Михаил». Вот идёшь, и он глазами так за тобою водит! А у бабки у одной был этот вот, Михаил-то. Зама-а-а-занный стоял! <...> Я к ней пошла, говорю: «Вот какая иконошка хорошая! Ты, говорю, отдай её нам. Продай». Она говорит: «За овечку». Вот мы за овечку её забрали. Ей овцу отдали, а иконошку домой привезли. А с города приезжали к нам, с Шахт, дяденька — ему кто-то сказал, он приезжал, хотел её купить, а Саша сказал: нет, я её не продаю. А потом нашевские узнали, что у нас есть такая иконошка, и: «Отдай, Александр Иванович!» — отдал [3].

### СВЯТОЙ ИСТОЧНИК

Там же раньше рассказывают, что иконошка выплывала. Это ж давно было, это ж бабушки рассказывали. Там, говорить, не колодец был, а просто ямочка и вода била. И там иконошка выплыла. И бабушка-та старенька одна живёт, а у ней внуки были. И они побегать туда, и прибегают, а ноги ж грязные, а она: «Вот супостаты, вы что там делаете, там святые места, там нельзя ни кричать, ни бегать, ничего!» <...> [Как называется источник, просто «святой»?] Божьей Матери. Иконошка ж Божьей Матери выплывала [3].

Когда-то она там была, как криница. Там на Калиновке жили Калининны. И вот бабушка, Ивана Пальча бабушка, а её ж ещё родители говорили там — я посчитала, это было, если я не ошибаюсь, восемнадцатый век! И в какой-то период времени, это ж из поколения в поколение проходит, рассказывают, они там нашли иконку. Как она туда попала? Кто её туда? Криница, она, знаете, бьет борунём, типа колодезька, и вот она там лежала. Кто её туда положил? И вот с тех пор, с тех времён, считают, что там вроде как святой источник [5].

С давнушних-давнушних времён, говорят, что святой источник — икона Божьей Матери выплывала с-под горы. Оно там у балке, там гора высокая, вот оно там течёт. Вот оно с поколения в поколение передавалось, что этот источник. [А икона явленная где — не в церкви?] Да никто не знает об этом ничего, или была она, икона, не была. Но это, может, два века уже прошло, мы — никто ничего не знает. А с поколения в поколение легенда передаётся, что была, выплывала икона Божьей Матери. Ну

и решили его, я говорю — давайте облагородим. Обратился к батюшке. Так и так, говорю, у нас здесь источник, если я его облагорожу, сруб ему сделаю — как вы на это смотрите? А он — праздник большой, престольный праздник был, благочинный приезжал: «Да это надо анализ воды брать, проверить анализы, а тогда только браться за этот — действительно там вода такая хорошая?» Ну вот, я набрал воды, отдал ему, этому благочинному, год проходить — молчать, второй год проходить — молчать, и опять он к нам приезжает — а все батюшки на престольный праздник. Я говорю: «Батюшка, ну что же с водой-то? Результаты?» — «Какая там вода?! В ней в десять раз больше нитратов, чем положено! Какая там вода?!» Ну вот, он уехал, полгода там прошло. Я говорю: «Всё-таки я буду — вот люди говорят, святой источник — я буду облагораживать». А наш батюшка уже говорит: «Надо анализ воды взять». Я пошёл, анализ воды взял, привёз в лабораторию, проверили её, и она оказалась — вот он говорит, в десять раз больше нитратов, а нитратов в сорок раз меньше! Не больше в десять раз, а в сорок раз меньше! И вот они таблицу такую вот написали, значит, допустимые нормы такие: наша вода и кундрюцкая вода. Кундрюцкая вода считается, что лучше всех. Так вот наша по всем показателям лучше кундрюцкой. И вот я его облагородил, часовенку там сделал, дорожку там, приступочки, всё... И приезжал батюшка, уже другой благочинный, и освятили его. А я понаписал [таблички-указатели], а то люди слышать, что есть источник, ка, где? А я указатели попоставил, так что пойдёте — найдёте его. <...> Положили женщину в больницу. И сделала операцию <...> Она приходила в храм, эта женщина. Ходила, молилась — верующая она. Работает, молоденькая такая, может, как ты, может, и помоложе тебе. А я тут часто же бываю, видимся же, здороваемся, хорошие человеческие взаимоотношения. Я говорю — поезду проведу я её, эту, после операции. Пошёл набрал воды бутылочку и поехал туда. Приезжаю — она обрадовалась, плачет: да вот, как вечер <...> у ней температура поднимается. И не выписывают её. И лечить нечем. Я говорю: «Ну вот на тебе водички, помажешь свои раночки, сама, — говорю, — выпьешь». Но она верующая — ещё раз повторяю, она верующая. Отдал эту воду, через два дня звонит: «Александр Иванович!.. — плачет, — температуры нету!» Поняла? И вот спасибо, и вот она всем это рассказывает, но она верующая, она верить, что эта вода поможет. Если: ага! это — целебная, я буду пить, но у самого веры к этому нет, значит, там у тебе делов не будет. Поэтому, может быть, только из-за того, что она верила, поэтому, может, она и выздоровела. Считаешь, что ей эта вода помогла. [Не появился обычай оставлять что-нибудь у источника?] Нет, пока нету. Другая женщина <...> отец <...> он скотником был. И у него заболел палец на ноге, и, значить, в больницу обратился, они говорят: надо его ампутировать. Ну, он приехал домой в расстроенных чувствах, а ферма недалеко от этого источника была. И вот он начал, ходил туда воды набирал и вечерами ногу опускал в эту воду и лечил её, и через некоторое время прошло — ни пальца не отрезали, ничего. Это сама лично дочка рассказывала. Это её целебное свойство. Но я ж говорю: самое главное — если вера есть, то поможет и целебность [1].

### Список информантов

1. Александр Александрович Толмачёв, 1951 г.р.
2. Александр Иванович Лукьяненко, 1936 г.р.
3. Нина Антоновна Лукьяненко (Князева), 1935 г.р., род. на х. Ольховка, живет на х. Крымском с 1963 г.
4. Евгения Федоровна Елисеева, 1950 г.р., на х. Крымском с 1960-х гг.
5. Наталия Васильевна Кутинова, 1948 г.р., на х. Крымском с 1955 г.

Фото автора

О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)



## ЖАЖДА ПРОСТРАНСТВА

(к юбилею М.А. Енговатовой)

Известный советский этномузыколог Л.В. Кулаковский как-то, размышляя о профессии фольклориста, сказал, что человек, решивший посвятить свою жизнь народной культуре, должен быть музыкантом, филологом и этнографом, историком и тонким психологом, умеющим легко и ненавязчиво расположить к себе собеседника. Но главное — он должен быть неутомимым путешественником, которого неудержимо влечет неизвестное и нисколько не пугают неизбежные бытовые трудности, неустрашенность, а иногда даже вполне конкретная опасность кочевого образа жизни. Фольклорист-полевик — профессия авантюрная, а авантюризм часто до добра не доводит, но какие это мелочи по сравнению с опьяняющим ощущением огромного пространства, открывающегося перед тобой, — пространства не только физического, но прежде всего ментального, культурного...

Всё сказанное в полной мере относится к Маргарите Анатольевне Енговатовой — одному из самых ярких и талантливых этномузыкологов современности. Творческая личность ее многогранна; даже простое перечисление научных проблем, к которым она обращается, над которыми работает со своими учениками, потребовало бы объема, значительно превышающего рамки журнальной публикации. Поэтому мне хотелось бы сосредоточиться на одной сфере ее научной деятельности — на полевой работе, которая по сей день остается краеугольным камнем профессионального труда каждого исследователя, избравшего изучение народной традиционной культуры делом своей жизни.

М.А. Енговатова организовала и провела более 50 фольклорных экспедиций в разные регионы России. Впечатляет даже простое перечисление территорий: Закамье (Ульяновская обл., Татарстан), Русский Север (Архангельская обл., Респ. Коми), Восточное Полесье (Брянская, Гомельская, Черниговская области), смоленское и могилёвское Поднепровье, верхнеокский регион (Тульская, Калужская области), Южная Россия (Воронежская, Белгородская области), Бурятия...

Первые поездки состоялись на рубеже 1960—1970-х гг., когда М.А. Енговатова стала заведующей Кабинетом народной музыки Государственного музыкально-педагогического института имени Гнесиных, а с 1973 г. — научным руководителем Кабинета.

М.А. Енговатова в своей экспедиционной стратегии опиралась на установки Е.В. Гиппиуса, на его опыт, полученный еще в 1920-е гг. в комплексных экспедициях Ленинградского Института истории искусств. Непременным условием было тщательное изучение всего ранее собранного на избранной территории и постановка конкретной



*Экспедиция в Смоленскую область, 1987 г. Слева направо: Ольга Панкратова, Ирина Константинова, Маргарита Анатольевна Енговатова, Татьяна Камаева*

научной задачи. Особое внимание уделялось тому, что Гиппиус называл «экспериментом» — работе с составом аутентичного коллектива певцов. Так, производились записи одной и той же песни в одном селе от исполнительских групп, различных по количеству, возрастному и гендерному составу, с взаимозаменой певцов, ведущих различные партии многоголосной фактуры, с подробной фиксацией собственных наблюдений и реакции народных исполнителей. К тому же М.А. Енговатова с 1974 г. осуществляла полевые многоканальные звукозаписи, став одним из первых отечественных этномузыкологов, внедривших эту практику в экспедиционную деятельность. Так начинался процесс изучения одной из фундаментальных проблем современной науки — принципов координации певцов в аутентичном ансамбле и их корреляции с традиционными видами русского народного многоголосия<sup>1</sup>.

Одной из важных задач полевой работы исследовательница считала фиксацию музыкально-фольклорных произведений в условиях, максимально приближенных к естественным. Так, хороводные и плясовые песни записывались в статике и в движении, при этом обращалось особое внимание на изменение темпа и тесситуры звучания. Причитания фиксировались у памятников павшим воинам, у обетных крестов, на кладбищах.

Уже в первых экспедициях Маргарита Анатольевна стала практиковать звукозаписи подробных этнографических репортажей и пересказов песенных текстов — и это в эпоху жесткого дефицита магнитной ленты! Внимание к этнографическому контексту песен, к традиционной терминологии и вообще к любым проявлениям саморефлексии народных исполнителей чрезвычайно помогло ей

в осмыслении многих сложных и малоизученных явлений народной культуры.

В 1980-е гг. контакты с этнолингвистами привели гнесинских этномузыкологов не только к более углубленному пониманию контекстных связей внутри фольклорных традиций и к активному применению методик картографирования реалий традиционной музыкальной культуры, но и к мысли о необходимости фронтального обследования, в первую очередь, территорий русско-белорусского и русско-украинского пограничья. Таким образом этномузыкологи РАМ им. Гнесиных под научным руководством М.А. Енговатовой присоединились к своим коллегам из Санкт-Петербургской и Московской консерваторий, уже проводившим подобные исследования на русском Северо-Западе и на приокских землях<sup>2</sup>.

В экспедиционных тетрадях М.А. Енговатовой содержится исчерпывающая информация по каждому из сел, в которых проходила работа: его история, этнографические описания обрядов и праздников, расшифровка всех репортажей и текстов; заметки об особенностях говора, исполнительская терминология; полный список певцов, карта села с подробным указанием домов, где они проживают, а также сведения о том, кто с кем пел; зарисовки деталей местной архитектуры, схемы движения в формах местной хореографии, ритмические структуры песен. В конце каждой тетради ставятся вопросы и формулируются исследовательские задачи. Это необыкновенное собрание не только являет собой образец профессионального отношения к собирательской работе, но и служит стимулом к научному творчеству, залогом создания многих трудов, каждый из которых, несомненно, станет вкладом в российское этномузыкальное знание.

### Примечания

<sup>1</sup> Несомненно, эта практика впоследствии помогла М.А. Енговатовой в создании научных трудов, посвященных многоголосному строению русских народных песен: *Енговатова М.А. Двухголосие с подвойкой в культуре русской лирической песни // Песенное многоголосие народов России: Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1989. С. 23—27; Она же. Особые формы совместного пения в русской народной культуре // Мир традиционной музыкальной культуры: Сб. тр. Вып. 174. М., 2008. С. 63—77, и др.*

<sup>2</sup> Работа гнесинских фольклористов по методике фронтального обследования способствовала осуществлению масштабных издательских проектов: Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни / Отв. ред. О.А. Пашина. М., 2003; Т. 2: Похоронно-поминальные обряды. Плачи и духовные стихи / Отв. ред. М.А. Енговатова, О.А. Пашина. М., 2003; Т. 3: Сезонно приуроченные лирические песни / Отв. ред. И.А. Никитина. М., 2005.

**Е.А. ДОРОХОВА**

Рос. ин-т искусствознания (Москва)

## «Славянские древности»: завершение издания

Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. — Т. 5: С (Сказка) — Я (Ящерица). — М.: Международные отношения, 2012. — 736 с.

Выход в 2012 г. пятого (и завершающего) тома этнолингвистического словаря «Славянские древности» под общей редакцией Н.И. Толстого (далее СД) является событием первого ряда не только для российской, но и для мировой славистики. Окончен большой проект, целью которого был сбор материалов по славянскому фольклору, этнографии, мифологии, народной религии и народной духовной культуре в целом, истолкование этих материалов через призму славянских языков и представление их в словарной форме.

Напомню, что первый том СД вышел из печати в 1995 г., второй — в 1999 г., третий — в 2004 г. и четвертый — в 2009 г. Регулярная публикация очередных томов свидетельствует о хорошей организации работы авторского коллектива, состав которого, разумеется, частично изменился за прошедшие два десятилетия. Проект удалось реализовать, несмотря на уход из жизни в 1996 г. инициатора и редактора словаря академика Н.И. Толстого. Коллектив, возглавленный ставшей ответственным редактором С.М. Толстой, довел работу до конца и одним только этим без всяких преувеличений навсегда вошел в историю славистики. Действительно, со времен обобщающих работ Нидерле<sup>1</sup> и Мошиньского<sup>2</sup> наука о народной духовной культуре славян не знала издания такого масштаба и научного уровня, учитывающего все славянские традиции<sup>3</sup>. (Почти одноименный польский «Słownik starożytności słowiańskich» (Словарь славянских древностей), работа над которым шла с 1950 г. и завершилась только в 1991 г., ориентирован на древнейшую историю, создан преимущественно на археологическом материале, а народную духовную культуру включает только в общем виде.) Если искать аналоги СД в европейской науке, в первую очередь вспоминается монументальный десяти томный «Настольный словарь немецких народных поверий» («Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens», hrsg. E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli. Berlin; Leipzig, 1927—1942) — огромное по объему издание, привлекающее для сравнения и славянский материал и послужившее одним из образцов для СД.

Жанр СД определен в подзаголовке как «этнолингвистический словарь», что в первую очередь связано с его методологическими основаниями и историей

создания. Истоки этого проекта лежат еще в 1960—1970-х гг., когда опыт диалектологических экспедиций в Полесье под руководством Н.И. Толстого показал, что для точного толкования значения многих диалектных слов необходимо учитывать внеязыковой контекст: реалии жизни людей, содержание обрядов и поверий, мифологическую семантику, приписываемую животным, растениям, предметам, моментам и периодам времени и т.п., а также сложные отношения между всеми этими объектами. Из этого понимания выросла московская этнолингвистика, усвоившая методологические принципы языкознания (диалектологии) и семиотики и применившая их ко всему материалу народной культуры в целом (пользуясь терминологией семиотики, ко всем культурным кодам). Это были языковеды, которые вышли за пределы языкознания, но взяли с собой свой методологический багаж. Его они, впрочем, считали универсальным общесемиотическим инструментарием, который был впервые открыт лингвистикой, но применен и к другому культурному материалу.

Диалектологическую экспедицию сменила Полесская этнолингвистическая экспедиция Института славяноведения и балканистики (1974—1986), которая занялась полевым исследованием локальных культурных традиций Полесья. Ее материалы хранятся в Полесском архиве Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Одной из задач экспедиции был сбор материалов для Полесского этнолингвистического атласа<sup>4</sup> — задача, которая едва ли уже, к сожалению, может быть выполнена, прежде всего из-за опустошающего воздействия на этнокультурный ландшафт Полесья Чернобыльской катастрофы и последовавших за ней массовых переселений. Однако собранные московскими этнолингвистами материалы имеют большое научное значение и были использованы как в СД, так и в сопутствующей составлению словаря научной работе членов авторского коллектива.

В 1983 г. Н.И. и С.М. Толстые в своем докладе на Международном съезде славистов в Киеве представили концепцию этнолингвистического словаря славянских древностей, а в 1984 г. вышел его пробный выпуск<sup>5</sup>. Издание задумывалось как «словарь-указатель с элементами толково-функционального словаря, <...> словарь, определяющий лишь сферу функционирования и основные культурные контексты выделенных единиц» (с. 10). Создание словаря «этимологического» типа (т.е. показывающего происхождение, древние истоки и родство культурных явлений) авторы считали пока невозможным из-за недостаточной исследованности славянской народной культуры. Впрочем, главной задачей словаря им все же виделось

«представить семантический материал для реконструкции древнейшей системы славянской народной культуры» (с. 11), так что «этимологический» аспект был своего рода «сверхзадачей» на будущее. СД не планировался и как толково-функциональный словарь — такие словари (подробно описывающие значение и функционирование элементов культуры) авторы считали целесообразным «создавать сначала на материале отдельных семантически цельных фрагментов культурной традиции» (с. 11). СД, таким образом, отводилась роль общего указателя. Леммами (ключевыми словами) статей в пробном выпуске, как и в самом словаре позднее, стали не диалектные лексемы, а заранее выделенные исследователями «значимые элементы» различных «кодов» народной культуры (космогонического, растительного, энтомологического, ономастического...)» (с. 9).

Читатель, не знакомый с предысторией создания СД, скорее всего сочтет его просто обширным энциклопедическим словарем славянской народной культуры и фольклорно-этнографических древностей. И будет во многом прав. Да и сами создатели называют свой словарь энциклопедическим (например, на с. 5 и 15 первого тома). Более того, в сущности, СД даже не словарь (жанр которого предполагает сжатую форму статей с максимально сокращенным или отсутствующим научным аппаратом), а настоящая полноформатная энциклопедия с более чем тысячей статей<sup>6</sup>. Однако состав и характер ключевых слов отличают СД от обычной энциклопедии, направленной преимущественно на освещение реалий, событий и личностей. Классическая энциклопедия прежде всего отвечает на вопросы, которые могут возникнуть у пользователя, поясняет непонятные слова и дает минимальные необходимые сведения обо всем, заслуживающем внимания в какой-либо области знания: это справочное издание. СД — издание в первую очередь исследовательское, хотя и обзорное. Его задача самими редакторами сформулирована так: «Словарь дает представление о славянских „древностях“, т.е. тех формах и элементах средневековой славянской культуры, которые дожили до настоящего времени или недавнего прошлого и стали предметом внимания ученых с конца XVIII века. <...> Задача словаря — не просто собрать воедино и истолковать эти реликты прошлого, но по возможности воссоздать на их основе целостную традиционную „картину мира“, мировоззрение древних славян, их космологические, мифологические, естественные представления и верования, выявить содержательные категории средневековой славянской народной культуры, отраженные в ней ментальные, моральные, социальные стереотипы и

ценности, ее символическую систему» (т. 1, с. 5).

И действительно, сам составownika СД уже представляет собой своего рода гипотезу, направленную на реконструкцию набора значимых элементов традиционной культуры древних славян (точнее их близких культур). Хотя в текстах статей авторы словаря избегают «культурно-этимологических» построений, сам словарь как целое представляет собой попытку выделения того, что было важным, ценным, значимым в средневековой народной культуре, и уже в силу этого является восстановлением некоторого ушедшего в прошлое культурного состояния.

