

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

4'2013

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Современная церковь Михаила Архангела в Самойловке, восстановленная на фундаменте дореволюционной церкви. Фото Н.В. Коптева



Руководитель экспедиции Е.Е. Левкиевская с директором Самойловского краеведческого музея О.А. Михайловой и священником самойловской церкви о. Константином Колпаковым. Фото И.О. Шуваловой

Летом 2012 г. состоялась этнолингвистическая экспедиция Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Самойловский р-н Саратовской обл., где компактно проживают украинцы. Записанные экспедицией материалы по календарной обрядности, демонологии, «народной Библии» и похоронно-поминальной обрядности читайте на с. 45—58.



Женская короткая рубашка «станушка» из коллекции Самойловского краеведческого музея. Фото И.О. Шуваловой



Директор Залесянского дома культуры А.А. Олейников и информант В.И. Федорцов (1936 г.р.). Фото Д.И. Антонова



Традиционный дом-мазанка с четырехскатной крышей, обитый штакетником. Рыбаливка (историческая часть с. Залесянка). Фото Е.Е. Левкиевской

ЖИВАЯ СТАРИНА

4(80)2013

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта
А.С. КАРГИН,
доктор пед. наук, профессор

Главный 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 РАН

На 1-й стр. обложки: Пастушеский барабан («пастушка») Виктора Ивановича Смирнова (1955 г.р.). Нижегородская обл., Семёновский р-н, д. Озёрная. 1999 г. Фото О.В. Гордиенко. На 4-й стр. обложки: Половецкая каменная баба из музея села Белая Глина (Краснодарский край) — предмет нового культа. На стене объявление: «Положи монетку и загадай желание»

СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ III ВСЕРОССИЙСКОМУ КОНГРЕССУ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

- Л.Н. Виноградова.* Малые фольклорные жанры: их специфика и разновидности 2
О.Е. Фролова. Категория времени и прагматика пословицы 5
А.А. Гавриленко. Пословичный репертуар одного информанта 8
Г.И. Лопатин. «На каждом языке прыказка...» 11
Г.И. Романий. Формулы-восклицания в детских играх:
 прятки и «камень, ножницы, бумага» 14

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ В РУКОПИСНЫХ ИСТОЧНИКАХ

- И.А. Разумова.* «Чтобы потомки знали...»
 Письменная хроника поморской семьи как этнографический источник 18
О.В. Змеева. Игры и развлечения поморских детей 21
О.В. Буйволова, Л.Р. Ким. Рукописное собрание фольклора Г.И. Григорьевой 25
В.П. Еришов. Дневник заонежского бондаря 28
 «Уездной барышни альбом»: песенник М.С. Поповой.
 Публикация и комментарии *Н.Г. Урванцевой* 32

ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- О.А. Сулейманова.* Памятная вещь в семейной культуре 36
О.В. Гордиенко. Пастушеский барабан из Нижегородского Заволжья 39
И.Ю. Васильев. Культ каменной бабы из музея села Белая Глина 41
А.Г. Кулешов. Образ героя-всадника в русской глиняной игрушке 43

ЭКСПЕДИЦИИ

- Этнолингвистическая экспедиция в украинский анклав Саратовской обл. 45
Е.Е. Левкиевская. Святочная и пасхальная обрядность украинцев
 Самойловского района 45
Д.И. Антонов. Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесьянка 48
А.И. Шевелева. Народная демонология украинского анклава Саратовской области ... 52
Н.В. Коптев. Структура похоронного обряда села Самойловка 56

ЮБИЛЕИ

- К юбилею Светланы Михайловны Толстой 59

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова.* Словарь народной культуры Среднего Поволжья 60
Л.В. Иванникова. Новые украинские издания о традиционной культуре 62
Т.Г. Иванова. Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского:
 продолжение издания 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- С.В. Подрезова.* Конференция «Полевой сезон фольклористов—2012» 67
Е.Ф. Фурсова. VI Мельниковские чтения 70

- Содержание журнала «Живая старина» за 2013 год 71

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

МАЛЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ:
ИХ СПЕЦИФИКА И РАЗНОВИДНОСТИ

Вопрос о целесообразности выделения в особый разряд неких устойчивых сверхфразовых единиц (в языке) и близких к ним по форме клишированных микрожанров устной народной традиции (в фольклоре) оказался в 1970—1980-е гг. актуальным в самых разных гуманитарных науках: в лингвистике, фольклористике, этносемиотике, культурной антропологии. Повышенное внимание специалистов к малым формам фольклора, которые составляют основу паремиологического фонда, было связано с успехами лингвистических разработок в области структуры текста и общей теории языковых клише. Решающую роль в этом отношении сыграли труды Г.Л. Пермякова, который предлагал рассматривать пословицы, поговорки и другие пословичные изречения одновременно как: 1) факты языка (фразеологизмы); 2) как явления мыслительной деятельности человека (логические единицы: суждения, умозаключения); 3) как фольклорные произведения (художественно-поэтические миниатюры). Он убедительно показал, что подобные тексты выполняют роль знаков определенных ситуаций (или отношений между вещами/понятиями) и, значит, они могут быть описаны в терминах логико-семиотической структуры. По сути, все паремии, т.е. краткие изречения, выраженные предложениями (поговорки, присловья, пожелания, проклятия, приметы), а также короткими цепочками предложений, представляющими элементарную сценку или простейший диалог (побасенки, «одномоментные» анекдоты, загадки, головоломки), — служат арсеналом фольклорно-языковых единиц (знаков), приспособленных для обозначения типовых жизненных ситуаций, для формулирования и удобного запоминания разного рода житейских и логических правил, для прогнозирования будущего и ряда других прагматических целей. К разряду клишированных малых текстов, таким образом, были причислены устойчивые словесные сочетания, а также паремии (в форме одного предложения либо сверхфразовые), которые воспроизводятся в готовом виде, а не создаются говорящим в процессе порождения речи. Анализ разных паремиологических единиц «мини-фольклора» послужил Г.Л. Пермякову основой для построения общей теории клише — фольклористической по своему базовому материалу и лингвистической по методологии.

Жанровый состав паремий (понимаемых в широком смысле) представлен в его классификационной системе следующими разновидностями фольклорных текстов: пожелания, тосты; проклятия, брань; клятвы, обещания; присловья; заговоры, магические приказы; поговорки, пословицы; загадки; приметы (о погоде, об урожае, хозяйственные, суеверные); снотолкования; головоломки; прибаутки; побасенки; докучные сказки; мини-нарративы. Для всех этих паремиологических клише характерны две главные функции: коммуникативная (сообщение передается от одного лица другому) и моделирующая (паремия отражает или сама моделирует типовую схему определенных жизненных или логических ситуаций). Кроме этих двух функций, разные типы клише могут приобретать также ряд других функций: поучительную, прогностическую, магическую, развлекательную, эстетическую.

В силу своей лаконичности, афористичности, клишированности, легкой запоминаемости, коммуникативной активности эти паремии образуют фонд наиболее часто употребляемых фольклорно-речевых стереотипов, в которых отражается общее коллективное мировоззрение носителей той или иной традиционной культуры [1; 2. С. 247—254].

В дальнейшем (в 1980—1990-е гг.) внимание исследователей было обращено, с одной стороны, на изучение отдельных жанров из упомянутого выше паремиологического списка (например, исследования по заговорам, загадкам, благопожеланиям, проклятиям), а с другой — на многообразные жанры «мини-фольклора», выходящие за рамки этого списка, более тесно связанные с ритуально-магической практикой, с игровой ситуацией, содержащие мифологическую трактовку неких реальных явлений. Множество коллективных сборников статей и тезисов докладов было специально посвящено изучению малых фольклорных жанров; важнейшие из них: «Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Вып. 1—2: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму» (М., 1988); «Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов» (М., 1993); «Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова» (М., 1995). Клишированные вербальные формулы постоянно оказываются в центре внимания этнолингвистов, в частности, многие разновидности подобных малых текстов рассматриваются в выпусках серийного издания «Славянский и балканский фольклор» (М., 1978—2011). Так, во введении к одному из томов этой серии Н.И. Толстой писал: «Понимание фольклора в широком смысле этого слова и ощущение его причастности к народной духовной культуре в целом требует от фольклориста более пристального внимания к малым и “пограничным” жанрам — закличкам, благопожеланиям, заговорам, призывам и приглашениям, отгонным ритуальным монологам и диалогам, плачам, народным представлениям о природе, животном и растительном царстве и т.п. Эти “микрожанры” сохраняют устойчивость текстов и могут служить хорошим источником для определения этногенетической общности и типологических параллелей в славянском фольклоре» [3. С. 3].

В ходе обсуждения обозначенной проблематики (и в результате всё более расширяющегося круга новых жанровых разновидностей, включаемых в разряд малых фольклорных форм) к настоящему времени накопилось множество вопросов, которые касаются практически всех базовых характеристик этой своеобразной группы текстов:

1. До какого предельного объема текст признается «малым» (как быть с длинными заговорами, включающими дополнительно внутритекстовые клишированные фрагменты; с пространными благопожеланиями, этиологическими нарративами?)

2. Какая степень клишированности необходима (очень жесткая, ритмически обусловленная; более свободная, не имеющая очевидных признаков формульной организации, например снотолкования, ритуальные запреты, мотивировки обряда?)

3. Какие из текстов называть фольклорными, а какие речевыми (формулы приветствий, проклятий, брани, благопожелания, вербальные обереги и т.п.)?

4. Какие функции (кроме универсальной коммуникативной) являются типичными для этой группы текстов?

5. Причисляются ли к ним краткие песенные жанры (частушки, игровые припевки, колыбельные, подблюдные песни) или речь идет только о формулах-приговорах?

Вполне очевидно, что большая часть этих вопросов могла бы быть снята, если бы удалось сформулировать четкую дефиницию, определяющую само понятие «малых фольклорных жанров». Однако на сегодняшний день такого общепризнанного определения нет ни в научных исследованиях, ни в прикладной сфере. Например, в педагогической практике выражение «малые фольклорные жанры» постоянно используется для обозначения кратких афористических клише дидактической направленности (пословиц, поговорок, детских считалок, потешек, закличек), признанных чрезвычайно удобными для отработки у детей правильного произношения и развития речи.

В Словаре научной и народной терминологии восточнославянского фольклора, к сожалению, отсутствует статья «малые фольклорные формы», а само это выражение упоминается лишь в разделах, касающихся паремиологических жанров, ср.: «Паремиология — раздел фольклористики, изучающей малые жанры народно-поэтической прозы (пословицы, поговорки, приметы, каламбуры)» [4. С. 180]; «Благопожелание — одна из разновидностей фольклорной малой прозы» [4. С. 21]. В вузовских учебниках по фольклору, в дипломных работах и кандидатских диссертациях (а также в интернет-справочниках) понятие «малые жанры фольклора» чаще всего определяется через отсылку к конкретным жанровым разновидностям: «небольшие по объему фольклорные произведения, такие, например, как...», и далее следует перечень тех самых жанров из упомянутого «паремиологического» списка — пословицы, поговорки, загадки и т.п.

Между тем в настоящее время всё более очевидным становится тот факт, что помимо названных Г.Л. Пермяковым паремий в народной культуре функционирует еще значительный круг вербальных клише малого объема, которые наделены особой ритуальной (сакральной, магической) функцией и выступают в особых, культурно значимых контекстах. Они могут включаться в структуру больших обрядовых комплексов (например, формулы «приглашения мифологического персонажа на ужин» в составе рождественской обрядности; магический ритуальный диалог, входящий в разные календарные обряды и в лечебную практику; обращенные к домовому призывы перейти вслед за хозяевами в новый дом в комплексе обрядов переселения и празднования новоселья) либо бытуют как самостоятельный мини-ритуал (например, отгонные формулы, произносимые при приближении градовой тучи).

Недостаточно исследованными остаются многие виды малых фольклорных клише; имеющие, по мнению ряда ученых, все признаки самостоятельных жанров: например, формулы угроз, вербальные обереги, приговорные клише гадательных ритуалов и т.п. «Еще менее изучены такие тексты, жанровые признаки которых недостаточно очевидны, но которые тем не менее близки к фольклорным, т.е. имеют устойчивый, воспроизводимый характер, клишированную форму, четкую прагматическую функцию (запреты и предписания, мотивировки обрядовых действий, запретов и предписаний, толкование снов, многие формы верований и др.)» [5. С. 38].

И, конечно, по общему признанию специалистов большую проблему в настоящее время представляет **классификация** подобных текстов, т.е. вопрос о том, какие структурно-типологические разновидности вербальных клише могут быть причислены к разряду малых фольклорных жанров: тексты, традиционно относимые к паремиологическому

фонду; ритуально-магические (и другие — шуточные, игровые, этикетные) приговоры, включенные в обряд; необрядовые, но ситуационно обусловленные (например, приговоры, произносимые при первом куковании кукушки, при надевании обнувы, при отправлении человека в дальний путь и т.п.); запреты и мотивировки ритуальных действий или правила, регламентирующие обыденное поведение людей; толковательные тексты, объясняющие явления природы, значение снов, примет и множество др.

Поскольку языковые и фольклорные клише напрямую связаны со сферой речевого употребления, их жанровая идентификация требует выхода за пределы структуры текста в сферу языковой прагматики, т.е. учета условий бытования текста в традиции: кто его произносит, когда и где, с какой целью, в каких ситуациях. Собственно говоря, первичная (во многом стихийная) классификация подобных клише осуществляется именно по одному из этих показателей. Собиратели и исследователи фольклора интуитивно классифицируют краткие ритуализованные приговоры в соответствии со **сферой их бытования** (указываются конкретные бытовые или ритуальные условия произнесения текстов). Именно за счет этих жанров продолжает до настоящего времени обогащаться корпус малых фольклорных форм.

Имеется в виду почти безграничный в своем текстовом многообразии фонд магических формул, включенных в сферу **производственно-хозяйственной деятельности**, т.е. приговоров, произносимых в ее наиболее значимые моменты (начало/окончание работы), например перед пахотой, севом, жатвой; при весеннем подрезании виноградной лозы; на разных этапах строительства дома; в ситуации купли-продажи скота и первого введения купленной скотины в свой двор; в момент сажания насадки для высиживания яиц; при замешивании теста; при взбивании масла или закладке на зиму продуктов; перед выходом на охоту и рыбалку, а также при входе в лес ради удачного сбора грибов и ягод и т.п. Специалистам в области культурной антропологии хорошо известно, каким множеством вербальных формул сопровождаются все этапы ткацкого производственного цикла, — начиная с выращивания волокнистых растений и обработки стеблей и кончая снованием основы и тканьем полотна [6. С. 225—246; 7. С. 170—183; 8]. Кроме того, особые магические приговоры использовались в процессе обучения детей навыкам прядения. Так, в Вологодской обл., усаживая маленьких девочек впервые за прялку, мать приговаривала: «Сиди у прёсенки, как пецька на местечке, а куделюшка, как воробышек на колышке», — делалось это ради того, чтобы ребенок был усидчивым за работой [9. С. 753]. Желая дочери поскорее закончить прядение, она добавляла: «Сколько птичушка на колышке сидит, столько бы тебе кужелёк опрясть!» [9. С. 753]. Клубочек первых спряденных ниток малолетняя пряжа должна была (ради приобретения сноровки в искусстве прядения) бросить через левое плечо в горящую печь со словами: «Печь-перепечь, научи меня прести, нитки мотать, сноваť и ткать!» [9. С. 754].

Еще более значительным по объему является корпус ритуально-магических вербальных клише, **включенных в структуру важнейших обрядовых комплексов** — семейных, календарных, окказиональных; либо произносимых в ходе неких одномоментных магических актов, совершаемых в хронотопе того или иного праздника (например, в ходе гадательных ритуалов, при битье домочадцев зеленой веткой; во время утреннего хождения за водой, будничного умывания или расчесывания волос, подметания пола, растапливания печи и т.п.). Все они наделяются многообразными функциями: коммуникативной (обозначающей тип отношений, с одной стороны, между разными участниками обряда, а

с другой — между исполнителем текста и его сакральным получателем); магической; структурно-композиционной, т.е. организующей смену последовательных ритуальных актов; иногда и нравоучительной или эстетической и т.п.

Структура обряда, как известно, либо чаще всего описывается собирателями со слов информанта, либо является собственным пересказом наблюдаемого ими ритуального действия. В том и другом случае исследователи имеют дело с неким метаязыковым текстом (описанием обряда), а включенная в него **дословно воспроизведенная** словесная формула может рассматриваться как единственная (помимо терминологии обряда) аутентичная и наиболее достоверная часть записи (на это обратила внимание в одной из своих работ Т.В. Цивьян [10. С. 187]). Именно благодаря своим культурным функциям, краткой клишированной форме, постоянной закреплённости в структуре обряда такие вербальные клише оказываются чрезвычайно устойчивыми во времени, способными сохранять мифологические представления глубокой древности, и — стало быть — способны прояснить архаический смысл многих ритуальных актов.

Еще одна разновидность малых фольклорных жанров — это магические тексты, которые функционируют вне обряда, но актуализируются в точно обозначенные традицией временные отрезки (включаются в ситуационно маркированный контекст); и в этом смысле их можно определить как **частично ритуализованные вербальные формулы**. Человек произносит их (как оберег либо ради удачи, здоровья, для определения своего будущего) в ситуации, когда впервые весной слышит кукование кукушки (голоса других перелетных птиц), видит летящего аиста, слышит первый весенний гром, видит радугу; в момент нежелательной встречи в пути; во время надевания обновок или при употреблении в пищу первой весенней зелени (крапивы, лука), при виде зарождающегося месяца и т.п. Интересная коллекция украинских «формул-обращений к молодому месяцу» была недавно (в 1996—2001 гг.) записана в Волынской, Ровенской и Брестской обл.; по народным поверьям, когда увидишь тонкий серп «месяца-молодика», надо попросить у него здоровье, молодость, счастье, удачу, сказав: «Ей, молодичок, молодичок! Тобі старіти, а міні молодіти!»; «Мисяцю молодий, в тебе рог золотий. Тоб'є на прибуваннячко, а міні на здоров'ячко!»; «Туби на старість, а міні на радість. Туби ружкі — світити, а міні нужки — ходити!» [11. С. 121—124]. Аналогичные «молитвенные обращения к молодой луне» известны также у русских, белорусов, у западных славян [12. С. 189—190].

В отличие от обрядовых фольклорных клише, имеющих строго регламентированные пространственно-временные условия бытования, эти ситуационно-маркированные приговоры могут использоваться в непредсказуемое время и в любом месте, где человека застало некое значимое для него «первособытие» (сезонное природное явление, бытовое освящение чего-то нового). Именно в этот сакральный момент человек спешит высказать в свой собственный адрес пожелание разных благ (здоровья, богатства, удачи).

С известной долей условности к категории малых фольклорных жанров можно отнести также не столь жестко клишированные, но всё же имеющие некоторые признаки формульности **толковательные тексты, содержащие мифологическое объяснение** происхождения каких-либо природных явлений или событий, например появления пятен на луне, возникновения вихря, грома, радуги, землетрясения; либо это шуточные ответы взрослых на детский вопрос «откуда берутся дети?»; либо объяснение причин заболеваний или блуждания в лесу сбившегося с пути человека и т.п. Речь идет о формулах этиологической жанровой принадлежности,

в которых в сжатом виде формулируются наиболее распространенные представления об устройстве мира. Например, для полесской традиции наиболее популярны следующие ответы на вопрос «откуда берутся дети?»: 1. «Детей приносят аист» («Бусел прынис и вкынуў через дымар»); 2. «Ребенка спустил с неба Бог» («З неба упало дитя — Бог скинуў»); 3. «Детей находят в капусте (в других огородных растениях)»; 4. «Ребенка принесла вода» («Ехали лодкой, да паймали цябе ў ваде»). Часть этих текстов выглядит как свободное по форме сообщение, но многие варианты представлены в виде клишированных, ритмизованных, зарифмованных формул: «Ты з неба упаў да дыбки стаў», «Из неба ты упаў да ў дежэчку попаў», «Муй бацько сияў овэс, а я упаў з небэс» и др. [13. С. 173—187].

Подобные тексты-толкования существенно отличаются от обрядово-магических фольклорно-речевых жанров и по своей стилистике, и по функции, и по отсутствию тесных связей с ритуализованным контекстом, и по своей основной прагматике: они озвучиваются носителями традиции в ситуации передачи традиционных знаний о мире младшим членам своего сообщества либо воспроизводятся при контактах с «чужими» (например, в ответ на вопросы собирателей фольклора). Тем не менее они, безусловно, наделены признаками более или менее устойчивых кратких фольклорных текстов, которые могут выступать в виде «мини-нарратива» либо как формульные клише.

Наконец, в рамках этой же категории толковательных формул может рассматриваться еще одна группа относительно устойчивых текстов, формулирующих некие общепринятые в социуме **правила поведения или запреты, а также их мотивировки**, призванные объяснить причины и цели этих нормативных требований (многие из которых имеют мифологическую трактовку). Они относятся к области традиционных обычаев, народного права и моральных норм; их характеризует достаточно жесткая логическая и языковая структура, малый объем, четкая прагматическая установка, поэтому их можно рассматривать как особую разновидность малых фольклорных жанров, объясняющих на языке мифологии некоторые нормативные установления, касающиеся устройства мира. Например, запрет прясть по пятницам и воскресеньям мотивировался в Полесье такими причинно-следственными аргументами: Пятница накажет тех, кто нарушает запрет; русалка будет пугать, душить; напряденное не пойдет на пользу; на том свете веретёна будут лезть в глаза и рот нарушителя запрета; отец того, кто нарушает запрет, поранится во время работы; запрещенное в эти дни прядение засорит глаза умершим родственникам, которые выражают свое недовольство, и т.п. [14. С. 327].

Таким образом, границы, определяющие возможность включения тех или иных текстов устной народной культуры в группу малых жанров, могут быть существенно расширены. Кроме традиционно причисляемых к этой группе паремийологических единиц, а также некоторых разножанровых клишированных форм, входящих в состав так называемого детского фольклора либо вербальных приговоров, сопровождающих народные игры и забавы, к категории малых форм фольклора необходимо причислить еще множество разных фольклорно-языковых жанров — и упомянутых в настоящей статье, и тех, которые еще предстоит обнаружить собирателям и исследователям. Уместно в этой связи напомнить сохраняющий свою актуальность призыв Б.Н. Путилова, обращенный к фольклористам, не бояться вторгаться в сферы, принадлежащие собственно лингвистике, диалектологии, этнонимике и т.п.; «пересечение полей неизбежно, а вот строгое соблюдение границ может привести к образованию “пустот”, вовсе оставленных наукой» [15. С. 25].

Литература

1. *Пермяков Г.Л.* От поговорки до сказки: Заметки по общей теории клише. М., 1970.

2. *Пермяков Г.Л.* К вопросу о структуре паремнологического фонда // Типологические исследования по фольклору: Сб. памяти В.Я. Проппа. М., 1975. С. 247—274.

3. *Толстой Н.И.* [Введение] // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 3—4.

4. Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.

5. *Толстая С.М.* Этнолингвистика и фольклор // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова. М., 1998. С. 37—38.

6. *Владимирская Н.Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством: Снование // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 225—246.

7. *Павлова М.Р.* Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 170—183.

8. *Боряк Е.А.* Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством: Дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1989.

9. *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX—XX вв.). М., 2004.

10. *Цивьян Т.В.* Слово в тексте магического действия // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. [Вып.] 1. М., 1988. С. 187—189.

11. *Гунчик І.* Західнополіські фольклорні молитви та примовки до місяця // Міфологія і фольклор: Загальноукраїнський науково-освітній журнал. Львів, 2008. № 1. С. 121—124.

12. *Усачева В.В.* Молитвенные обращения к луне // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. [Вып.] 1. М., 1988. С. 189—190.

13. *Виноградова Л.Н.* Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическое изучение Полесья. М., 1995. С. 173—187.

14. *Валенцова М.М.* Прядение // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 321—328.

О.Е. ФРОЛОВА

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ
И ПРАГМАТИКА ПОСЛОВИЦЫ

В лингвистике и фольклористике сформировались несовпадающие подходы к пословице. Часть лингвистов относит пословицу к фразеологии. Причины этого — идиоматичность и клишированность пословицы. Другая часть языковедов придерживается текстового взгляда на пословицу, так как она является предложением, выражает законченную мысль. Действительно, при употреблении пословицы в речи говорящий дает совет, запрещает, предостерегает [3; 4], а кроме того, соотносит пословицу с той или иной жизненной ситуацией. Следовательно, говорящий реализует определенное коммуникативное намерение. Фольклористы солидаризируются с лингвистами в интерпретации пословицы как текста и относят ее к малым фольклорным жанрам.

Мы намереваемся рассмотреть категорию времени в пословице. В пословице, являющейся простым или сложным предложением, данную категорию выражает форма предиката. Однако зададимся вопросом, важны ли временные параметры жизненной ситуации, к которой отнесена пословица, когда мы употребляем ее в речи.

Использованный нами материал — паремнологический минимум Г.Л. Пермякова [7], сборник пословиц В.И. Даля, а также новые пословицы, наиболее употребительные в современной речи.

Обратимся к нашему материалу. О чем бы ни говорилось в пословице, она касается жизни человека и этим отличается от примет и загадок [6]. В фольклористике и лингвистике сложилось представление о том, что пословице присуща директивная функция — направлять человека, предписывать ему этические правила поведения. Однако эти правила не универсальны. Г.Л. Пермяков считал, что пословица каждый раз представляет собой ситуацию, является ее знаком, поэтому формирует некий мозаичный опыт, зафиксированный в текстах с прямой и образной мотивировкой значения [7; 8].

О необходимости различать разные типы ситуаций в пословице рассуждал П. Гжибек, ссылаясь на работу

П. Сейтеля, который выделял а) ситуацию, фиксирующую взаимодействие между говорящим и слушающим, б) жизненные обстоятельства, к которым может быть применена пословица, и в) провербиальную ситуацию, описываемую в предложении [1. С. 51]. Сам П. Гжибек говорил об общем смысле пословицы (ситуационной модели) и возможности соотнесения пословицы с классом ситуаций во внеязыковой действительности (модельной ситуации) [1. С. 51].

При употреблении пословицы в речи говорящий сопоставляет две ситуации: описанную в пословице и жизненную, экстралингвистическую. Если эти ситуации обнаруживают структурное сходство, употребление пословицы уместно [9]. Пословица универсальна и может относиться к самому говорящему, к его адресату или к третьему лицу.

Традиционно принято считать, что, поскольку пословица формулирует общие правила, формы настоящего времени предиката описывают не те действия или состояния, которые происходят сейчас, а те, что как бы «выпадают» из временного потока. Такое время в лингвистике получило название гномического. Кроме этого, в пословице представлены сказуемые, выраженные формой повелительного наклонения глагола, т.е. пословица описывает, как обычно поступают или как следует делать в той или иной ситуации.

Начнем с времени, как оно выражено в структуре предложения. Время представляет ситуацию как статичную или динамичную.