Некоторые статьи словаря описывают единицы культуры, существование которых неочевидно для широкого читателя, но логично вытекает из методологических принципов московской этнолингвистической школы. Это, например, статьи, посвященные специфическим и особенно ритуальным действиям (Бить, Втыкать, Обливать, Обходить, Прыгать, Пускать по воде, Слушать, Смотреть и т.д.), абстрактным понятиям в народной культуре (Запах, Пространство, Хромота, Ум, Внутренний—внешний, Первый—последний, Полный—пустой, Правый—левый, Чет—нечет и т.д.) и даже направлениям движения (Сквозь, через и т.д.).

У СД есть, впрочем, и много общего с классической энциклопедией фольклора и народной культуры. Например, немало статей посвящено бытовым предметам, орудиям и инструментам (Веревка, Заслонка, Колокольчик и т.д.), растениям и животным (Тис, Тополь, Петух, Аист и т.д.), традиционным ремеслам (Пчеловодство, Ткачество и т.д.), сфере питания (Каша, Квас, Тесто и т.д.), святым, демонам, связанным со злыми силами людям, мертвецам (Георгий, Пантелеймон, Священник, Ведьма, Мавка, Утопленник и т.д.), болезням (Зубная боль, Колтун, Чума и т.д.), календарным праздникам (Рождество, Богоявление, Страстная неделя и т.д.), обрядам (Погребальный обряд, Строительные обряды и т.д.), обычаям («Греть покойников»), символам (Крест), фольклорным жанрам (Баллады, Былины, Свадебные песни и т.д.), легендарным мотивам (Убиение стариков), народной книжности (Апокрифы, Гадательные книги и т.д.) и многому другому. Рядом с ними присутствуют и широкие описательные и аналитические статьи (Духи домашние, Духи атмосферные, Народы, Святые, Ветеринария народная, Демонология народная, Топонимия народная, Эсхатология, Язычество и т.д.).

Будущий словарь мыслился создателями как работа, учитывающая ареальный аспект, показывающая территориальные разновидности элементов народной культуры. Эта линия была последова-

тельно проведена до конца проекта, хотя, конечно, едва ли было возможно ее реализовать полностью. В идеале такой словарь должен был бы находиться в отношении взаимного дополнения с общеславянским атласом географии явлений народной культуры (как это задумывалось некогда для полесского материала): словарь описывает единицы культурных кодов, а атлас представляет их территориальное распространение. Члены авторского коллектива СД всегда уделяли большое внимание географическому аспекту, достаточно вспомнить объемную монографию А.А. Плотниковой «Этнолингвистическая география Южной Славии» (М., 2004). Однако подготовить вместе со словарем соответствующий атлас было, разумеется, не в их силах. Для сравнения можно вспомнить продолжающуюся уже более полувека во всех славянских странах работу над Общеславянским лингвистическим атласом: по масштабу и трудоемкости это был бы сопоставимый проект. Потому к словарю (первому его тому) приложено всего лишь несколько общих карт диалектных и исторических (этно)культурных зон различных славянских стран и еще несколько карт при отдельных статьях (т. 1, с. 100; т. 2, с. 100, 375; т. 4, с. 390, 502; т. 5, с. 209). Впрочем, в текстах статей ареальному аспекту уделено достаточное внимание.

Выразив еще раз восхищение монументальностью и научными достоинствами СД, хотелось бы высказать и некоторые замечания. При чтении словаря обращаешь внимание на методологическое балансирование между принципиальным для этнолингвистики вниманием к «локальной культурной традиции как целостному образованию, включающему в себя и фольклор, и диалект, и обряды, и материальную культуру»<sup>7</sup>, и общеславянским охватом словаря, предполагающим взгляд «с птичьего полета» и, как следствие, некоторую фрагментарность, пунктирность данных, их неизбежную неполноту, и главное — отсутствие «целостности» самого предмета изучения, который («славянская народная культура») никогда не существовал как единое явление и представляет собой своего рода научный конструкт. Очень трудно одновременно описывать локальное, частное — и широкое, общее, хотя в большинстве случаев авторам это удалось. Есть тем не менее статьи, несколько «перекошенные» в сторону одной или нескольких культур. Встречаются даже статьи «монокультурные», написанные на материале только одной (русской) традиции. Конечно, это зависело среди прочего от научных интересов и компетенции авторов. В связи с этим замечу еще, что, несмотря на упомянутое нами внимание авторов к географическому аспекту, даже приблизительные территориальные указатели присутствуют

в словаре далеко не всегда, а иногда дается только указание на национальную принадлежность факта (укр., рус., серб., болг. — например, т. 1, с. 447—448), чего достаточно в целях популяризаторских, но недостаточно для научного использования словаря.

Еще обращает на себя внимание несколько странное использование ссылок на источники в текстах статей: они присутствуют спорадически, у одних авторов в большей, а у других в меньшей степени, в пятом томе словаря их в среднем больше, чем в первом. При одних материалах они есть, при других нет. Отсутствие во многих местах ссылок делает словарь в известной степени неконтролируемым — мы вынуждены верить авторам на слово. Учитывая безукоризненную научную репутацию членов авторского коллектива и высочайший уровень их квалификации, достоверность и качество материала не вызывает сомнений, но тем не менее пользование словарем в научных целях затруднено. Читатель должен был бы заново искать процитированный материал в источниках, что не всегда возможно и всегда требует времени. Недостаточное количество ссылок роднит СД с массовой популярной энциклопедией, в то время как его задачи иные, а уровень сложности письма значительно выше.

Тем не менее окончанный словарь имеет большое значение для славистов-(этно)лингвистов, фольклористов, этнологов, религиоведов, литературоведов, историков. Он содержит огромное количество информации, причем проверенной, надежной и нередко труднодоступной в прошлом, и задает высокую научную планку, что особенно важно на фоне публикации в последние десятилетия множества низкопробных или просто фантастических книг о славянской мифологии и народной культуре. Словарь пригодится не только ученым-профессионалам, но и широкому кругу преподавателей фольклора, этнографии и народоведения, аспирантам, студентам, школьникам, всем интересующимся народной культурой, мифологией, фольклором славян. Его научную и культурную функцию не только как справочного, но и как нормативного издания трудно переоценить.

Теперь, когда издание завершено, желательным был бы его перевод хотя бы на некоторые славянские и английский языки. Переводы сделали бы словарь доступным для массового читателя в славянских странах, а английский перевод, хотя бы максимально сокращенный, в одном томе, вывел бы славянскую этнолингвистику за пределы славистики и сделал бы ее материал доступным для широких международных сопоставительных исследований. К сожалению, перевод большого и очень сложного словаря

был бы просто непосилен для одного человека, особенно если он не является специалистом в данной области. Такой перевод должен был бы стать проектом целой группы коллег, что, впрочем, при нынешнем состоянии научного перевода вообще и при отсутствии его поддержки университетами и грантодателями в Европе, увы, практически нереально.

Если же говорить о реальных перспективах, хочется пожелать СД хотя бы русского переиздания целиком. Оно наверняка будет пользоваться спросом: 18 лет, прошедших со времени публикации первого тома, — слишком большой срок, чтобы все желающие смогли приобрести полный комплект словаря. К тому же для авторского коллектива это был бы прекрасный повод оглянуться на сделанное и исправить то, что за эти годы устарело или стало казаться ненужным, добавить что-то новое, улучшить иллюстративный материал, ныне спорадический, и придать тем самым словарю окончательную «каноническую» форму. Желательна была бы также электронная версия словаря — не просто скан (который уже давно распространяется в Интернете), а база данных на основе СД с различными возможностями поиска и точными ссылками на источник материала.

#### Примечания

<sup>1</sup> Niederle L. *Slovanské starožitnosti*. Praha, 1902—1934.

<sup>2</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa słowian*. Kraków, 1929—1939.

<sup>3</sup> *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII* / Red. W. Kowalenko, G. Labuda, Z. Stieber, A. Gašiorowski et al. T. 1—8. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961—1991.

<sup>4</sup> См.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

<sup>5</sup> Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словаря. Предварительные материалы / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1984.

<sup>6</sup> На базе материалов, готовившихся для СД, еще в 1990-е гг. был создан краткий популярный словарь славянской народной культуры, выдержавший два издания и переведенный на сербский язык: *Славянская мифология: Энциклопед. словарь* / Ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. М., 1995; 2-е изд., испр. и доп. М., 2002.

<sup>7</sup> *Топорков А.Л. Этнолингвистическое изучение фольклора из экспедиционного опыта // Комплексное собирание, систематика, экспериментальная текстология: Материалы V Междунар. школы молодого фольклориста (6—8 июня 2001 года)* / Отв. ред. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2002. С. 12.

**А.В. ЮДИН**, канд. филол. наук;  
Гентский ун-т (Бельгия)

## Антология обрядового фольклора западных регионов Украины

А.И. Иваницкий. Український обрядовий фольклор західних земель: музична антологія / Відп. ред. Г.А. Скрипник; Упоряд. та вступ. ст. А.І. Іваницького. — Вінниця: Нова книга, 2012. — 624 с.; ноти.

Анатолий Иванович Иваницкий, известный украинский ученый, фольклорист, этномузыколог, педагог, доктор искусствоведения, профессор, член-корреспондент Национальной академии наук Украины, составитель и издатель сборников песенного фольклора, автор трудов «Українська народна музична творчість» (1990), «Українська музична фольклористика. Методологія і методика» (1997), «Основи логіки музичної форми. Проблеми походження музики» (2003), «Історична Хотинщина. Музично-етнографічне дослідження: збірник фольклору» (2007), «Хрестоматія з українського музичного фольклору (із поясненнями та коментарями)» (2008), «Історичний синтаксис фольклору. Проблеми походження, хронологізації та декодування народної музики» (2009) и др. Известен он также как исследователь и издатель научного наследия Климентия Васильевича Квитки (*Квитка К. Українські народні мелодії: Збірник*. Ч. 1. 2005).

В 2012 г. А.И. Иваницкий порадовал научную общественность еще одним уникальным изданием — сборником «Український обрядовий фольклор західних земель», в котором помещено 560 песен разных жанров, записанных на протяжении XIX—XXI вв. Сюда вошли записи как фольклористов-классиков, так и наших современников; много записей сделано в последнее десятилетие. Более 130 песен опубликовано впервые — это прежде всего записи самого А.И. Иваницкого (более ста вместе с ранее напечатанными), а также многочисленные образцы из личных архивов фольклористов, из научных архивных фондов рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского НАН Украины. Немало песен републиковано из малоизвестных региональных сборников, представляющих нередко узколокальную песенную традицию — одного села или отдельного исполнителя. Есть много песен, записанных другими собирателями, но транскрибированных А.И. Иваницким.

В ареал исследований А.И. Иваницкого входит весьма обширная территория, именно все этнические украинские земли, в том числе находящиеся на территории Польши, Чехии, Молдавии и др.: Холмщина и Северное Подлясье, Пряшівщина, Лемковщина, Закарпатье, Гуцульщина, Бойковщина, Покутье, Буковина, Бессарабия, Волинь, Подолия, Западное

и Центральное Полесье. Главную роль в определении этого ареала сыграло единство фольклорной традиции.

Сборник включает календарно- и семейно-обрядовые песни и имеет следующие разделы: «Зимнее солнцестояние и зимние песни», «Весеннее равноденствие и весенние песни», «Летнее солнцестояние и летние песни», «Свадьбы и свадебные песни», «Родины, крестины и именины», «Погребальные ритуальные песнопения». В каждом разделе песни распределены по жанрам (составитель называет их «тематическими функциональными блоками», в пределах жанра — по их функциям в отдельных регионах).

До сих пор в академических изданиях было принято подавать отдельные песни как совокупность вариантов. А.И. Иваницкий впервые нарушил эту 200-летнюю традицию. Его сборник составлен как своеобразный музыкальный атлас, перелистывая который, мы наблюдаем не отдельные песенные образцы, а разнообразие музыкальной традиции Украины, от востока до запада. Таким образом, легко определить динамику развития и распространения основных мотивов и жанров обрядового фольклора. Так, например, лишь в Подолии зафиксирован факт исполнения колядок во время жатвы; новогодние «гейкания», сопровождающие символическое пахание, известны исключительно на Буковине; «гоготуха» («оготуха», род щедровок) — среди украинцев Северного Подлясья, «плясание» — на Буковине, летние «копаньовские» песни или «гоекания» — в Закарпатье. Западная Подолия и юго-восточная Волинь — ареал «колодчаных» песен (поющихся во время Масленицы, на праздновании «колодки»), Западная Волинь и Северное Подлясье — «рогулек», Галиция — «риндзивок», Полесье — русальных и «кустовых» песен и обрядов, Лемковщина и Пряшівщина — «собитковых» песен и обрядов. Материал, опубликованный А.И. Иваницким, подтверждает вполне его взгляд на фольклор как на открытую, живую, динамическую вербально-музыкальную систему, неподвластную законам бытования письменных памятников, но функционирующую во времени и пространстве по только ей присущим законам. Эти законы функционирования и старался раскрыть и представить автор издания — и, на наш взгляд, это ему удалось.

Систематизация песен с точки зрения их бытования в фольклорной среде в разных регионах дала ученому возможность разграничить колядки, щедровки, «йорданские песни» (поскольку в Западной Подолии, в Галиции, на Буковине и в Покутье христианские щедровки с припевом «На річці, на Йордані» поются накануне Крещения («Йордані»), это дало основание А.И. Иваницкому для выделения их в отдельную тематическую группу — «йорданские песни»;



такой термин существует в народе). Как шедровка в Западном Полесье и Закарпатье функционирует известная псалма о самарянке («В чистий четвер по вечері»). Подобная полифункциональность характерна для многих песен, поэтому, только принимая во внимание народную классификацию, как это делает А. Иваницкий, можно определить их жанровую принадлежность. Например, одни и те же песни на северо-западе исполняются как веснянки или рогульки, ближе к югу они перемещаются к троицким, купальским обрядам. Некоторые веснянки, «кустовые» песни являют собой приспособленные к обряду бытовые песни; неоднократно фиксировалось нами исполнение бытовых песен и баллад во время жатвы. Это — яркое свидетельство трансформации песенной традиции к концу XX в., когда делались такие записи. Бытовые песни и баллады появлялись в рамках обрядового действия вследствие разрушения обрядовой структуры, кроме того, нередко они восполняли дефицит обрядовых песен («кустовых», жнивных) — например во время обхода деревни, жатвы, свадьбы и т.п., когда архаический репертуар исчерпывается, а потребность пения сохраняется. Таким образом, записи последних лет дают возможность наблюдать процесс десакрализации и профанации обрядовой культуры украинцев за последнее столетие.

Большой интерес вызывают вступительная статья «Обрядові пісні та їх генеза» и комментарии к песням, в которых отразился неординарный взгляд автора на обрядовый фольклор. Поскольку последний, по утверждению автора, «возник не как искусство, а как способ осознания мира, как первобытная религия, магия, философия, практика» (с. 41), то изучать его следует комплексно, разносторонне, с точки зрения разных дисциплин. А.И. Иваницкий старается постигнуть природу фольклора как явления, непрерывно изменяемого в процессе функционирования в пространстве и времени, и в связи с этим требует особой методологии изучения, а именно на уровне интуиции, привлечения опыта разных отраслей науки (вплоть до естествознания), повышения внимания к эзотерическому, магическому, к мистике и мантике как психологическим двигателям устной традиции (с. 41). Пользуясь этой методикой, А.И. Иваницкий впервые в фольклористике выразил мысль о генетическом единстве родинных (крестинных) и колыбельных песен, которые вместе составляют сакральную часть «родильного фольклора», хотя на практике колыбельные песни уже не связаны с обрядом родин и крестин. Профанной частью этого обряда он считает песни «кумовские» («бесідні» или застольные), которые, по его мнению, могли возникнуть лишь в рамках родильной обрядности.

А.И. Иваницкий предлагает свой взгляд на проблему коллективного и индивидуального в устном творчестве, проблему возникновения вариантов, — он убедительно доказывает, что фольклор создается в процессе функционирования и индивидуальной трансляции и что коллективизм в творческом процессе сводится к варьированию индивидуальных достижений: «До сих пор никто из исследователей не был свидетелем процесса коллективного творения. Произведения есть, носители-исполнители есть, но саму технологию возникновения песенного архетипа (или прототипа) никто не наблюдал» (с. 42).

В предисловии исследуется каждый фольклорный жанр, дается его определение, рассматривается его история, динамика функционирования, музыкальные свойства, региональные особенности, характер исполнения, ареал распространения. Интересно узнать о таких редких видах обрядового фольклора, как «гоготуха», «гейканья», «копальницькі пісні» и «гоєканья», — последние, на наш взгляд, к обрядовым принадлежат разве что по времени исполнения и музыкально-ритмической фактуре, но не по содержанию и назначению, ведь в действительности они лишь регулируют процесс труда. А.И. Иваницкий предлагает также и особую систематизацию свадебных песен — не по ходу обрядового действия, а по структурным свойствам (нецезурованные «ладканья», цезурованные строфические «ладканья», строфические свадебные песни и др.).

Значительная ценность труда А.И. Иваницкого заключается в комментариях, которые делает он главным образом к песням, записанным или транскрибированным им самим. Если предисловие имеет общий характер, то в комментариях сделано глубокое научное исследование отдельных песенных образцов с точки зрения собирателя и вместе с тем теоретика-музыковеда. В этих кратких, но всесторонних наблюдениях воплощен многолетний экспедиционный и научный опыт исследования. А.И. Иваницкий возвратился к эдиционной практике конца XIX — начала XX в. и разместил комментарии непосредственно под текстами, вследствие чего комментарий вместе с текстом воспринимается как единое и неразрывное целое, а составитель как бы побуждает читателя ознакомиться с этим целым. Это имеет целью уже не столько популяризацию народного творчества (хотя и эта цель преследуется Иваницким), сколько воспитание молодых научных кадров. Некоторые комментарии настолько глубоки и исчерпывающи, что создается впечатление, будто бы не они иллюстрируют песни, а песни служат в качестве иллюстрации к этим мини-исследованиям. Они касаются функционирования песен в современном быту, их мелодики,

характера исполнения, индивидуальных особенностей исполнителей, характеристики их голосовых данных, интонации пения, описания обрядов, обычаев, хороводов и игр, которые сопровождаются пением, особенностями сольного и хорового исполнения в разных регионах, характеристики отдельных ярких исполнителей, носителей фольклора, методики и обстоятельств записи и т.д. Нередко они включают комментарии и замечания самих исполнителей, их рассказы о возникновении того или иного произведения (например, шутивного причитания по корове, умершей во время голода 1947 г.). Большое внимание в комментариях уделено разным признакам разрушения песенной традиции, к которым относятся неполный текст, несоответствие структуры стиха и мелодии, неправильное воспроизведение хоровода или обрядового действия, утрата стилистической специфики обрядовых песен, замена унисонно-гетерофонной фактуры на кантиленную, появление большого количества лиризованных песен (колядок, шедровок, свадебных) и т.д.

Сборник А.И. Иваницкого вносит важный вклад в изучение обрядового фольклора в целом и в региональные исследования украинского фольклора, он не только ставит, но и решает многие актуальные проблемы современной науки.

**Л.В. ИВАННИКОВА,**

канд. филол. наук;

Ин-т искусствознания, фольклористики  
и этнологии им. М.Т. Рильского  
НАН Украины (Киев)

## «Новый Кольберг»: Люблинщина

*Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały.* T. 4: Lubelskie / Red. J. Bartmiński. — Cz. 1: Pieśni i obrzędy doroczne. — 537 s.; Cz. 2: Pieśni i obrzędy rodzinne. Chrzczyny, wesele, pogrzeb. — 755 s.; Cz. 3: Pieśni i teksty sytuacyjne. — 681 s.; Cz. 4: Pieśni powszechnie. — 716 s.; Cz. 5: Pieśni stanowe i zawodowe. — 498 s.; Cz. 6: Muzyka instrumentalna. Instrumentarium — wykonawcy — repertuar. — 373 s. Lublin: Wydawnictwo Muzyczne «Polihymnia», 2011.

Труд по собиранию, консервации и систематизации бесценного культурного наследия славян в его локальных, уникальных формах представляется особенно важным в наши дни, когда естественные механизмы передачи традиции от старшего поколения к младшему нарушены, а традиционная народная культура разрушается под действием наступающей городской цивилизации и

процессов глобализации. Одна из граней бесценного славянского фольклора представлена в рецензируемом издании, которое посвящено традиционной народной музыке и пению Люблинского воеводства (восточной части Польши, охватывающей территорию между Вислой и Бугом).

Издание стало четвертым томом в серии «Польская народная поэзия и музыка: источники и материалы», где публикуются результаты уникального проекта по собиранию, сохранению и систематизации песенно-музыкальной традиции различных регионов Польши. Проект известен специалистам под неофициальным названием «Новый Кольберг» — в память о труде Оскара Кольберга (1814—1890), ученого, оставившего после себя не имеющее аналогов собрание польского фольклора в 60 томах (*Kolberg O. Dzieła wszystkie*. Wrocław; Poznań, 1961—1985. Т. 1—60). Серия, первый том которой вышел еще в середине 1970-х гг. под эгидой Института искусства Польской академии наук («Куявы»; составители — Б. Кшижаняк, А. Павляк, Я. Лисаковский; Краков, 1974—1975, ч. 1—2), задумывалась не только как сборники текстов песен и нотированных записей народной музыки. Позднее в рамках серии свет увидели еще два издания: «Кашубы» (Л. Белявски, А. Медуховска; Варшава, 1997—1998, ч. 1—3) и «Вармия и Мазуры» (Б. Кшижаняк, А. Павляк; Варшава, 2002, ч. 1—5).

Рецензируемое издание подготовлено этнолингвистами, этнографами, музыковедом, культурологами люблинского Университета им. Марии Кюри-Склодовской (UMCS) под общей редакцией Е. Бартминьского. В работе над ним принимали участие сотрудники Института искусств ПАН, Музея Люблинской деревни и др. Издание представляет собой шесть внушительных книг (частей), посвященных отдельным жанрам народной музыки. В каждой книге составители ввели вспомогательную рубрику по тематическим блокам, которая облегчает читателю поиск текстов и мелодий в сборнике. В издании приводится множество фотографий, на которых изображены участники обрядов, предметы народного быта, искусства, певцы-исполнители. К каждой книге прилагается компакт-диск с избранными образцами народного пения в исполнении как отдельных информантов, так и фольклорных коллективов.

В томе публикуются экспедиционные материалы 1953—2009 гг. (в основном хранятся в Этнолингвистическом архиве UMCS — богатейшем собрании записей, сделанных в Люблинском регионе учеными и студентами Университета с 1960-х гг. по настоящее время). Следуя

принятым в серии принципам, составители стараются представить тексты песен в широком функциональном и культурном контексте как составляющие сложных обычаев и обрядов в рамках ситуаций, в которых они исполнялись, и верований, их сопровождавших. Сведения такого рода содержатся в тематических статьях-дополнениях к каждому разделу, а также в примечаниях непосредственно к текстам песен.

Во всех шести книгах тома принята сплошная нумерация текстов. В случае, если текст представлен в нескольких вариантах, рядом с цифрой дается литера (1А, 1В, 1С и так далее). В соответствии с правилами публикации фольклорных текстов любой из них начинается с заглавия (если оно имеется) или первой строки песни. Затем приводятся сведения о месте и времени записи, имя, фамилия и год рождения исполнителя, ссылка на архив, где хранится соответствующий текст, ссылка на публикацию, если текст ранее уже публиковался. Если на прилагающихся компакт-дисках имеется запись исполнения данного текста, рядом с последним стоит значок («наушники»). Далее следует пословная нотная запись и, наконец, сам текст. Объяснение трудных для восприятия диалектных форм приводится в сносках — непосредственно после текста. Комментарии информантов даются курсивом и, как правило, касаются обстоятельств исполнения песни. Публикацию завершают все известные составителям варианты данного текста в хронологическом порядке фиксации.

Тексты печатаются в так называемой полуфонетической транскрипции. Ее основной принцип — максимально точная передача произношения слов с помощью букв польского алфавита; в тех случаях, когда их недостаточно, используются специальные знаки. Первые строки песен намеренно даются в приближенном к литературному языку виде, при этом опускаются зачины «ой», «эй». Это делается, с одной стороны, чтобы облегчить поиск текстов в указателе, с другой — по той причине, что зачины одной и той же песни могут варьироваться, а то и вовсе опускаться. Составители стремились как можно полнее представить известные варианты текстов, документировав их хронологически и географически и тем самым показав множественные связи между ними. Понимая, что учесть все источники для всех вариантов одного текста невозможно, они сократили круг основных источников до трех: Этнолингвистический архив UMCS, собрание польского фольклора О. Кольберга и опубликованные ранее тома из данной серии. Выборочно учитываются и другие источники, что отдельно оговаривается во вступительных статьях к соответ-

ствующим разделам. Подобный принцип подачи материала позволяет увидеть, как текст функционирует в географическом и диахроническом аспекте, какие его части утрачиваются, какие видоизменяются, как при изменении культурной ситуации осуществляются контаминации различных текстов и сюжетов.

Том сопровождается подробной библиографией источников и исследований (кн. 1, с. 39—84). Также прилагается солидный список дипломных, магистерских работ и докторских диссертаций, написанных в процессе подготовки тома (кн. 5, с. 493—496). В конце каждой книги приводятся алфавитные указатели песен по первой строке, по названиям (для тех немногих песен, что имеют названия), указатель инструментальных мелодий (ссылки даются на номера текстов), список иллюстраций, список географических карт, а также содержание прилагающегося компакт-диска. В книге 5-й опубликован алфавитный список населенных пунктов. Он имеет вид таблицы, где для каждого населенного пункта перечислены номера записанных текстов (отдельно по каждой книге). Таким образом, можно увидеть, песни какого жанра наиболее полно сохранились в том или ином селе. Этот указатель будет очень полезен для исследователя, интересующегося песенной традицией отдельно взятого села или нескольких сел в том или ином районе. Здесь же дается индекс исполнителей (и групп исполнителей) с указанием номеров всех текстов, которые от них были записаны. Если имя информанта неизвестно, он фигурирует как «аноним» с указанием места, где была сделана запись. В случаях, когда практически все данные об исполнителе утрачены, информанты обозначаются как «мужчина», «женщина», «девушка», «девочка», «мальчик», «две женщины», «коллектив женщин», «смешанный коллектив» с указанием места записи (если оно известно). Наиболее выдающимся исполнителям и певческим коллективам посвящен особый раздел в конце 5-й книги: приводятся их краткие жизнеописания, даются фотографии, характеризуется репертуар, темперамент и манера исполнения. Вниманию к каждому информанту отдает «Нового Кольберга» от записей времен самого О. Кольберга, когда в народе видели единую безликую, безымянную массу. В предисловии к изданию Е. Бартминьский указывает, что исполнители народных песен по праву могут считаться настоящими «авторами» и «героями» этих книг.

Книга 1-я открывается вступительной статьей Е. Бартминьского, где говорится о целях, задачах и принципах составления тома. Особый интерес представляет

таблица, на которой видно, что в новом издании примерно равное внимание уделено всем жанрам, тогда как в собрании О. Кольберга преобладали семейные песни и обряды, а календарным, окказиональным и профессиональным песням отводилось совсем мало места. Отдельный раздел вступления посвящен описанию Люблинского региона и его границ. Е. Бартминьский приводит несколько карт: современную (1999 г.), историческую (отражающую административное деление 1777 г.), а также карту, где показаны границы регионов, актуальные на момент составления О. Кольбергом его собрания. Дело в том, что современная территория Люблинщины не совпадает с территорией, охваченной в люблинских томах Кольберга (где имеются записи из некоторых современных регионов Хелма и Мазовша). Кроме того, Кольберг сосредоточил внимание прежде всего на культурных центрах, поэтому некоторые периферийные территории остались необследованными, что показано на карте белыми пятнами. Современные ученые постарались заполнить эти лакуны.

Другой раздел вступления посвящен описанию говоров Люблинщины. Е. Бартминьский на примере фрагмента карты 8-го тома Общеславянского лингвистического атласа («Профессии и общественная жизнь». Варшава, 2003) показывает, что диалектное членение не совпадает с административным делением. Люблинщина не является монолитным регионом ни с этнографической, ни с диалектной точки зрения. Автор иллюстрирует статью двумя картами, дающими представление о диалектном членении исследуемой территории. Далее Е. Бартминьский останавливается на кратком описании и характеристике отдельных диалектных групп Люблинщины, подчеркивая, что лексика, функционирующая в песнях, как правило, носит общепольский характер, различия же прослеживаются чаще на фонетическом уровне. Отмечается довольно сильное влияние украинского фольклора на польскую песенную традицию пограничных польско-украинских территорий. Некоторые песни бытуют на польском и украинском языках, иногда встречаются переложения украинских текстов на польский язык. Характерно наличие украинских заимствований в поэтическом языке песен в западной части Люблинщины (*kolebeńka, kumeńko, słoweńko*). Несмотря на прогрессирующую урбанизацию деревенской культуры и влияние средств массовой информации, которые влекут за собой нивелирование диалектных различий, черты локальных говоров все же сохраняются. В ряде случаев диалектизмы получают особую стилистическую окраску, подчеркивают своеобразие местной традиции.

Первая книга включает **календарные песни и мелодии**. Она состоит из следующих разделов: Адвент, Рождество и Новый год, канун Великого поста («кусаки»), Великий пост, Пасха и пасхальные обходы дворов, весенние обычаи и обряды, день летнего солнцестояния («суботка»), жатва и дожинки, «задушки» (поминальные дни в первые два дня ноября). В предисловии к каждому разделу авторы дают характеристику соответствующих временных периодов, рассказывают о каждом значимом дне месяца. Приводятся календарные паремииологические тексты (присловья, приметы, поверья, связанные с тем или иным днем), описания обрядов, игр, действ (таких как вертеп, народный театр, ряжение и др.), уделяется внимание традиционному застолью и входящим в него блюдам и др. Тексты, ноты песен и иллюстрации располагаются тут же, попеременно с этнографическими комментариями.

Во второй книге содержатся **семейные обрядовые песни**, исполняемые во время крестин, свадьбы (в этой части составители отдельно выделяют люблинскую, замойскую и хелмскую свадебные традиции) и похорон. Раздел, посвященный погребению, включает в себя похоронные песни и причитания.

Третья книга содержит **необрядовые, окказиональные песни**: во-первых, колыбельные песни, потешки, считалки, беседные песни, песни, сопровождавшие танцы и игры, во-вторых — песни, связанные с трудовой деятельностью («подзвонные» животных и птиц, пастушеские песни, выкрики уличных торговцев), в-третьих — военные, исторические, гражданские и патриотические песни. Сюда же входят религиозные песни (молитвы, духовные стихи, паломнические песни и песни нищих, просящих подаяния). Особую группу представляют многочисленные новые религиозные песни, которые поются в паломнических крестных ходах (например, с иконой Ченстоховской Божией Матери), песни о польском папе Иоанне Павле II.

Четвертая книга посвящена «общим песням», к которым по традиции относятся **баллады** (внутри раздела составители выделяют группы баллад на отдельные сюжеты), **любовная лирика** (включает, например, песни о встрече, об уходе в армию, о желании вступить в брак, о тоске, об утрате венка, о предательстве, о расставании и др.), а также песни фривольного содержания, грустные песни, **шуточные песни**. Каждый раздел предваряется статьей, где подробно рассматриваются особенности песен того или иного жанра.

В пятую книгу включены песни, которые классифицированы в зависимости от **социального положения** лирического героя — девичьи, песни молодых парней,

супружеские песни, семейные песни (посвященные отношениям между членами семьи), сиротские песни. Кроме того, в эту книгу входят также **региональные** (о своей деревне, своем регионе) и **этнические** песни (о евреях, цыганах, украинцах, немцах, поляках). Сюда же попадают эмигрантские песни и песни, связанные с различными профессиями, охотничьи песни, тюремные песни и др.

Наконец, шестая книга посвящена **инструментальной народной музыке** Люблинщины. Сюда входят описания строения инструментов, особенности их функционирования и способы звукоизвлечения, также приводятся фотографии музыкальных инструментов — с указаниями, где они хранятся; представлена богатая традиция сольного и группового исполнения с учетом характеристики репертуара и способа исполнения отдельных музыкантов и коллективов. Большое внимание уделяется нотным записям. Составители пытались дать как можно более полное представление о богатом репертуаре народной музыки, который включает в себя как локальные, так и общепольские произведения. Внутри книги соблюдается жанровый принцип классификации, начиная с мелодий не танцевальных и кончая многочисленными мелодиями народных танцев (польки, «оберки», «вальсики» и др.).

Данное издание адресовано как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся польской традиционной музыкой и культурой. По замыслу составителей, оно призвано не только фиксировать и сохранять явления польской традиционной культуры во всем ее богатстве, но также и помогать в активном возрождении, популяризации традиций региона.

Благодаря многолетней тщательной и кропотливой работе польским ученым удалось издать труд, который останется актуальным не только для современников, но и для грядущих поколений; компендиум, подобный труду Оскара Кольберга, но более удобный в применении благодаря возможностям современных технологий. Несомненными достоинствами тома являются: региональный подход в систематизации материала, разнообразные указатели, позволяющие скомпоновать тексты по месту, по исполнителю, по жанру; удобная система подачи текстов и мелодий к ним; расположение этнографического комментария без отрыва от самих текстов. Все это делает данный труд уникальным, не имеющим аналогов ни в одной славянской научной традиции.

М.В. ЯСИНСКАЯ  
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

## КОРОТКО О КНИГАХ

### Навстречу XV Международному съезду славистов

Очередной Международный съезд славистов состоится в августе 2013 г. в Минске — это единственная славянская страна, которая до сих пор не принимала у себя всеславянского форума. За годы, прошедшие с предыдущего съезда (Охрид, 2008), в славянских странах было издано немало трудов по традиционной народной культуре, фольклору и этнолингвистике. По традиции в преддверии съезда «Живая старина» публикует краткие сведения о некоторых из вышедших книг.

### ПОЛЬША

*Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne* / Pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk. — Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011. — 348 s.

В книге «Дорога в языке и культуре» публикуются материалы международной конференции, прошедшей в Люблине в 2010 г. Среди авторов — лингвисты, фольклористы, литературоведы, социологи, этнографы Польши, России, Украины, Словакии. Книга состоит из четырех частей: в первой обсуждаются вопросы этимологии и семантики языковых обозначений дороги, метафора «жизнь—дорога», слуховой образ дороги; во второй — символика дороги в обрядах, верованиях и фольклоре славян (обряды перехода — рождение и смерть, сон; путь и движение в календарных обрядах; дорога и перекресток в устных нарративах; религиозная символика дороги); в третьей — исторические и современные материалы о путешествиях и странствиях по дорогам — паломников, странников, музыкантов, разбойников, политиков; в четвертой — мотивы современной жизни, связанные с дорогой: дорога и дом; старинные санные катания на лошадях; семиотика автомобильного вождения; автостоп; дорожное снаряжение (рюкзак, дорожная сумка); туризм как форма образования.

*Symbolika łąki i pastwiska w dawnych wierzeniach* / Pod red. J. Jurewicz i M. Karpiński. — Warszawa: AGADE, 2009. — 231 s.

Сборник «Символика луга и пастбища в древних поверьях» объединяет доклады участников междисциплинарной конференции, прошедшей в Варшавском уни-

верситете в 2008 г. На материале разных традиций авторы пытаются осветить культурную сущность комплексного понятия «луг—пастбище—поле», основываясь на языковых, фольклорных, литературных, изобразительных и религиозных источниках. Это понятие многогранно и противоречиво: оно соотносится одновременно и со сферой любви, и со сферой смерти; оно имеет утилитарное (плоды земли) и эмоциональное, эстетическое (травы, цветы, пейзаж, родной край) значение; это локус людей и локус демонов, локус жизни и потустороннего мира (райские луга). С ним связаны древнегреческая эсхатология, хеттские представления о мире мертвых, мотивы луга-пастбища в санскритской поэзии, поэзии скальдов и раннехристианской литературе и искусстве (овцы на зеленых лугах), традиционные польские народные верования и символика луга-пастбища-поля; роль образа луга-поля (в оппозиции к пустыне) в исторических судьбах славян (ср. этнонимы и топонимы типа *поляне*, *Польша*); мотивы луга в поэзии польского сарматизма, образ и символика луга в польской народной сказке и др. Этим и близким к ним темам посвящены публикуемые статьи.

*Tam na Podlasiu. [Т.] 2: Tradycje podlaskiej obrzędowości* / Pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej. — Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Regionalnego w Woli Osowińskiej, 2009. — 203 s.

Книга «Там, в Подлясье», т. 2 — «Обрядовые традиции в Подлясье» — продолжает публикацию исследований и материалов одного из самых ярких в этнографическом отношении регионов Польши — южного Подлясья, граничащего с украинским Полесьем (первый том вышел из печати в 1994 г.). В этом регионе продолжается полевая собирательская работа под руководством проф. Я. Адамовского. Первый раздел сборника посвящен диалектам, фольклору (историческим, этиологическим, мифологическим рассказам, а также народным писателям края) и деревянной архитектуре Подлясья. Второй раздел содержит материалы и исследования семейной обрядности южных районов Подлясья (систематика семейных праздников, формулы-благопожелания, отношение к беременным женщинам, свадебным обрядам, погребальным обычаям, обрядовым традициям мелкой шляхты). Третий раздел включает несколько статей по календарной обрядности (типы, формы и функции колядования, рождественская елка в южном Подлясье, весенние обходные обряды, праздничное убранство дома). Четвертый раздел посвящен местным самодельным коллекти-

вам, исполняющим народные песни и инсценирующим семейные обряды. Книга снабжена большой подборкой фотографий.

*Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci* / Pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej. — Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011. — 319 s.

Малая сакральная архитектура, как называют придорожные кресты и часовни, — характерный элемент польского пейзажа. Эта тема не раз привлекала внимание исследователей, прежде всего специалистов по народной архитектуре. Книга «Кресты и придорожные часовни как знаки общественной, культурной и религиозной памяти», в которой публикуются доклады участников прошедшей в Люблине в 2008 г. конференции, отличается двумя важными чертами: во-первых, она основана по преимуществу на новых полевых материалах, во-вторых, в ней сделан акцент на культурной символике и функциях (мемориальной, общественной, делимитативной, религиозной, эстетической) памятников. Авторы обсуждают такие важные вопросы, как типология и география различных видов часовен (на дереве, на деревянном столбе, на каменном столбе, на постаменте креста, на наружной стене дома и т.д.), как мотивация установки капличек (часовен) и крестов (способ сакрализации пространства, защитная функция, предупреждение эпидемий и т.п., проявление религиозного чувства, знак благодарности, обозначение места смерти и т.д.), надписи, изображения и знаки на крестах, роль цветов в оформлении крестов и часовен и др. В ряде статей рассматриваются традиции установки придорожных часовен у других народов (в Древнем Риме, в Эфиопии и др.), а также у разных этнических групп в одном природном и социальном пространстве.

*Nekropole jako znak kultury pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego* / Red. F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj, L. Frolak. — Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011. — 214 s.

В сборнике «Некрополи как культурные знаки польско-восточнославянского пограничья» представлены результаты работы по проекту «Структурно-семантическое описание православных некрополей Люблинщины», проводившейся под руководством проф. Ф. Чижевского и предполагавшей полевые исследования на территории восточных приграничных районов Польши, изучение структуры кладбищ, способов оформления могил, типов надгробий, выявление архаич-



ных деревянных надгробий, надписей и эпитафий на надгробиях, изучение погребальных и поминальных ритуалов местного населения, традиционных представлений о смерти и посмертном существовании души, погребального церковно-народного песенного фольклора. В книге приводятся материалы и наблюдения, относящиеся к кладбищам и погребениям отдельных районов Люблинского края, к захоронениям униатов южной Люблинщины, украинцев Ровенщины (с ценными фотографиями), поляков Литвы.