Статичная ситуация в пословице изображается как ситуация покоя, в которой нет изменений. Группа статичных пословиц представлена такими текстами: *В семье не без урода; И на солнце бывают пятна; Бедность не порок; Все хорошо в меру; В здоровом теле — здоровый дух; Глаза — зеркало души; Мое дело — сторона; Язык мой — враг мой; Чужая душа — потемки; А воз и ныне там; Любовь зла.* В этой группе текстов именные предикаты выражены существительными и прилагательными.

В динамичной группе описываются внутреннее или внешнее изменение ситуации, начало или окончание како-

Статья подготовлена в рамках проекта «Славянская народная аксиология: Оценки и ценности в языке и народной культуре» (РГНФ, 12-04-00267а)

ОЛЬГА ЕВГЕНЬЕВНА ФРОЛОВА, доктор филол. наук; Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова

го-либо процесса: *Выше головы не прыгнешь; Беда никогда не приходит одна; Цыплят по осени считают; Всяк кулик свое болото хвалит; Аппетит приходит во время еды; Из песни слова не выкинешь; Лежачего не бьют; Всё хорошо, что хорошо кончается; Волков бояться — в лес не ходить; Дают — бери, бьют — беги; Век живи — век учись; Готовь сани летом, а телегу зимой; Кончил дело — гуляй смело; Взлся за гуся, не говори, что не дюж; Поздно пить боржом, когда почки отвалились; Любопытной Варваре на базаре нос оторвали; За что купил, за то и продаю.*

В некоторых случаях действия не описываются, а подразумеваются.

Дальше в лес — больше дров — Чем дальше *уходишь, продвигаешься* в лес, тем больше *находишь* дров.

Баба с возу — кобыле легче — Если баба *сойдет* с возу, то кобыле *станет* легче.

Кто в лес, кто по дрова — Кто *отправляется* в лес, кто *отправляется* по дрова.

Что мы можем сказать о жизненной ситуации, к которой пословица может быть отнесена? По соответствию времени в пословице экстралингвистической ситуации можно разделить пословицы на три группы. В первой пословица может относиться к ситуации в прошлом и будущем, мы назовем эту группу универсальной. Время жизненных обстоятельств здесь может быть разнонаправленным. Примеры показывают, что в универсальную группу входят пословицы, представляющие как статичную, так и динамичную ситуацию.

Универсальная группа:

а) статичные: *Язык мой — враг мой; Бедность не порок; Чужая душа — потемки; Мир тесен; Дуракам везет; Мое дело — сторона.*

б) динамичные: *Аппетит приходит во время еды; Баба с возу — кобыле легче; Лежачего не бьют; Утро вечера мудренее; Выше головы не прыгнешь; Много шуму из ничего.*

Если говорящий употребляет пословицу в связи с уже имевшей место ситуацией и пословица направлена на прошлое, то смысл может быть понят как предостережение или назидание: *не надо было так поступать*. Если же пословица направлена на будущее, то коммуникативное намерение говорящего — совет, рекомендация, запрет. Именно в универсальной группе пословиц время жизненных обстоятельств мобильно, а отношение таких текстов к действительности максимально гибкое.

Например, пословица *Язык мой — враг мой* употребляется по отношению к прошлому, когда кто-то уже сказал нечто не к месту и боится повторить свою ошибку, а по отношению к будущему — когда, зная за собой привычку говорить, не думая о последствиях, человек помнит, что надо следить за своей речью. По словарю значение этой пословицы определяется так: «О невосторгованности в высказываниях, в выражениях, о привычке говорить лишнее во вред себе» [2. С. 454].

Пословица *Аппетит приходит во время еды* по отношению к прошлому понимается так: когда человек начал какое-то дело, удовольствие появляется в самом процессе, а по отношению к будущему — если начать какое-то дело, то удовольствие придет позже. Вот как интерпретирует смысл пословицы В.П. Жуков: «Потребность в чем-л., стремление, интерес к чему-л. возрастают по мере того, как испытываешь, узнаешь что-л.» [2. С. 2].

Во второй группе пословица направлена в будущее и не способна описывать ситуацию, уже имевшую место. Назовем эту группу текстов проспективной. И в этом случае в группу также входят пословицы, отражающие и статичную, и динамичную ситуации.

Проспективная группа:

а) статичная: *Мне с ним детей не крестить.*

б) динамичная: *Либо пан, либо пропал.*

Пословица *Мне с ним детей не крестить* в словаре М.И. Михельсона толкуется следующим образом: «ничего нет общего, нечего дорожить» [5]). Примеры из литературных произведений XIX в. свидетельствуют о том, что говорящий, употребляя эту пословицу, проявляет безразличие к человеку и не стремится к более тесным контактам с ним: *Мне ваши деньги нужны, а вам моя харь: не детей нам с вами крестить; проезжий поел, покормил, не засиживайся* (Тургенев, «Постоялый двор»); *А что мне за дело, что он чудак! Мне с ним не детей крестить. Поест, выпить умеет и любит, вот и нашего поля ягода* (Островский, «Красавец-мужчина», 1, 34). При этом, как видно из примеров, говорящий строит прогноз на будущее, не намереваясь иметь с человеком каких-либо общих дел.

Пословица *Либо пан, либо пропал*, в которой предикат употреблен в форме прошедшего времени совершенного вида, употребляется тем не менее по отношению к планируемому делу, которое может завершиться или большим успехом, или полным провалом. В сло-

варе В.П. Жукова находим такое толкование: «Все или ничего. Говорится в решимости (или о решимости) сделать, предпринять что-л., рискнуть чем-л., несмотря на возможный неуспех, полный провал, гибель, или в решительный момент, когда совершается что-л. и результат неизвестен» [2. С. 286]. Последняя формулировка касается ситуации, которая только будет иметь место.

В третьей группе время жизненных обстоятельств организовано иначе. Описывается ситуация, уже имевшая место в прошлом. Мы называем эту группу пословиц ретроспективной. И при употреблении таких речений говорящий хочет, чтобы адресат не повторял уже совершенных ошибок. В таких пословицах коммуникативное намерение — это предостережение, совет, основанный на отрицательном опыте.

Вновь, как и в универсальной и в проспективной группах, в эту вошли пословицы, описывающие статичные и динамичные ситуации. Это свидетельствует о том, что соотношение описанной в пословице ситуации и времени ее употребления в речи оказывается сложным.

Ретроспективная группа:

а) статичная: *В семье не без урода; Дыма без огня не бывает; Время — лучший лекарь; Нет худа без добра.*

б) динамичная: *Взлся за гуся — не говори, что не дюж; И на старуху бывает проруха; Беда никогда не приходит одна; Бог дал, Бог и взял; Кончил дело — гуляй смело; Всё к лучшему; Хорошего понемножку; Что было, то сплыло; А воз и ныне там; Знал бы, где упаду, подстелил бы соломки; Поздно пить боржом, когда почки отвалились.*

Разберем некоторые примеры. Пословица *В семье не без урода* употребляется в речи, когда в какой-то группе людей уже есть некто, отличающийся от всех других в худшую сторону. По Жукову, значение этого текста определяется так: «В коллективе всегда есть кто-л., отличающийся от других какими-л. (чаще дурными) качествами» [2. С. 38]. Ретроспективный характер этой пословицы становится очевидным, если мы попытаемся употребить ее в следующей ситуации. Несколько человек собираются в совместную поездку, но говорящий сомневается, все ли участники найдут друг с другом общий язык, и подозревает, что один из них отличается дурным характером. В такой ситуации невозможно сказать: «Я не очень хочу ехать с ними, потому что в семье не без

уроде». Так же трудно употребить эту пословицу в ситуации, когда человек хочет поступить на новую работу, но не уверен, все ли будущие коллеги ему понравятся.

Смысл пословицы *Дыма без огня не бывает* Жуков интерпретирует так: «У всего есть своя причина. Чаще говорится при распространении слухов, толков и т.п.» [2. С. 107]. Ретроспективное время не позволяет употребить эту пословицу в ситуации, когда говорящий строит прогноз о развитии событий.

Если мы обратимся к примерам из Национального корпуса русского языка, то увидим, что пословица употребляется, когда у состояния в настоящем времени была причина в прошлом:

— Я понимаю, — беспомощно согласился Глеб, — но тогда скажите хотя бы, почему она вдруг разбилась... нелепейший, конечно, вопрос... но вы же неспроста вспомнили об этом, нет дыма без огня (Дарья Симонова, «Сорванная слива» (2002)).

Пословица встречается в речи, когда говорящий знает об уже случившемся, что, по его мнению, объясняет последующие события.

Подобным образом ретроспективную пословицу *Время — лучший лекарь* употребляют в речи, когда уже случилось что-то горестное, что требует терпения, чтобы душевная боль притупилась. Вновь лингвистический эксперимент позволяет нам определить границы употребления пословицы в речи. Трудно сказать: «На новом месте я не обязательно встречу доброжелательных людей, там могут быть неприятные ситуации, но я привыкну и преодолю трудности, потому что время — лучший лекарь». Здесь были бы уместнее пословица *Стерпится — слюбится* или афоризм *Человек ко всему привыкает*.

В некоторых случаях ретроспективность пословицы диктуется некоторым соглашением. Пословица *И на старуху бывает проруха* не употребляется при описании возможной будущей оплошности. Например, в ситуации, когда кто-то опасается, что может сделать ошибку, и успокаивает себя тем, что и *на старуху бывает проруха*, такое построение фразы будет странным. Жуков так толкует эту пословицу: «И опытный, бывалый человек может ошибиться. Говорится в оправдание чьей-то оплошности, промаха и т.п.» [2. С. 133]. Последняя формулировка свидетельствует о том, что пословица употребляется, когда

неверный поступок уже совершен, т.е. ретроспективно.

Интересно, что ретроспективность присутствует и в новых пословицах. Так, пословица *Поздно пить боржом, когда почки отвалились* описывает ситуацию, когда нанесенный ущерб уже невозможно исправить.

К этой же ретроспективной группе можно отнести ряд абсурдистских пословиц, проанализированных Ю.И. Левиным [4]: *Недавно он ослеп, а ни зги не видит; Умный был бы человек, кабы не дурак; Недавно помер, а уж неживой; Как помер, так и часу не жил; Не украл, только вовсе взял; Не били, а только колотили; На волка поклев, а зайцы кобылу съели; Злые люди доброго человека в чужой клетке поймали*.

Все эти пословицы объединяются на формальном основании: в них предикаты выражены формой прошедшего времени несовершенного и совершенного вида глагола. Данные речения относятся к ситуациям, когда в жизни произошло нечто дурное, что уже невозможно исправить. Подобным образом употребляется и пословица *Остались от козлика рожки да ножки*.

Специального исследования требует вопрос, всегда ли прошлый опыт является отрицательным при ретроспективном употреблении пословицы. В обнаруженных нами примерах дело обстояло именно так, однако две из них: *Взялся за гуж — не говори, что не дюж* и *Кончил дело — гуляй смело* — не описывают неправильных шагов в прошлом. Семантика этих паремий является фазовой: первая из них описывает начало процесса, а вторая — его окончание. Следовательно, можно говорить лишь об описании непоправимых ошибок преимущественно в ретроспективной группе пословиц.

Итак, время экстралингвистической ситуации, к которой относится пословица, не всегда связано с временем предиката в предложении. Пословица может описывать статичную или динамичную ситуацию, но употребляться в разных обстоятельствах, относиться к разным экстралингвистическим ситуациям. Часть пословиц чувствительна к фактору, имела ли уже жизненная ситуация место в прошлом или она ожидается в будущем. Мы можем выделить три типа пословиц в зависимости от условий употребления: универсальную, проспективную и ретроспективную. В универсальной группе пословица может относиться к прошлому, настоящему моменту или к будущему. В универсальной группе коммуника-

тивное намерение может пониматься как разрешение, возможность, запрет, совет, приказ, предостережение. В проспективной группе, обращенной к будущему, практически исключается предостережение, главными являются возможность, приказ и совет. В ретроспективной группе, ориентированной на прошлое, наоборот, акцент перемещается на предостережение не повторять сделанных ошибок. Для ряда пословиц мы не можем обнаружить связи времени предиката с особенностями употребления — универсального, обращенного к прошлому или будущему. Следовательно, особенности употребления — результат конвенции, или соглашения. Можно с уверенностью сказать, что лишь сослагательное наклонение в пословице тяготеет к ретроспективному употреблению: *Не было бы счастья, да несчастье помогло*.

Практический вывод, который следует из проведенного нами анализа: при составлении словарей следует отмечать, к каким экстралингвистическим ситуациям, прошедшим или будущим, может относиться пословица, т.е. отмечать особенности употребления при толковании.

Литература

1. Гжибек П. Пословица и ее ситуации: от определения к классификации // ЖС. 2009. № 4. С. 51—54.
2. Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. М., 2007.
3. Левин Ю.И. Логико-семиотический эксперимент в фольклоре // Левин Ю.И. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 504—519.
4. Левин Ю.И. Провербиальное пространство // Левин Ю.И. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 483—503.
5. Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии: Сб. образных слов и иносказаний. Т. 1—2. Ходячие и меткие слова: Сб. русских и иностранных цитат, пословиц, поговорок, пословичных выражений и отдельных слов. СПб., 1896—1912 (цит. по: http://dic.academic.ru/dic.nsf/michelson_new/5325/мне).
6. Николаева Т.М. Обобщенное, конкретное и неопределенное в паремии // Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова / Отв. ред. В.В. Иванов. М., 1995. С. 311—324.
7. Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988.
8. Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки. (Заметки по общей теории клише). М., 1970.
9. Фролова О.Е. Мир, стоящий за текстом. М., 2007.

А.А. ГАВРИЛЕНКО

ПОСЛОВИЧНЫЙ РЕПЕРТУАР ОДНОГО ИНФОРМАНТА

Нравственные поговорки бывают удивительно полезны в тех случаях, когда мы от себя мало что можем выдумать себе в оправдание
(А.С. Пушкин, «Метель»).

Во время фольклорной экспедиции Санкт-Петербургского университета 2010 г. в Лешуконский р-н Архангельской обл. мы с коллегой пошли на интервью к Нине Ивановне Авдушевой, жительнице д. Смоленец. Особенностью ее речи было очень частое употребление разных паремиологических высказываний. Как сказала она сама, «ведь как без поговорки, без пословицы заговоришь? Никак» [1]¹. Всего мы записали от Нины Ивановны 27 разных паремиологических изречений (пословиц, поговорок, велеризмов и т.д.); от других информантов — гораздо меньше. Какова причина частого употребления паремий одним человеком?

Обращение к существующим исследованиям пословиц² не проясняет ответ на данный вопрос.

По мнению Дж.В. Дю Буа, ритуальная речь является самоочевидной, т.е. такой речью, где «указание на эвиденциальность (или на авторитет) содержится в самом высказывании»³. Данный подход и принцип доказательства авторитета через внутренне присущие характеристики представились мне весьма интересными, и я попробовала применить их к анализу моего материала.

Предположительно Н.И. Авдушева так часто употребляет паремии из-за необходимости подтверждать свое мнение или заменять его неким самоочевидным высказыванием. Чтобы доказать это предположение, рассмотрим структурную организацию паремий и затем ситуации их употребления.

Я буду рассматривать как пословицы, так и афоризмы, т.е. фразовые паремии, состоящие из одних постоянных членов, используя классификацию Г.Л. Пермякова. Различие пословицы и афоризма в характере мотивировки: соответственно, образная или прямая. Например, *Сорванное яблоко обратно не прирастет* — пословица, а

Каждый доволен своим умом — афоризм⁴. Я остановилась на такого типа изречениях⁵, потому что они не могут пополняться из речевого контекста, что важно при рассмотрении их структуры. Примеры, записанные от Нины Ивановны (20 пословичных изречений, т.е. пословиц и афоризмов), будут дополняться другими изречениями, записанными в экспедиции.

По словам Дж.В. Дю Буа, для ритуальной речи характерны четыре основных формальных принципа, образующих структуру: комплементарность, параллелизм, медиация и ограниченный характер⁶. Полностью проецировать эти свойства на пословичные изречения некорректно, так как ритуальная речь обусловлена ритуалом. Однако и ритуальная речь, и пословичные изречения являются речевыми актами; обоим свойственны как комплементарность, так и параллелизм. Первое свойство касается только иносказательности и метафоричности пословиц. Я же, как уже отмечалось, рассматриваю и афоризмы, поэтому данный принцип остается за рамками исследования. Второе свойство проявляется на уровне синтаксиса и широко представлено в пословичных изречениях типа *Будет день — будет и пища* [1].

По мнению А.Л. Жовтиса, пословица — это «нечто существующее вне ситуации, но приложимое к ней»⁷. Соответственно, требуется резкое подчеркивание ее в речи (смею отнести эти слова ко всем пословичным изречениям). Таким способом, как показано в его статье, является рифма. Действительно, такие изречения, как *Доходит утке на девятыи сутки* [1] — рифмованные, а изречения типа *С кем поведешься, от того и наберешься* [2] обладают и рифмой, и параллелизмом.

Важным оказывается и повтор. По моему мнению, во время произнесения пословичных изречений из шести компонентов речевого акта (адресата, адресанта, контекста, кода, сообщения и контакта) акцент делается именно на сообщении⁸.

Кроме того, можно выделить еще одну структурную характеристику речи — ритм, например: *Своя рубашка ближе к телу* [1] (4-стопный ямб), *Кашу маслом не испортишь* [4] (4-стопный хорей), *Жизнь прожить — не поле перейти* [1] (5-стопный хорей).

Таким образом, внутренне присущей характеристикой пословичных изречений является их структурная организация, обусловленная метроритмическими характеристиками. Следовательно, они являются самоочевидными высказываниями.

Рассмотрим три ситуации:

1. [Н.И. рассказывает о своей знакомой, употребляя слово «корпусна». Собирается просит пояснить значение слова.] Плечи широкие, и сама она ростом-то, она маловата, низковата ростом-то. И говорят, вот вишь опять же, мал, мал, говорят, золотник, да дорог. Вот вишь, пословицы эти. Ишь, говорят, мал золотник, да дорог. Маленький ростиком, но голова-то умная у тебя, эти, это значит хорош человек [1].

2. [Н.И. обсуждает личную жизнь соседей — почему муж с женой не живут.] Ну, может, помирится потом]. Дак кто их знает? Молоды, говорят, дерутся — только тешатся. Вот, пословица тоже есть [1].

3. [Н.И. рассказала, как однажды не узнала свояка.] «А это-то кто?» — говорю, и не додумала, не доварила голова-то, и что-то доходит, говорят, утке на девятыи сутки нашему брату. [Чего-чего на девятыи сутки?] Доходит, ну вот, это соображение-то наше, и говорят, доходит утке на девятыи сутки. <...> Соображения те эти нахо... доходят до нас. Когда уж это всё пойдёт, дак, это значит, когда додумаемся... [1].

Во всех трех случаях Нина Ивановна употребляет глагол *говорят*. Этот глагол оказывается в функции вводного слова и разрушает структуру пословичных изречений: *Мал, говорят, золотник, да дорог* и т.д.

По замечанию Дж.В. Дю Буа, с возрастом в речи авторитета

уменьшается контроль говорящего над высказыванием. Однако, по моему мнению, говорящий прибегает к проявлению персональности с целью связать авторитет с конкретной ситуацией. В самом деле: в первом примере информант соотносит авторитет со своей подругой, во втором — с соседями, в третьем — с собой. Ср.:

4. [У односельчанки утонул сын, поехав пьяным в Лешуконское на лодке.] Немножко в голову, **говорят, пьяному море по колено**. Поеду, поеду и всё, и поехал, там, где ехал, не ехал [1] (соотнесение с сыном односельчанки).

5. [Н.И. решила выпить с нами в честь дня рождения своего внука. Предложила сделать пунш: в чай налить водку и добавить сахарного песка.] Ой, не научи да по миру спусти, **дак, говорят, каки хлебы крохи — и те плохи**. Ну, век живи, век учись — дураком и помрёшь. Пейте на здоровье... О, вишь, как хорошо. Вот и споёшь.

Хороша я, хороша, плохо приодета, Никто замуж не берёт девушку за это.

[Соб. 1: Меня замуж тоже никто не берёт. Соб. 2: Меня тоже...] Ничего, вы ещё молоды. Встретите своего суженого. <...> **Говорят, суженый урод будет у ворот**. Кто тебе, это, и всё равно ты за того выйдешь. Не так, не в самом деле, что урод. <...> Он сам к тебе подойдёт, руку-сердце попросит, скажет: «Вот выходи за меня, голубушка, замуж, будь моей женой». [А про урода-то когда говорят, вы сказали?] Ну, это наша пословица старинна. <...> **Суженый, говорит, урод будет у ворот**. Значит, суженый, кто у тебя на примете есть, всё равно он твой будет или, или ты его, евонова будешь [1] (соотнесение с собирателями).

6. [Н.И. увидела, что собирательница не притронулась к стопке, стала ругать.] [Я вот не хочу пить, вот]. Вот не хочешь. [Вот]. **Не для «хочу», говорят, а для аппетита**. Да вот и... вот ничего не хочешь. А говорят, ну выпей хоть там это. [Не, не]. Дак лучше поешь. [Ну да, после него есть хочется, чтобы заесть-то]. Да, а как, вот **говорят, не для «хочу», а для аппетита**. Мы тоже так шибко-то не это, я, я вообще этого, не любитель этого дела. Вот хоть вышла замуж в Нисогору, тут эти наши, смольяна тоже. «У-у-у... она вышла замуж, — говорит, — ей мужик-то такой не любит выпить-то. Она, — говорит, — сопьётся с ним вместе». <...> Дак, я говорю, если, опять же пословица есть, **говорят, смолodu не зачато, если смолodu ты не это,**

дак, под вечер не для чего это начинать, что это сопьёшься, сопьёшься, говорит, она сопьётся, говорит, за, за такого вышла замуж. [А как смолodu не зачато?] **Смолodu не зачато, дак под вечер не для чего**. [А, то есть если не смолodu пить, то типа алкашом станешь, ну, пить будешь сильно?] Да, если уж, если ты смолodu выпиваешь, дак, можно знать, что ты это. [Меру знать, да?] Да, ну, опять же всему мера должна быть [1] (соотнесение в первом случае с собирателем, а во втором — с собой).

7. [Н.И. сказала, что она верит всем людям и говорит только правду.] **Лучше, говорят, горькая правда, чем красивая ложь**. Вот так. <...> В жизни всё бывает. Вот так, девушки. **Жизнь, говорят, прожить — не поле переехать**. Всё в жизни [1] (соотнесение с собой).

В некоторых контекстах *говорят* стоит в препозиции, т.е. перед пословичным изречением, не нарушая тем самым его структуру. Мне кажется, возможность употребления вводного слова в границах пословичных изречений довольна велика, ср.: *Говорят, суженый урод будет у ворот — Суженый, говорит, урод будет у ворот; Говорят, мал золотник, да дорог — Мал, говорят, золотник, да дорог; Говорят, не для «хочу», а для аппетита — Не для хочу, говорят, а для аппетита*.

Использование вводного слова не является единственным способом «связывания» авторитета и конкретного субъекта/объекта в речевой ситуации. В данном случае оно является лишь более употребительным. Стоит упомянуть и исключительные моменты. Например, в афоризме *Молоды, говорят, дерутся — только тешатся* можно отметить трансформацию⁹ как один из способов проявления «я» в изречении (этот афоризм нам знаком в несколько другой форме: *Милые бранятся — только тешатся*).

Возможна и вставка личного мнения, например:

8. [Н.И. рассказывает, что человек может заблудиться в лесу из-за лешего, который говорит: «Девка, влево, девка, влево» и добавляет: «Влево пойдешь — смерть себе найдешь», отметив, что эти слова из сказки. Собиратели спросили, из какой.] А сказка, вот говорят, сказка, **сказка — ложь, это вранья, кстати (?)**, а в ней намёк, добрым молодцам урок, значит, значит, можно чему-то верить в сказке, а чему-то можно и не верить, что это выдумана [1].



Нина Ивановна Авдушева

С помощью «вставки» в афоризм своей точки зрения («Это вранья, кстати») Нина Ивановна раскрывает свое скептическое отношение к сказке.

Любопытной оказалась и другая речевая ситуация:

9. [Собиратель натер мозоли после сенокоса, Н.И. отмечает: «**Мятое тело попало в дело**». Поясняет:] Физически не работали, всяко так крепко — ну вот и пожалуйста [смеется]. У меня первый год, когда я пошла работать, — сразу вот... <...> даже были кровяны мозоли [1].

Может быть, Нина Ивановна хотела сказать *Немятое тело попало в дело* (тогда стал бы ясен смысл). Но почему опущено *не*? Ответ, мне кажется, в структуре. Данная пословица рифмована, вследствие чего можно говорить о двух звеньях, или ритмико-интонационных единицах¹⁰: *мятое тело и попало в дело*. Если посчитать слоги, то увидим одинаковое их количество в обоих случаях. В семантически правильном же варианте количество слогов в первом звене больше, что делает его менее структурированным.

Приведу еще один подобный пример:

10. [Смотрим фотоальбом. На фотографии изображен брат Н.И.; она

говорит про него:] Ухо режет, кровь не канет. Отчаянный, сорвиголова был [1].

В словаре М.И. Михельсона¹¹ эта пословица представлена в варианте: *Ухо режь — кровь не канет* в значении «определенности, верности до самого пожертвования». Почему информантка употребляет не повелительное наклонение, а другую форму глагола? Возможно, это связано с тем, что для второго варианта характерен ритм (4-стопный хорей).

Такое восприятие пословицы может привести к смысловому абсурду: может показаться, что ухо является подлежащим. Зато при этом возникает синтаксический параллелизм: субъект—предикат.

Обратимся еще раз к ситуации № 5:

[Н.И. решила выпить с нами «пунш».] Ой, не научи да по миру спусти, дак, говорят, каки хлебы крохи — и те плохи. Ну, век живи, век учись — дураком и помрешь. Пейте на здоровье... [1].

В отличие от пословицы *Говорят, каки хлебы крохи — и те плохи* апелляция к авторитету в данных афоризмах не выражена эксплицитно. Характер предиката сам говорит о проявлении персональности. «Повелительное наклонение характеризует действие желаемое, отражающее волеизъявление»¹², исходящее от говорящего.

Таким образом, в приведенных выше ситуациях контроль информанта над пословичными изречениями высок. Возможно приложение мнения социума к определенной ситуации, достижимое имплицитно и эксплицитно за счет изменения структуры пословичных изречений при помощи вставок, трансформаций, выравнивания ритмической организации.

Однако есть ситуации, где подобные явления не наблюдаются.

11. [Н.И. говорит, что сейчас много детей берут из детдомов.] Нет чтобы своего вырастить, это, свой-то, говорю, хоть худой, да вот своя рубашка ближе к телу. Своё-то всегда любе [1].

12. [Н.И. рассказала, как она болела в раннем детстве менингитом. Ездили в больницу, а там сказали:] «Мы тебе помочь ничем не можем. Ей надо полный покой. Если выживет, дак выживет, а не выживет — мы не цари, мы не боги» [1].

В первой ситуации Нина Ивановна, говоря о детях из детских домов, не указывает на какого-то определенно-го ребенка. Соответственно, нет необходимости соотнесения авторитета с конкретным объектом. Во второй она передает речь врачей, поэтому проявление персональности отсутствует.