**B. Grabka.** *Obrzędowość roku kościelnego w gwarach polskich. Od Adwentu do Zapustów.* — Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka polskiego PAN, 2012. — 196 s. — (Prace Instytutu Języka polskiego PAN; 138).

В книге Барбары Грабки «Обрядность костельного года в польских говорах. От адвента до заговенья» подробно исследуется польская народная обрядовая терминология зимнего календарного цикла — общие названия (*zwyczaj, obyczaj, obrzęd*), названия отдельных временных отрезков, как крупных (*Adwent, Przedgody, Przedgodzie, Karnawał, Zapusty, Mięsopusz* и т.п.), так и малых (*Gody, Białe świętki, Kolęda* и др.), и отдельных дней (*Wigilia, Pośnik, Choinka, Dzieciątko, Szczodrucha, Gromniczna Maryja, Zapustny Wtorek* и др.), обрядовых актов и действий (*Podtazy, Gwiazdka, Betlejka, Draby, Chodzić z kobyłką* и т.д.), костельных служб (*Roraty, Pasterka*), обрядовых лиц (*Kolędnik, Kolędziarz, Herod, Gwizd, Gwiazdorz, Mikołaj, Oprowadzacz, Szopkarz, Turonie, Przebierańce* и др.), предметов реквизита (*Szopka, Koziołek, Kurek, Mięsopusz* и т.д.), трапез и видов пищи (*Wieczera, Kucia, Opłatek, Kołak, Nowe Łatko, Szczodrotek* и т.п.), обрядовых предметов и украшений жилища (*Kolęda, Błazejki, Choinka, Połażnik, Sad, Jódka, Danka, Raj, Wiecha, Baba, Dziad, Diduch, Snop, Stróż, Szczepan* и др.). В заключительном разделе монографии дается анализ семантических моделей календарной терминологии и ее культурной мотивации, география распространения отдельных групп терминов, соотношение и взаимодействие диалектных терминов с литературными и разных диалектных названий друг с другом.

**I. Bielińska-Gardziel.** *Stereotyp rodziny we współczesnej polszczyźnie.* — Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy (SOW), 2009. — 256 s.

Языковым стереотипом в польской этнолингвистике называется целостный образ той или иной реалии, явления окружающего мира или понятия, закреп-

ленный в языке — лексике, фразеологии, вербальных текстах. В монографии Ивонны Белиньской-Гардзель «Стереотип семьи в современном польском языке» на материале словарей и текстов польского языка воссоздается языковой образ семьи как фундаментальной социальной и личной ценности и дается представление о главных лицах семейной структуры (отец, мать, ребенок), а также относящаяся к семье система оценок и их иерархия в современном польском обществе и разных его группах (патриархальный, религиозный стереотип семьи, либеральный, феминистский стереотип и др.).

**J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska.** *Tekstologia.* — Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2009. — 381 s.

Книга хорошо известна нашему читателю авторов — Ежи Бартомиńskiego и Станиславы Небжеговской-Бартомиńskiej — «Текстология», адресованная прежде всего студентам и аспирантам-филологам, имеет значительно более широкое значение как одно из немногих пособий по теории текста — главного объекта изучения гуманитарных наук и прежде всего языкознания, литературоведения и фольклористики. Книга состоит из шести разделов. В первом рассматривается общее понятие текста и текстологии (теоретическая, описательная, прикладная — систематика, издание текстов, реферирование и т.п.), основные направления в изучении текста вообще и в польской науке в частности. Второй раздел посвящен соотношению текста и дискурса как продукта коммуникации, моделям текста, текстам повседневного общения, текстам культуры, масс-медиа и др., проблемам интертекстуальности. В третьем разделе обсуждаются вопросы отношения текста к другим единицам и формам языка, устная и письменная форма текстов, тексты различных стилей языка (разговорные, художественные, деловые, официальные и т.д.), тексты и жанры (акты) речи (сообщение, вопрос, директива и т.д.), автор и получатель текста, интенции и функции текстов. Четвертый раздел посвящен вопросам структуры и семантики текста, границам текста, его составным элементам (рамка, заглавие, абзац, начало и конец), соотношению темы и ремы в тексте, понятию связности текста и показателям этой связности. В пятом разделе рассматриваются различные операции над текстами: составление аннотации, выбор ключевых слов, переработка текста, разного рода иные трансформации текста. Наконец, в шестом разделе даются конкретные примеры анализа (структурного, контекстного, интегрального) нескольких

текстов (фольклорного, поэтического, анонимного обращения-гимна). Книга снабжена обширной библиографией работ (главным образом польских) по проблемам текста.

## БОЛГАРИЯ

**С. Гребенарова.** *Огънят в обредите на Българите.* *Етнографско-ареално изследване.* — София: Етнографски институт с музей БАН, 2009. — 239 с.

Книга известной исследовательницы народной культуры Славки Гребенаровой (1956—2002) «Огонь в обрядах болгар» — это ее кандидатская диссертация, выполненная под руководством выдающегося болгарского диалектолога Максима Младенова и защищенная в 1991 г. Она подготовлена к печати коллегами и друзьями автора. Новаторство этой работы состоит в применении картографического метода к материалу традиционной болгарской духовной культуры. Первая часть книги представляет собой атлас из 60 карт, на которых обозначены: дни годовых возжиганий огней в местных болгарских традициях, время, место, функции (цели), обрядовые действия, способы возжигания, участники обрядов с огнем на святки, функции васильевских (новогодних) огней, обрядов с огнем 1 и 9 марта, благовещенских, масленичных костров, возжигания огня в Чистый понедельник, в Тодоров день (первую субботу Великопостя), в день св. Георгия, в день св. Иеремии, в Иванов день. Специальные карты посвящены функциям обрядовых огней (защита от блох, от змей, обеспечение плодородия полей и плодовых деревьев, благополучия скота, здоровья людей, матримониальные цели), а также способам защиты от огня. Комментарии к картам обобщают сведения, содержащиеся на картах и в полевых материалах автора и касающиеся всех параметров болгарских обрядов и обычаев с огнем. Вторая часть книги представляет материал, относящийся к семейным обрядам — свадьбе и смерти. Здесь содержится 14 карт, посвященных ритуалам опаливания покойника и гроба (время, место, исполнители, действия), опаливания участников свадебного обряда (место, время и т.д.), зажигания костров, факелов и т.п. в случае «честности/нечестности» невесты и т.д. Как и в первой части книги, за картами следует аналитическая часть, характеризующая каждый элемент погребальных и свадебных обрядов с огнем. В заключении выделены основные ареалы на болгарской территории, различающиеся своими традициями ритуального возжигания огней. Книга

представляет исключительную ценность как богатством материала (собранного автором в полевых условиях), так и новаторским методом этнографического картографирования.

**Л. Крумова-Цветкова.** Българските благослови, пожелания и клетви — част от националната самобитност и културното наследство. С речник на благословите, пожеланията и клетвите. — София: ИК ЕМАС, 2010. — 447 с.

**В** работе Лилии Крумовой-Цветковой «Болгарские (благо)пожелания, приветствия и проклятия — часть национальной самобытности и культурного наследия. С приложением словаря благопожеланий, приветствий и проклятий» обобщен богатый материал, извлеченный из этнографических и фольклорных источников, фразеологических и диалектных словарей. Книга состоит из четырех глав. Глава 1, «Сущность и характерные особенности (благо)пожеланий и проклятий», включает вводную часть, определяющую нравственно-психологическую природу и языковой статус изучаемых формул, и два раздела, один из которых посвящен (благо)пожеланиям и используемым в них приемам метафоры, метонимии, повторов, параллелизма и т.д., а другой — проклятиям и их семантико-функциональным характеристикам (проклятия с целью навлечь смерть, болезнь, бедность, родительские проклятия и др.). Во 2-й главе анализируются функционально-стилистические особенности (благо)пожеланий и проклятий; глава 3 посвящена культурной информации, содержащейся в изучаемом материале, глава 4 — сопутствующим вербальному акту жестам, взглядам, позам и другим невербальным средствам выразительности. За аналитической частью следуют два словаря — (благо)пожеланий и проклятий, располагающие материал в алфавитном порядке и дающие необходимые комментарии об условиях употребления и семантических особенностях выражений с указанием на источник.

**М. Витанова.** Човек и свят. Лингвокультурологични проучвания. — София: БУЛКОРЕНИ, 2012. — 207 с.

**К**нига Марии Витановой «Человек и мир. Лингвокультурологические исследования» состоит из трех частей. Первая посвящена духовному и материальному миру болгарина: в ней дается подробный анализ концепта ТРУД и его места в традиционной картине мира; реконструируется образ болгарина на основе устойчивых сравнений (например, *хубав като писано яйце, работя като мравка* и т.п.); анализируются в этнолингвистическом

аспекте названия жилища (*къшита, дом, жилиште, записка, битница, мазаница* и т.д.), диалектные названия обрядового пирога *баница (млин, билник, мазник, питник* и т.п.), названия дней недели в болгарских диалектах (*бяла събота, сух вторник, крива сряда, луд петак* и т.д.), следы системы счисления, отличной от десятичной (*триждевет, дваидвайсте, четириш дайси* и т.п.); определяется место монастыря и монахов в болгарской языковой картине мира. Во второй части, «Человек и животный мир», исследуются фразеологизмы, пословицы и поговорки с названиями животных, в которых характеризуется человек, его интеллектуальные и психические свойства (*Кротък като агне*), его жизненный опыт (*Лисица два пъти в капкан не влиза*), социальные отношения людей (*Сама като кукувица*), дом и семейные отношения (*Всяка лястовица своето гнездо хвали*), гендерные особенности мужчин и женщин (*Малка кокошка, а около големия петел*), внешность человека (*Дебел като свиня*), физические характеристики (*Стар кон — стар ход*), здоровье (*Здрав като бик*), поведение (*Крадлив като сврака*) и др. Третья часть посвящается концептам СЕЛО и ГОРОД в болгарском языке.

## МАКЕДОНИЯ

**Л. Макаријоска.** Лексиката од областа на историјата на медицината. — Скопје: Институт за македонски јазик «Крсте Мисирков», 2011. — 426 с.

**К**нига Лиляны Макариоской «Лексика из области истории медицины» — больше чем лексикологическое исследование. По существу это обстоятельная монография по истории медицины от Средневековья до нашего времени, рассмотренной сквозь призму языка — анатомической терминологии, названий медицинских приемов, как магических (заговоры, порча, лечебная практика), так и природных (фитотерапия, лекарства животного происхождения), названий болезней (телесных и душевных), приемов лечения, инструментов, средств и т.д. Источниками исследования послужили средневековые и более поздние письменные памятники македонской редакции (паримейники, дамаскины, прологи и др.; лечебники, грамоты, сборники рецептов и т.п.), словарь церковнославянского языка македонской редакции, а также этнографические описания, диалектные словари и тексты. Автора интересует соотношение церковно-книжной и народной традиции в области медицины, сопоставление книжных и народных представлений о человеческом теле, о причинах болезней и способах избавления от них, взаимовлия-

ние эмпирических и магических подходов к лечению. К работе прилагается список источников и литературы, индекс рассмотренных лексем и несколько иллюстраций — репродукции фресок из македонских монастырей с мотивом лечения, например фреска 1346 г. из Лесновского монастыря «Архангел исцеляет монаха Михаила, одолеваемого демонами», изображение св. Пантелеймона из монастыря Нерези, 1164 г. и др.

## СЕРБИЯ

**Жива реч:** 36. у част проф. др. Наде Милошевић-Ђорђевић / Уред. М. Детелић, С. Самарџија. — Београд: Балканолошки Институт САНУ, Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2011. — 680 с.

**38 авторов** из Сербии, Хорватии, Австрии, Германии, США, Украины приняли участие в юбилейном приношении «Живое слово», отдавая дань заслугам Н. Милошевић-Ђорђевић в области изучения как конкретных видов, жанров и текстов сербского устного народного творчества, так и методологии изучения фольклора (антропологического и структурного подходов). Кроме статей, посвященных отдельным сербским (южнославянским) текстам разных жанров (эпос, сказки, легенды, рассказы, песни, пословицы, загадки и др.), их истории и структуре, а также отдельным мотивам (дарам и дарению, златокрылому оленю), в книге представлены работы, ставящие более общие проблемы — соотношения устной и письменной традиции (устных и литературных сказок, фольклора и Интернета), исторического содержания текстов (отражение в текстах матриархальных отношений, реалий периода турецкого господства и т.п.), соотношения фольклора и этнографического контекста (слово и дело в обрядах лечения; верования и тексты в области народной демонологии, свадебный обряд и свадебный фольклор и др.), языка и поэтики фольклора (формулы в народной поэзии, символика древа жизни и др.).

**З. Карановић.** Небеска невеста. — Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010. — 360 с.

**В** книге Зои Карановић «Небесная невеста» публикуются статьи известного сербского фольклориста новосадской научной школы, посвященные главным образом свадебному фольклору и свадебному обряду сербов и других южнославянских народов. Основное внимание в них уделяется семантике и символике брака и свадьбы, мифологической основе

обрядов и фольклорных мотивов. Среди них статьи об инцесте брата и сестры (на материале южнославянских баллад), мотиве небесного жениха (иерогамии), мотиве смерти разлученных любовников; статьи об отдельных мотивах свадебного обряда и фольклора (цветовая символика пространства в обряде сватовства, роль даров и одаривания, мотив подчиненного положения женщины, символика пояса и др.). Ряд работ посвящен символике растений в традиционной сербской культуре и фольклоре (мотив сада, символика розы, магические функции растения *здравац*), характерным локусам мифических вил (воды, горы, тучи, пещеры). В пяти работах анализируются конкретные тексты сербской устной поэзии.

**М. Петровић-Савић**. Лексика свадбених обичаја у Рађевини. — Београд: Институт за српски језик САНУ, 2009. — 173 с.

Книга Мирьяны Петровић-Савић представляет собой этнолингвистическое описание традиционного свадебного обряда одного из регионов на западе Сербии, выполненное на собранном автором полевым материале, и состоит из введения и двух частей. В первой части дается описание лексики, относящейся ко всем этапам и аспектам свадьбы: к добрачному общению молодежи (например, «демонстрировать зрелость и готовность к браку» — *везати мараму, изводити у народ, пуштати у ваиер*, «состоять в любовной связи» — *беседити, стајати, стојати*), заключению брака (например, о девушке: *доћи, отићи, поћи, удавати се, удати се*, о парне: *довести, женити се, оженити се, узети у кућу*), препятствиям к заключению брака (родство, физические недостатки, внебрачные дети), подготовке к свадьбе (*наводацисање, проводацисање*), собственно свадебному обряду (*веселе, свадба*), семейным отношениям после свадьбы и послесвадебным обычаям (например, обряд *ломити колач*). Вторая часть представляет собой понятийный (идеографический) словарь, где в алфавитном порядке представлены релевантные для традиционной свадьбы понятия, даются их дефиниции и определяется их место и функция в свадебном обряде (например, *женска свадба* 'вечеринка в доме девушки по случаю ее вступления в брак', *лепоцеће* 'обращение молодой жены к молодым девушкам в семье мужа'). Приводится небольшая подборка диалектных текстов с рассказами о свадьбе. Книга представляет интерес как для диалектологов, так и для исследователей традиционной культуры.

Материал подготовила  
**С.М. ТОЛСТАЯ**, доктор филол. наук;  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

## НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ЦЕНТРА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

**Традиционная культура Орловщины: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 3 т. — Т. 2. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 584 с.**

Второй том сборника представляет уникальные аутентичные образцы музыкально-го и хореографического фольклора, а также материалы по сценическому народному танцу. Вошедшие в книгу статьи знакомят читателя с современным состоянием праздничной культуры региона, с собирательской и организационно-творческой деятельностью учреждений культуры, исполнительской практикой отдельных ансамблей и солистов.

Издание адресовано специалистам по фольклору и народному творчеству, преподавателям традиционной народной культуры, широкому кругу читателей.

**Традиционный музыкальный фольклор и дети: Авторские программы, сценарии, опыт: Сб. методических материалов / Сост. А.С. Каргин. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 384 с.**

В сборнике представлены программы, научно-методические разработки, сценарии проведения народных праздников, рассчитанные на разные возрастные группы детей и молодежи, обучающихся в специальных художественно-образовательных структурах, в коллективах учебного типа (музыкальных школах, школах искусств, колледжах культуры и искусства) и досугового типа (детских любительских фольклорных ансамблях и студиях). Предлагаемые методические разработки основаны главным образом на аутентичном материале с учетом региональных особенностей разных фольклорных жанров.

Издание предназначено педагогам-практикам, работающим в сфере специального и дополнительного фольклорно-художественного образования, а также этнопедагогам, методистам культурно-досуговых учреждений и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами сохранения традиционной культуры.

**Реестр казачьих художественных коллективов России: Краткий справочник. — Вып. 1. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 72 с.**

Справочное издание представляет информацию о разноплановых казачьих фольклорных коллективах, как самодеятельных, так и профессиональных, из разных областей России.

**Славянская традиционная культура и современный мир. — Вып. 15. Стратегия и практика полевых исследований: Сб. науч. ст. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 312 с.**

В сборник вошли материалы одноименной конференции, прошедшей в Государственном республиканском центре русского фольклора в мае 2011 г. Авторы рассматривают различные аспекты методики полевых исследований, историю собирательской деятельности в XIX—XX вв., вопросы эдиционной практики, представляют результаты полевой работы в различных регионах России и Украины.

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

**Фольклор хопёрских казаков: Материалы краеведа В.А. Апраксина / Ред.-сост. И.Е. Посоха, Н.Е. Котельникова, В.Л. Кляус. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 432 с.**

В сборник вошли архивные материалы по традиционной культуре казаков Захопёрского края, собранные краеведом Кумылженского района Волгоградской обл. В.А. Апраксиным: былина, исторические песни, частушки, заговоры, сказочная проза, загадки, пословицы, поговорки, а также словарь диалектных слов.

Для специалистов в области традиционной культуры, фольклора, краеведения, а также широкого круга читателей, интересующихся обозначенной тематикой.

**Чухломской фольклор: В 2 т. — Т. 1: Фольклорно-этнографические материалы / Под ред. А.В. Кулагиной, В.А. Ковпика. — М.: ГРЦРФ, 2012. — 440 с.**

В первый том издания вошли большей частью не публиковавшиеся ранее аутентичные тексты различных жанров устно-поэтического фольклора Чухломского района Костромской обл.; представлены описания традиционных обрядов и обрядовая поэзия, заговоры, обереги, молитвы, традиционные песни, городские песни и романсы, частушки и др.

Издание адресовано специалистам в области традиционной культуры и фольклора, а также широкому кругу читателей.

Материал подготовила **И.Е. ПОСОХА**,  
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

## АРТЁМ ВИКТОРОВИЧ КОЗЬМИН

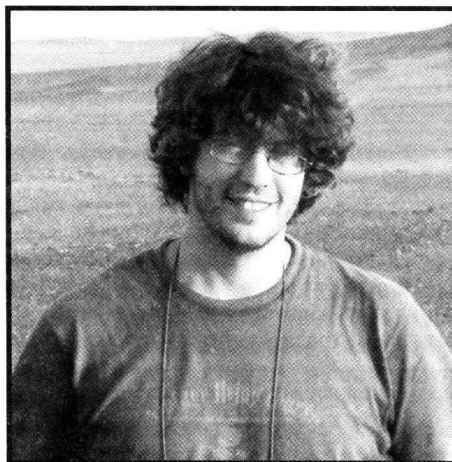
1 февраля 2013 г. ушел из жизни Артём Викторович Козьмин.

А.В. Козьмин родился в 1976 г. В 1999 г. окончил Российский государственный гуманитарный университет, а в 2003 г. — аспирантуру РГГУ; в том же году защитил кандидатскую диссертацию на тему «Структурно-семантический указатель фольклорных сюжетов. Компьютерная модель установления связей между текстом и единицами его описания». С 2000 г. работал научным сотрудником Центра типологии и семиотики фольклора (ЦТССФ) РГГУ.