Из записанного материала выделяются в отдельную группу ситуации диалогов:

13. [Пойдёте завтра к нам чай пить?] Когда? [В семь завтра]. Ну, будет день — будет и пища [1].

14. [Односельчанка Г.А. Халтурина рассказывает историю:] ...А она говорит: «Гая, а вдруг медведь?» А я говорю: «Ты че!? Ты че меня напугала-то?» — говорю. Вот... «Я, — говорит, — и я боюсь до... [нрзб.] эта...» [Н.И.] Пугана ворона куста боится. [Г.А. Дак ты че, ведь...] [Соб.: Че «пугана ворона»?] [Н.И.] Куста боится. Куст шелохнёт (ветер маленько подует), кустик пошелветится — ой, там хто-то есть! [1; 3].

Здесь присутствует соотнесение авторитета с участниками диалогов, как, например, в ситуации № 14 — с Г.А. Халтуриной. Поэтому, как и в большинстве предыдущих примеров, ожидалось изменение структуры. Однако этот факт не имеет места. Возможно, причина кроется в характере использования этих пословичных изречений: возникает представление некоего точного ситуативного комментария со стороны Нины Ивановны. Но четкого ответа на этот вопрос пока нет.

Таким образом, самоочевидность пословиц и афоризмов, которая обоснована их структурной организацией, обуславливает их употребление Н.И. Авдушевой в качестве неопровержимых доказательств при объяснении, требовании и т.д. При этом если в речевых ситуациях информантка употребляет пословичные изречения без соотнесения с конкретными реалиями, то структура их неизменна; в противоположных ситуациях налицо характерные нарушения структуры; исключением являются ситуации диалогов.

Примечания

¹ Все цитируемые материалы хранятся в ФА СПбГУ.

² Пермяков Г.Л. Основы структурной паремииологии. М., 1988; Тарла-

нов З.К. Синтаксис русских пословиц: Автореф. ... дис. канд. филол. наук. Л., 1970; Дандис А. О структуре пословицы // Паремииологический сборник: пословица, загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 13—34; Рождественский Ю.В. О правилах ведения речи по данным пословиц и поговорок // Паремииологический сборник: пословица, загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 211—229; Жигарина Е.Е. Современное бытование пословиц: Вариативность и полифункциональность текстов: Автореф. ... дис. канд. филол. наук. М., 2006; Левинтон Г.А. К вопросу о «малых» фольклорных жанрах: их функции, их связь с ритуалом // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Т. 1. М., 1988. С. 148—152; Николаева Т.М. Обобщенное, конкретное и неопределенное в паремии // Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 311—324.

³ Дю Буа Дж.В. Самоочевидность и ритуальная речь / Авт. предисл. С.Б. Адоньева; пер. Е.А. Мельникова; А.Д. Пудова // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1998. Вып. 12. С. 198—223.

⁴ Данные примеры взяты из: Пермяков Г.Л. Указ. соч. С. 19—20; следующие — из полевых материалов.

⁵ Далее использован общий термин *пословичные изречения* для обозначения пословиц и афоризмов.

⁶ Подразумевается голос, интонация, сила звука, скорость, произношение.

⁷ Жовтис А.Л. Стих в пословице // Русское стихосложение: Традиции и проблемы развития. М., 1985. С. 168—178.

⁸ Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.

⁹ Саввина Е.Н. О трансформациях клишированных выражений в речи // Паремииологические исследования: Сб. ст. М., 1984. С. 200—222.

¹⁰ Жовтис А.Л. Указ. соч. С. 168—178.

¹¹ Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. М., 1894.

¹² Современный русский язык / Под ред. В.А. Белошапковой. М., 1989. С. 486.

Список информантов

1. Н.И. Авдушева, 1940 г.р., д. Смоленец.

2. Г.И. Таранина, 1948 г.р., д. Кеба.

3. Г.А. Халтурина, 1936 г.р., д. Смоленец.

4. Р.З. Фатьянова, 1936 г.р., д. Селище.

Г.И. ЛОПАТИН

«НА КАЖДАМ ЯЗЫКУ ПРЯКАЗКА...»

Имя Варвары Александровны Грецкой хорошо знакомо читателям «Живой старины». Без записей, сделанных от нее, не обошлась практически ни одна моя публикация в журнале. Варвара Александровна родилась в 1925 г. в пос. Амельное Ветковского р-на Гомельской обл.; в 1992 г. в связи с отселением поселка переехала в Ветку, где живет в настоящее время. С 2005 по начало 2012 г. от нее записано около 70 аудиокассет. В ее памяти сохранился практически весь фольклорно-этнографический репертуар Амельного¹.

Не менее примечателен и ее язык, который она сама определяет как *калісяшні, старынны, амяленскі, прыродны, дзярэвенскі*: «Я гаварю па-свайму, па-дзярэвенскаму...»; «Природный язык. Родны язык. Вот с каторым родзіцца, прывыкніш к яму, так і гаворыш». Этот язык как часть амеленской культуры В.А. Грецкая постигала в ежедневном общении со своей бабушкой Алёной Максимовной, мамой Пелагеей Петровной, другими старшими односельчанами: «Я, як баба, гаварю, што баба, што матка, усі гаворым адзінакава. Калісь дзед Майка прыдзя гуляць к нам, будзя такія словы гаварыць, як і баба. Узрослыя круціцца, маладыя вучацца. Што тыя дзеляць, то і яны».

Ее речь буквально пронизана пословицами, поговорками, проклятиями, пожеланиями и другими устойчивыми выражениями, которые она определяет как *прыказкі* 'поговорки'. *Прыказкі* возникают в речи Варвары Александровны, как она сама говорит, «к разговору»: «Ці іх на памяць усі знаіш? Ета прыдзіцца к разговору, дак гаворыш»; «Ці та ўсі будзіш помніць прыказкі. Іх мільён на свеці». И еще: «Калі б дзеда Майку можна, як Брэжневага, перявярнуць другім бокам, скажаць: "Ну-ка, Брэжнеў, паднімайся, кіруй!" И так дзеду скажаць. Дак ён бы табе за дзень сто штук змяніў. У тога на кождым языке прыказка. Ён памятливы дзед. <...> Во кот прабягіць, ён возьма і на яго скажа прыказку».

На данный момент в записях, сделанных от Варвары Александровны, я выделил более 800 единиц устойчивых выражений². Они не единожды воз-

никают как в ее речи, так и в речи ее сына и внука. Записанный от Грецкой материал представляет собой своеобразный фразеолого-паремиологический словарь одного носителя местной речи.

В статье устойчивые единицы языка приводятся в своем естественном бытовании. Комментарии рассказчицы к *прыказкам* интересны еще и тем, что это ее живые воспоминания о себе, о своей семье, о соседях, об односельчанах — обо всем, чем жило Амельное.

Прапала дзедава кляпала

1. Я ўжо табе не скажу, як яе (картины В.В. Пукирева «Неравный брак» — Г.Л.) заглавіе, но толькі пад вянец, там напісана было, што за нялюблага, за багатага аддавалі ету дзевачку замуж, а яна не хацела. <...> Ён такі ўжо пахылы, відна, што пахылы, калісьці ж па трыццаць пяць гадоў да па сорок жанілісь. Дак Ягор прывёз мне тую карціну: «Во і табе, і сабе прывёз!» Дак і ён атрэзаў. Прышоў і кажа: «Глянё, у цібе з цвітамі, да і я атрэжу!» І ён атрэзаў. Я палядзела, што яна ж ня любя яго, і пачытала еты тэкст напісаны, што за багатага да за нялюблага ідзець, так я думаю: «Чаго еты дзіцёнак будзя страдаць? Дай я атрэжу!» Уззяла ножні, атрэзала да цвет усадзіла туды. А тое спаліла. Ка мне жанішчыны хадзілі: «Гдзе твая карціна? Гдзе ты тога старага дзеда дзела?» Я гаварю: «Спаліла! Усё! *Прапала дзедава кляпала!* Цвет — во! Праўда, красівей?» Яны гаваряць: «Праўда! А то век мучыцца — стаіць у слязах дзеўка». А я ліквідзірвала. А з ім, праўда, плоха была б? Карціна не карціна, а люблю жа нада.

2. Ета як прыказка. Усё гаворяць, як што-нібудзь паціраіш ці ні найдзіш, будучь гаварыць... Вот як бы я шукала табе, як песню тую, катораю помню, каторыя з галавы выходзяць, дак шукаюць, шукаюць, а ты будзіш сядзець да і казаць, калісь дзед Майка: «Не шукай, Алёнка! — ці на матку, ці на бабу. — *Прапала дзедава кляпала!*»

Рябінавая (усенашная) ноч

1. Вот вайна была, дак як ляцяць самалёты... Чорт знае, дзе яны будуць бамбіць... Баба: «Дзетачкі, будзіць нападатові, а то, бывая, будуць бамбіць...» Прыдзя ўжо суседка, скажа: «Ой! Сёдни *рябінавая* ноч была, мы сёдни ні спалі... Гудуць... Ці ўцякаць...» *Рябінавая* ноч — плахая ноч. <...> І да вайны было... Прыдзіма калісь, гуляіма... Матка: «*Рябінавая* ноч ідзе-лалі...» Баба: «Ідзіца спаць. *Рябінавую* ноч ужо канчайця!...»

2. [Вы казалі, што вы тут аддыхалі, а там Сяргей дзелаў *рябінавыя* ночы. Ці Сяргей ведае, што такая *рябінавыя* ночы?] [В.А. Грецкая:] Ён знае, што такое *рябінавыя* ночы. Ён як пачане, я гаварю: «Ня дзелаў *рябінавую* ноч!» [Сергей Сергеевич Грецкий, 1950 г.р., сын В.А. Грецкой:] П'яны прыходзя мужык, дзешашыр. І ўсе гаворяць: «Ісакавіч *рябінавыя* ночы дзелаў жонцы». Хто гаварыў «*рябінавая*», а хто «усенашная». [В.А. Грецкая:] Усенашная ноч — усе ня спалі. Гаворяць, каторы ўжо дзелаў крык такі, дак: «Ня дзелаў *усенашную* ноч!» А *усенашная* ноч — на Вялікадня называець. Баба ўсё казала: «Дзеці, усенашная ноч — ня спяць ніхто. Людзі Богу моляцца». І баба нікалі ні лажылась, <...> А каторыя ўжо п'яныя, гаворяць: *рябінавая* ноч... Хоць: «Ня дзелаў *усенашную* ноч! Супакойся».

Калі б воўк баяўся, ён бы з голаду здох

Ну, праўда... Калі б ён баяўся... Ён не баіцца... Авечку — дак авечку... Свінню — дак... Ваўкі ні баяцца... Калісь падрываліся... Яны чуяць, дзе коні, дзе авечка... Яны падрываліся... Зямля... І на зямлю кладуць первы вянец... І сарай дзелаюць... Яны падрыюцца, авечку выцягнуць, парвуць, на плечы і паняслі... Усі так казалі: *калі б ваўкі баяліся, яны б з голаду падохлі...* Промысел свой... На полі німа нічога... Наверна, ці вясной, што травы не было, ці ўвосінь... Ночы, што кані на пашы былі... Што адзін конь стаяў у сарай... Яны промысел найдучь сабе, ідзе хочыш... І чылавец так... Бойся ўкрасць, з голаду прападай. Мне калісь было, што нечым было план сеяць, хоць вазьмі да лясні! Ну, найшла ж... Пасяўну бульбу перябралі, я пайдз, жменькай навывбяраю, прынясу карціну... І суп зварым... І пасеяць меншаю аставім... І пасеялі план... так і воўк... Захоча жраць, дак ён куды хочыш...

Каждаму вашанку на станку

1. У дзірэктара свая машына, а ў замясціцеля — свая. *Каждаму вашанку* штоб на станку. Нашто яму ў дзірэктара пытаць: туды і туды з'ездзіць, калі ў цібе свой шохвер і свая машына. [Вашанкі — гэта хто?] Ета вошы маленькія. Ціпер іх ужо ня найдзіш з агнём. Куды яны падзяваліся? Ціпер жа ўсякія прэпараты. Яны калісь былі. У каго навалал... Я не хвалюся... У нас не было. Мы ў школу хадзілі: Ваня, Маша, я і Туся, Ягор ішчэ не хадзіў... Калісь бацька памёр, матцы работы во так было, і мужыцкая дзела, дак матка... Калісь жа прэпараты ў етых не было, што мазаць галавы, ці што, і матка... У нас баня была свая, вот матка

вытапя баню і нас ўсіх у ваду, возьма кєрасіну валле перяд банай, трошкі возьме па галаве... ё ці німа... Яна не глядзіць, ці ё вошы, ці німа... Яна гаворы: «Ета я прафілакціку дзелаю». <...> У нас косы былі дліныя, ніжэй сракі, у Машы, у Тусі, у бабы, у нашай бабы Алёнки чуць ні да пят былі, і у нас нікалі ў жыцні вошай не было. А было: будуць сядзець, яны па хусці будуць паўзці. Маткі, наўерна, не даглядалі.

2. Насілі «звязду». Хлопцы майстрылі хрэстам, тады мы цвяты дзелалі і насілі. Калісь жа марозы былі. Халодна была, дак «звязду» ршылы не насіць. Гаварылі: «Ня нада!» Ніхто ня хоча браць. Нада голымі рукамы. Вязёнак не было. У школу ідом, у рукавы пазасаджываім рукі — да і ўсё. Ета ж ціпер гаворыць: *каждому вашанку па станку!* І пярчаткі давай яму! І тоя дай!

3. Калісь матка казалася... Спаць лажыцца, бацька і гаворы: «Наш Іваня ўжо ўзрасла, здесь яму нада адзельна, штоб ён спаў». А матка і кажа: «Ідзе ён будзя спаць? У пярэдняй хаце мы з табой спім, а там Ягорка і Ваня за грубачкай. *Каждаму вашанку будуць дзелаць па станку!* Ажэніцца, тады ўжо адзельна...»

4. Пачаном есці ў адну міску: «Баба, давай у дзве міскі!» А яна: «*Каждаму вашанку буду дзелаць па станку!* Давайця вы ешця ў вобшчым». Дак мы ўжо ядзіма.

І Богу моліцца, і чорту верыць (І Богу верыць, і чорт памагае)

...І Богу верыць, і чорт памагае. Калісь пацірала я іголку. Ішла, думаю: «Будзя грубка тапіцца, вязёнку буду лапіць: відро выносіць». І нясла, і — бац! Рукі ж ніякія. Дзе тая іголка? І як яна выскальзнула? І шукала я, і не найшла. Тады пачала мост мыць... Думаю: «Дай-ка, я мост памыю». Адну маснічку памыю, пасяджу, аддыхну і зноў. Пагляджу: штось блішчыць каля дзвярэй. Уззяла, падняла — іголка. А я ішчэ да этага пачала мыць да і гаварю: «Чорцік Іванька, памажы мне! Аддай мне! Бяры сваё!» Ішчо баба так вучыла. Пагляджу: іголачка блішчыць. Я іголачку тую ўзяла, гаварю: «І чорцік памог!» Хто Богу моліцца: «Госпадзі! Хоць бы найці!» Я іду ў лес, калісь хадзілі ў грыбы ці ў ягады, гавару: «Госпадзі! Бог не паможа, Іванька-чорцік, памажы, штоб мы набралі ягад!» І пойдзім, чуць дапром ягады. А баба казалася: «Дзеці, у лес ідзіце, перахрысціцеся: «Госпадзі! Памажы нам!» Патаму што з табой ангел ідзець паўз адзін бок, паўз правы, а чорцік ідзець паўз левы. І каждага чылавека саправаджаюць. І, як наш Сяргей едзя экзамены здаваць, я гаварю: «Па правай руцэ ў цібе ангел, а па левай — чорцік». Гаворыць: *Богу малісь і чорта не гняві.*

Першая жонка — шаўковая, другая — пасканая, трэцяя — пьянковая (канаплевая).

Гаворыць: *первая жонка шаўковая, а другая пасканая, а трэцяя... Першая жонка — шаўковая, а ўтарая — пасканая, а трэцяя — пьянковая.* Яны ж цяпер на ражон лезуць, а раз харошая жонка першая, нашто яе мяняць — жыві на здароўе.

Канаплевая — крэпкая. Ужо ж ні лёну чыта. З іх вярэўкі... Мычаць... Іх памнуць, ні трэпаць ужо... Павытрусцяць, цурбалкі павыпадаць, а тады... Еслі прясць... Еслі вярэўкі віць... У нас дзед адзін... Вярэўкі, вожкі віў... <...> Із канпель ткуць палаценцы... Уцірацца... Тканья палаценцы... Яны белыя, мягкія... Пасцілкі пад бок... Ціпер прастыня... [А з пасканей?] З пасканяў вярэўкі, вожкі...

Усё калісь казалі: «Посканням буду сенаць, а пьянкой буду ткаць». — «Чым жа будзіш ткаць? Лёну ж німа». Дак: «Пасканья ці пьянковыя», — будуць казаць. «Табе сарочку якую шыць?» А хоць будзя мужчына: «Ты мне ўжо дала...» Калісь у нас адзін быў, адна сарочка, у бані пабудзя, жонцы і кажа: «Дай перядзець! Што я табе дам! У цябе адна сарочка, у дзеда адна сарочка...» Дак ён: «Што ты, яна ж ад гразі стаіць як пьянковая!» Ад гразі... Значыць, яна такая крэпкая і грязная... «Навыварат надзень!» А путныя бабы, хоць і адна сарочка, загадзей пасціраю і над духам высуша. Но толькі штоб мужыку даць мягкаю сарочку. Выкачая на качолку... Ціпер жа на качолкі і дак толькі палаценцы, а то на качолкі і штаны, і сарочкі, і бабскія, і дзяціныя сарочкі і штаны — усё на качолкі. Ён мякінічкі, хоць у вуха ўлож.

З поскані ўціркі ткалі. Тады «палаценцы» ні казалі, а «ўціркі». А з пьянкі вярэўкі, яны крэпкія, тады ж і лес вазілі.

Усё Мелька казаў: «Пасканая ты, пасканая! — на сваю Мельчыху. — Памёрла мая Насцічка...»

Ранні верабейка кловік выціраю, а позні верабейка вочы прадзіраю

Ну, напрымер, ідзець ты ў лес: хто раней пойдзя ў лес, ета перваю ягадку найдзя і набірэ. Тыя набяруць поўныя глячкі, а ты ўжо прыйшоў, там пабрана, туды пойдзіш — там пабрана. Якога ты хрэна там набірэш? Ці ўранні матка і гаворы... І ўранні печ топяць, баба бліны пячэ. У нас бліны кажды дзень былі: то грэцкія, то ячменныя. Баба і кажа, я ўжо падымся, яна: «Тусячка, падымайся! Памажы што-нібудзь». — «Січас!» — дзярюгай накрыіцца і ляжыць. Яна: «Варячка, падымайся». Усё, мне болей не загадываюць. Скажа: «Варячка, падымайся памажы», — там, бульбу чысціць ці бурак ці крышыць у боршч качан. Я ўжо ўсё! Не жду, пакуль баба ў другі раз. Я — хоп! Паднялася і пашла дзелаю. Блін іспячэ баба, кажа: «Варячка, за то што ты раней, дак на: *ранні верабейка дзюбач-*

ку абціраю, а позні верабейка ішчэ толькі вочы прадзіраю. А яна няхай ляжыць». І мы з Ягоркам, Ягорка самы меншы, усё — мы падымайся, я падымаяся, і Ягорка падымайца. Мы ўжо па бліну, хоць па два з'елі, а Туся спіць.

Смерць сарочку найдзя

1. У нас адна Насця там памёрла... Ні бацькі, ні маткі не было... Ціф ішоў, вайна ішла, у Ветцы тут ціх... Ці салдаты наняслі... Забалелі ціхам і ляжалі, ні бальніц, нічога, дак яны там у Закружы ў хаці ў адной ляжалі ўжо, што не згарэла, а тады ўжо ў Святской здзелалі... Дак яна памёрла... Ну, не ў што... Улапленая была юбка... Хто што прынёс... Ляжыць голая... Із бальніцы прывязлі... У сваём жа ляжалі ў бальніцы... Вязі і падушку, вязі і адзяла — сваё... Не было ж нічога... Ета ж вайна ішла... Дак яе прывязлі голаю... Хто што... Абуцца не ў што, дак яны із сітца із худзенькага як чулкі ісшылі, матка наша ісшыла... а хто ўжо андарачык даў, хто кохтачку... *смерць сарочку найдзя...* Ета справеку веку ідзець такая пасловіца.

2. Вот німа чаго... «А *смерць сарочку найдзя*». Вот, напрымер, прыдзя к табе госьць, у цябе німа дажэ лусціны хлеба. Усё баба наша казалася, дзед Мікеля калісь прыдзе к нам, баба наша і кажа: «Ой, Нікіхварачка, прышоў! Паляджу счас, ці зварыўся боршч, што зварылася, таго табе і дам». А ён будзя казаць: «Алёна! *Смерць сарочку найдзя!* Я ж дома паснедаў».

3. У баню ішчэ... Веніка... Дак я гаварю: «Будзіш палкай парыцца». А ён мне і гаворы: «*Смерць сарочку найдзя*».

4. [Во время войны] баба гаворы: «Дзетачкі, не журыціся. Як-небудзь. *Смерць сарочку найдзя*». Усі так казалі. І калісь Козырыха прышла, плача: «Што дзелаць?» А баба і гаворы: «Яўгіначка, ня плач! *Смерць сарочку найдзя.* Як-нібудзь пражывом». У погрябі і гуркі прапалі, і ўсё... Зімой бульбачкі зварым, пад'ядзім... ні гурка, ні капусты... А выжылі.

(Ходзіць) як кабыла з кусюркам (старей з павадырём)

1. Кабыла ж ажарэбіцца, куды сама, туды і кусюрка бягіць. Кусюрка — дзіцёнак іе малінькі. [На каго так жахуць?] Другія ідуць... Калісь у нас... Сабіруцца ідуць... Соня была і Арцёмачка, мужык іе... Ён ёй па плячо... мужык, а яна высокая такая... Гаворыць: «*Ідзець ужо кабыла з кусюркам*».

2. Еслі мужык балышы, а жонка малая, гаворыць: «Вон ужо, ідзець (як) кабыла з кусюркам». Ці: *Конь с кусюркам ідзець*. У нас там быў мужык малы... Яна даўбня высокая... А ён такі малінькі... Гаворыць: «Вон ідзець, як старец з павадырём». Павадыр яўсё меншага... Штоб хлеб не адбіраў... Дак усё меншага бралі. Папытаяць: «Балышы павадыр?» Я сля-

пая, а ты відзяшчы... «Бальшы». — «А на чорта ён? Малінкага... Штоб сухары не паатбіраў».

Старая баба, як таўкач у ступі

1. Гаворяць: «*Старая баба, як таўкач у ступі*». Таўкач як пачане, і таўчэ, і таўчэ... Хоць і ваду ў ступу ўвалей, і таўчэ, і таўчэ таўкач. І старая баба... Кажашь, у хаці дзеля старая баба, і дзеля — і ня відна бабы старыя... І ложка памыя, і глэк памыя, тут нагнецца, то тоя здзеля, то тоя здзеля... Усё здзеля — дзел ня відна, што ў хаці тут здзеляла, дзяцей дагледзіла... І: «Ой, пайду ж на агародзі што-нібудзь здзеляю!» І на агарод баба пойдзя. І яе работы ня відна. Дак харошая, кажашь, нявестка свяхруху не абругая. Усё матка наша будзя казаць: «Вот ты любіш, штоб я з табой пасварылася». А баба і кажа: «Чаго, мая ты Полічка, так кажыш?» Ета свяхруха і нявестка. А яна і гаворы: «Ты ж, як таўкач — таўчэся і таўчэся. Не прысядзіш на мінуту. Дак мы ж на рабоці хоць на дзесяць мінут сядзім і аддыхнома, а ты ж як таўкач таўчэся. Дак сядзь... Прышла я з работы, ты сядзі, я буду с табой гаварыць, буду абед наліваць... Ці табе хадзіць ад печы да стала... Ты сядзь да сядзі, а я ўсё буду дзеляць». — «Ты ж утамілася на рабоці...» Дак гаворыць: «Харошая нявестка свяхруху пажалея, а як дурная нявестка, дак будзя казаць: «Што ты тут дзеляіш?»»

2. Ён жа таўчэ, і ўсё бяз толку. Вот налі... Гаворыць: «Ён гаворы, як таўкачом ваду ў ступі таўчэ!» А баба... Што-та так гаварылі: «Баба дзеля, і яе работы ня відна». Вот я ўзяла што-та, паклала ў другою места. Там з табой пагаварыла, пашла тое дзеляла, тое дзеляла... Ета называіцца «як таўкачом у ступі таўчы, і работы ня відна твае». Усі тады гаворыць: «Бабская работа век ня відна — свяхрухіна». Толькі ў харошыя нявесткі... Дак яна скажа: «Мам, сядзь ты пасядзі». А як дурная хазяйка, дак тая вешна будзя недавольна свяхрухай да свёкрам.

Кала шулят адны мышы пішчаць (перяпёлкі шумяць)

За душой перяпёлкі шумяць

1. Увосень семкі, і зімой семкі гарбузныя лузяць. Прыдуць, лузяць семкі. Я гаварю: «Дзеўкі, ніхай лузяць старадубы етыя во, зімнія дубы, а мы семкі свай... Ніхай у карманах». Яны жарыныя... Пахнуць так. У нас там адзін быў, ён ужо старатавы такі... У гадах... «У, старадуб!» Разарвалі б яго! І ён ходзя так і лузя семкі, кідая на... «На хвацеры і... Падмяціця!» Там у нас адна была, гаворы: «Падмяці! А хоць языком падляжы! Веніка не дадзіма. Ты ж хадзіў фарсіў!» А тады ўжо яны палузяць свае семкі... Гаворыць: «*Кала шулят адны мышы пішчаць*». Палузяць ужо... Мы выцігіваіма семкі і лузім. Яны шчас: «Упозык! Дай упозык жменьку!» — «Во!» — пад самы нос. «Злюка ты! Змяюка!» —

пачануць. А мы лузім. А яны ходзяць-ходзяць. Я Пешку дам. Хрэснае мае сын. Еслі тый падойдзя, руку працягня. І ён прыходзіць, еслі будзя есць, падыходзі і мне дае.

2. [На каго ішчэ так казалі: «Кала шулят адны мышы пішчаць»? На бедных. *Кала шулят адны мышы пішчаць*. Ні грошай, нічога. На бедных. [Шуляты ета што?] У кармані німа. Гаворыць: «*Кала шулят і мышы пішчаць*». Шуляты — ляшкі.

Калі прыдзя дзед Майка: «Хочу пахмяліцца». Матка гаворы: «Ідзі купі!» — «Дак жа, *кала шулят мышы пішчаць*. Не за што».

3. [Вы раней казалі: «Кала шулят мышы пішчаць». А сёдни казалі: «Кала шулят перяпёлкі...»] *Кала шулят перяпёлкі шумяць*. Хоць калісь казалі і «мышы пішчаць», і «перяпёлкі шумяць». Ета ў беднага чылавека... у яго ў кармані, гаворыць, ці за душой... дак так гаварылі. Вот як німа грошай... «У мяне за душой перяпёлкі шумяць».