Возможности компьютерной техники, с которыми Артём близко познакомился в конце 1990-х гг., чрезвычайно увлекли его. Занятия некоторыми проектами в коммерческой фирме, в которой он работал, вооружили молодого ученого знаниями и навыками, которые затем в полной мере были использованы как в прикладных целях, так и в структурно-семантическом исследовании фольклорного материала с применением новейших электронных технологий<sup>1</sup>. Им была создана интернет-версия Сравнительного указателя сюжетов восточнославянской сказки<sup>2</sup>, позволившая в гипертекстовом режиме переходить от оглавления сюжетных типов к описанию каждого из них, двигаться по перекрестным ссылкам, осуществлять полнотекстовый поиск, работая не просто с набором типов, но и с их «фрагментами» (мотивами, именами и т.п.), переходить от краткого наименования публикации сказочного текста к полному библиографическому описанию, а также описывать географическую дистрибуцию сюжетов.

Как считал Артём, данная технология дает в руки специалистов мощнейший инструмент изучения фольклора, конкретно — установления соответствий между текстами и единицами их описания, причем по отношению не только к целой традиции, но и к каждой конкретной фольклорной записи, а также инструментарий, эффективно используемый при анализе «семантического фонда» традиции. Всё это чрезвычайно расширяет наши знания о том, как распределяются сюжеты в традиции; появляется возможность связать сюжетно-мотивные указатели в единую систему, установить эксплицитные связи между единицами научного описания и фрагментами фольклорных записей и т.д.<sup>3</sup>

В разработанную систему он предполагал интегрировать указатели других традиций, прежде всего славянских, делая ее всё более пригодной для кросс-культурных исследований. Чтобы понять, насколько корректно производится выделение устных фрагментов, соответствующих сюжетно-мотивным элементам, а фонетическое членение текста соответствует его сюжетному



строению, Артём работал над разметкой звукозаписей сказок и над их соотношением с единицами метаописания. Этим исследовательским направлениям было не суждено завершиться.

Занимался Артём также проблемой географического распространения традиций героического эпоса, причудливая дистрибуция которых на карте мира поныне не имеет убедительных объяснений. Предварительные итоги предпринятого описания<sup>4</sup> были отражены на специальных электронных картах.

В середине 2000-х гг. группа исследователей из ЦТССФ РГГУ обратилась к изучению фольклорно-мифологических и обрядовых традиций монгольских народов. С 2006 г. ежегодные экспедиции ЦТССФ РГГУ, неизменно и заинтересованным участником которых был Артём, побывали в самых разных уголках Монголии, а также в Бурятии. Этому материалу посвящены некоторые его статьи<sup>5</sup>. Кроме того, Артём разработал компьютерную модель «Мифоритуальные традиции Монголии»; по-видимому, это последняя его работа<sup>6</sup>.

Практически одновременно с Монголией Артём начал заниматься полинезийскими традициями. Обрядово-мифологическим текстам, истории, этнографии и фольклору Полинезии посвящено более десятка его статей (на русском и английском языках); особое место среди них занимает исследование структуры полинезийского стиха<sup>7</sup>. Обсуждались планы подготовки к изданию корпуса устных полинезийских текстов с переводами и подробными комментариями.

Еще одна область научных интересов Артёма — стиховедение, метрическая организация поэтических текстов — устных и книжных, включая такие формы, занимающие промежуточное положение между фольклорной и литературной традициями, как городская песня<sup>8</sup>.

Кроме того, он подготовил к печати сборник «Загадки народов Востока: Систематизированное собрание» А.Н. Журина (М., 2007) и составил к нему комментарий<sup>9</sup>.

Артём многое сделал в науке и еще больше обещал сделать. В этом году он собирался поступить в докторантуру

и продолжить занятия полинезийскими традициями, а в феврале должен был ехать в Полинезию, но этого не произойдет. И очередная монгольская экспедиция отправится в поле без него. И проводимые ЦТССФ РГГУ Школы молодого фольклориста в Переславле — без него. И ежегодные семинары. И занятия магистрантов. И вся жизнь Центра — деловая, научная, дружеская, почти семейная — теперь без него. В марте ему исполнилось бы 37 лет, но этого не случится. Он был в середине своего пути, когда уместно говорить о планах, а не об итогах.

Бесконечно горестно подводить черту под этой столь внезапно оборвавшейся жизнью.

### Примечания

<sup>1</sup> Например: Регулярные трансформации в мифах: культура и когнитивные способности человека // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: Тр. Междунар. семинара Диалог'2004 («Верхневолжский», 2—7 июня 2004 г.). М., 2004. С. 323—328;

<sup>2</sup> Размещена на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/index.htm>).

<sup>3</sup> Данная проблема отражена в его монографии «Сюжетный фонд сказок: структура и система» (М., 2009).

<sup>4</sup> Распространение героического эпоса в Старом Свете и социальная структура традиций // Кирпичики: Сб. в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова. М., 2008. С. 69—77.

<sup>5</sup> Например: Созвездие Большой Медведицы в монгольской традиции: нарратив и ритуал // ЖС. 2008. № 3. С. 17—20; «Страх» и «страшное» в рассказах о демонах: по материалу экспедиций в Монголию // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012. С. 437—448.

<sup>6</sup> Размещена на сайте «Фольклор и постфольклор...» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/mongmain.htm>) 15 января 2013 г.

<sup>7</sup> Например: Стихосложение гавайских песен (mele): опыт применения одного статистического показателя // Вестник РГГУ. Сер. «Литературоведение. Фольклористика». 2009. № 9. С. 91—96; Tree of Rata: Towards a Reconstruction of a Proto-Polynesian Text // The Journal of the Polynesian Society. 2010. Vol. 119/4. P. 393—400; Выуживание гостей на Тонгареве: смех и жертвоприношения // Антропологический форум. №. 13. 2010. С. 271—278.

<sup>8</sup> Например: Автоматический анализ стиха в системе Starling // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: Тр. междунар. конф. «Диалог 2006» (Бекасово, 31 мая — 4 июня 2006 г.). М., 2006. С. 265—268; Метрика и ритмика «блатной» песни 1920-х—1930-х гг.: как новое возникает из старого // Дело авангарда = The Case of the Avant-Garde / Ed. W.G. Weststeijn. Amsterdam, 2008. P. 397—412.

<sup>9</sup> Полную библиографию А.В. Козьмина см. на сайте «Фольклор и постфольклор...»

**С.Ю. НЕКЛЮДОВ**, доктор филол. наук;  
Российский гос. гуманитарный ун-т  
(Москва)



## Международная конференция «Ритуальный год и миграции»

26—29 июня 2012 г. в Пловдиве (Болгария) рабочая группа по календарной обрядности «Ритуальный год», созданная в 2004 г. при Международном обществе этнологов и фольклористов (SIEF)<sup>1</sup>, провела очередную, восьмую конференцию; ее организатором стал Институт этнологии и фольклористики с этнографическим музеем (Болгарская академия наук). Тема конференции — «Миграции» отличается особой актуальностью и привлекает внимание этнологов, фольклористов, лингвистов, историков, социологов, психологов, культурологов, политологов и других гуманитариев во многих странах.

В конференции приняли участие ученые из 20 стран, было прочитано 40 докладов. Каждый день начинался со вступительной лекции, которая задавала проблематику для последующих выступлений. После торжественного открытия и приветственных слов организаторов конференции прозвучал доклад Ю. Фикфака (Словения) «Кризис и ритуальный год», в котором он предложил разграничить обрядность как регулярную практику и как духовное наследие, национальную идею. Второй день конференции открылся лекцией президента рабочей группы «Ритуальный год» Э. Лайл (Великобритания) «"Жизненный цикл" посевов в отношении к ритуальному году», предложившей новые идеи по сопоставлению жизненного и календарного циклов обрядов и акцентировавшей тему начала и окончания природного и обрядового сезонов. Начальный этап миграции — расставание и прощание — стал основным в лекции И.А. Седаковой (Москва) «Время и пространство в балканских и славянских ритуалах расставания». Прощание реальное (отправление в дорогу, отъезд мигрантов, уход в рекруты и т.д.) докладчица сопоставила с символическим (в переходных ритуалах жизненного цикла — рождения, свадьбы и погребения) и предложила классификацию видов «разлуки», в основе которой лежит темпоральная дихотомия — расставание «на время (до встречи)» или «навсегда». И. Поведак (Венгрия) в лекции «Стратегии в сохранении идентичности» показал, что вопросы обрядности и политики тесно связаны, ритуалы могут разделять людей по национальному принципу или, наоборот, объединять их.

Миграции в современном и историческом понимании термина был посвящен доклад П. Христова (Болгария) «Сезонная трудовая миграция и ритуальные циклы». Исследователь показал, как старинное отходничество и миграции в наши дни вписываются в обрядовый календарь и одновременно влияют на него: меняется темпоральная приуроченность свадеб и крестин, праздники включают в себя привнесенные «миграционные» элементы, значительно трансформируются жертвенные обряды (*курбан*). Одну из частных причин современной миграции — смешанные браки, в результате чего один из супругов оказывается в инокультурном, иноконфессиональном иноэтническом окружении, рассмотрели Е. Анастасова (Болгария) в докладе «Смешанные семьи и ритуальная "диета" в эмиграции» и М. Киссикова-Петрова (Болгария) в докладе «Миграция и ритуал: религиозная идентичность в новой культурной среде».

Ряд выступлений был посвящен календарной обрядности в диаспорах. Л.С. Фурнье (Франция) в докладе «Ритуальные игры шотландской диаспоры в США» проследил историю весенних обрядовых игр с мячом (от периода забвения в конце XIX в. до небывалой популярности в наши дни), распространившихся вместе с эмигрантами из Шотландии по всему миру. Д. Стенли (США) в докладе «Ритуалы и обычаи в эмигрантском сообществе» обратился к сложной ситуации с обрядами и обычаями в штате Юта, куда в XIX в. развитие угледобывающей промышленности привлекло рабочих около 30 национальностей. Я. Репич (Словения) в докладе «Роль ритуалов, обрядов и праздников в словенской диаспоре Аргентины» рассмотрел историю сохранения и поддержания традиционных обычаев у эмигрантов, покинувших родину в 1820-е гг. Опираясь на понятия «персональная травма» и «коллективная память о корнях», докладчик обозначил механизмы мифологизации «родного» времени и пространства

и роль общинных праздников в этих процессах. Насколько важны пространственные параметры в календарной обрядности, показала Т. Миннияхметова (Россия—Австрия) в докладе «Ритуальный год переселенцев» на материале традиционной культуры удмуртов, переехавших в XIX в. в Татарию и другие регионы России. Смена местности модифицирует основные ориентиры и отчасти семантику удмуртских обрядов: ряд ритуалов адресован оставленным святилищам, часть посвящается созданию новых, их почитанию и пр. Тема инокультурного влияния была продолжена А. Лиелбардисом (Латвия) в докладе «Календарная обрядность в латышской деревне Тимофеева в Сибири». Русское окружение заметно повлияло на праздничный год латышей (заимствовались некоторые представления о ночи на Ивана Купалу и пр.) и на его терминологию, однако часть латышских ритуалов (например, празднование Вербного воскресенья и специфические приговоры этого дня) оказались весьма устойчивыми.

Доклад «Вид из окна эмигранта» М. Кялы и А. Куперьянова (Эстония) был посвящен обрядовой жизни эстонцев, обосновавшихся в Стокгольме во время Второй мировой войны в статусе беженцев, и их восприятию шведских ритуалов. Большую помощь в адаптации эстонцев, в том числе и к шведским обрядам, сыграл юмор, образцы которого цитировались докладчиками.

К. Квальярелло и С. Ламур (Франция; доклад «Женское тело и телесные практики в контексте миграции») отметили, что мигрантам из Африки приходится отказываться от своих обычаев, связанных с инициацией, которые воспринимаются обществом как экзотические. К. Мишель (Франция; доклад «Обучение "еврейскости" при помощи ритуалов и праздников в Восточной Германии сегодня») рассмотрела обратный процесс — обретение идентичности благодаря усвоению обычаев. М. Козерог (Словения; доклад «Село Тополо: палимпсест традиции, политики меньшинств и авангарда») проанализировал иную тактику возрождения идентичности у словенцев, проживающих в Италии, — проведение ежегодных фестивалей новейшего искусства.

Отдельная секция была предоставлена болгарским исследователям — участникам проекта по изучению культуры болгарско-турецкого пограничья. Прозвучали доклады В. Ганевой-Райчевой и Н. Вукова (совместный доклад «Поминальные даты, связанные с принудительным выселением болгар и турок»), М. Златковой («Проживание на разделенной территории: ритуалы по обе стороны болгарско-турецкой границы») и Л. Герговой («Национальные поминальные встречи на Петровой ниве в Болгарии: локальное/ национальное и традиционное/современное»). Праздники болгар, оказавшихся в Турции, и турок-мусульман Болгарии включают в себя регулярное посещение родных мест на бывшей родине, ритуальные встречи и совместные трапезы в сакральных для них локалах.

А. Стефанова (Болгария) в докладе «Нестинарский ритуальный комплекс в с. Стоманово — новое место для старой традиции» обратилась к теме, волнующей многих антропологов, — современному «перемещению» ритуалов в пространстве и календарном времени и их увеличивающейся зрелищности и эзотеричности. Она описала нестинарскую обрядность (ритуальные танцы на горящих углях с иконами святых, исполняемые в Болгарии и частично Греции в день свв. Константина и Елены, 21 мая) в с. Стоманово, где таких ритуалов никогда не фиксировалось. Главная роль исполнителя и руководителя обряда взял на себя житель села — ясновидец и пророк (по его собственному утверждению), который возводит свой род по материнской линии одновременно к Матери Терезе и Ванге.

Л. Мидхольм (Швеция) в докладе «Празднование середины лета как культурное наследие: что происходит с ритуалами в многонациональном обществе?» обозначила важнейшие компоненты самого «шведского» календарного праздника — Дня середины лета — и проследила их развитие в стране, которая была объявлена мультикультурной раньше других европейских государств. Диверсификацию и сохранение этнических культур исследовательница считает чрезвычайно существующими в процессах глобализации и «глокализации» обрядов ритуального года (*глокализация* — термин, образованный от корней *глобал-* + *локал-* и означающий сохра-

нение локального в условиях глобализации). Подобный вывод сделала и М. Кюпе (Латвия), в докладе «Один год в Латвии: ритуал как модель общества, открытого для миграционных процессов» показавшая соединение в современной календарной обрядности глобализационных и «глокализационных» процессов.

Изменение национальных календарных праздников благодаря миграционным процессам и заимствованию «чужих» обычаев проанализировали И. Руше (Латвия) в докладе «Традиции празднования Хэллоуина в современной Латвии» и Р. Шараби (Израиль) в докладе «Пересекая границы. Участие мигрантов в этнических праздниках».

Сопоставление ритуалов в разных традициях провели несколько докладчиков. В двух докладах под одним названием «Лечебные ритуалы на двух континентах: природа, традиция и вера» М. Хьюгосон (Швеция) и Н. Макэнгайр (США) сравнили культ деревьев соответственно в Европе и Америке. М. Хьюгосон, основываясь на архивных этнографических данных, описала развитие сохранившегося до наших дней в Швеции (и других странах) лечебного обряда протаскивания ребенка сквозь отверстие в дереве. Н. Макэнгайр проанализировала удивительный пример современной веры в магические силы дуба, растущего на территории штата Иллинойс, и описала активную заговорную практику возле этого дерева. Н.П. Димитру (Великобритания) представила результаты своей магистерской работы по сопоставлению шотландских и греческих календарных обрядов и периодов активизации нечистой силы.

Несколько докладов было посвящено календарному почитанию святых в разных конфессиональных и этнических культурах. Доклад К. Эк-Нильссон (Швеция) «Люция, Люсси, Лилит. Женские образы в зимней календарной обрядности Швеции и их корни в Центральной Европе и на Среднем Востоке» был посвящен поискам прообраза современного образа св. Люции в библейских и других текстах. Доклад И. Сталь (Румыния) «Святой Нектарий, "святой-мигрант", лечебные ритуалы в посткоммунистической Румынии» раскрыл особенности культа греческого св. Нектария, развившегося после перемещения частички его мощей в Румынию. Святому-«мигранту» с острова Эгина (где он скончался в 1920 г.) приписываются многие чудеса, случаи исцеления, зачатия и пр., которые не фиксируются в Греции. В Румынии сооружаются часовни, источники и другие сакральные постройки, посвященные святому, а имя *Нектарий* стало одним из самых популярных для новорожденных. Интересная миграция культа была рассмотрена в докладе В. Баевой (Болгария) «Миграция одного культа: местное почитание св. Зоны в Болгарии и Греции». И в Болгарии (г. Мельник), и в Греции (г. Сидерокастро) отмечена персонификация пояса Богородицы в образе св. Зоны (болг. *света Зона* и греч. *αγία Ζώνη* «святой Пояс»), объяснить которую информанты не могут. При этом элементы культа и детали чудес в двух странах различаются, и каждая традиция считает его «своим». К празднику Положения честного пояса Пресвятой Богородицы, ассоциирующемуся с культом св. Зоны (31.08 ст.ст.), максимально приближен День города Мельника — настолько отчетливо культ св. Зоны воспринимается как знак местной болгарской идентичности. Важный пример миграции поклонения святым из одной конфессии в другую и их почитания католиками и мусульманами (включая совместное паломничество в Бретани) рассмотрел в своем докладе «Миграция мифа о семерых спящих отроках Эфесских» М. Перико (Франция). Б. Герек (Польша) в докладе «Празднование дня св. Бригитты» рассказала о том, как отмечают этот важный для ирландцев праздник польские студенты, изучающие язык и культуру Ирландии.

Миграция ритуального комплекса рассматривалась в докладе Э. Холанд (Норвегия—Греция) «В женских руках: Бабин день. Праздник повитух в греческой Македонии и других балканских регионах», рассказавшей об общем для Болгарии и некоторых территорий Северной Греции обрядовом комплексе почитания повитух (отмечается в Северной Греции в день св. Доменики, 8 января). В Греции подобный комплекс нигде более не представлен, однако он широко известен в Болгарии. Очевидно, праздник был перенесен в Грецию во время балканских миграций.

Важной подтемой конференции стало неоязычество, в последние годы привлекающее внимание некоторых членов группы «Ритуальный год». Содоклады К. Велкоборской (Чехия) «Очертить серебряный круг»: проблемы и интерпретация миграции и распространения *Wicca*» и Л. ван Гулика (Нидерланды) «Очертить серебряный круг: описание голландской версии *Wicca*» были посвящены подробной истории создания и распространения известного международного учения и магической практики *Wicca*. Доклад Л. ван Гулика по форме представлял собой живое интервью с Морганой Ситов — «ведьмой» (a witch), как она сама себя именует. Морганна родилась в Англии, в 1970-е гг. переехала в Голландию и стала практиковать *Wicca*. По ее словам, ритуалы *Wicca* исключительно действенны и благодаря этому столь легко мигрируют по всему миру. После конференции Морганна приняла участие в праздновании летнего солнцестояния и обрядах инициации, проведенных обществом болгарских неоязычников «Трескея».

Как вид миграции (отъезд из родного дома) Я. Орас (Эстония) рассмотрела свадебный обряд. В докладе «Песенные состязания в современной эстонской свадьбе: опыт и семантика» она описала один фрагмент обрядового комплекса, в котором род жениха и род невесты соревнуются в умении исполнять импровизированные шуточные и игровые песни. Миграции песен в рамках календарного цикла и семантике этого явления были посвящен доклад О.А. Пашинной (Россия) «Восточнославянский обряд "Борона": миграция сезонных ритуальных песен в календаре».