Кошка сала зная (чуя)

[С.С. Грецкий:] Ты, прымерна, на агарод пашоў, сеў там і ясі, а хазяін замеціў: «А-а-а! *Кошка сала зная*». Што ня то, што паставілі на стол, а смачнікі нада. Смачнае пад'есць, а астальныя — ерунда.

Унучка ў цябе. Еслі не панравіцца ёй... Другою што-та хоча, укусенькая: «Дзед, нада ўкусенькая што-та». А ты ей скажы: «А-а-а, *кошка сала зная*... Укусная хоча...» [Чаму кошка і сала? Чаму не другое?] Как абычна, кошка... Еслі толькі не даеш укусная... Там, каўбасу ілі сала замеця на сталі... Каты, каторыя былі, што ў печ залазілі... Жарышча... У печ ставілі на абед... Пад засланку, верх адкрываю і лапай выцягваю... Ілі з баршча... Ілі што... Прыходзіш, усё адкрыта, а мяса німа... Каты... Ад катой і пашло... Ілі смятану злізвалі каты... Усё ўкусная... Пагаворка і пашла: *кошка сала зная*. Еслі, прымерна, нішчэмыні суп налі кату ілі баршча — дудкі! — ён возьмя.

[В.А. Грецкая:] На печы будзя ляжаць... Сала ўнясі... Каты нашы... Халадзільнік адчані, яны як тут. Машка як тут. І глядзіць, штоб што-нібудзь даў. Яны абы-чаго ня хочуць тож есць. *Кошка сала чуя*. Калісь баба нясе з каморкі сала і мяса, у боршч укінуць ці ў бульбу... Яна ўжо прыг з печкі... І ўсі так казалі... І на людзей...

Скачы, уража, як пан скажа

1. Маўчы — да і ўсё. Як ты абіжаіш каго-нібудзь, беднага... Багаты, ён усягда што скажыць... «А ета ж — багаты!» І ціпера-ка, як багаты гаворы — ета праўду кажа, а бедны... Дак усё... прыдзя Майка, будзя што-нібудзь будзя гаварыць... так і так... Пачаў там бедны гаварыць, дак вышаў Дуніч, падняўся: «Да! Маўчы ты! Завалыка! Маўчы! Шчэ ён сваю рэч!» Замоўкня. Не так — у рыла дасць. «Я,

— гаворы, — падышоў к таму чылавеку і кажу: «*Скачы, уража, як пан кажа*». [Дуніч — гэта хто?] Быў такі ўрэдны чылавек. Злодзей. І ўсе яго баялісь.

2. Прыдзім з калхоза да гаворым: «Брыгадзір адным загадаў лёгкаю работу, а нам... «Вы маладыя, дак ідзіця на цяжалою». А баба будзя казаць ці матка: «*Скачы, уража, як пан скажа*. Ён — пан. Даўжны яго слухаць».

Будзя і пагода, будзя і нягода

Другі раз, дак па нядзелі шуруа дождж. А тады пагода. «Калі б не было, — гаворыць, — нягоды, дак і пагода — плоха, і тоя плоха, як адно...» Усі казалі: *будзя пагода, будзя нягода*. Казалі: хто намоча, тэй і высуша. Сонца скрылася, дождж пайшоў, намачыў зямлю, а тады выскліцца сонца — і пагода, і высыхаю. [Хто намачыў?] Мы гаворым: «Баб, хто намачыў?» — «Бог да сонца. Як Бог дасць пагоду, дак будзя пагода. Ці прырода так ужо...»

Примечания

¹ Значительная их часть опубликована в: *Лопатин Г. Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая* (I. Записи 2005—2010 гг.) // *Palaeoslavica*. Vol. 18. № 2. Cambridge (Mass.), 2008. P. 183—217; *Он же. Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая* (II. Записи 2005—2011 гг.) // *Palaeoslavica*. Vol. 19. № 1. Cambridge (Mass.), 2011. P. 222—276; *Он же. Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая* (III. Записи 2010—2012 гг.) // *Palaeoslavica*. Vol. 20. № 1. Cambridge (Mass.), 2012. P. 207—243.

² Часть из них приводится в: *Лапацін Г.І. Новыя запісы дыялектнай фразеалогіі сучаснай беларускай мовы (п. Амяльное Веткаўскага р-а Гомельскай вобласці)* // *Фразеалогія германских, романских и славянских языков: Сб. науч. ст. Вып. 1 / Под ред. Е.Е. Иванова. Могилев, 2009. С. 289—298; Он же. 3 назіранняў над дыялектнай фразеалогіяй (п. Амяльное Веткаўскага р-а Гомельскай вобласці)* // *Беларуская мова ў культурнай і моўнай прасторы Слав'і: Матэрыялы міжнар. навук. канф. (Мінск, 24—25 лістапада 2009 г.). Мінск, 2009. С. 182—187; Он же. Фразеалагічныя рэаліі і метамарфозы вёскі Амяльное. Рэпрэзентатыўныя нататкі* // *Нормативность в условиях смешения восточнославянских языков на территории Российско-Белорусско-Украинского пограничья: Круглый стол, приуроченный ко дню Славянской письменности и культуры (г. Новозыбков Брянской области. 24—25 мая 2012 г.): Сб. науч. ст. / Под ред. С.Н. Стародубец, С.М. Пронченко, А.Н. Пустовойтова. Брянск, 2012. С. 229—240.*

Г.И. РОМАНИЙ

ФОРМУЛЫ-ВОСКЛИЦАНИЯ В ДЕТСКИХ ИГРАХ: ПРЯТКИ И «КАМЕНЬ, НОЖНИЦЫ, БУМАГА»

Русская городская терминология подвижных детских игр нередко варьируется в разных регионах. Особая функциональная группа игровых терминов — формулы-восклицания. Примеры таких высоковариативных восклицаний — фраза, используемая при отсчете в игре «камень, ножницы, бумага», и выражение, произносимое при касании условленного места при игре в прятки. При помощи интернет-поиска и онлайн-опросов производилось выявление этих игровых формул и установление их региональной городской дистрибуции и лексикологических особенностей. С собранными лексикографическими материалами можно ознакомиться на сайте проекта «Языки русских городов»¹. Подобные элементы игровой терминологии характеризуются локальным разнообразием² и временной лабильностью, и Интернет не всегда позволяет объективно описать текущий городской узор. Рассмотрим формулы, которые могут претендовать на статус широко известных в детской и молодежной среде современного города.

ФОРМУЛА В ИГРЕ «КАМЕНЬ, НОЖНИЦЫ, БУМАГА»

Выявлены следующие формульные фразы в данной игре (также используемые переносно как название самой игры): *бу-цы-фа, бу-це-фа* (*скидываться, играть на/в бу-цы-фа*) — Пермский кр.; *ван-чу-вэс* — Омск; *вас-ки-чи* — Литва (Вильнюс и др.); *ви-за-ё* — Подольск и окрестности (слабая фиксация); *эн-дэн-цё* — Саяногорск (Хакасия), Батайск Ростовской обл. (в последнем слабая фиксация); *гу-ли-фа* — Карелия (слабая фиксация); *дон-дон-(д)зыки* — Узбекистан; *е-ша-чёк* (*скидываться, играть на/в ешачок, на/в ешачка*) — Красноярский кр.; *кама-ножа-бумага три бомжа* (иногда бей бомжа), иногда *камень-ножа-бумага* (как название игры — *кама-ножа-бумага*) — Санкт-Петербург и окрестности, Череповец, Севастополь, Симферополь, дисперсно фиксируется шире на Украине, на юге России

(Липецк, Ростов-на-Дону и др.) и др.; *каманó-ламанó у-е-фа / цу-е-фа* — Мурманская обл. (слабая фиксация); {*каманó-ма(р)ганó / кама(э)нэ-ма(р)ганэ*} + {*у-е-фа / цу-е-фа / су-е-фа / чи-чи-кó / е-зи-кó / ви-зи-гó* и др.}³ — Москва и область, Владимир (обычно *каманэ-ма(р)ганэ...*), Калужская обл. (в форме *каманó-ма(р)ганó...*), Гродно (в форме *каманó-маганó...*); *кама(э/и)нэ-вада(э)нэ у-е-фа* — Тверь (слабая фиксация), Брянск (слабая фиксация); *кама(э)нэ-наганэ ин-дэ(р)-кóк* (как название игры также *каманэ-наганэ*) — Великий Новгород; *камарада-пасатижа у-е-фа* — Харьков; *камс-три, кам-стри* — Одесса и область, Рига, Лиепая, Нарва (Эстония); *кен-гур* — Волгодонск Ростовской обл. (слабая фиксация); *кимонó-лимонó у-е-фа* (или *...вин-дэр-кóк*), как название игры также *кимонó-лимонó* — Электросталь Московской обл.; *па(у)ганэ-па(у)ганэ цу-дэ-фа* — Пензенская обл. (слабая фиксация); *пи-ни-кó* — Уссурийск Приморского кр.; *сар-ван-чúk* — Волгоград; *сик-сак-сúk*⁴ — Санкт-Петербург и окрестности; *смэн-дже-фó* — Выборг Ленинградской обл. (слабая фиксация); *су-ли-фа* (*играть су-ли-фа, в/на сулифа, в/на сулифу*) — Казахстан, Иркутск; *сэ-ту-ва, сэ-то-ва* — Калининград; *цу-зи-кó* — Москва (слабая фиксация), Калуга (слабая фиксация); *чи-фи-фó* — Брестская обл. Белоруссии; *чин-га-чúk* (-чук, -чук) — Киев, Актюбинская обл. Казахстана, Уральск (Казахстан), Татарстан (слабая фиксация), Уфа (слабая фиксация), Шадринск Курганской обл. (слабая фиксация); *чин-га-чи* — Кубань (слабая фиксация); Сочи и др.; *чин-га-чúnг* — Ереван; *чин-га-ши* — Санкт-Петербург (слабая фиксация); *чин-ган-чи* — Пятигорск, Казань (также *чи(и)-га-чи, чун-га-чи*, слабая фиксация); *чин-гин-са* — Луганск (также *чин-ги-са*), Комсомольск-на-Амуре (чаще *чин-гин-ца*); *чин-гис-хан* (*скидываться, играть на/в чингисхан*) — Камчатский кр.; *чу-ва-чи* — Западная Украина (Львов, Ивано-Франковск, Черновцы, Ровно, Житомир, Закарпатская обл. и др.), Луганская обл.; *чу-ва-ши* — Днепропетровск; *чун-га-чи* — Хмельницкий; *эн-бэн-цё* — Сахалинская обл.: Южно-Сахалинск

и др.; *эн-дэн-цё* — Корсаков и Холмск Сахалинской обл.; *ю-зэ-фа* — Киев.

Кроме того, широко по регионам фиксируются формулы *у-е-фа, цу-е-фа, су-е-фа*.

Возможны два варианта игрового восклицания: короткий, представляющий собой собственно счетную формулу («Раз, два, три»), и расширенный, в котором счетная формула следует за словами *камень, ножницы, бумага* (в простом варианте игры без дополнительных фигур) или их трансформаций (*каmano-маргано* и т.п.). Представляет интерес вопрос о том, почему в детских играх в счетных формулах и считалках часто фиксируется субституция обычных числительных другими словами. Отмечается, что детские считалки по происхождению связаны с древними формами гаданий и архаичной верой в число [3]. На типологическую связь процедуры счета и считалки с гаданием и магическим обрядом указывает, например, региональный глагол *сгáдываться* 'разыгрывать в игре очередность ходов; решать что-л. жеребьевкой' (Волгоградская обл., слабая фиксация). Ввиду сказанного возникновение особых элементов счета в играх может объясняться арготизацией и табуизацией. Первая связана со стремлением ограниченной социальной группы создать свой особый язык (арго), понятный внутри этой группы; вторая — с верой в символику чисел и их мистическое значение. В современной детской игре «камень, ножницы, бумага» со счетом на «раз, два, три» главную роль, по-видимому, играет арготизация⁵. В силу специфики этого фактора не всегда возможно установить точное происхождение игровых элементов счета. Они могут носить экспрессивно-междометный характер подобно формулам, используемым в гаданиях и магии.

К знаменательным словам можно непосредственно возвести в основном только приговорки, предвещающие счетные формулы, — *кама-ножа-бумага, камано-ма(р)гано* и т.п., а также *камстри*. *Каманó-маганó* можно объяснить как ритмическое преобразование *камень, ножницы, бумага* с усечением безударных слогов и рифмовкой. *Кама-ножа-бумага* представляет собой ча-

ГЛЕБ ИВАНОВИЧ РОМАНИЙ, магистр структурной лингвистики; Еврейский ун-т в Иерусалиме (Израиль)

стичное усечение безударных слогов с унификацией финалей элементов, но без ритмической симметризации. *Камстри́*, очевидно, является аллегорическим стяжением *камень, ножницы, бумага, раз, два, три* с сохранением сильных (ударных) первого и последнего слогов и промежуточного [с] (из *раз*). Эта формула состоит из двух, а не трех слогов, как другие счетные фразы, но анализ узуса в Интернете показывает, что ее краткость вокалически компенсируется удлинением первого гласного (т.е. *ка-амс-три*) или дополнительным вставным гласным. Ср.: «Любой такой вот спор они всегда решали одним путём — камнем, ножницами и бумагой. Он повернулся к Бенни и сказал: “Камень, ножницы, бумага, кааамс три!”» (молодежный игровой форум «KillingFloor.Ru», 2011, автор из Риги, 1990 г.р.); «Вообщем играем в Кам-Са-Три на желание. Все поставили бумагу, а я ножницы» (соц. сеть «ВКонтакте», 2011, автор из Одессы, 1997 г.р.)⁶.

Приговорки *каманэ-наганэ, каманэ-ваданэ, паганэ-паганэ* и др., очевидно, отражают дальнейшие искажения *каmano(э)-магано(э)*. Подобные образования могут служить примерами процесса арготизации знаменательных слов путем их фонетической (и ритмической) трансформации. Один из механизмов такой трансформации — сближение с другими знаменательными словами, обычно с сохранением ритма и рифмы. Ср. *кимоно-лимоно*, где на форму второго элемента мог повлиять расширенный вариант приговорки: *Камень, ножницы, бумага, / карандаш, огонь, вода / и бутылка лимонада (и железная рука)*. Аналогично элемент *-ва(о)данэ(о)* можно объяснить контаминацией с *вода*.

Обращает на себя внимание созвучие формулы *эн-бэн-цо* с зачином детских считалок: *Эни бэни раба, квинтер финтер (или пинтер) жаба...; Эники-бэники ели вареники...* и др. Похожие считалки фиксируются по-польски, например: *Ane, due, rabes / kwinkwa kwinkwe, zabses, / ane, due, reks, / kwinkwe, kwinkwe, zeks* [8. S. 135]. В *due* угадывается латинское числительное *duo* ‘2’, в *ane* — лат. *unus* ‘1’, *kwinkwe* точно соответствует латинскому *quinque* ‘5’, *zeks* — лат. *sex* ‘6’. В *reks* можно распознать лат. *tres* ‘3’, искаженное рифмовкой с *zeks*. *Kwinkwe* повторено дважды, но зафиксирована аналогичная чешская считалка с латинским *quattuor* ‘4’ (и обратным порядком дву-

стиший): *Uno duno regs, kwater kwinkwe seks, uno duno raba, kwater kwinkwe žaba*; как отмечает автор статьи, «из латинского *unus, duo* со временем возникают в результате различных изменений: *ene, dene, enige, denige, eniku, deniku* и т.д.» [7. S. 209—210]. Рифмованные *rabes — zabses* с повторением начальных согласных из *reks* и *zeks*, по-видимому, не связаны со счетом⁷. Без объяснения остается *б-* во втором слове русской считалки, имеющее раннюю фиксацию⁸ (не исключено влияние соседних слов *раба, жаба*).

Вариант *эн-дэн-цо* также находит соответствие в считалках: *Эн, дэн, ду, поп на льду, баба Нелли на панели — эн, дэн, ду!* Вариация счетной формулы с *дэн* вместо *бэн*, предположительно, могла возникнуть под влиянием русского *два*; ср.: *Эни, дени, трени, жес, / Сходит облако с небес. / Звезды в облаке горят — / Это Золушкин наряд* (Тамара Габбе, пьеса-сказка «Хрустальный башмачок», 1941), где *дени, трени* отражают индукцию со стороны русских числительных *два* и *три*. Форма считалки без такого влияния: *Энэ бэнэ рес! / Квинтер финтер жес! / Энэ бэнэ ряба, / Квинтер финтер жаба...* (Николай Носов, «Приключения Незнайки и его друзей», 1953—1954).

Итак, *эн-б/дэн-* можно возвести к зачину считалок. Тогда *-цо* — приставной элемент. Сюда же относится форма *вэн-дэн-цо* — возможно, с вторичным («протетическим») [в]. Сходный первый элемент содержится в *ван-чу-вэс*, но последнее скорее является преобразованием английского счета *one, two, three* с неясной заменой третьего члена, ср.: «У нас было “камень-ножницы-бумага”. <...> Хотя чаще то, что камень, называлось у нас “колодец”, а присказка звучала как “ван-ту-фри”» (блог «Живой журнал» — далее ЖЖ), 2009, Омск). Как видим, числительные иностранного языка могут являться источником арготизации детской игровой лексики. Примечательна параллель из чешского языка начала XX в., где в зачине считалок часто применялись немецкие числительные *ein, zwei, drei* (наряду с латинскими): *Ancisk cvaj traj / vykopali māj <...>* [7. S. 209]. Ясно, что дети используют для арготизации языки, доступные им. До революции это была латынь, которую изучали в гимназиях, теперь — английский.

Для многих региональных счетных формул установить знаменательную составляющую не удастся, и можно говорить о глоссолалии, т.е. произнесении

бессмысленных звуков. Глоссолалия характерна для заговоров, народных песен. Ряд таких формул имеют сходный последний слог *-ко/-го* или *-кок*, а также близкий вокализм в первых двух слогах: *е-зи-ко* (вариант: *эй-зи-ко*), *цу-зи-ко* (с вариантом *це-зи-кок*), *ви-зи-го*, *чи-чи-ко*, *пи-ни-ко*, *(в)ин-дэ(р)-кок*. Это свидетельствует в пользу их генетического единства.

Из одного прототипа могли произойти формулы *у-е-фа, ц/су-е-фа, цу-дэ-фа, ю-зэ-фа, бу-цы/э-фа, гу-ли-фа, су-ли-фа*, имеющие идентичный последний слог и близкие по вокализму. Широкое региональное распространение форм *у-е-фа* и *ц/су-е-фа* позволяет предположить, что прототипом могли послужить они⁹. Сохранение последнего слога при инновации может говорить о его особой важности при счете. Этот слог является командой к игровому действию — образованию игровых комбинаций на пальцах. «Психолингвистическим» игровым сигналом к действию, возможно, служит гласный, точнее смена гласного, в последнем слоге в формулах *(в) эн-дэн-цо, смэн-дже-фо, пи-ни-ко, чи-фи-фо, ви-зи-го, чин-гин-с/ца, сар-ван-чук*, характеризующихся вокалической структурой $V_1-V_1-V_2$ (где V — гласный). В *дон-дон-(д)зыки* и *чи-чи-ко* функцию такого сигнала выполняет целый слог, следующий за двумя одинаковыми слогами.

Чун-га-чи, чин-га-ши, чин-га(н)-чи, чин-га-чунг выводимы из одного архетипа, как и *чин-гин-с/ца*¹⁰, где могла иметь место инновация конечного слога, которую, как и в случаях *эн-б/дэн-цо* и *ван-чу-вэс*, можно связать с вышеупомянутой его функциональностью. В пользу единства происхождения этих формул говорит их преимущественная локализация в южной зоне (Украина, юг России, Армения)¹¹. *Чу-ва-чи* может быть преобразованием *чун-га-чи*, ср.: «А у нас было Чун-Га-Чи! 20 лет назад во Львове. А вот недавно проходила мимо играющих мальчиков и тоже услышала, но уже немного изменённый вариант Чу-Ва-Чи!» (ЖЖ, 2007)¹². Трансформации могло благоприятствовать наличие гортанного фриктивного «г» [ɦ] и билабиального w в украинском языке и отчасти в русском языке Украины: [г] > [ɦ] > [Ø]¹³ > [w] > [в].

Формула *е-ша-чок* также может быть глоссолалией, сближенной морфологически со знаменательным словом (выделен диминутивный суффикс *-чок*). Ср. без конечного *-к*: «А у нас

говорили не *цу-е-фа*, а *е-ша-чо*. И до сих пор, слышу, дети говорят» (ЖЖ, 2008, Красноярск, 1979 г.р.). Впрочем, в Сети не удалось обнаружить других фиксаций формы без *-к*.

Специфическая фонетика счетных формул — несмягчение согласных перед *е* (ср. *ван-чу-вэс*, *смэн-дже-фо*), нехарактерные для русского языка финали слов (ср. *каманэ-ма(р)ганэ*) — вероятно, обусловлена стремлением имитировать непонятную иностранную речь и, возможно, приблизить эти игровые фразы по форме к гадальным или заклинательным.

ФОРМУЛА В ИГРЕ В ПРЯТКИ

Обнаружены следующие выражения, произносимые при касании условленного места участниками игры в прятки или водящим, нашедшим кого-то из участников (переносно — также названия игры): *бак-балибак за себя* или *имя* найденного¹⁴ — Петрозаводск; *имя + баш* — Челябинск; *бáши-бáши* — Курган; *вáр(а)-вáра, вар-вар, вáры-вáры за себя* или *имя* — Москва (слабая фиксация) и Подмосковь; *гáла-гáла и гáлы-гáлы за...* — Сыктывкар; *гáли-гáли* — Череповец; *дып-дыра (дып-дара) и дыр-дыра за..., сам(а) за себя* или *имя* — Украина: Одесса (иногда *дзын-дзыра*) и окрестности, Николаев, Херсон и окрестности, Севастополь, Луганск; *пáли (поли) я или имя* — Белгород; *пáли-стука́ли сам(а) за себя, за себя* или *имя*; иногда *пáлец-стука́лец* — Днепропетровск («сам за себя»), Донецкая обл. («сам за себя»), малые города Луганской обл. (без Луганска), Запорожье («за себя»), Брест; *пáлки-стука́лки за...* — Горловка и, вероятно, шире в Донецкой обл., Вильнюс; *пáлочка за...* — Санкт-Петербург; *пáлочка за...* — Воронеж; *пáлы-выры (пара-выра, пары-выры, пала-выра, пару-выру) за себя, имя* или *за кого-то; пáлочка-выруча́лочка и пáлочки-выруча́лочки я или имя; пáлочка-выруча́лочка, тук-тук-тук; пáлочка-выруча́лочка, выручи меня* — Москва и ближнее Подмосковь, Тверь (формы с *пара-, пары-*); *пáлы-гáлы за себя* или *имя* — Смоленск; *подскра́л за...* — Черноголовка Московской обл.; *самбэ, сам-бэ (+ свое имя) или самбэ за себя, самбэ сам(а) за себя* — Луганская обл., Гродно, Лида Гродненской обл., Молодечно Минской обл. (слабая фиксация); *скрал-пал и скра́ла-пáла за...* — северо-восток Подмосковья: Черноголовка и др.; *скра́лы-пáлы за...* — Ногинск Московской обл.; *скра-*

пáл за... — Электрогорск Московской обл.; *стук-пáлочки и ступáлочки за себя* или *имя* — Баку; *стука́ли-пáли за...* или *имя*, иногда *стука́ли-бáли* — Запорожье, Кривой Рог; *стука́ли-пáли я или имя*, иногда *стука́ли-бáли* — Харьков; *сту́ки-лу́ки за себя* или *имя* — Пермь, Молдавия (слабая фиксация); *сту́ки-пáлочки за...* — Калуга, Ростов-на-Дону; *сту́ки-та́ я или имя* — Омск, Уралск; *тра-та-та́ за...* — Киев, Житомир, Ровно, Винница, Хмельницкий; *тук-тука́ за себя* или *имя* — Томск, Узбекистан; *тука́-тука́ (длинная рука)* — Алма-Ата, Семипалатинск; *ту́ки-ба́ки за себя* или *имя* — Вологда; *ту́ки-лу́ки за себя* или *имя* — Иваново, Пермь; *ту́ки-та́ и ту́ки-ту́ки-та́ за себя, сам(а) за себя* или *имя* — Екатеринбург, Тюмень, Омск, Красноярск, Восточная Сибирь, Дальний Восток; *ту́ки-та́к и ту́ки-та́ки* — Екатеринбург; *чик-чик дома (= 'за себя'), я или имя* — Ижевск; *чика́-чика́ (чека́-чека́) и чика́ (чекá) я или имя* — Новосибирск, Кемеровская обл., Барнаул (слабая фиксация); *чи́ку я или имя* — Павлодарская обл. Казахстана; *чур сам(а) за себя* или *за кого-то* — Казань, Зеленодольск; *чур-пáлочки за себя* или *имя* — Тула.

Кроме того, широко фиксируются *стук-стук, сту́ки-сту́ки, тук-тук, ту́ки-ту́ки за себя; имя* или *за кого-то*).

Ряд формул содержат слово *пáлочка* или *палка*: *пáлочка/-и за..., стук(и)-пáлочки, чур-пáлочки, пáлки-стука́лки. Пáлы-вы́ры* с вариантами, несомненно, является аллегрным усечением *пáлочка/и-выруча́лочка/и*, тоже зафиксированного в функции игрового восклицания. *Вáра-вáра* и т.п., вероятно, форма того же словосочетания, искаженная рифмовкой. Слово *палка* встречается также в *скрал(а)-пал(а) (скрапáл), пáли-стука́ли, стука́ли-пáли, пáли и пáлы-гáлы*. В основе всех этих формул лежит игровой образ *пáлочка-выруча́лочка*, «скраденной пáлочка»¹⁵, или «пáлки-стука́лки»¹⁶. По всей видимости, в игре изначально использовалась пáлочка, захватив которую, участник получал игровую неприкосновенность (см. [5. С. 84–86]). Эту пáлку втыкали в землю [Там же] или далеко забрасывали, и водящий должен был ее выдернуть или принести и искать спрятавшихся и стучал ею, когда кого-то находил [4. Вып. 42. С. 80, о новг., ирк. (*пáлочка-стука́лочка*). В современном варианте игры в прятки без пáлочка участник, даже будучи обнаруженным, может успеть раньше водящего добежать до главного места

игры («дома», «города» и т.п.) и коснуться его или ударить рукой, произнеся игровую формулу, и в этом случае он не проигрывает. По-видимому, удар рукой — «реликт» старых правил, когда ударяли пáлочкой. Отсюда широко распространенное по регионам название игрового действия — касания условленного места: *засту́кать, застучáть (кого-то) и засту́каться, застучáться (самому)*. Более узкорегиональная форма (*за*)*стука́ли*, возможно, является обратным образованием от (*пáлка-)**стука́лка* или уже от игрового возгласа *пáли-стука́ли, стука́ли-пáли*, аналогично *скра́лить (заскра́лить, подскра́лить)* (Черноголовка) от *скрал-пал* (откуда также восклицание *подскра́л*), (*за*)*тра́кать* от *тра-та-та́*, (*за*)*чи(е)ка́ть* от *чи(е)ка́*, (*за*)*дын(р)ды(а)ра́кать* от *дын(р)-ды(а)ра́* и др.

Форма *пáлец-стука́лец*, очевидно, отражает вторичную связь с *пáлец* с переосмыслением: «стучать пальцем» по условленному месту.

Другая группа восклицаний образована от глагольно-междометного корня со значением «стучать, ударять». Таковы — помимо вышеуказанных *стук(и)-пáлочки, пáли-стука́ли* — (*с*)*ту́ки-лу́ки, (с)ту́ки-та́, ту́ки-та́к(и)* и т.п. В (*с*)*ту́ки-лу́ки* второй элемент можно сравнить со старым и широкодиалектным *лукáть* «бросать» [1. Т. 2. С. 705; без диалектных помет]. Бросали в данном случае игровую пáлочку. С другой стороны, выбор второго корня мог диктоваться созвучием.

Элемент *гал-* в *гáла-гáла, гáли-гáли* можно сопоставить с диал. *галы́ть*, неперех. «водить в игре (обычно при игре в мяч)» — арханг. и др.; «вести игру в прятки, быть в роли ведущего» — челяб., свердл. [4. Вып. 6. С. 112]. С другой стороны, сравнение с диал. *гáла* «пáлка, которой играют дети» (Кирилловский уезд Новгородской губ. [Там же. С. 103]) позволяет видеть здесь параллель вышеописанным образованиям от *палка-стука́лка* и под. Аналогичный второй элемент имеется в *пáлы-гáлы* (Смоленск), однако для этого региона глагол *галы́ть* в Сети не обнаруживается. В соседних курских и орловских говорах отмечается *гылка* «в игре — палка, которой бьют мяча», а также *гылить* «в игре в мяч — подбрасывать мяч, чтобы другой игрок его бил; вообще водить в какой-либо игре (в мяч, свайку и др.)» — южн., Даль, *гылить* и *гылить* — то же, курск. [4. Вып. 6. С. 171]. В таком случае нужно

предполагать преобразование из *пал-ки-гилки, *палы-гилы.

Восклицания *чур за...*, *чур-пáлочки за...* коррелируют с междометием *чур*, используемым, в частности, в заговорах (ср. *чур меня*). Здесь опять-таки обнаруживается связь игровой терминологии с магической. О более широком региональном распространении этого корня в играх, в том числе в прятки, свидетельствуют производные: глагол *зачу́рить* (Йошкар-Ола и др.), ср.: «Вечером устроили массовую игру в прятки в тёмном лесу. Сложности добавляло то, что водящему надо было, чтобы зачурить, догнать и разглядеть прятавшегося» (отчет о турпоходе на сайте городского Дворца творчества детей и молодежи «Dtdim.Do.Am», Йошкар-Ола, 2011, автор 1992 г.р.); выражение *в чу́риках* (Санкт-Петербург, Петрозаводск, Псков, Рига, Чувашия, Хабаровский кр., Сахалинская обл.), означающее временное положение участника вне игры или его игровую неприкосновенность для водящего.

Региональным синонимом к *чур* является *чи́ку*, которое, как и *чур*, употребляется также в более общем, неигровом значении, ср.: «Вы же здесь королевство устроили как малые... Чику я принцесса!!!» (блог на «Mail.Ru», 2010, Павлодар, 1995 г.р.). Его, как и *чик-чик*, *чи(е)ка́-чи(е)ка́*, можно связать с глаголом «бить, ударить, стучать» — ср. *чй́кать*, *чй́кнуть что*, *чй́кону́ть по чем* «ударить, треснуть, бить палкою, и пр. в игре кляп, клёп, чиж, чирок, чурок» [1. Т. 4. С. 1338—1339]. Игровое значение «бить палкой» опять-таки отсылает нас к игровой палочке.

Следующий пример проливает свет на значение и происхождение формулы *самбэ*: «Вот шла сейчас домой мимо садика. А там дети играют в прятки. Мальчик <...> помчался к условленному месту (к павильону), постучал ладошкой по стенке и громко крикнул «Дындыра Вася». <...> Или еще словечко «Самбэ» (или «самбЕ»?), которое «Дындыра сам за себя»» (блог на «Mail.Ru», 2009, Луганск, 1986 г.р.). Иными словами, *дындыра* произносится водящим, когда он нашел кого-то, а *самбэ* произносит участник, который сам добегал до условленного места, ввиду чего *самбэ*, очевидно, связано с *сам*.

Формулы *баш* и *ба́ши-ба́ши* соотносятся с диал. *баш* «возглас в детской игре в пятнашки (в баше)» — перм. [4. Вып. 2. С. 162]. Возможно, это звукоподражательное образование (по звуку удара) типа *бац*, *ба́хатъ* «издавать

звук «бах»»; ср. также *ба́чкнуть* «уронить что-либо с размаху; выстрелить» — Оханский р-н Пермской обл. [Там же]. В таком случае это семантическая параллель к *чи(е)ка́*, *чик-чик*. Элемент *бак-* в *бак-балиба́к* и *ту́ки-ба́ки* также может восходить к звукоподражательному корню, имитирующему звук удара.

Итак, формулы второй группы, в отличие от формул первой группы, практически всегда мотивированы и образованы от знаменательных слов или звукоподражательных междометий.

Примечания

¹ <http://forum.lingvo.ru/actualthread.aspx?tid=39776>.

² Даже в пределах одного локуса (города) могут существовать несколько терминов (свой термин в каком-либо районе и даже дворе).

³ Фигурные скобки отделяют вариационный (парадигматический) ряд для каждого из членов двучленной синтагмы А + В.

⁴ Эта формула употребляется также в игре, в которой участники поворачивают руку ладонью вниз или вверх.

⁵ В Сети немало указаний на то, что особые счетные формулы в этой игре возникли поздно, уже во второй половине XX в.; ср.: «У нас сначала говорили просто «раз-два-три», а потом стали говорить «чу-ва-чи». По второму варианту позже стали называть и саму игру» (ЖЖ, 2010, Львов, 1979 г.р.). Поздно стали играть и в саму игру (возможно, она пришла с Востока, из Китая).

⁶ Орфография и пунктуация примеров сохранены.

⁷ Они напоминают польско-идишские *rabi* «раввин» и *s(z)abas, shabes* «суббота, шабат». Не исключено, что *жаба* — результат переосмысления.

⁸ Конец XIX в.: *Уны буны рэч / фынты фынты жэч / уны бына рабба (равва) / фынты фынты жаба* [6. С. 105].

⁹ Не исключено, что популярная в Сети этимология *у-е-фа* от названия Союза европейских футбольных ассоциаций UEFA (основан в 1954 г.) соответствует истине, учитывая общую для них игровую семантику жеребьевки и позднюю фиксацию этой формулы (предположительно, не раньше второй половины XX в.). *У-е-фа* могло быть прототипом других формул (образованных, возможно, путем «усиления» неприкрытых счетных слогов в [у-(j)э-фа] согласными и устранения зияния гласных (хиатуса)). Ср.: «Я просто помню из собственного детства, как во второй половине 80-х появилось «У-Е-ФА», которое очень скоро превратилось в «ЦУ-Е-ФА»» (ЖЖ, 2011, Москва, 1977 г.р.).

¹⁰ Последней форме созвучно восклицание *чин-гис-хан*: у них тождественны 1-й и частично 2-й слог и вокалическая структура (и-и-а). Возможно, имело место переоформление под влиянием антропонима.

¹¹ Возможный этимон — имя литературного героя Чингачгук или/и название песни (и повторяющийся в ней зачин) «Чунга-Чанга» из мультфильма «Катерок» (1970). В таком случае здесь не чистая глоссолалия, а частично мотивированная, как и в *у-е-фа*.

¹² О тенденции к фонетическому упрощению свидетельствует, в частности, такой пример: «А когда кидали «камень-ножницы-бумага», говорили: в садике «Чин-ган-чук!», в школе «Чин-гань-чшишиш», а потом просто «Чик-чшишиш»» (форум «76-82.Ru», 2006, автор 1980 г.р.).

¹³ Выпадение звука как промежуточная стадия, с последующим устранением хиатуса путем вставки *в*.

¹⁴ Далее для краткости просто *имя*.

¹⁵ Это и др. названия игровой палочки см. в: [2. С. 437—440].

¹⁶ Ср. *пáлка-стукалка* «детская игра в прятки»; «палочка, используемая в этой игре» — Йонавский р-н Литовской ССР [4. Вып. 25. С. 173].

Литература

1. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: [В 4 т.]. 3-е изд. / Под ред. И.А. Бодуэна де Куртенэ. СПб.; М., 1903—1909.
2. Игры народов СССР / Сост. В.Н. Всеволодский-Гернгросс и др. М.; Л., 1933.
3. *Меркулова В.* Искусство договариваться // МамаПапаДети. 2011. № 8.
4. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. Вып. 1— М.; Л./СПб., 1965—.
5. *Топоров В.Н.* К интерпретации некоторых мифов детских игр в свете основных мифов (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // *Studia Mythologica Slavica*. 2002. № 5. С. 71—112.
6. *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.
7. *Poledne F.* Česká dětská počítadla lidová a jich obdoby v lidové tradici Němcův a Polákův // *Národopisný věstník Československý VIII*. Praha, 1913. S. 201—225.
8. *Simonides D.* Ele mele dudki: Rymowanki dzieci śląskich (studium folklorystyczne). Katowice, 1985. S. 135.

И.А. РАЗУМОВА

«ЧТОБЫ ПОТОМКИ ЗНАЛИ...»

Письменная хроника поморской семьи как этнографический источник

Несколько лет тому назад сотрудники Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН познакомились с жительницей города Кандалакша Мурманской области Галиной Федоровной Белошицкой, урожденной Жидких. Она показала, а затем и передала для возможной публикации написанную ею историю своей семьи, которая принадлежит к одному из старинных поморских родов.

Галина Федоровна Белошицкая родилась 7 декабря 1940 г. в с. Кандалакша Мурманской обл. в семье рыбака-помора Ф.Е. Жидких, в которой было шестеро детей. После окончания школы и работы в красном уголке Кандалакшского морского порта она в 1962 г. окончила педагогические курсы по подготовке учителей начальных классов и работала учителем в школе станции Княжая (Кандалакшского района), а в 1971 г. закончила дефектологический факультет пединститута им. А.И. Герцена в Ленинграде, получив профессию олигофренопедагога и учителя-логопеда. До выхода на пенсию работала логопедом специальной коррекционной школы № 1 г. Кандалакша. В настоящее время Галина Федоровна, помимо ведения домашнего хозяйства и воспитания младших представителей рода Жидких, занимается тем, что пишет воспоминания, собирает архив и ведет общественную работу, связанную с сохранением памяти о земляках — жителях бывшего села Кандалакша.

«История семьи Жидких поморского села Кандалакша» написана по личным воспоминаниям, документам семейного архива и устным семейным преданиям. Переданный автором машинописный текст включает отдельные рукописные вставки, и это свидетельствует о том, что работа над семейной историей продолжается, хотя на титуле указана дата написания: 2003—2006. Текст дополняется ярким иллюстративным материалом: копиями фотографий, рисунками автора. Чуть позже выяснилось, что наряду с повествовательным («книжным») существует еще один вариант семейной хроники. Его можно назвать альбомным, по крайней мере, сама Галина Федоровна называет его так. Это папка с файлами-страницами, на которых представлены фотоматериалы с комментирующими подписями и копии документов. Расположены они в хронологической последовательности. Большинство страниц красиво оформлены в соответствии с альбомными правилами. Именно из этого документального фонда была отобрана часть материала для включения в письменную «Историю семьи». В настоящее время «История семьи Жидких» и другие материалы архива Г.Ф. Белошицкой подготовлены к публикации с соответствующими комментариями.

Первые документы о предках Жидких как жителях Кандалакши относятся к XVIII в. Подавляющее большинство потомков рода и сегодня живут в Кандалакше, поэтому история этой семьи неотделима от истории поселенческой общности. Г.Ф. Белошицкую можно считать историком и этнографом села Кандалакша. Именно «села», поскольку старая часть современного города, с которой связана жизнь семьи Жидких, сейчас является его окраинным районом (Нижняя Кандалакша), имеет сельский вид и продолжает ассоциироваться с соответствующим образом жизни. В «Истории семьи Жидких» спаяны история Кандалакши и собственно семейный сюжет повествования.

Характер освещения этнографической реальности в мемуарном повествовании определяется а) его назначением и жанром, б) автором, который является не профессиональным бытописателем, а представителем самих «помнящих общностей» — семейно-родственной и сельской, для которых с. Кандалакша представляет «ландшафт памяти». Село характеризуется с помощью риторических формул как «одно из древних поселений на Кольской земле», «дверь в просторы Кольского полуострова», «старинное поморское селение». Одновременно Кандалакша выступает не только частью, но и «типичным представителем» более обширного культурно цельного ареала — Беломорья. Как определяет Г.Ф. Белошицкая, это «край сильных, мужественных людей, воспитанных морем». Характеризуя родных, односельчан, те или иные элементы быта, автор чаще всего использует обозначения «помор», «поморский». По мнению Т.А. Бернштам, «поморское самосознание ранее всего развилось <...> у жителей побережья Кандалакшского залива и северо-западной части Карельского берега (Кереть), т.е. в северо-западном Поморье» [1. С. 19], однако уже в XIX в. термин «помор» не употреблялся здесь в качестве самоназвания, а по данным экспедиционных исследований начала 1970-х гг. поморское самосознание населения Кандалакшского берега было выражено слабее, чем у жителей некоторых других берегов [2. С. 18—19]. Естественно, поморская идентичность дольше сохранялась (и отчасти сохраняется) у потомков тех семей, которые до относительно недавнего времени поддерживали отдельные черты поморского хозяйственного уклада, занимаясь рыболовством. А когда такой возможности не стало, она начала сохраняться как память членов семейно-родственной группы и как одно из оснований ее солидарности, поколенной непрерывности. «Море нас кормило» — эти слова повторяются в тексте как лейтмотив и относятся ко всем историческим периодам. Рыболовство, вопреки всем запретам власти на частный лов, помогло семье Жидких, как и многим другим семьям, выжить в войну и в голодные послевоенные годы.

Цель написания семейной истории — закрепить воспоминания и соединить разрозненные документальные свидетельства в единую цепь, чтобы оставить потомкам, прежде всего своего рода, коллективный портрет во времени. Такое повествование всегда выполняет четкие образовательные и воспитательные задачи. Нравственное начало выражено в первых и заключительных строках «Истории семьи Жидких», написанной для того, «чтобы потомки знали, помнили, где они живут. Знали историю своего родного края, любили его. <...> Каждая страница прошлого доносит до сегодняшнего дня человека, любящего свою Родину, человека-труженика моря».

«История семьи Жидких» органично начинается со сведений об истории освоения края и основания Кандалакши. Автор обращается к историко-краеведческой литературе, приводит выписки и цитаты, сведения из документов государственных архивов Мурманской и Архангельской областей. Живые подробности и сюжеты включаются в летопись рода благодаря семейному преданию. В семье Жидких устные свидетельства удержали, в частности, ценную биографическую информацию середины XIX в. — о прародителе Филиппе Жидких, владельце рыболовного судна, захваченного во время Крымской войны, его пленении англичанами, возвращении на родину и гибели в море. Другой яркий пример — история о деде, который по молитве и обету выжил в Русско-японской

войне, но обет свой не выполнил и со следующей войны, Первой мировой, не вернулся.

В «Истории семьи Жидких» четко выдержан жанр семейной хроники (летописи), которая соединяет исторический и биографический принципы построения и конструируется а) по поколениям, б) по персонажам, в) с возможным при этом соблюдением хронологической последовательности. В биографических главах семейной хроники Г.Ф. Белошицкая использует «летописный» прием, отмечая важные для семьи даты, под которыми указываются события. В повествовании можно выявить «идеально-типичные» приемы создания исторических портретов представителей семьи: деда, бабушки, родителей.

Особенной детальностью отличается описание жизни в послевоенный период (конец 1940-х — 1950-е гг.). Он наиболее насыщен событиями и бытовыми деталями. Для автора это было время отрочества и юности, совпавшее с завершающим этапом существования Кандалакши как сельского поморского поселения. Если в рассказе о предшествующих годах Галина Федоровна во многом опирается на слышанное от старших, то об этом времени она пишет по собственным впечатлениям, передавая как фактические обстоятельства, так и свое эмоциональное восприятие окружающего. Семейно-исторический текст имеет отчетливую этнографическую направленность, причем обнаруживаются способы описания, характерные для этнографической литературы [3]. Сочетая признаки генеалогической хроники и свободных биографических мемуаров, повествование включает элементы этнографических очерков, в которых описываются различные стороны промыслового и семейного быта кандалакшан. Г.Ф. Белошицкая фактически принимает на себя роль бытописателя, который представляет читателям новейшего времени уходящую крестьянскую культуру и природные ландшафты прошлого.

В начале 1980-х гг. в связи с расширением порта, принудительным сносом старых домов и свертыванием промысловой деятельности поморское село фактически перестало существовать. Вплоть до этого времени семья Жидких и подобные ей семьи коренных кандалакшан сохраняли, насколько это было возможно, черты традиционного уклада жизни. Несмотря на то что представители семей приобретали «городские» профессии и в соответствии с ними меняли ритм жизни, они продолжали считать основой жизнеобеспечения то, что давали море и подсобное хозяйство. Описан и изображен в виде схемы поморский дом, в котором одновременно проживало несколько родственных семей, постепенно отделявшихся друг от друга. Подробно рассказывается о других хозяйственных постройках, описания которых отличаются этнографической «плотностью»: «Сарай стоял за домом на северной стороне, бревенчатый, прочный, 5×6 метров с широкой дверью. Внутри амбара один угол был отведен для конюшни, отгорожен, и там стоял конь, но мы его уже не застали. Вдоль одной стены стояли бочки «семерки», т.е. семь пудов. Бочки были предназначены для рыбы: сельди, трески, семги. Вдоль другой стены стояли лари (ящики) для муки, крупы, сахара, отрубей и других продуктов. На стенах и жердях висели веревки, сети, косы, серпы, упряжь и так далее. В углу стояла лестница на чердак, где хранилось сено, веники, мешки листьев. Дверь амбара была широкая, через которую можно ввести коня и даже втащить телегу, места хватало. Другой амбарчик, тоже бревенчатый, стоял на берегу. Там хранились весла, паруса, удочки, кубаса¹, якоря — все, что необходимо для рыбной ловли».

«История семьи Жидких» — это фактически энциклопедия поморского быта, особенно в отношении разных способов лова рыбы. Подробно описываются зимний подледный и летний лов сельди неводом, как «кололи» семгу с помощью остроги, ловили ее сетями. Для автора все эти виды дея-



Наша
бабушка
Александра
Филатовна —
Феофилактовна,
— так звали её
односельчане.



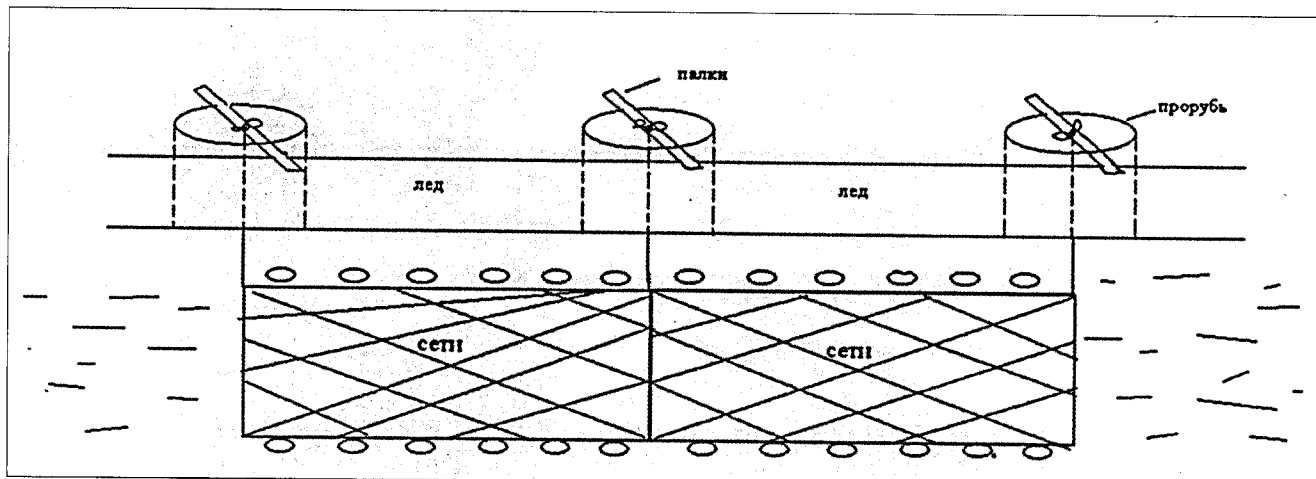
Наш дом со стороны моря. Куйпога, корга.
Гарасова А.С.

Страница семейной альбомной хроники Г.Ф. Белошицкой

тельности являлись с детства привычными и потому хорошо сохранились в памяти, всю информацию можно считать надежной и точной. Текст содержит описание и действий, и орудий лова: «Когда приходили на место, отец начинал пешать лед, т.е. прорубать дырки во льду, в которые мы потом опускали сети. На две сети надо вырубить три дырки. Я сачком вынимала ледяное крошево из прорубей. Когда проруби готовы, начинали протягивать между ними веревку. Для этого к одному концу норила² привязывали веревку, а норило протягивали подо льдом от одной проруби к другой. Тут важно усмотреть и поймать кончик норила во второй проруби и протолкнуть специальной деревянной вилкой в третью прорубь. Когда протянута веревка между прорубями, можно опускать сети. Сначала натягивается сеть между третьей и второй прорубью, а потом второй и первой. Чтобы сети не затонули, их подвешивают на поперечные палки на прорубях, затем оставляют метки-ветки у каждой проруби, чтобы кто-нибудь нечаянно не провалился, и в случае метели можно было найти свои сети. Всё, сети поставлены, можно идти домой, чтобы в новый световой день успеть вытащить сети с уловом и вернуться домой». Описание сопровождается рисунком Г.Ф. Белошицкой — схемой установки сетей (см. рис. 1).

Фактически повествование Г.Ф. Белошицкой может рассматриваться как пример «интерпретации первого порядка»

Рис. 1



[4. С. 184], так как оно представляет записанный опыт, в котором все значения действий, предметов, отношений, слов и т.д. находятся в рамках описываемой культуры. Вместе с тем это опыт отрефлексируемый, и сама его фиксация соответствует определенным целям.

Просветительская установка сказывается в том, что автор приводит объяснения многих слов, обозначающих и поморские, и более широкого распространения этнографические понятия. «Как-то раз, уходя в рейс, он (отец. — И.Р.) поручил дочке Шуре <...> снять перемет, поставленный им в устье реки. Перемет — это такая веревка, которая натягивается между двумя опорами, а на ней висят шнуры с крючками и наживкой. При удаче на них могла попасть и семга, и рыба поменьше»; «отец стал “метать зарод”, то есть укладывать сено в стог, только стог не выглядел большой кучей, а стеной»; «на столе <...> стояли шаньги, латка (сковорода) с селедкой»; «березовые ветки увязывали в огромные тяжелые ташки (большая куча веток, перевязанная веревкой)»; «начинался осенний вылов селедки-галлеи — так поморы называли беломорскую сельдь для засола на зиму» и т.п.

Словесное изображение бытовых реалий, например печи, самоценно: «А печка в дедовской избе была великолепная. Большая русская печка с двумя лежанками. Она занимала четверть избы и выполняла функции спальни, игровой площадки для детей, местом лечения, сушилкой для обуви и одежды, местом душевных бесед и сказок <...>. А какие шаньги, каши и щи готовили в печи. Кроме основной своей функции печка была еще и бомбоубежищем. Предполагалось, что только прямое попадание бомбы в дом могло разрушить печку, и то оставался шанс, что подполье под печкой могло сохраниться».

Быт поморской семьи предстает в различных повседневных занятиях, в том числе обиходных, связанных с поддержанием чистоты и здоровья, с использованием тех или иных предметов. Стремление к чистоте, порядку, удобству, прочности включалось в типовую характеристику поморов этнографами разного времени и свидетельствовало, по их мнению, «о культурных привычках населения» [7. С. 29]. Чистоплотность и бытовая упорядоченность — идентификаторы поморской культуры — могут быть проиллюстрированы многими фрагментами «Истории семьи Жидких» независимо от выраженной авторской интенции в каждом отдельном случае. В жизнеописании семьи много места уделено уходу за жилищем, вещами, животными, телом человека, будь то подготовка дома к празднику, стирка белья, народно-медицинская практика или, например, чистка икон: «Все иконы, имеющие металлический оклад, бабушка сама мазала кислым. А кислое — это скисший черный ржаной хлеб, который заранее суток

за двое заливали водой, добавляли бруснику или клюкву, и все это вместе скисало. Намазанные кислым иконы некоторое время стояли в тепле, а потом наша бабушка вручала по иконе или две нам, это Вале, Шуре и мне (Гале) и отправляла на Зелениху, на берег реки Нивы. Река тогда была полная, быстрая, вода в ней хорошая свежая. На берегу чистый песочек, прогретый солнышком. Мы старательно чистили иконы этим песочком, а потом ополаскивали в чистой природной воде».

На характер бытописания и предметно-тематические предпочтения, безусловно, повлиял гендерный фактор. Очевидно, только женщина может разделить историю на периоды такими бытовыми вещами, как тип занавесок: «...помню, висели занавески из газет. Мама их умело вырезала красивыми узорами. Потом, когда закончилась война, люди стали жить получше, появились марлевые занавески вместо бумажных. И уж потом тюлевые». Женский взгляд во многом проявляется в детальности, с которой описывается пища, праздничные и повседневные блюда, заготовки, разные виды выпечки и т.п. Вспоминая об атмосфере в доме, Галина Федоровна в первую очередь подчеркивает «уют» и «тепло», «чистоту и порядок».

В тексте акцентирован религиозно-дидактический аспект. Духовное начало поморской семьи связывается в первую очередь с православной религиозностью, которая отличала прауродителей и маму мемуаристки. Поколение внуков уже не разделяло их взгляды, на что сегодня Г.Ф. Белошицкая с высоты своего возраста и опыта смотрит не столько критически, сколько с пониманием и некоторой иронией. В семейной хронике много говорится о воспитании. Это предполагает жанр произведения, его целевая направленность; кроме того, автор — педагог по профессии, и основное содержание «Истории семьи» связано с периодом ее детства и отрочества. По мнению автора, трудовые навыки и православная религиозность помогли ее предкам преодолеть испытания, уготованные судьбой.