В ряде докладов акцент ставился на исторических и идеологических аспектах праздников и на проблемах диаспор и меньшинств (совместный доклад А. Души и А. Ходжи (Косово), «День Албанского флага: ежегодный ритуал албанцев Косова между традицией и современностью»), на проблемах восприятия русского и советского в старообрядческой среде (Н. Пазухина (Латвия), «Проблемы идентичности у старообрядцев Латвии»), на роли идеологии в календарных ритуалах (М. Клубчар (Словения), «Пепельная среда в с. Камник как миграция идеологии»). Г.Х. Григоров (Болгария) в докладе «Награждение в спортивных состязаниях — генеалогический анализ» рассмотрел ритуалы вручения медалей начиная с Древней Греции и выявил их мифологические корни. М.-Л. Бурсен (Франция) провела сопоставительный анализ церемонии окончания религиозных школ по изучению Корана во Франции и Болгарии. С. Урбоние (Литва) в докладе «Признание выдающихся литовцев-эмигрантов на родине: знаки и ритуалы» подробно рассмотрела ритуалы почитания великих соотечественников, покинувших в разные годы Литву.

Тема «Ритуальный год и миграции» побудила участников конференции обратиться к личным воспоминаниям и рассказам о полевом опыте. Формулы прощания, проводы в дальнюю дорогу, опыт сохранения ритуалов в смешанных семьях обсуждались в дискуссиях после докладов.

Организаторы конференции подготовили богатую культурную программу. Экскурсию по Пловдиву провела член Оргкомитета доцент Пловдивского университета Д. Парушева. Участники конференции посетили оперу в открытом античном театре Пловдива, побывали в Бачковском монастыре, Казанлыкской фрактийской гробнице, Музее розового масла и в нескольких этнографических музеях.

По материалам конференции в серии «The Ritual Year» в Болгарии будет издан сборник. Следующая, Девятая международная конференция рабочей группы «Ритуальный год» состоится в Сегеде (Венгрия) в марте 2013 г. и будет посвящена теме «Политика, праздники, фестивали».

#### Примечания

<sup>1</sup> О конференциях группы «Ритуальный год» см.: ЖС. 2004. № 1. С. 62—63; 2006. № 2. С. 66—67; 2007. № 1. С. 63—64; 2011. № 3. С. 70—72; 2012. № 4. С. 68—70. Рецензия на сборник по материалам Третьей конференции: Цивьян Т.В. Новый взгляд на ритуальный календарь // ЖС. 2011. № 1. С. 66—67.

И.А. СЕДАКОВА, доктор филол. наук;  
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

## Конференция «Перспективы современных легенд»

5—9 июня 2012 г. в Гёттингене (Германия) прошла юбилейная Тридцатая международная научная конференция «Перспективы современных легенд». Это мероприятие ежегодно проводит Международное общество изучения современных легенд, основанное в 1988 г. Конференция наследует традиции одноименных ежегодных семинаров, которые с 1982 г. проводились на базе Шеффилдского университета в Великобритании; по итогам этих семинаров в 1980-е гг. было опубликовано 5 сборников научных статей. Общество, объединившее исследователей современного фольклора со всего мира, ведет активную издательскую деятельность. С 1985 г. под названием «FOAFtale News» дважды в год выходят выпуски новостной рассылки общества<sup>1</sup>, а с 1991 г. печатается рецензируемый научный журнал «Contemporary Legend». Конференции «Перспективы современных легенд» каждый год проводятся в разных городах, и в 2012 г. в роли организаторов мероприятия выступили редакция «Энциклопедии сказок», действующая на базе Академии наук в Гёттингене, и лично сказковед Кристин Шоджае Каван.

Открыл работу конференции Ганс-Йорг Утер, автор новейшего указателя международных сказочных сюжетов, который обратился к участникам с приветственным словом. Первой с докладом выступила Элизабет Такер (США), которая рассмотрела легенды паломников, посещающих Лили Дейл, небольшой город на западе штата Нью-Йорк, знаменитый тем, что там живет много медиумов, общающихся с духами из загробного мира. Большую часть паломников составляют женщины средних лет, для которых имеют значение не только беседы с медиумами, но и личные переживания во время посещения Лили Дейл; особое внимание они уделяют обсуждению «вещих снов», которые можно увидеть, ночуя в городе.

Доклад Тео Медера (Нидерланды) был посвящен изобретению в современном кино французского города Лурда — одного из главных паломнических центров Европы. В 1858 г. молодая местная жительница Бернардетта заявила, что ей наяву являлась Дева Мария, и вскоре в этот город потянулись первые паломники. В докладе рассматривались две различные интерпретации Лурда как места, где происходят чудеса. Так, фильм «Лурд» (2009) был снят австрийским режиссером Джессикой Хауснер, которая выросла в католической семье, но стала атеисткой; а автор фильма «Женщина по имени Мария» (2011) Робер Оссейн, напротив, вырос в атеистической семье, но, став взрослым, пришел к вере.

В выступлении Вероник Кампион-Винсен (Франция) была проанализирована история скандала вокруг небольшой французской деревни Бюгараш, которая с декабря 2010 г. стала всемирно известной в кругах любителей эзотерики. Один из местных жителей написал книгу, в которой доказывал, что 21 декабря 2012 г., когда наступит предсказанный цивилизацией майя конец света, на священную гору Бюгараш прилетят инопланетяне, чтобы спасти избранных жителей Земли. После того как об этой гипотезе написали в газетах, деревню начали посещать тысячи паломников, готовящихся к грядущей катастрофе, что привело к конфликтам с местными жителями.

Доклад Линды Кинси Спеттер (Япония) был посвящен Зашикивараша, персонажу японской демонологии, которого нередко сравнивают с русским домовым. В устной традиции Зашикивараша представлен как добрый дух татами, покровитель домашнего очага, помогающий хозяевам дома. Обычно этот призрак изображается в виде веселого мальчика, так как считается, что это душа ребенка, умершего в младенчестве. По мнению докладчика, в последнее время образ Зашикивараша оказался очень востребованным в японской массовой культуре: в популярных фильмах и романах жизнелюбивый дух решает социальные и психологические проблемы молодых японцев.

Дж.Дж. Диаш Маркеш (Португалия) рассмотрел феномен популярности видеоролика «Исчезающий попугайчик», рассказывающего историю компании друзей, которые, путешествуя ночью на машине, встретили призрак погибшей девушки. Короткий фильм, стилизованный под любительскую видеосъемку, был снят молодым режиссером в качестве шутки, однако в Интернете эта запись начала распространяться как документальное видео и набрала миллионы просмотров, став самым популярным португальским фильмом всех времен. Как было показано в выступлении, этот видеоролик оказал существенное влияние на устную традицию, пополнившуюся его пересказами.

Выступление Дэвида Кларка (Великобритания) было посвящено рассказам о привидениях в викторианской Англии. Докладчик рассмотрел описание в прессе того времени случаи смерти от страха при встрече с призраком, особое внимание уделив истории, которая случилась в Шеффилде в 1855 г. с домохозяйкой Ханной Рэлисон, которая скончалась во время спиритического сеанса.

Личия Масони (Италия) проанализировала устойчивые нарративы об анестезии, которые рассказывают пациенты в больнице после операции тем, кому эта процедура только предстоит. Докладчица выделила основные мотивы таких рассказов (медицинский персонал обсуждает недостатки фигуры спящего пациента, хирург использует анестезию как «сыворотку правды», выведывая его секреты, и т.д.) и предположила, что популярность подобных больничных легенд связана со страхом пациентов потерять контроль над своим телом и поведением.

В докладе Тьяллинга А. Битстры (Исландия) речь шла о бытующих с 1970-х гг. легендах, связанных со «снафф-видео» — любительскими документальными фильмами, где показаны реальные изнасилования и убийства. Считается, что такие фильмы снимают криминальные банды и продают за большие деньги богатым извращенцам. Докладчик проанализировал общественную реакцию на подобные случаи и подробно разобрал случай, произошедший в Германии в 2000-е гг., когда эта криминальная легенда была воплощена в жизнь и стала легендарным преступлением.

Стивен Винник и Дэвид Сэмпер (США) в совместном докладе рассмотрели генезис и географическое распространение легенды о любовниках, которые занимались сексом и не смогли развединиться, будучи застигнутыми наблюдателями. Подобный сюжет встречается еще в «Одиссее» Гомера и в средневековой литературе, в настоящее время он фиксируется во многих странах Азии, Европы, Северной Америки и Африки. Как показали исследователи, эта легенда часто служит для экспликации сексуальных, социальных или религиозных табу, существующих в той или иной культуре; невозможность развединиться и высмеивание сторонними наблюдателями является наказанием для пары, нарушившей запрет.

Выступление Аурор Ван де Винкль (Бельгия) было посвящено современным легендам, бытующим в Брюсселе. Сравнивая репертуар местных легенд с записями, сделанными в других крупных городах мира, докладчица обратила внимание на универсальность многих сюжетов, но отметила, что в Брюсселе рассказчики легенд уделяют особое внимание точному указанию на место действия, чтобы обеспечить сопереживание слушателей. Также было отмечено, что в Брюсселе популярны криминальные легенды, но не фиксируются сюжеты, связанные с мистикой.

Двухсотлетнему юбилею публикации сборника сказок братьев Grimm был посвящен доклад Карла Линдлейла (США), который проследил бытование сюжета «Ребенок и змея» (ATU 285) в XIX—XX вв. в Германии и Америке. По его мнению, в версии из сборника братьев Grimm эта история сочетает в себе элементы различных жанров: басни, сказки о животных, волшебной сказки и легенды, однако по записям, сделанным во второй половине XX в. от потомков немецких переселенцев в США, видно, что со временем в рассказе о дружбе ребенка и змеи начинает доминировать легендарный элемент.

Выступление живого классика в области изучения фольклорных легенд **Линды Дег** (США) было посвящено традициям шотландских путешественников, маргинальной социальной группы, члены которой постоянно перемещаются с места на место. Как было показано в докладе, их насыщенная жизнь, полная приключений, стимулирует развитие и распространение в сообществе легенд, баек и песен.

**Джинмари Руэй-Уиллоби** (США) посвятила свой доклад легендам о святой Матроне Московской, бытующим в постсоветской России. Используя в качестве контекста историю канонизации святых советского времени, докладчица обратила внимание на ряд противоречий между народной религиозностью и официальной позицией Церкви. В легенде о том, как в годы Великой Отечественной войны Сталин обращается к Матроне за помощью, отражается тоска современных прихожан по советскому прошлому, благодаря которой тиран и противник православия изображается как верующий человек.

Выступление **Михаила Алексеевского** (Россия) было посвящено легендам о мученической гибели священника о. Виктора, который поддерживал защитников Верховного Совета во время конфликта законодательной и исполнительной ветвей власти в октябре 1993 г. Считалось, что о. Виктор был расстрелян и раздавлен танком во время штурма, однако вскоре оказалось, что он не пострадал. В докладе рассматривалось влияние ритуальных практик почитания «места гибели» о. Виктора на легенды о его гибели, до сих пор бытующие среди бывших защитников Верховного Совета.

**Питер Бергер** (Германия) рассмотрел историю протестов, связанных со съемкой фильма о гомосексуальности Иисуса. В середине 1970-х гг. датский режиссер Юрген Торсен заявил, что планирует снять фильм о любовной жизни Христа, что вызвало массовые митинги и петиции протеста среди датских протестантов. Провокационный фильм так и не был снят из-за проблем с финансированием, однако пикеты против его съемок продолжают проходить в разных странах, обрастая легендарными подробностями о кошунственном проекте. Докладчик сравнил историю рассылки петиций против мифического фильма об Иисусе-гее с публичными акциями против фильма Мартина Скорсезе «Последнее искушение Христа», выявив взаимовлияние этих кампаний.

**Ивон Дж. Милспоу** (США) проанализировала нарративы о самодельных лоскутных одеялах в американских семьях. Во времена освоения Америки изготовление таких одеял было вызвано бедностью, но со временем передаваемые из поколения в поколение одеяла становились семейной реликвией. Женщины, которые в наши дни продолжают шить лоскутные одеяла, часто используют фамильные узоры; семейные нарративы о лоскутных одеялах поддерживают высокий культурный статус этих предметов.

Предметом рассмотрения **Юргена Бейера** (Эстония) стали легенды о чудесном обретении священных реликвий в приходских церквях Дании, отраженные в документах XVII в. По мнению докладчика, типологически эти истории близки современным легендам, поэтому представляет интерес их интерпретация как фольклор того времени, когда понятие «фольклор» еще не существовало.

**Марина Байдуж** (Россия) посвятила свой доклад двум демонологическим персонажам современного русского детского фольклора — Пиковой даме и Кровавой Мэри. Если ритуалы вызывания Пиковой дамы фиксируются отечественными фольклористами с конца 1970-х гг., то популярная в Америке и Западной Европе Кровавая Мэри попадает в российскую детскую культуру лишь в конце XX в. с переводными книгами и фильмами. Современные записи детского фольклора показывают, что ритуалы вызывания Пиковой дамы испытывают влияние заимствованных традиций, связанных с Кровавой Мэри.

Выступление **Марии Инес Пальеро** (Аргентина) было посвящено трансформациям сюжета сказки о Красной Шапочке (АТУ 333) в различных культурных контекстах. Докладчица

рассмотрела как классические версии сказки, так и ее современную версию, записанную в Аргентине, где Красную Шапочку преследует не волк, а эльф Помbero, который пытается ее изнасиловать. Кроме того, в докладе приводились варианты переосмысления данного сюжета в современной популярной культуре (фильмах, спектаклях, мюзиклах).

Доклад **Амброжа Квартича** (Словения) был основан на его статье, получившей ежегодную премию Общества за лучшую работу по современным легендам, написанную молодым исследователем. Объектом исследования стало восприятие термина «городская легенда» в современной Словении. В западной науке в настоящее время предпочитают писать о «современных легендах», однако публикация популярных сборников «городских легенд» привела к тому, что этот термин стал популярен у журналистов и обывателей. Докладчик показал, какое значение имеет термин «городская легенда» в словенском бытовом дискурсе, и пришел к выводу, что указание на их «городской» характер нерелевантно для самих носителей традиции.

**Дэвид Пулья** (США) рассмотрел легенды о том, как был создан герой мультфильмов Микки Маус. По версии, активно продвигаемой кинокомпанией «Дисней», забавного мышонка придумал в 1928 г. Уолт Дисней, путешествуя с женой на поезде из Нью-Йорка в Калифорнию. Однако существует альтернативный вариант, согласно которому в 1926 г. компания «Перформо Той» начала выпускать черно-белого игрушечного мышонка по имени Микки, который и стал источником вдохновения для Диснея. Докладчик предложил рассматривать вторую легенду как антиглобалистский ответ на доминирование корпоративной мифологии.

**Гейл де Вос** (Канада) проанализировала трансформацию облика снежного человека в графических изображениях XIX—XX вв. Первоначально художники рисовали снежного человека для иллюстраций к газетам и журналам, однако в первой половине XX в. этот таинственный житель лесов стал героем массовой культуры. Анализируя комиксы про снежного человека, докладчица обратила внимание на то, что первоначально он изображался как дикий враг главного героя, но со временем отношение к нему изменилось, так что он стал изображаться как загадочный, но обаятельный персонаж.

Героем выступления **Фумихико Кобаяши** (США) стал злоеший доктор Фу Манчу, который для современного западного мира является одним из популярных символов азиатской экзотики. Серия романов про Фу Манчу, написанная писателем Саксом Ромером, выходила с 1913 по 1959 г., а ее культурным фоном являлся страх западного общества перед «желтой угрозой». Докладчик показал, что, хотя описание жизни азиатов в романах Ромера крайне далеко от реальности, образ Фу Манчу породил много ксенофобских легенд и культурных клише, которые до сих пор распространены в западном обществе.

Доклад **Кэролайн Уэар** (США) был посвящен слухам и легендам, бытовавшим среди жителей побережья штата Луизиана после того, как 20 апреля 2010 г. на нефтяной платформе Deepwater Horizon произошел взрыв, вызвавший масштабный разлив нефти в Мексиканском заливе. Из-за загрязнения побережья местные рыбаки потеряли работу, однако некоторых из них за хорошую зарплату наняла компания ВР для проведения очистных работ. Обострение социально-экономической ситуации в регионе спровоцировало широкое распространение слухов и легенд о «загрязниллионерах», наживающихся на техногенной катастрофе.

**Спенсер Грин** (США) выступил с докладом, посвященным политическим легендам о президенте США Бараке Обаме, распространяемым по электронной почте. Первые слухи об Обаме начали циркулировать в Сети еще во время предвыборной кампании, а затем практически любое важное решение президента становилось почвой для новых легенд. Докладчик предположил, что эти политические легенды отражают скрытые фобии американцев, а их изучение помогает выявлять и решать актуальные общественные проблемы.



Джозл Коши (Великобритания) рассмотрел такое явление современной интернет-культуры как «нигерийский спам», мошеннические электронные письма от имени представителей богатых африканских семей, которые обещают пользователю крупные суммы денег за помощь в банковских операциях; на самом деле цель авторов письма — выманить деньги у своей жертвы. Докладчик предложил рассматривать тексты таких писем как современный фольклор, представил типологию историй, рассказываемых в них, а также указал на присутствующие там сказочные мотивы.

Выступление Эды Калмре (Эстония) было посвящено трансформациям, которые происходят с легендами, попадающими в медиапространство. Предметом рассмотрения стала история жителя острова Сааремаа, предки которого, как гласила семейная легенда, были связаны узами родства с британской королевской семьей. Эстонские СМИ, в поле зрения которых попала эта история, сделали на ее основе серию «сенсационных» репортажей и расследований. В новом социокультурном контексте история обрела новые смыслы, став частью массовой культуры.

Маре Кальда (Эстония) проанализировала обсуждение способов использования денежной магии на эстонских женских интернет-форумах в 2010—2011 гг. Многие посетительницы форумов желали стать богаче при помощи магии, однако по поводу эффективности конкретных методов в Интернете развернулись жаркие споры. Как показала докладчица, происхождение обсуждаемых практик денежной магии было различным, некоторые из них заимствовались из эстонской народной культуры, часть относилась к традициям неоязычников, однако размещались и русские поверья о деньгах и даже обряды индуистов.

Предметом доклада Маре Кыйвы (Эстония) стали этнические стереотипы, отраженные в интернет-фольклоре, в частности в шуточных географических картах Европы, распространяемых на развлекательных сайтах. На этих картах, имеющих заголовки «Европа глазами эстонцев (французов, немцев и т.д.)», границы государств обозначены очень условно и неточно, а названия стран заменены на шуточные обозначения, обыгрывающие этнические стереотипы (например, на карте «Европа глазами русских» Швейцария обозначена как «Банки», Турция как «Туристическая колония», а Великобритания как «Абрамович»).

Выступление Яна Броуди (Канада) было посвящено современным мифам и легендам, связанным с мостами. Докладчик выступил с резкой критикой романтической интерпретации

моста как символической границы; по его мнению, в современном фольклоре мосты в первую очередь являются элементами урбанистического индустриального ландшафта, с которыми могут быть связаны достаточно мрачные легенды (например, о самоубийствах или преступлениях).

Элгуджа Дадунашвили (Грузия) предложил сравнительный анализ легенд о строительстве тоннелей, бытующих в различных странах. Речь шла об истории инженера, который проектировал тоннель в горе; планировалось, что прокладывать дорогу будут одновременно с двух сторон, однако две группы никак не могли встретиться; тогда инженер, решив, что он допустил ошибку в расчете, покончил жизнь самоубийством. Легенда впервые фиксируется во второй половине XIX в., в этой версии инженер кончает с собой, чтобы избежать профессионального позора; в середине XX в. похожая легенда начинает хождение в Грузии, однако мотивировка суицида меняется: герой убивает себя, чтобы избежать сталинских репрессий.

Завершил конференцию доклад Элиссе Хэпкен (США) о легендах, связанных с американским архитектором Фрэнком Ллойдом Райтом (1867—1959), который прославился не только выдающимися постройками, но и необычным поведением. Среди заказчиков ходили рассказы о его чудачествах (например, он запрещал менять интерьеры в спроектированных им домах и иногда лично приезжал это проверять), а пресса регулярно публиковала скандальные статьи о его личной жизни. Анализируя устойчивые сюжеты легенд о Райте, докладчица предположила, что архитектор иногда сознательно нарушал общепринятые культурные нормы, конструируя образ эксцентричного гения.