Благодаря этнографической емкости, подробности описаний и характеристик текст оказывается очень информативным в отношении большинства аспектов жизнедеятельности семьи: социально-экономического положения, изменений социального статуса, семейно-ролевой структуры, взаимоотношений с государством, различными институтами и соседской общностью, устной и письменной культуры, семейного воспитания и многого другого. Во всех случаях отчетливо прослеживается историческая динамика, связанная, во-первых, с постепенной маргинализацией семьи традиционного типа в определенное время и в конкретном месте, во-вторых, с процессом адаптации патриархальных семейных устоев и ценностей к меняющимся условиям.

В литературном отношении «История семьи Жидких» обладает как типовыми чертами семейной мемуарной хроники, так и специфическими свойствами. В тексте закономерно совмещаются «эпичность» летописи и субъективность повествователя. Например, автор может написать о себе одновременно и в первом, и в третьем лице: «Читала Галя, все внимательно слушали. Мне читать было очень интересно». При всей жанровой заданности в произведении ощущается авторский стиль, связанный с поморской речевой культурой. При общении с Галиной Федоровной можно было убедиться в том, что письменное изложение во многом соответствует ее живой устной речи — насыщенной эпитетами, уменьшительно-ласкательными формами, умеренно включающей диалектные слова, синтаксически почти безукоризненно «литературной». Лучше всего эта манера проявляется в тех случаях, когда Г.Ф. Белошицкая описывает любимых людей, природу и особенно животных, которые неизменно отзываются человеку: «Море спокойное, даже ласковое, небо чистое, высокое. Солнышко, тепло. Кругом водная гладь, тишина. Иногда вынырнет тюлень и некоторое время плывет за лодкой, особенно, если слышит пение. Очень любят тюлени музыку и пение. Где-то между островами крикают утки с утятами»; «Родились два ягненка. Поселились ягнята в закуточке за печкой, в тепле, на сене. Овцу-мату приволили для кормления ягнят домой три раза в день. Мы ее угощали хлебушком, как кормящую мать, давали дополнительную порцию поила или березовый веничек» и т.п. Обращают на себя внимание также удачные включения в текст диалогов и некоторые другие свойства повествования.

В целом «История семьи Жидких поморского села Кандалакша» в разработанной традицией форме передает единственный в своем роде исторический опыт конкретной семьи и особый взгляд на вещи — одновременно «народный», семейный и глубоко личностный.

Примечания

¹ *Кубас* — большой поплавок, привязываемый бечевкой к ярусному якорю для обозначения места, где поставлен ярус [5. С. 196].

² *Норило* — шест, которым проталкивают веревки, а за ними тянут сети от проруби до проруби при подледном лове рыбы [6. С. 96].

Литература

1. Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. М., 2009.
2. Бернштам Т.А., Лапин В.А. Поморы Кандалакшского и Терского берегов Белого моря // Новое в антропологических и этнографических исследованиях (итоги полевых работ в 1972 г.). Ч. 1. М., 1974. С. 16—26.
3. Бодрова О.А. Специфика описания культуры саамов в русской этнографической литературе второй половины XIX века // Вестник Поморского университета. Сер. «Гуманитарные и социальные науки». Архангельск, 2008. № 9. С. 8—11.
4. Гириц К. В поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 171—200.
5. Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.
6. Меркурьев И.С. Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979.
7. Никольский В.В. Быт и промыслы населения Западного побережья Белого моря (Сороки — Кандалакша). По материалам исследования летом 1921 года. М., 1927. (Тр. Ин-та по изучению Севера; Вып. 36).

Статья выполнена в рамках проекта «Мемориальная культура переселенческих семей Крайнего Севера», поддержанного в 2012 г. грантом РГНФ № 12-11-51003а

О.В. ЗМЕЕВА

ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ ПОМОРСКИХ ДЕТЕЙ

(по рукописным записям середины XX в.)

Поморское село Кандалакша, расположенное на самом берегу морского залива, горожане считают старой частью одноименного города и называют Нижней Кандалакшей. Сохранившаяся часть села не оставлена горожанами — бывшие поморские дома сегодня используются как дачные домики. Главным достоинством поморского села всегда считалось место его расположения — на берегу Кандалакшского залива Белого моря. В «Отчете о поездке на Кольский полуостров...» Б. Риппас указал: «Село Кандалакша расположено у самого моря, по обе стороны устья реки Нивы, которою оно делится на две части, — большую, на правом берегу, и малую, на левом» [13. С. 8—9]. Природные условия и близость села к морю способствовали формированию повседневных занятий и взрослых, и детей. Дети не только умели использовать предметы, необходимые для рыбного промысла, но и понимали специфику погодных условий на Севере. В этой связи любопытно, как сравнивает пожилая жительница Кандалакши одежду по погоде у современных детей и у своих сверстников в детстве: «Вот дети идут в легоньких туфельках, ну сапожки такие легонькие зимой <...> Нам как родители говорили: «Уезжаешь на сутки — рассчитывай хлеба хотя бы на неделю. Уезжаешь в солнечную погоду — обязательно клади в лодку теплую одежду и от дождя». Это у нас было уже обговорено всегда, какие фуфайки взять, какие плащи взять, на тот случай если будет холодно и дождь, потому что север»¹. Рыбачьи дети быстро выросли, не только мальчишки, но и девочки умели делать практически все, что делали взрослые. Они часто помогали родителям в рыбной ловле, сборе ягод и грибов: «Он (отец. — О.З.) оставил маму одну в избушке Валас-ручья, сам вернулся домой, а в помощь маме решили отправить меня. Как страшно было идти 15—20 километров по льду залива одной! Бабушка сказала: «Поди, дитятко! Мать-то ведь там одна, уж все глаза проглядела. Поди, пока светло!» Меня одели в ватные брюки, валенки, фуфайку, теплый платок. Поставили на лыжи, а сзади привязали большие сани. И я пошла»².

В статье речь пойдет о рукописи, переданной сотрудником Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН жительницей г. Кандалакша Г.Ф. Белошицкой вместе с ее семейными мемуарами³. Повествование об истории семьи включает воспоминания автора о развлечениях маленьких кандалакшан послевоенного периода. Заметки же о детских играх были сделаны отдельно и могут рассматриваться как дополнение к хронике рода, представленной на фоне истории села. Записи игр выполнены в ученической тетради, страницы заполнены с обеих сторон и не имеют нумерации. Текст разделен на части, которые не пронумерованы, но имеют заглавия, подчеркнутые красной ручкой волнистой линией. Все типы развлечений, забав и игр автором объединены под одним названием — «Игры».

Описания представляют, во-первых, досуг детей в доме в зимнее время, во-вторых, развлечения на улице. Когда не было возможности быть на улице, прежде всего в сильные морозы, у детей были домашние занятия, по описанию

ОЛЬГА ВАСИЛЬЕВНА ЗМЕЕВА, канд. ист. наук; Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН (Апатиты)

которых трудно себе представить, что речь идет о второй половине XX в. и населенном пункте, имеющем формальный статус города: «В сильные морозы, когда была опасность обморозиться, дети оставались дома, помогали родителям и занимались своими делами. Собирались у кого-нибудь в избе на печи и начинались рассказы и страшные сказки. В нашей семье устраивались громкие чтения. Выбиралась книга кем-то из старших сестер («Тарас Бульба», «Граф Монте-Кристо» и др.). Младшие братья и сестры садились вокруг, больше всех любила чтение бабушка Жидких Александра Феофилактовна. Она садилась обязательно с каким-то делом: вязанием, картила шерсть (расчесывала 2-мя щетками-картами), шитьем...» Указаний на возрастные ограничения развлечений автор не приводит.

Все описанные игры относятся к зимнему периоду. Каждая имеет свое название: катание на керёже (см. об этом ниже), лыжах, коньках, «Взятие сопки», «Баски», «Камушки». Сами игры различаются по типу, среди них — спортивные, игры или состязания с предметом [15. С. 27; 8]. Автор подробно излагает правила игры, ее ход. Одновременно текст включает собственно мемуарный компонент. В нем упоминаются конкретные жители села, локальные наименования (Зарека, Зелениха и др.), а также связанные с детскими играми происшествия. Самый яркий эпизод — трагическая история о мальчике, который катался с горы, не успев вовремя затормозить и был течением затянут под лед реки. Воссоздаются детали повседневной жизни села — обозначения игровых действий сопровождаются пояснениями, в которых особое внимание уделено внешнему виду детей, одежде, используемым предметам. Описание досуговых занятий свидетельствует о формах взаимодействия детей между собой и с представителями других возрастных групп. Г.Ф. Белошицкая — по профессии педагог, поэтому естественно, что она почти в каждом случае заостряет внимание на воспитательных и развивающих функциях игр: «все игры были подвижные, вырабатывали ловкость, быстроту реакции, бег, смелость, метание в цель, взаимовыручку, дружбу».

Условно разделим описанные игры на развлечения и собственно игры. К группе развлечений можно отнести «Катание на керёже», «Лыжи», «Коньки», к собственно играм — «Взятие сопки», «Баски», «Камушки». Все перечисленные развлечения и игры подразумевают коллективные действия.

Катания

Игровые катания детей проводились как в будни, так и в праздники. Катания с гор — широко распространенное развлечение среди детей и взрослых. Считалось, что катание с гор — русское развлечение, а коньки и лыжи — исключительно «привилегия Севера» [12. С. 146]. Катальный инвентарь был довольно разнообразен, особенно в сельской местности. Для катания с гор использовались любые подручные средства, которые могли катиться, — старые корыта, корзины, лукошки, шкуры животных, рогажи и т.д. Одни и те же или сходные предметы в разных местностях назывались по-разному. Так, М.И. Васильев отметил, что в Новгородской губернии самыми желанными санками для детей были салазки. В северо-восточных уездах Новгородской губернии такие салазки назывались «лодками», «лотками», а в Череповецком уезде — «корежками», «корешками» [2. С. 159]. Путешествуя по Кольскому полуострову в конце XIX в., Б. Риппас также столкнулся с «кережками», которые, по его мнению, использовались не для развлечения детей, а для других целей — перевозки пассажиров. Кережками назывались сани, «имеющие вид лодки с острым носом и тупую кормой» [13. С. 10].

Именно керёжа широко использовалась в качестве катального средства для группового развлечения детьми в Кандалакше. Г.Ф. Белошицкая подробно описывает составные элементы керёжки и фактически показывает, как она конструировалась: «Керёжа — санки в виде лодки с одним широким полозом. Каркас керёжи был деревянным, на него натягивались шкуры, по днищу керёжи шел широкий металлический (из жести) полоз». Похожее на приведенное описание сани были широко распространены по всему северу Европейской части страны. О катаниях на кережках на Кандалакшском и Терском берегу упоминает Т.А. Бернштам [1. С. 390, примеч. 506]. Катались так: «В керёжу умещалось 5—6 человек, а 7-й сзади толкал керёжу под горку и на ходу вскакивал на запятки, он же и выруливал путь скатывания».

Горки поморского села обычно являлись естественными склонами и устраивались на берегу реки или залива, что позволяло достаточно разогнаться и продолжить движение по льду замерзшей реки: «Керёжа неслась с огромной скоростью и или вылетала на лед залива (нашей ляги) или в огромный сугроб». Горки имели уровни сложности и свои названия. Самым серьезным препятствием у кандалакшан считался склон сопки, который назывался «Караул». На «Караул» ходили кататься самые смелые ребята. Склон был назван таким образом, видимо, не только из-за крутизны, но из-за опасности съехать по нему прямо в Кандалакшский залив.

Еще одним средством катания, не самым популярным в поморском селе, Галина Федоровна называет «финские» сани⁴, которые «представляли из себя стул со спинкой на длинных полозьях. Один человек садился на стул, а другой стоял за спинкой на полозьях. Одной ногой он отталкивался и санки ехали по прямой дороге. Т.к. полозья были длинные и на конце свободные, незакрепленные, то двигая ими можно было поворачивать вправо или влево». Спрос на подобные сани был невысок по двум причинам. Во-первых, само количество таких саней было весьма ограничено, лишь в нескольких семьях были такие саночки, а во-вторых, самими участниками катаний они не воспринимались как катальные, а чаще рассматривались в качестве прогулочных.

Катальный инвентарь в некоторых случаях придумывался и создавался самими детьми. В этой связи особый интерес вызывает предмет, который они называли «трехконечником». Вот его описание: «...мальчишки делали трехконечник сами. Он состоял из 2х досок: одна широкая — основная, другая накладывалась поперек основной, но не в середине, а на конце. Получался такой 3-хконечный крест. На концах этого креста прикреплялись коньки, конек на основной доске был рулевым, к нему и приспосабливалась такая палочка, которая поворачивала конек в нужную сторону». Оригинальная конструкция, как показала практика, совершенно не решала проблему безопасности. С трехконечником связан несчастный случай, который наблюдали все участники катаний: «...3-хконечник с горки вылетел на лед реки. Тогда по берегу реки был лед, а по середине реки льда не было, там течение прибило огромную полынь, где вода шла с большой скоростью. Вот в эту полынь и влетел 3-хконечник Конева В. Течение его подхватило и понесло к морю. Т.к. 3-хконечник был деревянный, он какое-то время держался на поверхности, пока не намочила одежда. Мальчик кричал, его так и несло с криком вдоль села, пока течение не затянуло его под лед залива». Самодельные предметы для катания, видимо, не были редкостью в деревнях. Так, в Пудожском районе Карелии водлозерские дети сконструировали средство для катания с горы, похожее на кандалакшский трехконечник. Это устройство было предназначено для катания стоя, в отличие от кандалакшского, на котором в основном катались

лежа или сидя: «Для катания с гор в 1950-е гг. водлозерские подростки изобрели управляемые санки, в которых с горы съезжали стоя. Основную часть таких санок было широкое полено, затесанное с помощью топора снизу в виде полоза. Руль являл собой стойку, проходящую сквозь полог. Сверху на руль прибавалась поперечина, с помощью которой управляли санками. Нижняя часть стойки спереди слегка заострялась, что и позволяло рулить в нужную сторону при съезжании с горы» [10. С. 143–144].

Следующая группа развлечений — собственно игры. Автор считает, что дети с. Кандалакша придумали их сами. В то же время игры, о которых пойдет речь, были широко распространены практически во всех местностях страны и у разных народов.

Взятие сопки

Г.Ф. Белошицкая настаивает на том, что «Взятие сопки» — игра собственного изобретения кандалакшан. Игруют в нее исключительно зимой, так как сопкой должен служить «большой сугроб или сумёт». Игр с таким названием мы не обнаружили в имеющихся сборниках, но выбор места, состав участников и последовательность действий позволяют провести параллели с широко известной игрой «Крепость», описанной Е.А. Покровским. Игроки находят возвышенное место, которым может быть камень, бугор, любая возвышенность, гряда снега или большой сугроб. Участники делятся на два лагеря. Задача заключается в том, чтобы добраться до вершины. В результате состязания команды по очереди сбрасывают участников с вершины. Считается, что «Крепость» произошла от игры, бытовавшей в Петербургской губернии и основанной на историческом факте. Названия этой игры: «Орешек», «Взятие Орешка», «Взятие крепости». Вытеснение команды с вершины сопровождается определенным возгласом. Участники кричат: «Наш город Орешек» [9. С. 18; 16. С. 24–25], «Наша крепость, наша крепость!» [9. С. 19]. По мере распространения и утраты локальной принадлежности игра стала называться «Взятие крепости». В вариантах игры меняется только финальная формула: «С городу долой»; «Шиш с города долой — я сам городской» [8. С. 126]. Видимо, «Крепость» — более простой вариант игры, в котором формульная концовка не используется. В данном случае замечателен тот факт, что название «Взятие сопки», придуманное детьми, несмотря на командный характер и состязательность игры, не предполагает воинственного настроения, ориентации на военные действия. Казалось бы, дети войны должны «играть в войну», на которой есть враги и защитники (как в случае с игрой в «Орешек»), но игра, которая описана Г.Ф. Белошицкой, предстает как состязание в ловкости.

Баски

Баски, или *бабки* — суставные косточки овец, лошадей, оленей или коров. В рукописи фактически описан один из вариантов игры в бабки, широко распространенной у многих народов⁵. В средней полосе России игральные косточки обычно называли *бабки*, *панки*. На юге и там, где было распространено овцеводство, их называли *ладышки*, в Кубанской области — *бабки*, в Симбирской и Вятской губерниях — *панки*, в Пермской губернии — *ладыжки*; у грузин — *кочи*, у калмыков — *альчики*, у украинцев — *пацци*.

Игральные косточки портились, передавались победителю и попросту терялись. Поэтому запас суставных косточек овец дети поморского села пополняли после «праздника Рождества или Пасхи, когда во всех домах на праздники варился холодец». Именно в этой связи упоминается приготовление холодца. Традиционно дети выпрашивали



Мария Михайловна Жидких (мать Г.Ф. Белошицкой) с младшими детьми — Виктором (11 лет), Татьяной (9 лет) и Леонидом (6 лет). Предположительно 1960 г.



Леонид Федорович Жидких — младший сын в семье. С детства считался самым удачливым в рыбной ловле. Начало 1970-х гг.



Жители с. Кандалакша на фоне дома Ф.Е. Жидких. Конец 1960-х гг.

бабки у взрослых: «Вот при покупке студня, вся детвора дома и выпрашивала себе казанки (кости); их в каждой ноге бывает 2, а в студне — 16» [14. С. 11]. Бабки могли быть не только костяными (косточки животных), но и деревянными (отпиленные от палок кусочки). В качестве бабок использовались также плитки из железа или глины. Игру в бабки Г.Ф. Белошицкая еще называет игрой «в вышибал-

ки»: «Играли двое на двое. Каждая команда выстраивала на полу строй из басок. По жребью одна из команд начинает выбивать из строя противника баски. Для этого выбирается баска-биток и щелчком пальцев по битку вышибается одна или две косточки из строя противника». Дети в Кандалакше не практиковали сложные способы подготовки басок — не сверлили дырочки и не заливали их свинцом или чугуном, как это описано в некоторых других местностях. В качестве биты не использовались другие предметы, например железные шары или костяные рога, как у саамов. Можно предположить, что кандалакшане не стремились сохранять «баски» до лета или до следующего сезона.

Камушки

Галина Федоровна определяет игру в камушки как способ зимнего развлечения. Для того чтобы играть в нее зимой, следовало подготовиться летом. На берегу моря или реки подбирались камешки одного размера. Считается, что эта игра распространена больше среди девочек [6. С. 39; 12. С. 342; 18. С. 9; 16. С. 41—42]. В нее играют как индивидуально, так и группами (командами). Г.Ф. Белошицкая отмечает, что досуг девочек и мальчиков был совместным, так что игры по гендерному принципу не разделялись.

Игра в камешки имеет другие названия: *в кремушки* (*креймашки*), *в галанцы* и т.д. Она была распространена во многих местностях: Олонецкой, Нижегородской, Курской, Харьковской губерниях; Якутии, Киргизии, Архангельской, Тульской, Новгородской обл. и др. В Поморье игра известна под указанным названием — *в камушки* [18. С. 9; 8. С. 528].

В кандалакшском варианте игра состоит всего из четырех кругов или этапов: «Правой рукой берется один камушек и подкидывается вверх, пока первый камушек вверх, правая рука должна успеть взять один камушек с полу и поймать тот, который уже летит вниз. Эта операция повторяется еще 3 раза, т.к. на полу лежат еще 3 камушка». В следующих ходах нужно успеть подобрать большее число камешков. Дети играют сидя. Если кто-то допустил ошибку или не поймал камешки, ход передавался следующему участнику. Выигрывал тот, кто проходил все круги без ошибок, т.е. не допускал падение камешков. Сбор камешков может быть последовательным, как в данном варианте. В этом случае каждый круг является новым этапом игры для участников. Мы предполагаем, что описанный Галиной Федоровной вариант является одним из уровней более сложной игры⁶. Обычно каждый из кругов имеет соответствующее название, в нашем варианте их нет. Подробное описание поморской игры «в камушки» приводит Г. Цейтлин. В его описании и варианте Г.Ф. Белошицкой совпадает количество камешков. Г. Цейтлин отмечал сложный состав игры. Она состояла из 9 конов, каждый из которых имел 18 фигур [18. С. 9]. Известны и более сложные варианты, включающие 10 и более этапов, например чукотская игра *выквычет* [17. С. 115—117].

Важным является взаимодействие рук в игре. Несмотря на то что предложенный вариант по сравнению с другими не очень сложен, однако, как и в многотурных играх, здесь использовались обе руки: одной камешек подбрасывался, другой захватывались лежащие на земле камешки. Мемуаристка замечает: «В этой игре хорошо отрабатывается координация движений кисти рук и мелких мышц пальцев».

Г.Ф. Белошицкая записала только часть игр и развлечений детей с. Кандалакша. Тем не менее даже такой небольшой по объему материал ярко демонстрирует изобретательность детей, локальные особенности игровой деятельности, позволяет воссоздать детскую повседневность жителей Поморья середины XX в.

Примечания

¹ Из интервью с Г.Ф. Белошицкой. Зап. И.А. Разумовой, О.В. Змеевой в г. Кандалакша, 2011 г.

² Здесь и далее приведены цитаты из рукописи Г.Ф. Белошицкой «История семьи Жидких поморского села Кандалакша». Сохранена пунктуация оригинала.

³ Подробнее о рукописи Г.Ф. Белошицкой см. статью И.А. Разумовой в этом номере журнала.

⁴ Финские сани имели еще одно название — «чухонские» [3. С. 257].

⁵ Существует множество видов и вариаций этой игры [1. С. 118; 4. С. 58—59; 8. С. 458—466; 5. С. 385—386; 7. С. 81—82; 9. С. 42—44; 10. С. 142; 12. С. 320—340; 14. С. 11—12; 16. С. 60—62 и др.].

⁶ Описание игры и исполняемых фигур, а также их варианты приводятся, например, в изданиях: [17. С. 115—117; 8. С. 527—530; 6. С. 39—40; 12. С. 341—348; 18. С. 9; 16. С. 41—42; 15. С. 27—28 и др.].

Литература

1. Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. М., 2009.
2. Васильев М.И. Зимние катания у русских крестьян на Северо-Западе России в конце XIX — I трети XX в. (по новгородским материалам) // Человек — сам себе непонятный. Новгород, 1997. С. 157—165.
3. Васильев М.И. Русские сани: историко-этнографическое исследование. Великий Новгород, 2007.
4. Волков Н.Н. Российские саамы: Историко-этнографические очерки. Л., 1996.
5. Ефименко П.С. Обычаи и верования крестьян Архангельской губернии. М., 2009.
6. Иванов П.В. Игры крестьянских детей в Купянском уезде. Собрал П. Иванов / С предисл. проф. Н.Ф. Сумцова. Харьков, 1889.
7. Иванов-Дятлов Ф.Г. Наблюдения врача на Кольском полуострове (11 января — 11 мая 1927 г.) / Под ред. Д.А. Золотарева. Л., 1928.
8. Игры народов СССР: Сб. материалов, составленный В.Н. Всеволодским-Гернгросс, В.С. Ковалевой и Е.И. Степановой; С введ. В.Н. Всеволодского-Гернгросс и предисл. Н. Маторина. М.; Л., 1933.
9. Круглов А. Игры и забавы для детей в комнате и на дворе. М., 1892.
10. Логинов К.К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М., 2010.
11. Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: конец XVIII — начало XX века. Л., 1988.
12. Покровский Е.А. Детские игры преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной). М., 1887.
13. Риппас Б. Отчет о поездке на Кольский полуостров летом 1894 года для осмотра местности от села Кандалакши до города Колы и Екатерининской гавани по линии предполагаемой С.-Петербург — Мурманской железной дороги (с картой Кольского уезда). СПб., 1895.
14. Сборник игр, забав, фокусов и загадок. 3-я бесплатная премия ежедневной газеты «Русское чтение» за 1910 г. СПб., 1910.
15. Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX в. (Историко-этнографические очерки). Л., 1984.
16. Терещенко А. Быт русского народа: В 7 ч. Ч. 4. Забавы. 1. Игры; 2. Хороводы. СПб., 1848.
17. Фролова А.Н. Игры народов Крайнего Северо-Востока России: Учеб. пособие. М., 2000.
18. Цейтлин Г. Народные игры в Поморье // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера (Журнал жизни Сев. Края). № 13. 1 июля 1911. Архангельск, 1911. С. 7—21.

О.В. БУЙВОЛОВА, Л.Р. КИМ

РУКОПИСНОЕ СОБРАНИЕ ФОЛЬКЛОРА Г.И. ГРИГОРЬЕВОЙ

Письменные формы фольклора (народные рукописи) представляют значительный интерес для собирателей. В случае, когда информант является не только хранителем, но и непосредственным автором рукописи, представляется возможность сопоставить устную и письменную традиции. Мы попытаемся выявить типы рукописей, а также сходства и различия устной и письменной форм передачи фольклорного знания на примере одного информанта.

Галина Ивановна Григорьева, 1937 г.р., родилась и выросла на хуторе Ешеулове Ростовской обл. в непосредственной близости от пгт Усть-Донецк. Окончила 7 классов, работала швеей на фабрике. Сейчас она на пенсии, растит внуков и прививает им любовь к народным песням и рассказам о старине. Галина Ивановна собирает семейные фотографии и аккуратно записывает в тетради тексты молитв, духовных стихов, обрядовых песен; она воцерковленный человек, поет в церковном хоре. Она считает своей главной задачей сделать так, чтобы дети и внуки «не забывали о дедах, помнили традиции». Ее дом является своеобразным «культурным центром» хутора, соседи часто обращаются к ней за советом и помощью в организации праздников. Г.И. Григорьева — особый тип деревенского интеллигента, способного оценить собственный фольклорный репертуар как бы со стороны и пытающегося осмыслить его.

Все рукописи Г.И. Григорьевой в целом можно разделить на 1) рукописи с описанием свадебного обряда; 2) рукописи с описанием праздников и календарных обрядов; 3) сборники духовных стихов; 4) сборники народных песен; 5) пересказ Откровения Иоанна Богослова со словарем и пояснительным рисунком.

Автора тетрадей можно охарактеризовать как стихийного собирателя: для записи материала она собирала своих подруг, и они вместе в процессе беседы вспоминали тексты песен, свадебный обряд и др.

1. Основная особенность письменного описания **свадебного обряда** — сухость и лаконичность. Обряд описан четко, поэтапно — в отрыве от

ОЛЬГА ВИТАЛЬЕВНА БУЙВОЛОВА, ЛИДИЯ РОДИОНОВНА КИМ; студентки МГУ им. М.В. Ломоносова

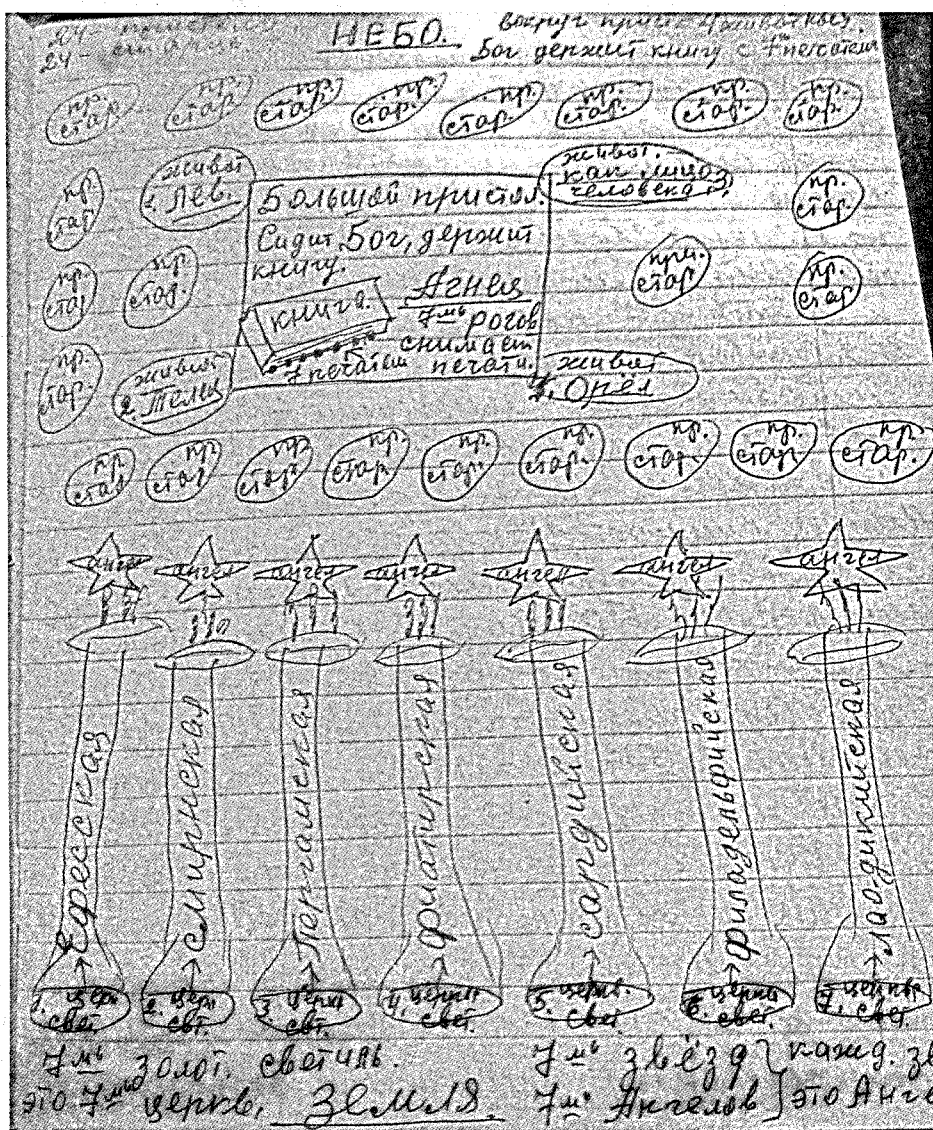


Иллюстрация к Апокалипсису из тетради Галины Ивановны Григорьевой

личных воспоминаний. Создается впечатление, будто Г.И. Григорьева неосознанно пытается уподобить письменный источник энциклопедической статье или сценарию проведения свадьбы, т.е. ориентируется на известные ей письменные модели. Тем не менее детали в описании обряда играют немаловажную роль, что демонстрирует полную погруженность автора в материал. Например, точно указывается традиционное время, подходящее для проведения свадеб (осенью, после уборки урожая и вплоть до начала поста), обращается внимание на то, как должны сидеть гости, как лентами «отмечаются» свашки и полусвашки,

делается особый акцент на свадебном каравае и обычаях, связанных с ним, на ключевых вербальных формулах ритуала. Важные, по мнению автора, детали выделены подчеркиванием (в публикации сохранено авторское написание):

И спрашивают парня по согласию ли он женится, парень отвечает — по согласию. Спрашивают у девушки, девушка отвечает: «С родительской воли не выхожу».

В данном источнике в большом количестве представлены свадебные песни, «приговорки», дополненные

пояснениями, кто и при каких обстоятельствах их поет или проговаривает:

А у невесты собираются все её подруги и самые близкие, первая и вторая подруги. И вот в правом углу зала стоит стол, на нём хлеб, соль, а в левом углу сидят полукругом все подруги. По центру полукруга сидит невеста в белом платочке, а по правую руку сидит первая подруга, по левую руку сидит вторая подруга и все поют песни.

Песня: «Вечер вечеришнички.»

Вечер (2р.) Вечеришнички да
У Анички на девичнички
У Анички на девичнички
Сылиталися да 2а голубя да 2а сизые
Да 2а разлучничко любимые (2р.)
....

2. Тетрадь с описанием календарных обрядов схожа со «свадебной тетрадью». Для каждого месяца фиксируются наиболее значимые, по мнению автора, церковные праздники, начало и окончание постов, а также связанные с праздниками наблюдения об урожае, иногда — приметы. Для Г.И. Григорьевой важными являются указание дат неподвижных и исчисление дат подвижных церковных праздников. Вероятно, тетрадь была составлена до широкой публикации церковных календарей; данные записи, в отличие от свадебных, приносят скорее практическую пользу и не рассматриваются Григорьевой как средство сохранения в памяти старинных традиций.

3. Галина Ивановна, как мы упоминали ранее, поет в церковном хоре и совместно с другими его участниками исполняет «псалмы» вне богослужений, что вообще является одной из распространенных форм досуга воцерковленных женщин. Возможно, это побудило ее составить большой сборник духовных стихов. Этот тип народных рукописей очень распространен среди женщин старшего поколения на Дону, такие тетради часто копируются односельчанками и используются непосредственно при пении «псалм». Нередко авторы тетрадей, входя в доверительные отношения с собирателями, предлагают им совместно попеть «псалмы», используя тетрадь. В данном сборнике встречаются не только духовные стихи как таковые, но и переписанные, очевидно из книг, молитвы (об этом свидетельствует, в частности, отсутствие ошибок). Нередко в этих

текстах (в отличие от песенных) указывается несколько возможных вариантов:

Я же слаб душою
Телом так же слаб
И страстей (страсти) греховных
(греховной)
Я пристрастный (преступник) раб.

4. В «песенной» тетради причудливо сочетаются действительно старинные песни и песни современные, но стилизованные под народные. Для старинных песен в тетрадке отведен специальный раздел; они записаны, очевидно, со слуха:

Про боку он да носил остроу
шашечку.
Из ножных он вынимал камыш
травушку.

Из ножных он вынимал камыш
травушку.
Камыш травушку жал, во пучёчки
вязал.
Камыш травушку жал, во пучёчки
вязал.

Также песенный сборник Григорьевой включает частушки и «смешную сценку» — анекдот под названием «Скилет». Частушки носили злободневный на время записи характер; большинство их отражает неодобрительное отношение к тогдашней власти:

Перестройка, перестройка
Ты сама не птица тройка
Видно кучер был не тот
Правил задом неперёд.
...
Ах ты лысая башка
Посреди проталина
Развалил ты всю Россию
А свалил на Сталина.
...
Полюбила я Бориса
Думала, поем всего
Но ни мяса и ни риса
Не видала от него.

5. Одной из наиболее интересных и необычных рукописей, обнаруженных у Григорьевой, является письменный пересказ Откровения Иоанна Богослова. Текст снабжен наглядной схемой, которая должна помочь в усвоении материала. Автор, с одной стороны, дает сжатый пересказ, с другой — вычленил из текста наиболее важное, например:

И есть чистая река — вода жизни, светлая как кристалл, исходящая от пре-

стола Бога и Агнца. И есть древо жизни — 12ть раз приносящая на каждый месяц свой плод. И листья дерева — для исцеления народов. И не будет уже ни проклятия, ни горя. А будет престол Бога и Агнца (Ис/Хр), и рабы его будут служить Ему. Аминь.

Ср. оригинальный текст:

И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов. И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему (Откр. 22: 1—3).

Галина Ивановна оказалась очень открытым и добрым человеком, она сразу же пустила нас к себе в дом и начала с нами беседовать. В течение нашего разговора рукописные тетради помогали Григорьевой вспомнить мельчайшие подробности: она часто заглядывала в них — записи служили ей «опорой» и даже воскрешали в ее памяти обстоятельства, при которых они были сделаны.

Ввиду того что Г.И. Григорьева, с одной стороны, предоставила нам множество собственных рукописей и, с другой, дала полное и подробное интервью, представляется удобным сравнить письменные тексты и устные рассказы. Это дает возможность проанализировать, как именно изменяется текст в зависимости от способа его передачи, как один тип источника влияет на другой, что для информанта является более авторитетным — собственная память или записи, и т.д.

Покажем это на примере описания свадебного обряда (см. табл. 1).

С одной стороны, устный рассказ, поддерживаемый письменным источником (в процессе разговора Григорьева хоть и изредка, но пользовалась своими записями), частично копирует записанное, с другой — информантка вспоминает не зафиксированные на бумаге факты. Таким образом, можно говорить о том, что при каждом новом мысленном «переживании» обряда одни детали утрачиваются, другие актуализируются.

И в интервью, и в записях деталям отведено важное место, но в каждом случае они носят различный характер. Если в письменном источнике уточнения дают дополнительную информацию, то в интервью информантка мысленно моделирует — или же воспомина-

ет ранее произошедший — свадебный обряд, что делает интервью в известном смысле более достоверным, чем записи.

В «календарной тетради» представлен лишь набор фиксированных точек, «поддерживающих» воспоминания информантки, некоторый «сухой остаток». Во время интервью

Г.И. Григорьева старалась рассказать как можно более подробно о каждом празднике, пояснить детали некоторых обрядов, рассказать о приметах, связанных с данным днем. В тетради же дается лишь дата праздника, его название и указания к соблюдению постов (см. табл. 2).

Можно говорить о том, что устные и письменные тексты, несмотря на различия, имеют много общего. Они дополняют друг друга, и в их сочетании проявляется особенный тип бытования фольклорного материала — одновременно в устной и письменной формах.

Табл. 1

Интервью	Рукопись
Раньше свадьбы играли осенью. Когда уберут поля, огороды. Всё с осени, с 28-го ноября начиная. До 28-го загонень, а 28-го Михайлов день — знаете, бывает? И уже поста нету, и свадьбы делают до декабря, а потом, как начинается пост-то до седьмого [января], уже там не играют. Ну а свадьба обычно... Дружат парень с девушкой, решают пожениться. Парень своим родителям говорит, что, мол, пойти к девушке. И в воскресенье идут свататься с хлебом, с солью. Приходят же к дому девушки с разными шутками, прибаутками. И это идут свататься, так называется: «Вот мы шли и увидели: голубушка полетела». А те говорят: «Нет, не было». А отвечают: «Нет, пустите нас, мол, видали, что полетела». С хлебом, с солью, парень же предупредил, что идут свататься, а невеста своим сказала. И вот они приходят с хлебом, с солью, приходят же, разговаривают. Посватались, всё. А когда же чтобы их и свесть-то? Это до другого воскресенья. Это же всё уже не в пост, в другое воскресенье. Приходят. Идут: парень, его родители, крёстный, братья-сёстры. Ну, самые родные тоже там собираются же. Родочи приходят, хлеб-соль на стол кладут. И закусочку. А жениха с невестой — в другую комнату. Ну, договорились же, всё. А выходят же, мол, спрашивают их: «Согласны ли вы?» А они: «Согласны». И начинают песню им петь.	Раньше свадьбы играли осенью, когда уберут поля, огороды, управятся с осенними делами и начинались свадьбы с середины октября и <u>до 28 ноября</u>. Это — <u>длился мясоед</u>. С 28 ноября — начинается филипповки — <u>пост</u>, свадьбы не играют до <u>7 января</u>. С <u>7 января</u> — начинается <u>мясоед</u>. Мясоед бывает 6-8 недель, опять играют свадьбы до великого поста. Свадебные обычаи. Дружат парень с девушкой. Решают пожениться. Парень своим родителям говорит, девушка — своим. В воскресенье идут родители и крёсные родители парня — <u>свататься с хлебом и солью</u>. И сам парень. Подходят к дому девушки и с разными шутками-прибаутками разговаривают с девушками-родителями: «Мы вот шли и видели, в ваш дом залетела голубушка, а у нас вот есть голубь, может они друг другу понравятся.» Прибауток говорят много. Ставят хлеб-соль на стол и договариваются на следующее на следующее воскресенье сделать — <u>своды</u>. На <u>своды</u> идет: парень, его родители, его крёсные, братья, сёстры — только женатые, общем самая близкая родочь, идут с хлебом, солью, вином и с разной закуской. Девушкины родители тоже приглашают самую близкую родочь и также приготавливают на стол выпивку и закуску. Родочи парня спрашивают разрешения пройти в дом и поставить хлеб-соль на стол и после обе стороны набирают всё на стол, а парень проходит в другую комнату, где девушка.

Табл. 2

Интервью	Рукопись
На Троицу идут в храм, на Вербную веточки несут. У нас верба, а тогда, тама... Как его называют... В Иерусалиме-то... Забыла, дерево как называется. А у нас верба, потому что раньше всех раззтывается. На день Троицы венки, веточки с вишни, веточки молоденькие. Сплетут веночек, а потом — цветки, это как праздничный, радостный день. Идут с веночками же в церкву. В руках несут. А когда батюшка уже побрызгает, на голову одевают и приносят. Вот как вербочку хранят за иконочку, она очищает, так и веночек, никогда не выкидают, повесят над иконой, так он и висит. Это вот веночки. Это на Троицу. День Святой Троицы, да.	В конце мая или в начале июня бывает Троица. Троица бывает на 50ый день от Паски. Июнь. После троицы — 1ая троичкая неделя — в воскресенье загавливают — конец мясоеда тёплого. В понедельник начинается пост — Петровка — пост тёплый. (Тёплый мясоед длится от Паски до Троицы 50 дней и троичкая неделя — 7 дней — всего 57 дней).

В.П. ЕРШОВ

ДНЕВНИК ЗАОНЕЖСКОГО БОНДАРЯ

(жизнь одной семьи в 1930-е гг.)

Летом 1971 г. в заброшенной заонежской деревне Красная Сельга я нашел интересный документ. Это «книжка для приемщика хозяйственно-заготовленных бревен» с разграфленными страницами, где горизонтальные графы заполнены уборым текстом, написанным простым и иногда химическим карандашом. На верхней обложке был наклеен белый прямоугольник, на котором можно было разобрать имя «Павел Т...». Криминалисты МВД, к которым я обратился за помощью, сумели прочесть «др. Красн...», т.е. «деревня Красная Сельга».

Вместо производственных учетных данных некий Павел из Красной Сельги изо дня в день, с сентября 1932 по январь 1936 г., вел семейную хронику.

Установить личность автора дневника помогла Евдокия Федоровна Агапитова, семья которой некоторое время жила в Красной Сельге. Это был Павел Тимофеевич Ананьин, у которого ее отец, работавший пекарем, снимал комнату. Потом мне удалось познакомиться с Раисой Дмитриевной Голицыной, внучкой Ананьина. Ей я обязан ценнейшей информацией о его семье и фотографиями из ее семейного архива (к сожалению ни одной фотографии Павла Тимофеевича не сохранилось). Она умерла в конце 2010 г., не дождавшись публикации дневника своего деда. Несколько позже я познакомился с внуком Ананьина Алексеем Ивановичем Коневым¹.

Объем рукописи — 102 страницы (страницы с 64 по 74 вырваны). Она сохранилась удовлетворительно, частично поражена грибком; загрязнения и местами потертости текста затрудняют чтение. Нумерация страниц проставлена от руки коричневыми «галловыми» чернилами, которые изготавлялись в те времена домашним способом из шишечек ольхи и ржавчины с железного гвоздя.

Текст не всегда можно разобрать. В нем встречаются орфографические ошибки, отсутствуют знаки препинания, слова часто пишутся не полностью (например: «Марья грабил и убира») и т.д. Некоторые слова записаны в старой орфографии. Автор

использует диалектизмы, например «корова закинула²», «Митька уехал в больницу с кошкой³». На расшифровку ушло более полугода.

Одна из особенностей дневника — краткие пометы на полях, где Ананьин обычно записывает числа и дни недели. Возможно, это делалось для памяти; затем эта информация повторяется в дневниковых записях. Так мы становимся свидетелями процесса рождения дневниковой записи, отбора материала по важности для включения в текст. Например, на полях записано: «курица», в дневнике — «Курица начала класть белая»; на полях: «пекарь», в дневнике — «Я тесал доски. Митька налесозаготовки... Поступил пекарь на квартиру»; на полях: «умерла бабка», в дневнике — «Я был дома, счылал лучину и сидел у умершей бабки. Митька ходил к Карасозеру в совет и к священнику о помершей старухи. Бабы дома кое что и при покойнике».

Возможно, эта рукопись продолжает предыдущие дневники Ананьина. Она начинается словами: «1932 год, октябрь — ноябрь. Вторник, 11—28 [по новому и по старому стилю], пришел от праздника, отчеркас [из д. Черкасы] шол 4 часа...». Это хроника, содержание которой исчерпывается простой схемой: кто что сделал, когда, где... Для автора одинаково важны сельскохозяйственные, домашние и конторские дела, лов рыбы, праздники, гости, родственники, погода, здоровье свое и домочадцев... Ананьин — не писатель, не философ, он не рефлексировал по тому или иному поводу, только констатирует события, описывает их со стороны, и в то же время — он внутри них.

Каждая запись начинается с указания дня недели, которые сокращаются до первой буквы, затем указывается дата вначале по новому, потом по старому стилю. Далее следует описание событий, например: «Ч[етверг] 21—8. Я был на озери на Койбозери, сачил 1 рас все озеро объехал и ничего не достал вынес сак Митрий на медвеш [в Медвежьегорске] Марья на смолокурки осмол заготов. Хозяйка в колхозе огород поливала». «Телеграфный» стиль обусловлен типографской разграфкой страницы: строка — событие. От этой схемы Ананьин почти никогда не отступал: первая строчка — о себе, вторая — о сыне Дмитрие (Митрии, Митьке), третья — о жене Дмитрие Марье, чет-

вертая — о своей жене, «хозяйке» (по имени он ее никогда не называет).

Дневник имеет все признаки «эготекста», т.е. текста для самого себя или о себе самом. Он позволяет понять внутренний мир автора и его домочадцев через повторяющийся ежедневный круг крестьянских дел. Эта монотонность отражает ритм крестьянской жизни, круг ее ежедневных и ежегодных забот — пахать землю, косить, сеять, убирать урожай, рожать, хоронить, печь хлеб, доить корову, ловить рыбу, принимать гостей, праздновать... И сам дневник ведется монотонно, изо дня в день. Даже будучи серьезно больным с ноября 1935 г., Ананьин не бросал своего занятия, только его почерк делался менее разборчивым, сил не хватало дописать слова, больше стало сокращений⁴.

Дневник дает богатую информацию о колхозном быте, о праздничных традициях в деревне, топонимике и т.д. О репрессиях прямо не говорится (хотя вырванные страницы, возможно, имели отношение к ним), но, например, сентябрьские записи 1935 г. заставляют задуматься: после собрания колхозников сменили председателя, счетовода, пунктового, затем последовала драка у конторы.

Павел Тимофеевич родился, видимо, в начале 1860-х гг. По рассказам его внука А.И. Конева, дед до революции работал чиновником по лесному делу. В 1930-е гг. ему было, вероятно, за 70, однако его энергии можно позавидовать — ни дня без дела: рыбачит, делает деревянную посуду или заготовки к ней, что-то ремонтирует, косит сено, принимает гостей, справляет праздники и — пишет. По рассказам родственников, он хорошо играл на гармошке, был удачливым охотником (об этом в дневнике ни слова). Кроме того, он был деревенским грамотеем, читающим человеком («Был дома. Читал газеты», «Я читал книгу и газету» и т.д.) и вел бухгалтерию в райлесхозе («Я писал расчет листы в райлесхоз. Подал в контору»; «Я писал счет в райлесхозе» и т.д.). В его дневнике множество учетных данных — по довольствию, лесу, урожаю в колхозе; в графе семейных расходов указываются суммы на выписку газет, на покупку марок и конвертов. Нет никаких данных, что Ананьин выполняет в колхозе какие-то сельхозработы, но иногда

Расчет. кв. №		Фамилия	
Имя Ворочина			
Расс. период.	Дата	Копилка	П О Р
			СОСНА
			Комовых
11-38	11-38	После дождя в лесу...	Вершинных
12-20	12-20	После дождя в лесу...	Вершинных
13-30	13-30	После дождя в лесу...	Вершинных
14-18	14-18	После дождя в лесу...	Вершинных
15-2	15-2	После дождя в лесу...	Вершинных
16-3	16-3	После дождя в лесу...	Вершинных
17-4	17-4	После дождя в лесу...	Вершинных
18-5	18-5	После дождя в лесу...	Вершинных
19-6	19-6	После дождя в лесу...	Вершинных
20-7	20-7	После дождя в лесу...	Вершинных



↑ Дмитрий Павлович Ананьин. Фото сделано в 1939 или в 1940 г. в д. Большие Горы Олонецкого р-на во время службы в армии. Из личного архива Р.Д. Голицыной

← Страницы дневника Павла Тимофеевича Ананьина



↑ Дом П.Т. Ананьина (перевезен на Кизи). Фото из личного архива Р.Д. Голицыной

← Мария Дмитриевна Ананьина (в девичестве Губина). Фото 1930-х гг. Из личного архива Р.Д. Голицыной

он «починяет» колхозный инвентарь, изгороди, дровни, сети...

В записях Ананьина упоминаются события местного масштаба: «был мастер, починял самовары за 20 руб», «поступил квартирант», «квартиранты ушли», «перешли морозить тараканов», «был баран у овцы», «ночью была драка у соседей» и т.д. Записи о колхозе, об общественной деятельности занимают значительно меньше места, хотя в дневнике аккуратно перечислено многочисленное начальство: десятники, пунктовые, сегово-

ды, кладовщики, инструктора. Иногда Ананьин упоминает о выделении покосов единоличникам, о самообложении, о смене председателя или счетовода — без комментариев («сменили конторщика», «сменили председателя, Ив. Еф. Соф. принял дела от Губина»; «Федосковых» вычистили с колхоза» — подчеркнуто).

В колхозе в 1930-е гг. было большое стадо коров, коней, овец; из записей мы узнаем о дневных надоях на корову, о заготовке силоса («Митрий усиленной ямы силосовал корм»). Колхоз выра-

щивал картошку, турнепс («турнец»), репу, брюкву, лен («бабы гладили лен вполю и дома», «хозяйка часала лен»). Колхозники занимались лесозаготовками («я просидел вконтори [райлесхоза] для расчета, Митрий налесозаготовки»). Неоднократно упоминается, что Дмитрий и Мария курят смолу (деготь) («П. 26—13. Я пас коров, Митрий и Мария насмолоккурке»). Упоминается и о ремонте дорог («Митка уехал на ремонт дороги») — колхоз должен был содержать в порядке определенные участки дорог за свой счет.

В дневнике указывается стоимость рыбы, мяса («в райлесхозе продали мясо по 5 руб. кило 7 пуд»; «Взял у зятя 3 кг. ряпушки и расплатился по 3 руб. за килограмм»). Для истории колхозной жизни интересны месячные нормы выдачи продуктов на колхозника, например: «Муки 12 кг. Крупы жито 7 к. 500 г. Сахару 200 г. Табаку 100 г. Мыла 500г. Картошку».

Пишет автор и о культурной жизни деревни: приезжали лекторы, кинопередвижка, ставили спектакли («к обеда будет кино», «воскресенье праздновали, вечером было кино бесплатно», «был спектакль и беседа вгорницы»).

Сам автор дневника предстает как хороший хозяин. Он «починяет» *катанки* (валенки), ремонтирует сани, изгородь или крылечко, но прежде всего он бондарь. На с. 89 он перечисляет все виды посуды, которую продает: ведра, ушаты, лоханки, квашни, шайки, стоянки, бураки, шаники, «жаны»... Здесь же приводится «счет посуды», проданной на 366 руб., — существенный заработок для семьи: «В. 2—20. Воскресенье. Выехали с посудой к Спасу к ночи. Ночевали у спаса нетленного с Митькой. П. 3—21. Проехали от Спаса в Кяписельгу. Ночевали у кумы Стафеевой», «В. 4—22. Торговали по Кяписельги и вернулись обратно до Викшозера. Ночевали у Феклистова...», «С. 5—23. выехали из Викшозера и проехали домой ночью в 2 часа. Посудой торговали хорошо. Продали своего товару на 366 [руб.], из него сделали расходу <...> 12 руб <...> наличные деньги 340, овсом и табак 26 руб.».

Часть дома, доставшегося от родителей, Ананьин сдавал в аренду — под контору райлесхоза, под пекарню; у него останавливаются все приезжающие — печник, пекарь, таксатор, лесник, сапожник, пиловаст, девушки-лесозаготовители, «работчие» от райлесхоза, и это тоже дает доход; в его конюшню содержались лошади лесхоза. По воспоминаниям Р.Д. Голицыной, в 1930-е гг. в хозяйстве Ананьина было много скота, он сдавал мясо, шкур хватало и на то, чтобы расплатиться с государством, и на тайный пошив домашней обуви и одежды (что было запрещено). Вероятно, доходы Ананьина были выше доходов рядового колхозника. Он даже дает в долг односельчанам, о чем свидетельствуют его записи.

Важным подспорьем было рыболовство. С *похожки* (проверки вершей, ловушек для рыбы) на озера — на Мижезеро, на Койбозеро или на Тютезеро начинаются записи: «П.

10—28. Я был на озери на Мижезери, сачил, достал рыбы 2 варки» или: «Ничего не поймал, вытянул сак». Автор подробно описывает, как он вяжет *седки*, ремонтирует и проверяет саки... *Похожает* не только хозяин, но и его сын, и жена сына.

Тенью проходит в дневнике «хозяйка», третья жена Павла Тимофеевича. Аполинария Ивановна (1884—1951) была моложе Ананьина на 20 лет. Только на с. 82 об. Павел Тимофеевич рассекретил имя жены, и то не полностью: «Ананьина Ап[олинария] Ив[ановна] — уборщицы в райлесхозе, с 1 октября 1934 г.» — и дальше ее зарплата: с октября по декабрь 1934 г. по 55 руб., с января по март 1935 г. — 71 руб. О том, что жена его работает уборщицей в райлесхозе, Павел Тимофеевич упоминал почти в каждой записи.

Чаше всего автор пишет о ней: «Хозяйка дома кое-что». Это «кое-что» — большой, однообразный труд на земле, по дому; она выполняет также разные полевые работы в колхозе, трудясь наравне с мужчинами. В доме она моет полы, стены, потолок, подызбицу (нижние помещения в избе), топит «байну», стирает, ткет, ухаживает за детьми, скотиной, обихаживает огород (*рассадики*)...

Дмитрий (Митька, Митрий) — единственный сын Павла Тимофеевича, родился в 1915 г. от Аполинарии Ивановны; в 1944 г. пропал без вести. В 1932 г. он был уже на все руки мастер: перенял от отца бондарное ремесло («Митрий сделал 1½ ушата»), умел плотничать, хорошо управлялся с конями, с лодкой, в колхозе пахал, боронил, косил, работал на лесозаготовках, на смолотурке, на подсочке, умел починить обувь, изгородь, подковать лошадей, ловил рыбу. Документов об образовании Дмитрия не сохранилось; в дневнике упоминается, что он две недели ходил в Шуньгу «на всеобучение».