Многообразие тем и методологических подходов, представленных докладчиками, показало, что за 30 лет истории конференция не исчерпала свой потенциал и остается одним из важнейших событий для исследователей современного фольклора. Очередная конференция «Перспективы современных легенд» состоится летом 2013 г. в Университете Кентукки (Лексингтон, США).

#### Примечания

<sup>1</sup> Все выпуски рассылки доступны в Интернете по адресу: <http://www.folklore.ee/FOAFtale>.

**М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ**, канд. филол. наук;  
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

## *Вторая конференция «Демонология как семиотическая система»*

15—16 июня 2012 г. в РГГУ состоялась вторая научная конференция «Демонология как семиотическая система», организованная Институтом высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ (первая конференция прошла в июне 2010 г.).

Участники форума рассматривали следующие вопросы: демонологические сюжеты в средневековой (русской, европейской и центральноазиатской) визуальной традиции, книжности и народной культуре, взаимодействие языков изображения, письменного и устного повествования; ведовские процессы в Европе и взаимовлияние церковной («ученой») и народной демонологии; демонологические образы и представления в актуальной мифологии, фольклоре и постфольклоре разных народов (от Монголии до Сейшельских островов), а также в городской культуре (как русской, так и зарубежной) и литературе XIX в.; демонологические модели в политико-идеологическом дискурсе и визуальной пропаганде.

В конференции приняли участие 20 докладчиков — сотрудники РГГУ, МГУ им. М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургского гос. университета, Тверского гос. университета, Института всеобщей истории РАН, Института славяноведения РАН, Тверского научно-исследовательского историко-археологического и реставрационного центра.

Конференцию открыл доклад М.Р. Майзульса (Москва) «Жесты дьявола в древнерусской визуальной демонологии». Докладчик рассмотрел семантику и коммуникативную роль двух типов жестов дьявола: демонстрирующих воздействие на волю человека через искушение и наущение и, напротив, показывающих бессилие побежденного и осмеянного сатаны. Тем не менее вряд ли можно говорить о самостоятельном языке демонических жестов — большинство из них не специфичны для дьявола, но скорее относятся к общей их функциональной грамматике (жесты наставления, приказания, послушания, поражения и т.д.).

Д.И. Антонов (Москва) в докладе «Дракон и бес: маркеры демонического в древнерусской иконографии змея» проанализировал визуальные маркеры, позволявшие иконописцам и создателям миниатюр идентифицировать фигуру змея/дракона как одну из масок сатаны. В отличие от других личин дьявола (человека, ангела, зверя), этот образ редко снабжался визуальным

комментарием, так как фигура дракона во многих композициях «по умолчанию» обозначала демона. Использование специальных маркеров представляло собой либо рецепцию западной иконографии (как в случае со змеем-искусителем, наделенным женской головой или торсом), либо авторский прием, фиксируемый чаще всего на изображениях XVI—XVIII вв.

**В.В. Хухарев** (Тверь) в докладе «Сюжет из жития "Никитино мучение" на предметах личного благочестия» проанализировал реализацию мотива «св. мч. Никита побивает беса» на нательных и наперсных крестах и иконках. Докладчик высказал гипотезу о тверском происхождении большей части памятников, очертил временные границы бытования этого сюжета в русском изобразительном искусстве XII—XIX веками (обозначив как период наибольшего распространения середину XIV — вторую половину XVI в.), показал, как со временем (начиная с XVI—XVII вв.) теряется связь семантики изображений с апокрифическим сказанием «Мучение Никиты».

Визуальные и книжные источники стали предметом внимания **О.Б. Христофоровой** (Москва). В докладе «Что произошло во время встречи прп. Макария Великого с бесом? Канон и апокриф» она рассмотрела патериковые и проложные сказания о прп. Макарии и св. Марце, лубочные картинки на тему «св. Макарий и бес в тывках» и апокрифическую «Повесть о непокровенных сосудах», которая в старообрядческой среде служит обоснованием привычки не оставлять посуду открытой. Докладчица предположила, что между житийными повестями и апокрифом есть генетическая преемственность, и показала, как могла происходить смысловая трансформация ключевых идей и образов патерикового сказания, в первую очередь идеи скверны в «бесовских сосудах» и образа самих сосудов.

Доклад **П.В. Башарина** (Москва) «Изображения сражающихся дивов в мусульманской миниатюре: вопросы генезиса и дальнейшего развития» был нацелен на выявление канона изображения дивов (дэвов) в классической мусульманской миниатюре, на выяснение нюансов генезиса и постепенной трансформации демонических образов — от антропоморфных и зооморфных фигур в согдийской и уструшанской монументальной живописи VIII—IX вв. до зооморфных дивов в миниатюре XVI в. и вновь появляющихся антропоморфных черт в их облике в могольской миниатюре. Изображение дивов на протяжении всего периода существования миниатюры, подчеркнул докладчик, придерживается выработанного канона, подвергаясь лишь фрагментарной модификации.

Материалом для доклада **А.Н. Володиной** (с. Перово, Крым, Украина) «Демонизация как метод в формировании образа врага в пронемецкой периодической печати Крыма в 1941—1944 гг.» стали статьи и иллюстрации из пронемецких газет «Голос Крыма» и «Азат Крым», издававшихся в годы оккупации. Проанализировав эти материалы, докладчица обрисовала основные демонологические модели в данном политико-идеологическом дискурсе и визуальной пропаганде (антропозооморфные образы «еврея-демона», «еврея-коммуниста-демона», «Сталина — демона — поработителя народов», «коммуниста — Сталина — антихриста»).

Блок сообщений был посвящен демонологическим сюжетам в западноевропейской книжной традиции Средних веков и Нового времени. **А.Е. Махов** (Москва) в докладе «Беседы с дьяволом в раннехристианских и средневековых текстах: риторическая аргументация и ее пределы» рассмотрел речевой портрет средневекового дьявола и используемые им речевые стратегии соблазна. По словам докладчика, дьявол в диалоге с человеком пользуется привычными аргументами — как в «прямом», так и «перевернутом» виде, однако его интенция в любом случае аномальна: не диалог ради консолидации, но манипулирование врагом. Эта установка роднит образ дьявола с современными политическими демагогами, что особенно заметно в случае использования визуальных образов как аргумента — формы, неведомой классической риторике, но прекрасно освоенной в позднейшие времена.

**О.И. Тогоева** (Москва) в докладе «Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной

Европе (XIII—XV вв.)» остановилась на проблеме восприятия колдовства в европейской ученой традиции. Концепция колдовства как «дьявольской иллюзии», восходящая к трудам Августина, доминировала до конца XIII в., когда колдовство в результате ознакомления теологов с народной культурой и присущими ей верованиями и магическими практиками стало считаться реальной угрозой и наказываться как уголовное преступление. Следствием этого нового отношения стали демонологические трактаты и первые массовые ведовские процессы. Тем не менее говорить о развитии взглядов на колдовство в европейской интеллектуальной культуре нельзя, главным образом потому, что в этом вопросе резко расходились позиции церковных и светских судов. Если первые по-прежнему трактовали колдовство как иллюзию, насланную дьяволом, то вторые склонны были рассматривать его как реальность. В итоге победила смешанная точка зрения, представленная в «Демонии» Жана Бодена: полагая, что вред, наносимый ведьмами и колдунами, реален, он в то же время считал их магический умения полнейшей иллюзией.

**Г.В. Бакус** (Тверь) в докладе «Tunc Daemon manum extendit: торжественный способ заключения союза с дьяволом и его интерпретация в Malleus Maleficarum» рассмотрел *tracta expressa* — один из способов оформления союза с сатаной, описанный в «Молоте ведьм». Этот способ, представляющий собой юридическую процедуру, восходит, по мнению докладчика, к архаичным социальным реалиям, предполагающим не столько заключение письменного договора, сколько произнесение публичной торжественной присяги. Такая присяга, видимо бывшая некогда процедурой обычного права и одновременно обрядовой практикой, под влиянием христианской доктрины начинает трактоваться негативно и используется демонологами для описания/конструирования процедуры заключения договора с дьяволом.

**А.А. Голикова** (Москва) в докладе «Упоминания о дьяволе в "Романе о Лисе"» выдвинула гипотезу, что демонология средневекового «Романа о Лисе» — результат переплетения устных и книжных традиций (сказочных мотивов, сюжетов клерикальной литературы, образов бестиариев). Соединению образа дьявола с образом Лиса есть два объяснения: во-первых, Лис в «Романе» предстает как крайнее воплощение зла в сочетании с хитростью, и это доведение негативных черт до предела приводит к образу дьявола как средоточия всех отрицательных свойств; во-вторых, здесь сильно влияние бестиариев, где лисица рассматривается как подобие демона, как животное, носящее дьявольскую личину.

**А.В. Полонская** (Москва) в докладе «Персонаж Лилит в творчестве Ицхока Лейбуша Переца» рассмотрела, как образ Лилит, демонического персонажа еврейской народной мифологии, был воплощен в творчестве классика литературы на идише. Через этот образ, как полагает докладчица, Перец стремился показать несовместимость ценностей романтической любви и еврейской традиции и более того — несовместимость иудаизма и в целом просвещенной европейской культуры, увлечение которой Перец сравнивал с запретной сексуальной связью, приводящей к трагедии.

Следующий блок докладов был посвящен книжной и устной славянской демонологии. В докладе «Происхождение зла: когда демоны попадали на землю?» **В.Я. Петрухин** (Москва) проанализировал апокрифический сюжет падения сатаны и его «ангелов»-демонов с небес с точки зрения хронологии творения: в апокрифической книжности это событие относится то к четвертому, то к шестому дню творения. Докладчик склоняется ко второму мнению, поскольку сатана противостоит Творцу из чувства зависти, которое он испытывает к человеку (этот распространенный в библейской традиции мотив, очевидно, восходит к иудейскому мидрашу). Это мнение, а также причины расхождения в хронологии докладчик обосновывал, ссылаясь на другие канонические и апокрифические источники, отметив, что связь подобных демонологических мотивов с фольклором и дуалистическими ересями нуждается в дальнейшем исследовании.

**Л.Н. Виноградова** (Москва) в докладе «Народная демонология, представленная в жанре проклятий» отметила, что для изучения

демонологической системы перспективными являются как учет всей совокупности межжанрового варьирования при описании конкретного образа, так и анализ узкопрофильных мифологических сообщений, функционирующих в рамках одного конкретного жанра. Состав мифологических персонажей-вредителей в жанре славянских проклятий представлен тремя группами агентов: общеизвестными в каждой этнической традиции демонами, образами персонифицированных болезней, а также трудно идентифицируемыми персонажами, названия которых говорят о сближении понятий «злой дух» и «персонифицированная болезнь». В качестве вредоносных агентов иногда выступают и персонифицированные образы опасных локусов, метеорологических явлений, негативных эмоциональных состояний. При этом преобладающим в славянских проклятиях является образ черта/беса/дьявола. Для всех групп персонажей-вредителей в проклятиях характерны универсальные стереотипы поведения — забрать, схватить человека, унести его с собой в потусторонний мир, а также ударить, покалечить, уничтожить, проглотить — но также и готовность быть проглоченным адресатом проклятия. При всей разработанности номенклатуры вредоносных действий хорошо заметно, что демоны представлены в проклятиях однобоко, их патронажные и нейтральные функции, особенности внешнего вида, локативные характеристики и т.п. в силу прагматической направленности данных текстов остаются без внимания.

**Е.Е. Левкиевская** (Москва) в докладе «Пасха мертвых в восточнославянской традиции» проанализировала специфический поминальный комплекс, существующий в полесском культе мертвых и напрямую не соотносимый с родительскими субботами. Поминальные даты — Пасха, Троица или Святки мертвых — осмысляются как праздники умерших, параллельные праздникам живых. Докладчица предположила, что этот поминальный комплекс — результат христианской ассимиляции древних представлений о сезонном возвращении душ умерших на землю, совпадающем с началом вегетации. После принятия христианства эти народные представления о весеннем воскресении природы и освобождении душ из потустороннего мира были поддержаны и преобразованы богословским смыслом Воскресения Христова и освобождения душ из ада.

**О.В. Белова** (Москва) в докладе «"Чужая царица": "демонические" правительницы в народных легендах» рассмотрела проблему мифологизации исторических персонажей. «Фольклорные портреты» исторических личностей ярко демонстрируют особенности формирования народной концепции истории, объединяющей трактовку реальных событий с мифологическими верованиями. Эта проблема была подробно проанализирована на примере образов женщин-правительниц (Марины Мнишек, Екатерины II, королевы Боны, Александры Федоровны и др.), подвергшихся демонизации в народной культуре. Докладчица продемонстрировала, как фольклорный образ «чужой царицы» сочетает в себе различные функции, которым соответствуют определенные сюжеты народных нарративов.

В докладе **И.С. Веселовой** (Санкт-Петербург) «Демоны переживаний: "...кто или что стоит в углу у окна за шторой"» была затронута тема, обычно не являющаяся, несмотря на свою актуальность, предметом исследовательского внимания, — тема эмоций, отражающихся в фольклорных текстах. Докладчица рассмотрела одну из типичных «пугающих ситуаций» — ожидание опасности от скрытого пологом/занавесом. Полагая такое ожидание не столько физиологически обусловленной, сколько культурно конструируемой эмоцией, И.С. Веселова попыталась обнаружить ее векторы, рассмотрев деревенские рассказы о детском испуге от движения тканей, а также городские легенды и детские страшилки со сходными мотивами.

Последний блок докладов был посвящен современным демонологическим представлениям и практикам. Доклад **Е.В. Милюковой** (Москва) «"Люди веселятся": страх и смех в сейшельском гри-гри», основанный на полевых материалах автора, собранных в 2008—2010 гг., содержал много ценных наблюдений о демонологических верованиях и магических практиках (гри-гри) на Сейшельских островах. Докладчица подробно рассмотрела смеховые

фрагменты сейшельской демонологии, в частности пародийные жесты и нарративы дандосья(зомби)-дискурса, демонстрирующие структуру локальной зомби-традиции и выступающие одним из способов преодоления страха перед демоническим.

**С.Ю. Неклюдов** (Москва) в докладе «Снежный человек как персонаж низшей мифологии» выделил две основные стратегии конструирования мифологического образа — «анимистическую» (когда дух бесплотен/невидим и дает о себе знать с помощью акустических, тактильных и других сигналов) и «материалистическую» (когда персонаж опознается через его чрезмерные физиологические проявления, прежде всего — через явную телесность). Мифологический персонаж постфольклора, снежный человек — как и типологически и генетически предшествующие ему фольклорные персонажи (разного рода человекоподобные «нелюди», якобы обитающие на окраине обжитого пространства) — конструируется с помощью второй из указанных стратегий. И, видимо, именно доверие к этой «материалистической» стратегии (в отличие от первой) побуждает грамотного городского человека к поискам «снежного человека».

Эту тему продолжила **А.С. Архипова** (Москва). В докладе «От мифологии к палеонтологии, или Как устроены современные представления о "мифозаврах" и "мифозоях" Монголии и Северо-Восточного Казахстана» она сравнила средневековые летописные и современные устные рассказы о драконах, вызывающих грозу. Выяснилось, что нынешние представления вполне соответствуют традиционной мифологии, но в то же время несут следы школьного образования. В итоге получаются тексты-«кентавры» (например, возводящие электрический разряд к столкновению двух драконов), противоречивость которых тем не менее не смущает рассказчиков. Научные знания в области физики, географии, биологии достраивают мифологическую картину мира.

Завершил конференцию доклад **А.А. Соловьевой** (Москва) «Рассказы о нечистой силе в традиционном и современном фольклоре Монголии». Докладчица отметила, что влияние массовой культуры, наряду с другими факторами, приводит к постепенному исчезновению целых жанров монгольской народной традиции (героический эпос тууль, еролы и магталы, протяжные песни и пр.) и к появлению новых, городских форм современного фольклора. В таких условиях «чотгорийн яриа» (рассказы о нечисти/духах/чертях) начинают выделяться в отдельный обширный и развивающийся жанр, занимающий прочные позиции в устной традиции и постепенно завоевывающий место в письменной культуре. «Чотгорийн яриа», с одной стороны, сохраняют прочную связь с традиционными представлениями, образами и мотивами, а с другой — активно взаимодействуют с современной массовой культурой, остаются открытыми для включения реалий меняющейся повседневности.

Тезисы докладов опубликованы (Демонология как семиотическая система: Тезисы докладов Второй науч. конф. Москва, РГГУ, 15—16 июня 2012 г. М., 2012). Следующий, третий научный демонологический форум запланирован на июнь 2014 г.

Материалы Первой международной конференции «Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура» (2010 г.) стали основой первого выпуска научного альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система» (Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 1. М.: РГГУ, 2012). Второй выпуск альманаха готовится к изданию. Альманах станет регулярным изданием, предназначенным специалистам в области фольклористики, истории, искусствоведения, социальной и культурной антропологии, религиоведения, культурологии. К участию в нем приглашаются не только участники демонологических конференций, но и все исследователи, которым интересна демонологическая тематика и семиотический подход к ней.

**О.Б. ХРИСТОФОРОВА**, доктор филол. наук;  
Российский гос. гуманитарный ун-т  
(Москва)

*Работа выполнена в рамках Программы стратегического развития РГГУ.*

**Международный коллоквиум  
«Этиологические сказки  
и легенды в европейском контексте»**

4—6 октября 2012 г. в Университете Сорбонна (Paris—Sorbonne) в Париже состоялся международный коллоквиум «Этиологические сказки и легенды в европейском контексте», организованный кафедрой славистики при поддержке региона Иль де Франс. В коллоквиуме приняли участие ученые из 10 стран; было прочитано 26 докладов, отражающих различные аспекты, связанные с генезисом, структурой, поэтикой и сюжетикой фольклорных этиологических жанров (сказки, легенды, предания, мемораты и т.п.). Как показали представленные исследования, этиология является обязательным и зачастую сюжетообразующим элементом космогонических и космологических фольклорных нарративов, и набор этих сюжетов универсален для различных европейских традиций, но при этом каждая национальная или локальная традиция вносит свои варианты в единый этиологический миф.

**М. Альбер-Лорка** (Университет г. Тулузы, Франция) в докладе «Многообразие и специфика прозаических жанров, используемых в этиологических целях» остановилась на методологии своего исследования «Порядок вещей. Рассказы о происхождении животных и растений в Европе», опубликованного в 1991 г. и пробудившего интерес к этому жанру во Франции.

**К. Лекуто** (Университет Париж—Сорбонна, Франция) посвятил свой доклад «Этиологии: обязательный элемент мифов, сказок и легенд» роли этиологической проблематики в античных мифах и в европейском фольклоре. Он предложил детальный анализ румынского корпуса текстов о происхождении разных зверей и растений и их связи с архаическими мифологическими представлениями.

**С. Толстая** (Институт славяноведения РАН, Москва) в докладе «Этиологические мотивы в восточнославянских легендах и поверьях о смерти» сосредоточилась на анализе рассказов о том, почему люди не знают срока своей смерти (АТУ 934Н, СУС —793\*), в контексте других легенд и поверий о смерти (как о явлении и как о персонаже); были выявлены основные сюжетные различия (поступки, послужившие причиной сокрытия срока смерти, включение назидательного элемента в этиологический жанр), а также контекст фабульного элемента легенды: он включается в целую сеть взаимосвязанных мотивов, разрабатываемых разными фольклорными жанрами, начиная от сказок и кончая поверьями о демонах судьбы, приметами и гаданиями.

В докладе **К. Ориоль** (Университет им. Ровира-и-Виргили, Таррагона, Испания) «Классификация каталонских этиологических рассказов» была представлена методика классификации этиологических нарративов, основанная не только на тематических, но и на жанровых критериях.

Шведский исследователь **Б. Клинтберг** (Университет г. Стокгольма) посвятил свой доклад рассмотрению этиологических мотивов в скандинавских легендах о ласточке (была служанкой Девы Марии, украла ножницы и моток красной пряжи), гагаре (ее сотворил дьявол, но забыл приделать ей ноги) и рябчике (напугал Христа и был уменьшен в размерах). Докладчик поставил вопрос о первичности или вторичности «христианского» элемента в этих сюжетах, рассмотрев их на широком фоне других европейских традиций и сравнив со схожими легендами балтов, финно-угров и славян.

Широко распространенный в европейском фольклоре мотив богоухльства жаворонка проанализировал на бретон-

ском материале **Д. Жиродон** (Университет Западной Бретани, Брест, Франция) в докладе «Треньканье жаворонка: анализ одного бретонского звукоподражания». Особое внимание было уделено поэтическим средствам, используемым в этих кратких текстах.

Доклад **Г. Кабаковой** (Университет Париж—Сорбонна, Франция) «Распределение судьбы и иных благ в европейских этиологических сказках» был посвящен сюжету о наделении долей (судьбой) различных народов. Наряду с этим сюжетом, который локализуется на Балканах и на Апеннинском полуострове, в европейском фольклоре часто встречается мотив распределения и перераспределения иных нематериальных и материальных благ.

**З. Шмитек** (Университет г. Любляны, Словения) в докладе «Когда все растения умели говорить: сотворение мира в словенских этиологических легендах» рассмотрел редкий мотив «пресечения» Богом возможности коммуникации между человеком и миром природы; таким образом, креативная деятельность Бога как бы разрушает былое природное единство, в то же время лишая человека знания, которым он обладал благодаря пониманию языка растений.

**А. Ангелопулос** (Каталог греческой сказки, Афины, Греция) в докладе «От Горгоны до Нераиды: два образа инаковости в греческих легендах» остановилась на этиологии этих двух мифологических персонажей греческого прозаического фольклора и дала обзор сказочных сюжетов, связанных с ними.

Доклад **А. Гуры** (Институт славяноведения РАН, Москва) «Балканская легенда об отмене свадьбы Солнца (фольклорная версия сакрального сюжета)» являл собой сравнительный анализ трех параллельных сюжетных версий, основанных на древнем солярном мифе: сакральной (рассказы о въезде Христа в Иерусалим и о валаамской ослице в Священном писании); светской литературной (в древнеримском эротическом романе Апулея «Метаморфозы» или «Золотой осел» и в греческом романе псевдо-Лукиана «Лукий, или осел»); фольклорной (в балканской легенде о расстраивании свадьбы Солнца дьяволом, ежом, св. Петром во избежание того, что дети Солнца сожгут мир).

**П. Лажуа** (Национальный центр научных исследований, Кан, Франция) в докладе «Еж у славян и румын: миф о происхождении гор на Балканах» предложил структурный анализ легенды о завершении сотворения мира. В балканских и балтийских вариантах легенды о происхождении рельефа роль творца могут играть еж или пчела. Привлекая широкий сопоставительный материал, докладчик высказал предположение о большой древности анализируемых орогенетических мотивов, что ставит под сомнение богомильское влияние.

**Т. Володина** (Институт этнографии и фольклора Академии наук Белоруссии, Минск) прочитала доклад «Антропологические легенды белорусов в контексте народных представлений и магических практик», в котором основное внимание уделила уникальным мотивам, связанным с сотворением человека и зафиксированным в белорусской повествовательной традиции. Докладчица отметила, что органичное переплетение библейских реплик с архаическими мифологическими схемами обуславливает ряд магических, народно-медицинских и обрядовых практик (например, упоминания Адама и Евы в заговорах от болезней, символику дуновения и плеванья).

**Н. Бальзамо** (Университет г. Нешатель, Швейцария) в докладе «Ученая этиология: средневековые мифы об основании» акцентировал внимание на таком популярном для средневековой традиции жанре, как легенды об основании городов, университетов и прочих институций, а также на



роли ученых монахов в создании письменной традиции, призванной придать разным сообществам необходимую легитимность.

Тему этиологических сюжетов в средневековой книжности продолжил **Ф. Мушар** (Университет г. Ренн, Франция) докладом «"Он читает глубинные книги": между апокрифом и этиологической легендой, искания русского книжника XIII века», посвященным кругу чтения Авраамия Смоленского, который, возможно, включал и апокрифические сочинения.

Этиологические мотивы в «Казанской истории» рассмотрел **П. Гоппо** (Университет Париж—Сорбонна, Франция) в докладе «Легендарные истоки Казани, "гнезда змиева"». Отметив тесную взаимосвязь этиологии и эсхатологии, он показал, как с помощью этих мифологических тем авторы «Истории» оправдывают победу христианского государства над своим историческим противником.

**А. Строев** (Университет Новая Сорбонна—Париж 3, Франция) в докладе «О правильном применении литературных этиологических сказок в России и Франции XVIII века» рассказал о некоторых этиологических сюжетах, связанных прежде всего с происхождением предметов, карточных игр, а также и самих сказок как жанра. Рассказывание подобных историй было одним из любимых салонных развлечений в конце XVII и в XVIII в.

**А. Оргензио**, сказочница из Парижа, в выступлении «Этиологические сказки: опыт сказочницы» поделилась своими наблюдениями над функционированием этиологических и топонимических легенд в современной Македонии.

Доклад **А. Строевой-Хабиб** (французский филиал группы «Мондадори», Париж) «Об использовании этиологии в дискурсе маркетинга» познакомил слушателей с той ролью, которую играет использование этиологических моделей в выработке стратегии продвижения разных марок пищевых продуктов. Создание легенды о происхождении отдельных продуктов (минеральные воды, шоколад, сыр и др.) служит дополнительным аргументом в пользу качества продвигаемого продукта в остро конкурентных сегментах рынка.

**Е. Балзамо** (историк литературы и переводчица, Шартр, Франция) в докладе «Неуловимые этиологии: скандинавские сборники сказок XIX века» выявила весьма противоречивую ситуацию в скандинавских странах в отношении к этиологическому материалу — от полного игнорирования до создания отдельных сборников, целиком посвященных мифологическим, а значит и этиологическим нарративам.

**Н. Римассон-Фертен** (Университет им. Стендаля, Гренобль, Франция) в докладе «Сопоставление этиологических текстов в сборниках братьев Гримм и А. Афанасьева» проанализировала место и типологию этиологических историй в этих собраниях, а также их функционирование в разного типа публикациях (сборники сказок, сборники легенд).

Доклад **Ф. Бадалановой Геллер** (Антропологический институт, Лондон, Великобритания — Свободный университет Берлина, Германия) «"Фольклорная Библия" и "фольклорный Коран": народные космогонии и этногерменевтика» освещал сюжеттику и топику космогонических легенд, зафиксированных в библейской и коранической традициях; отдельно анализировались такие народно-апокрифические мотивы, как равноправие и неравноправие творцов, непоклонение дьявола (иблуса) Адаму, сотворение людей из грибов.

**К. Вальриу Линас** (Университет Балеарских островов, Пальма де Майорка, Испания) в докладе «Этиологические сказки Каталонии о сотворении мира» проанализировала самое крупное собрание этиологий Хуана Амадеса (более 600 текстов, из которых более ста рассказывают о происхожде-

нии мира). Такое обилие этиологий, собранных на достаточно небольшой территории, дает основания предполагать, что полный корпус этиологий Каталонии должен был быть еще более обширным.

В докладе **Е. Боганевой** (Институт языка и литературы им. Я. Коласа и Я. Купалы Академии наук Белоруссии, Минск) «Этиологические легенды в составе новозаветных народно-апокрифических сюжетов белорусской "народной Библии"» на примере рождества Христова и бегства Святого семейства в Египет были рассмотрены локальные версии евангельских сюжетов, их жанровое воплощение (песня, колыбка, легенда) и ареальное распределение и бытование на этнокультурном и этноконфессиональном пограничье.

**А. Брицына** (Институт этнографии и фольклора им. М. Рылского Академии наук Украины, Киев) в докладе «Современные полесские этиологические тексты: соотношение устного и письменного» проанализировала несколько сюжетов (о превращении человека в аиста, об убийстве стариков, об уменьшении хлебного колоса, о сокрытии времени смерти), бытующих в современной нарративной традиции Полесья, и показала механизмы трансляции устных текстов в зависимости от ситуации и от влияния вторичных письменных источников, а также процесс трансформации этиологического текста в текст информативный (например, для объяснения запрета или предписания).

В докладе **О.В. Беловой** (Институт славяноведения РАН, Москва) «Этиология в славянских дуалистических легендах» был представлен сюжетный и структурный анализ славянских этиологических легенд с мотивом сотворения мира двумя творцами и отмечены два типа этиологической модели: 1) присутствие двух равновеликих творцов, обустроивающих мир и создающих либо тождественные объекты, либо объекты, взаимодополняющие друг друга и обеспечивающие равновесие космоса и социума; 2) соперничество творцов, в результате которого перевес сил оказывается на стороне «добраго» начала — так появляются «хорошие» и «плохие» объекты, а также «незавершенные» творения, требующие доработки исключительно Богом. Эти две модели отражают, по мнению докладчика, реликты двух концепций богомилства (радикальной и умеренной, запечатленных соответственно в «Тайной книге богомилов» и в сочинениях Евфимия Зигабена) и механизмы восприятия богомильских воззрений разными славянскими традициями.

**М. Зовчак** (Варшавский университет, Польша) в докладе «Трансформация миров. Время "народной Библии" как контекст этиологических сказок и легенд» на примере текстов, записанных в конце XX в. на польско-литовско-белорусском и польско-украинском пограничье, показала воплощение категории «библейского времени» (ориентацию всех событий на библейский контекст) в устных народно-религиозных рассказах (сходные образы и мотивы в нарративах о начале и конце света, о едином локусе сотворения людей и рождения Христа, о творении Христом мира и света и т.п.).

Участники коллоквиума пришли к единодушному мнению о перспективности собирания, классификации и аналитического описания этиологических сюжетов европейских фольклорных традиций. Следующим шагом в этом направлении станет создание сводной библиографии изданий, включающих этиологические тексты разных жанров, и подготовка энциклопедии европейских народно-этиологических сюжетов и мотивов.

**О.В. БЕЛОВА**, доктор филол. наук  
Ин-т славяноведения РАН (Москва),  
**Г.И. КАБАКОВА**, доктор филол. наук  
Ун-т Париж—Сорбонна (Франция)

## XLI Международная филологическая конференция

В марте 2012 г. в Санкт-Петербургском государственном университете (СПбГУ) прошла XLI Международная филологическая конференция, посвященная актуальным проблемам современных лингвистики, литературоведения, фольклористики и смежных дисциплин. 27 и 28 марта в рамках конференции работала секция «Фольклор новейшего времени, постфольклор и проблемы традиции», поделенная на два тематических блока: «Постфольклор и вопросы традиции» под руководством С.Б. Адоньевой и «Женский сюжет: традиция и трансгрессия» под руководством И.С. Веселовой.

Первый блок был представлен докладами, связанными с исследованиями фольклора, преимущественно современного. Доклад В.Е. Добровольской (Москва, Гос. республиканский центр русского фольклора) «Розы и конфеты или колье и меха: запреты и предписания, связанные с подарками (прошлое и настоящее традиции)» был посвящен предписаниям относительно подарков, преподносимых юношами девушкам в период ухаживания, и охватывал изменение традиции дарения с 1920-х гг. до настоящего времени. Одним из ключевых моментов доклада стал концепт «приличная девушка», с которым связываются запреты и предписания относительно предметов дарения, их стоимости, а также значимость того или иного предмета для дарителя и получателя.

Доклад Е.Е. Бычковой (Кемерово, преподаватель гимназии № 71) «Я в столе!», или Новые словесные формулы детской дворовой игры» был построен на данных, полученных в результате наблюдения за детской игровой средой, и на материале интервью с детьми 8—12 лет. Анализировались формульные тексты, связанные с различными этапами игры: началом игры; вступлением в игру члена детского сообщества или постороннего лица; формулы, регулирующие внутриигровой процесс; кроме этого, рассматривалась трансформация детской игровой традиции в связи с современными реалиями.

В докладе аспирантки Самарского гос. университета Е.А. Абашкиной «Актуализация сюжетов волшебной сказки в современной малой прозе (на примере текстов Л. Горалик)» рассматривались процесс перехода героя из обыденного в «чудесный» пласт реальности и маркеры смещения границ между «своим» и «чужим» миром, связанные с мотивом игры. Докладчица провела параллель между пограничным состоянием у ребенка, игровое мышление которого позволяет разрушать границы между реальным и сказочным миром, и у взрослого, включающегося в процесс игры.

А.Р. Чепиль (Архангельск, Северный (Арктический) федеральный университет) в докладе «Устные рассказы о встрече ролевика и цивила, бытующие в среде ролевого движения города Архангельска» представила тексты, записанные во время полевых исследований субкультуры ролевиков в Архангельске, тексты фиксировались в естественной среде бытования. Анализировались их дискурсивные особенности и связь с жанрами традиционного фольклора — бытовой сказкой и анекдотом.

Анализ городской песенной традиции представила Е.А. Литвин (Москва, преподаватель СОШ № 1199 г.) в докладе «Одежда и обувь героя городской песни как способ его характеристики». Докладчица детально рассмотрела элементы одежды песенного героя в нескольких аспектах — при описании лиц разного пола, как маркер изменения социального статуса героя, как организующий элемент повествования и как связующий элемент сюжета. Особое внимание уделялось мотиву обуви и описанию походки, характеризующих героя, а также связи данного мотива с темой памяти и темой пути.

С.В. Иванова (Санкт-Петербург, Российский ин-т истории искусств — РИИИ) в докладе «Рыба-кит и ее западноевропейские сородичи: типология образа» обратилась к образу Рыбы-кита, известному в сказочной традиции XIX в. Докладчица провела параллели между иконографией, апокрифическими и лубочными текстами для выявления корней данного образа и связанного с ним мотива поглощения и извержения людей.

Тематический блок «Женский сюжет: традиция и трансгрессия» включал доклады, так или иначе касающиеся женского образа и женского жизненного сценария.

Открывал секцию доклад С.Б. Адоньевой (СПбГУ) «Модели женской биографии: от Валентины Терешковой до Ксении Собчак». Исследование проводилось в контексте трансгрессии как нарушения привычного стереотипа поведения и касалось жизненных сценариев известных женщин: Валентины Терешковой как ключевой женской фигуры 1960—1970-х гг. и Ксении Собчак как популярного образа, транслирующегося современными медиа. Доклад строился на сравнении представления о типичной модели женской биографии, бытующего в современном обществе, и биографии представленных персон с точки зрения карьеры, семьи и традиционных представлений о женском поведении.

И.С. Веселова (СПбГУ) в докладе «Миссия Снегурочки» последовательно представила этапы трансформации образа Снегурочки от сказочной традиции к образу, транслируемому советской мультипликацией и кинематографом. Особое внимание докладчица уделила значению Снегурочки и некоторых других сказочных персонажей в новогодней карнавальной традиции советской эпохи. Анализировались связанные с ними стереотипы поведения и восприятия, рассматривались традиционные действия, связанные с изготовлением карнавального костюма.

В.В. Виноградов (Санкт-Петербург, РИИИ) в докладе «Женские сценарии в мужском автобиографическом тексте» обратился к типическим женским образам в текстах автобиографического характера, созданных участниками Великой Отечественной войны. На материале «мужских» текстов, касающихся воспоминаний о войне и ее пересмысления, анализировались наборы схем, связанных с образом матери, жены, возлюбленной в аспекте позитивного или негативного влияния их действий и намерений на судьбу героя. Докладчик также уделил внимание теме любви и женской верности как решающего фактора в судьбе солдата.

Темой доклада аспирантки СПбГУ Е.С. Мамаевой «Жизненный сценарий "бойкая"» стали концепты «бойкая» и «боевая», их содержание и коннотация в городской и деревенской среде. Источниковую базу составляли полевые материалы архива СПбГУ и материалы словарей, что позволило рассмотреть данные как в общекультурном контексте, так и в контексте традиционной культуры XX в. Исследовательница отметила особую частотность характеристики «бойкая» и «боевая» для частушки и связь этих определений с песенной и танцевальной традициями.

Л.В. Голубева (СПбГУ) в докладе «"Полтора Ивана" и "Иван-да-Марья": травести в деревенском сообществе» рассмотрела нарушение женской и мужской моделей поведения, значение подобного нарушения и функций в традиционной культуре персонажей, не имеющих четкой половой идентификации. Материалом для доклада стали беседы с информантами, касающиеся нетрадиционного гендерного поведения в деревенской среде, их восприятия и оценки сообществом. В целом феномен травестизма не уникален для деревни, но оценивается там иначе, чем в современном городе.

А.Р. ЧЕПИЛЬ, аспирантка Северного (Арктического) федерального ун-та (Архангельск)

Ответственный секретарь редакции  
А.С. Подгаец  
Научный редактор О.В. Трефилова  
Дизайн и верстка:  
И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева  
Обработка иллюстраций:  
Н.А. Пивоварова  
Ответственный за печать и подписку  
Э.Р. Жукова

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

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

Подписано в печать 22.04.2013. Формат 60×90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Тираж 3000 экз. Заказ 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», 2013





**В** болгарском женском костюме фартук выполнял не только утилитарные и эстетические, но также символические функции. Фартук символически указывал на социальное положение и возраст женщины; имел ярко выраженную символику плодородия; использовался в разнообразных семейных и календарных обрядах.



Читайте статью А.П. Якимовой  
на с. 40—43.



- 1 Пример женского костюма с одним фартуком. Село Планинско. Начало XX в. Экспозиция «Краски Родоп» («Багрите на Родопите»), Этнографический музей г. Несебра. 2008 г.
- 2 Женский костюм из Фракии, саечный тип. Этнографический музей г. Созополя. 2008 г.
- 3 Сукманный тип костюма: женский костюм этнографической группы тронки. Этнографический музей г. Созополя. 2008 г.
- 4 Костюм невесты с двумя фартуками. Село Подвис, Карнобатский край. Этнографический музей г. Бургаса. 2008 г.
- 5 Костюм невесты. Село Терзийско, Ловечский край. XX в. Этнографический музей г. Бургаса, 2008 г.

Фото Н.А. Якимова



**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](mailto:info@periodicals.ru)

Internet: <http://www.periodicals.ru>

**По вопросам приобретения изданий  
Центра русского фольклора обращаться:**

119034, Москва, Турчанинов пер., 6;  
тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05;  
E-mail: [crf@inbox.ru](mailto:crf@inbox.ru)

**Издания Центра можно также приобрести:**

**«Галерея книги "Нина"»**

Москва, ул. Бахрушина, 28;  
тел.: (495) 959-20-94;  
E-mail: [nina\\_dom@mtu-net.ru](mailto:nina_dom@mtu-net.ru)

**«Фаланстер»**

Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27;  
тел.: (495) 749-57-21;  
E-mail: [falanster@mail.ru](mailto: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](mailto:knigokop@bk.ru)

**Интернет-магазин:** Издательство ЛКИ  
тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16;  
E-mail: [Zakupki@urss.ru](mailto:Zakupki@urss.ru)



**В следующих номерах:**

Т.В. Соболева  
(Москва)

*«Масленая-голошейка,  
покатой нас хорошенько!»*

А.А. Иванова  
(Москва)

*«Петровская кила  
по зорям ходила...»*

А.С. Дугушина  
(Санкт-Петербург)

*Родинная обрядность  
албанцев Приазовья*

Д.С. Ермолин  
(Санкт-Петербург)

*Современный погребально-  
поминальный обряд  
албанцев Буджака  
и Приазовья*

Л.И. Иванова  
(Петрозаводск)

*История собирания  
и современное состояние  
фольклорной традиции  
карелов-людиков*

*Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций*

*Обзоры, рецензии*

*Научная хроника*