Дмитрий активен в общественной жизни. Неоднократно упоминается, что он ушел на собрание; вместе с председателем колхоза проверяет какие-то учетные данные или на ревизии («Митька при учете председателя колхоза», «Митрий на ревизии в колхозе»), принимает и взвешивает овес, распределяет мясо и солонину, т.е. он достаточно грамотный человек. В 1941 г. его избирают председателем колхоза, через три недели он уходит на фронт, откуда не возвращается.

О женитьбе Дмитрия говорится невнятно. В пятницу, 14 апреля 1933 г.: «Я дома щыпал лучину. Митька возил дрова, сено и ушел к Черкасу за рыбой. Хозяйка кое-что извать зятя

на свадьбу»; на следующий день — как бы между прочим: «Митька ушел наустреку звать зятя и Маню на свадьбу. Хозяйка готовится к празднику и свадьбе». 16 апреля, на Пасху: «В. 16—3. воскресенье, были сватать. И пришел зять черкасской... были сватать четыре человека». Лишь из контекста понятно, что женится Дмитрий: «П[онедельник], 17—4: Я был в свадьбы, играли свадьбу. Пришел зять устрейский, Марья барковск. и клаша черкаская. Насвадьбу отнас было 8 человек, от туда 14 человек...»; «В[торник] 18—5. Было гостей на красный стол тоже 14 человек. Вина в свадьбу вышло 11,5 литр.» (сколько вина выпито по тому или иному поводу, Ананьин всегда записывает аккуратно: привычка к учету). В среду, т.е. на следующий день после свадьбы, Павел Тимофеевич «начал починять верши, Митька в колхозе возил сено». Через несколько дней появляется запись: «П[онедельник] 21—8. Митрий возил дома дрова смолотух[ой]». Теперь в доме две «бабы»: «Ч[етверг] 27—14. Был похожать верши 12 ш. Достал рыбы одну варку. Митька в колхозе возил сено. Бабы пилили дрова в лесях»; «П[онедельник] 24—11. Я починял верши. Митька в колхозе возит сено. Бабы подокном пият дрова». Прошла неделя после свадьбы, и Павел Тимофеевич записывает: «В[оскресенье] 23—10. Фомино воскресенье, были нахлебниках, немного выпил, и все были в гостях». Через неделю снова запись о хлебинах (обычно хлебины проводились на третий день свадьбы в доме родителей невесты), и наконец упоминается имя жены Дмитрия: «С[уббота] 29—16. Были похожать верши 2 с марь[ей]. Митька приехал с Великой Губы к 1/2дню [т.е. к полудню]. Потом были хлебины, гости и ходил в баню». В записи на следующий день молодуха называется Маней («В. 30—17. Воскресенье. Я празновал. Митька и Маня ходили похожать верши»), далее — только Марьей. Наконец, в записи от 15/2 февраля 1934 г. сказано, что «Митрий и Марья ездили к Карасозеру записывать женитьбой». Сохранившееся у Р.Д. Голицыной свидетельство о регистрации брака в Карасозерском сельсовете подтверждает эту запись. Женой Дмитрия стала Мария Дмитриевна Ананьина, в девичестве Губина (1911—1998).

По воспоминаниям потомков, у Дмитрия и Марьи было четверо детей, двое из них умерли во младенчестве при жизни Павла Тимофеевича, но он о них ничего не пишет. Возможно,

потому, что высокая детская смертность в деревне была обычным делом.

Безусловно, Павел Ананьин был верующим. Все религиозные праздники отмечены «во первых строках» дневника — престольные, дни памяти святых, двенадцатые праздники (например, «Праздник Покров Пресв. богородицы... Я и хозяйка празновали»). В его доме часто бывает священник, «славит Христа», Павел Тимофеевич охотно жертвует деньги на часовню, покупает свечи, заказывает молебны. Особенно отмечается престольный праздник — Казанская (в деревне была часовня Казанской Божьей Матери). В 1932 г. он пишет: «П[ятница], 4—22 [4 ноября / 22 октября] Праздник Казанской Божьей Матери. Празновали, обедало 1 стол, 16 ч. и за 2... С праздника ночевало 3 челов. [на полях: «разной рыбы куплено и сахар 1 пуд 50 р.». С[уббота], 5—23 был дома, гости 2 девушки ушли утром, Марья ушла в полдень. Митька ушел на межу сленькой⁷. Хозяйка убира- рала с праздника кое что». В 1933 г.: «С. 4—22 Праздник Казанская. Зять Устрецкой приехал на лошади кобеду и ночевал. Зять черкасской толко снулся вечером изуол домой. В. 5—23. Воскресенье. Зять и другие гости уехали и ушли утром рано послі чаю. Сами все празновали. Привели Марью и посажну [т.е. предназначенную в приданое] телицу и овцу». В 1934 г.: «В. 4—22. Воскресенье и праздник Казанская. Празнов. Народу было порядочно. Обедало 18 человек. паепитников⁸ было много. Водки выпили 4½ литра. Ночевало 7 человек. Митрий до обеда был возить хвою. Все празн.».

Съезжались в гости родственники из ближайших деревень и в другие церковные праздники: «В. 16—3 [апреля]. Святая Пасха. Воскресенье, были сваты. Пришел зять черкасской, были свои <...> четыре человека». Однако в праздники не только «празновали», но и работали: «В. 9—27 [9 апреля / 27 марта]. Воскресенье вербное, празновал. Митька был на собрании у Карасозера. Хозяйка рубила дрова».

Все воскресенья для Ананьина были днем отдыха. Неженатый Дмитрий по воскресеньям ходил на *бесёды* в соседние деревни, к родственникам — в Селецкую или Карасозеро: «В[оскресенье], 6—24. Воскресенье, празновали. Митька пришел ночью домой с Селецкого послі бесёды в 3 часа ночи».

В воскресные дни проводились собрания, на которые Павел Тимофеевич не ходил (по старости или из принципа) — это делал Дмитрий: «В. 30—17.

Воскресенье. Я празновал... Митька ушел к Карасозеру на собрание». Проводились воскресники, на которых работали бесплатно, что автор особо подчеркивает: «В. 12—30. Воскресенье, все вышли на колхозскую работу бесплатно воскресником».

Вошли в жизнь деревни советские праздники — 7 ноября, 1 мая, 8 марта, день рождения В.И. Ленина и т.д. Автор пишет «советский (праздник)» то со строчной, то с прописной буквы. Молодежь отмечает и религиозные, и советские праздники: «П. 21—8 [ноября]. Праздник Михайлов день я празновал. Митька был у праздника в Леликозере, ночью приехал домой»; «Советской праздник. Был дома, наладил в хлев Ромку. Митька ушел к советскому празднику Карасозеру». Старшее поколение иногда также отмечает советские праздники («Вторник, праздник советский и <...> мы празновали», «П[онедельник], 1933г. 1 Мая празновали. Митька и Марья ходили похажать верши, никого не достали. Потом Митрей к Карасозеру празновать, а мы дома празновали»), но иногда работает в эти дни (в 1934 г.: «Первого мая. Я вязал вершу, Митька и Марья празновали. Хозяйка ткала став»).

На праздники к Ананьиным приезжают дочери с зятьями, другие родственники, и сам он ходит пешком или ездит то в одну деревню, то в другую. В круг общения дома Павла Тимофеевича входят ближайшие деревни и села Заонежья — Мягрозеро, Карасозеро, Селецкое, Мунозеро, Шуньга, Леликозеро, Черкасы, Барковицы, Пегрема, Великая Губа, а также города Медвежьегорск и Петрозаводск. В дневнике упоминаются десятки деревень, с которыми поддерживались связи — родственные, деловые, дружеские, торговые.

Начиная с 74 с. собственно дневниковые записи заканчиваются и идут записи вне хронологии (за 1934 г., потом за 1933 г., 1935 г.), экономического и иного характера: о расходе денег на продукты, товары, почту, вино, на плату священнику и т.д.; о получении денег и продуктов от колхоза и райлесхоза; о доходах от сдачи дома под квартиру, пекарню, контору, за содержание лошадей и т.д.; табеля учета рабочих дней лесозаготовителей; рецепты обработки овчины и выделки кожи... Интересны записи о расчетах колхоза с колхозниками. Ананьин педантично записывает, что и сколько он получил от колхоза, месячные нормы выдачи продуктов и их стоимость. Только однажды встретилась запись о трудоднях — «всего за год — 224 тру-

додня» (у него или у его семьи?), хотя в полном смысле колхозником он не был. Больше он пишет о расчетах колхоза натурой — зерном, мукой, иногда деньгами («Получил с колхоза ржи 1 пуд 15 фунтов»). Судя по записям в дневнике, колхоз в 1933—1934 гг. выдавал колхозникам продукты, корма, семена. Например, в 1933 г. за ноябрь, декабрь и февраль было получено от колхоза масла топленого и «скормного» (сливочного) — 3 фунта, мяса — 5 кг 100 г. А еще выдавались мука, семена ржи и овса, простокваша по 2—3 литра в день, картошка, горох, для скота солома — овсяная, ржаная, мякина. А еще от райлесхоза Ананьин получал месячную норму муки, крупы, масла, сахар, мыло, табак (махорку, папиросы), чай, рыбу (ряпушку, лещей)...

Представляют интерес и метеозаписи. Чем ближе к концу дневника, тем более погода интересует автора, чаще и подробнее он делает метеорологические заметки: дождливое или холодное было лето, когда выпал снег, упал заморозок...

В целом дневник П.Т. Ананьина является интересным памятником крестьянской письменной культуры эпохи коллективизации.

Примечания

¹ Благодаря также многих других заонежан, помогавших мне: Валентину Васильевну Усачеву из с. Толвуя, которая помогала мне в расшифровке заонежских диалектных слов и в поиске фотографий, Любовь Александровну Спицыну из Шуньги, Валентину Ивановну Ларюшкину, Ольгу Федоровну Чеблуккову и др.

² Так в Заонежье говорят о корове, которая не дает молока или дает горькое молоко.

³ Кошка (кошева) — легкая повозка.

⁴ Родственники не помнят точной даты смерти Павла Тимофеевича. С 12 ноября 1935 г. он почти каждый день пишет: «болел», «очень болел», «сильно хворал», «пал в подполье»... Изменился почерк, создается впечатление, что руки его не слушались. Последние записи относятся к январю 1936 г.

⁵ Федосковы — родственники Ананьиных, вскоре после этой записи были репрессированы.

⁶ Варка — порция рыбы на одну уху.

⁷ Сленькой — лениво.

⁸ Паепитники — все, кто пьет за столом водку.

Работа выполнена при финансовой поддержке Программы стратегического развития Петрозаводского гос. университета на 2012—2016 гг.

«УЕЗДНОЙ БАРЫШНИ АЛЬБОМ»: ПЕСЕННИК М.С. ПОПОВОЙ

В рукописном фонде учебно-исследовательской лаборатории фольклора Карельской государственной педагогической академии хранится фотокопия рукописного альбома-песенника М.С. Поповой¹. Мария Степановна Попова родилась в конце 1870-х гг. в семье священника Стефана Федоровича Попова. Училась в Архангельском епархиальном женском училище. После Великой Отечественной войны жила в г. Онега.

Альбом представляет собой тетрадь без обложки размером А5, заполненную с двух сторон. Он был создан в конце XIX в. В альбом вошли 45 текстов, написанных от руки А. Абрамовой, Е.А. Канкиной, О. Никифоровой, Н.Г. Овчинниковой, С. Павловской, М.В. Петуховой, Т. Подояновой, Ал. Поповой, З. Поповой, Сампсоновой, Е. Суетиной, В.К. Шмаковой и др., а также подписанных инициалами (А.Л., С.П., А.И.П., М.П., N.N. и т.д.). Многие из писавших в альбом девушек были дочерьми священников.

В альбоме содержатся русские и украинские народные песни, стихи известных русских поэтов, романсы, студенческие песни и т.д.

В настоящей публикации представлены фольклорные тексты, а также стихотворения и романсы авторского происхождения, авторы которых не установлены. Орфография и пунктуация оригинала сохраняются; в ряде случаев для удобства чтения незначительно изменена строфика. По порядку перечисляются тексты альбома; комментарии даются курсивом.

№ 1. Песня на стихи А.В. Кольцова «Горькая доля» (1837). Автор музыки неизвестен. Отсутствует последнее четверостишие.

№ 2. «Да вскипит стакан заздравный!...» Отрывок из стихотворения В.Г. Бенедиктова «К...му» (1838).

№ 3*

О, цвѣточекъ полевой, глазъ моихъ
отрада!
Скоро, скоро мнѣ съ тобой
вѣдь разстаться надо.
Обнажилися лѣса и померкла
вся краса
Нивъ, луговъ и сада, нивъ, луговъ
и сада!
Дай тебя пересадить въ темный
уголочекъ,
Чтобы жизнь твою продлить, нѣжный
мой цвѣт[очекъ]

Но не будешь ли тужить, что не могъ
ты вѣкъ дожить
Тамъ, гдѣ цвѣль дружечекъ? Тамъ, гдѣ
цвѣль дружечекъ?

Но зачѣмъ грустить же мнѣ надъ твоей
могилой,
Вѣдь воскреснешь ты къ веснѣ
съ прежней новой силой
И ты будешь восхищать взоры наши,
ведь опять
Какъ донинѣ, милый, какъ до нынѣ
милый
Такъ, прощаясь съ тобой, хоть не безъ
роптання,
Я скажу въ часъ роковой: другъ мой,
до свиданья?
Отчего же мнѣ слеза отуманила глаза
Въ мигъ сей упованья? въ мигъ сей
упованья?

С. Видякина (?)

№ 4. Стихотворение К.Н. Батюшкова «Пленный» (1814).

№ 5. «Я в пустыню удаляюсь от прекрасных здешних мест...». Сокращенная версия популярной песни поэтессы и певицы М.В. Зубовой «Я в пустыню удаляюсь...» (1791). В конце вместо «Ах, прости, прости, любезный!» — «Но и ты знай, мой любезный!...».

№ 6. «Вот на пути село большое...». Отрывок из стихотворения Н. Анордиста (Н. Радостина) «Тройка» (1839). В народе было известно как песня «Вот на пути село большое...» (музыка П. Булахова). В альбоме нет первого и последнего четверостишия.

№ 7*

Я знаю цвѣточекъ, красую онъ своей
Дороже мнѣ злата, серебра мнѣ милѣй.
Кому тотъ чудесный цвѣточекъ
разцвѣль,
Ужъ здѣсь не земное тотъ благо обрѣть.
Онъ въ радостный часъ, какъ и в часъ
роковой,
Поить ароматомъ, сливаясь съ душой.
Коль въ буряхъ житейскихъ мы
гибнемъ средь бѣдъ,
Онъ насъ утѣшаетъ, какъ счастья
привѣтъ.
О мигъ вождѣлѣнный, когда на пути
Судьба насъ сподобитъ цвѣтокъ тотъ
найти
Да будетъ блаженъ, кто мнѣ отдалъ
въ залогъ,
О дружба твой милый прелестный
цвѣтокъ!

О. Никифорова

№ 8. «Во бурю, во грозу...». Отрывок из оперы «Жизнь за царя» («Иван Сусанин», 1836; музыка М.И. Глинки, либретто Е.Ф. Розена).

№ 9. «Боже, царя храни!» (государственный гимн Российской империи с 1833 по 1917 г.; музыка А.Ф. Львова, слова В.А. Жуковского).

№ 10*

Ничто меня въ жизни земной
нестрашитъ
Господь всемогущий мой жезлъ и
мой щитъ
Съ врагомъ нечестивымъ въ упорномъ
бою
Я имъ ободренный спокойно стою,
Коль въ мракъ сомнѣнья теряю я
слѣдъ,
То слово его мнѣ законъ и совѣтъ.
Пребудь же со мною, веи же меня
О, Ты, Всеблагій, до послѣдняго дня.

Время быстро летитъ,
Время насъ разлучитъ,
Тамъ въ далекой сторонѣ
Вспомни, Манечка, о мнѣ.
22^е Апреля. 98 г.

№ 11. «Вниз по матушке по Волге». В альбоме приведен вариант песни, аналогичный опубликованному А.И. Соболевским [2. Т. 4. № 550]. Песня неоднократно переделывалась, в том числе и в революционном контексте («Из-за матушки за Волги» Н.П. Огарева (1862), «Вниз по матушке по Волге» К. Федотова (1905—1906) о баррикадных боях на Пресне).

№ 12*

Заря догорала; темнѣль сводъ небесъ;
Все въ мѣрѣ молчало и горы, и лѣсъ.
Вдругъ тихо съ востока повѣ[я]лъ
зефиръ
Мракъ мѣсяцъ развѣялъ, дивнѣ сталь
миръ.
По полю дѣвица, какъ пава бѣжитъ.
Собой величава: куда жъ такъ
спѣшитъ?
Не въ рошу-ли трели внимать
соловья,
Иль къ милой свирѣли, куда жъ такъ
она?
Вотъ къ лѣсу подходитъ, въ дубравѣ
пѣвѣць
Прелестно выводитъ волшебный
концертъ.
Не слушаетъ дѣва напѣва его,
Но ставши у древа развѣсистаго,
Сказала: «мой милый, возьми сей
вѣнокъ,
Возми злою силой убитый цвѣтокъ,
Который когда то ты очень любилъ,
Когда то который твой взоръ
веселилъ!»
А ты голосистый пѣвѣць, соловей,
Свидѣтель той чистой любви ты моей,
Когда придетъ милый подъ дерева
тѣнь,

Настрой тонъ унылый и пой мою
 песнь;
Пой такъ, чтобъ твой голосъ тирана
 тронулъ;
Пой такъ, чтобъ о Лизѣ он бѣдный
 вздохнулъ;
Пой такъ, что другую зачѣмъ
 полюбилъ?

А Лизу младую зачѣмъ погубилъ?»
И дѣва кидаетъ на вѣтку вѣнокъ,
Сама жъ оставляетъ поспѣшно лѣсокъ.
Идетъ, — и открылась рѣка передней,
Вотъ стала, а сзади поетъ соловей.
«Прости, соловей мой!» сказала она,
И къ Волгѣ подходитъ смущенна,
блѣдна.

«О Волга родная!» рѣкъ говорит,
«Мнѣ жизнь въ бѣломъ свѣтѣ, ужь
 больше нелюбви,
Я въ жизни страданье не радость
 нашла
Любить я ждала, любить начала...

Мнѣ все измѣнило, къ чему жъ
 больше жить?
 Невѣчно же Лизѣ игрушкою быть!
 Къ чему путь унылый!?» Вдругъ
 скрылась въ волнахъ,
 Луна заиграла на вставшихъ струяхъ.
 Ал. Попова V-¹⁰ кл.

№ 13.
 Прошаюсь, ангель мой, съ тобою,
 Прошаюсь съ частіемъ моимъ
 Увы! я принужденъ судьбою
 Подъ кровомъ неба жить одинъ.

Насталъ послѣдній часъ разлуки,
Прости, душа моя, прости!
Въ печали горести и скукъ
Я долженъ дни свои вести.

Заря меня не нарумянить,
Роса меня не освѣжить,
Лучь солнца грѣть меня не станетъ
И ночь меня не усыпить.

Съ зарей изъ глазъ полются слезы,
На сердце упадетъ туманъ,
Ночь цѣлую промучать грезы;
Любовь, ты злой сердецъ тиранъ!

На что же намъ слюбится дали,
Зачѣмъ увидѣлъ я тебя?
На то ль, чтобъ дни текли въ печали,
Что-бъ вѣчно мучалъ я себя?

Ахъ прости я не жалю,
Что дни свои съ тобой гублю!
Пускай я отъ любви сотлю,
Умру со словомъ — я «люблю!»

Люблю любить тебя вѣкъ буду,
Въ какой бы (ты) я сторонѣ,
Тебя во вѣки не забуду
Съ тобой я рай сыщу вездѣ

Ты нѣкогда быть можетъ, придешь
Искать меня среди могилъ,
Тогда на дѣлѣ ты увидишь,
Что я тебя по гробъ любилъ!

Та-же.

№ 14. Стихотворение М.Ю. Лермонтова «Выхожу один я на дорогу...» (1841).
Музыку к стихотворению писали П.П. Булахов (1854), К.П. Вильбоа (1857), Е.С. Шашина (1861), Н.Ф. Христианович (1875), К.Ю. Давыдов, Н.П. Огарев, Н.Д. Дмитриев и др.

№ 15. «Назови мне такую обитель, я такого угла не видал...». Отрывок из стихотворения Н.А. Некрасова «Размышления у парадного подъезда» (1858). Песня была распространена среди интеллигенции, особенно революционно-народнической. В песенной практике вместо «назови» — «укажи». Поется на мотив арии из оперы «Лукреция Борджиа» (музыка Г. Доницетти).

№ 16^я.
Марусенька серденька,
Чи любишь чи мене,
Чи пойдешь за мене.

Грицу, грицу до телятъ
Грицу ноженьки болятъ.
Грицу, грицу до Маруси
За разъ уберуся.

Марусенька серденька,
Чи любиш чи мене,
Чи пойдешь за мене.

Грицу, грицу до коровъ,
Грицу ножки поколовъ,
Грицу, грицу до Маруси
За разъ уберуся.

Марусенька серденька,
Чи любиш чи мене,
Чи пойдешь за мене.

Грицу, грицу печи хлѣбъ,
Ахти, ахти весь охрипъ,
Грицу, грицу до Маруси
За разъ уберуся.

Марусенька серденька,
Чи любиш чи мене,
Чи пойдешь за мене.

Контаминация нескольких вариантов известной украинской песни с дополнениями. В XIX в. варианты публиковались, например, в: [3; 7; 8]. «Грицю» (здесь: «Грицу») — звательный падеж личного имени Гриць.

№ 17. «Не осенний мелкий дождичек...»
Незначительно измененное стихотворение
А.А. Дельвица «Не осенний частый дожди-
чек...» (1829). Известна песня на музыку
М.И. Глинки.

№ 18. Стихотворение А. Молчанова «Не для меня придет весна...» (1838 г.). Музыку создал в начале 1840-х гг. Н. Деянтте. Романс подвергся фольклоризации и стал народной песней. В популярных ныне вариантах обычно упоминается Дон («не для меня Дон разольется...»), иногда – Буг, Дунай (в русской среде Бессарабии) и т.д.



М.С. Попова. Фото предположительно конца XIX в. Из архива Ю.Н. Кожеевниковой

№ 19. «Вниз по Волге-реке...». Народная обработка песни из драмы А.А. Шаховского «Двумужница, или Волжские разбойники» (1832). Музыка А. Варламова.

No 20.

Ой изъ за горы то буйный вітеръ віе,
Ой, тамъ удивонька [вдова] та
пшениченьку сіе.

А посіявши, стала волочити,
А заволочивши, стала въ Бога
просити.

«Ой, уроды, Боже, та пшениченку яру
На вдовыныхъ дитокъ, то на вдовину
славу».

Ой, шеякъ удивонька та до дому ни
дійшла,
А вже кажуть люди, что пшениченка

Ой, щякъ удивонька та на ловцы
 зійшла,
 не сила,

А вже кажуть люди, ще пшениця
 поспила.
«Диты якъ мои, диты, та горе жь мини

Ой ще не мае та старшого надъ вами!»
Маты наша, маты, та не журыся намы

Мы повыврастаем той розыйдемось
самы.

А. Полиевктова

№ 21.

Така и доля о, Божеж ми милий,
За шо ты корайшь мени молоду.
За то, ше такь шибко вона полюбыла
Козацки очи, прости сироту.
Когож їй любыты? ни батька ни

Одна, якъ такъ пташка въ далекомъ краю.

Пошлижъ Ты їй долю вона
молоденька,
 Бо люды чужїи се засміють.

Она же
Отрывок из романтической балла-
ды Т.Г. Шевченко «Причинная» (укр.
«Причинна»), около 1837 г. Музыка на-
родная.

№ 22^a.

Запѣвало. Ой да зацвіла червона
калына надъ крыницею,
Хорь. Горе ж міні, моя матусенька,
жить съ пьяницею,

Запѣвало. Бо пьяныцы не работница

день и ничъ винъ пье.

Хорь. А як пройде от шинку до дому
мене молодую бье.

Запѣвало. Потихосиньку,

помалесиньку, Матусю, иди.

Хорь. Спит пьяныца въ рубленій

комори глядитъ мамо не сбуди.

Запѣвало. Ой не лайтежъ его и не

бийтежъ его, матуся моя.

Хорь. Есть у меня диточки маленьки

горежъ міні без него.

N

№ 23

Прости, прощай, мой край родной! (2)

Грустно разставаться мнѣ съ тобой. (2)

Ахъ, быть можетъ, я въ послѣдній разъ

Нивы и луга смотрю на васъ

Смотрю в послѣдній разъ.

Что вы шепчете, что шепчете

знакомые лѣса? (2)

Что такъ пасмурно, такъ пасмурно

глядите небеса (2)

Что соловушка уныло такъ, уныло

такъ поешь (2)

Что такъ жалобно, такъ жалобно

журчишь, журчишь, ручей (2)

Али вторишь такъ тоскѣ моей, тоскѣ,

тоскѣ моей? (2)

Видно знаешь и твоя волна, что намъ

съ нѣй дорога не одна (2)

Абрамова, VI к.

№ 24.^a

Земныхъ скорбей ты не страшишь,

мой другъ!

Тяжелыхъ дней твоихъ пройдетъ

недугъ,

Взгляни кругомъ, ты на природы

строй

Повсюду въ ней согласье и покой.

Тотъ кто мирамъ предначерталь пути,

Избралъ и намъ стезю какой идти,

Его рука ведетъ и ихъ и насъ

О томъ вѣка гласятъ намъ каждый

часть

Не унывай, но вѣрь въ благой конецъ;

Терпя стезай ты праведныхъ вѣнецъ,

Что красота все бытія всего.

Земля врата лишь царствія его.

Н. Ов.

№ 25. «Что за жизнь моряка».

Популярная песня из драмы В.С. Межвечича
«Артур, или Шестнадцать лет спустя»
(1839).

№ 26. Стихотворение А.С. Пушкина

«Ночной зефир...» (1824). В альбоме приводится четверостишие, отсутствующее в оригинале: «Пред испанкой молодою / Двое рыцарей стоят, / Они прямо и свободно / Прямо в очи ей глядят».

№ 27. «Если б, сердце, ты лежало на
руках моих». Перевод Н.В. Берга стихотворения шведского поэта И.-Л. Рунеберга
(1804—1877) «Жалоба девы». Музыка П.П. Булахова.

№ 28.

Не могли пташечки изловити

Ловиль, ловиль батюшка,

Ловила, ловила матушка

Ловили, ловили дѣтушки,

Не могли пташечки изловити.

Когда пташечку изловили

Не могли перышекъ ошипати,

Щипаль, щипаль батюшка

Щипала, щипала матушка,

Щипали, щипали дѣтушки,

Не могли перышекъ ошипати.

Когда перышки ошипали,

Не могли перышекъ перебрати,

Браль, браль батюшка

Брала, брала матушка

Брали, брали дѣтушки

Не могли перышекъ перебрати.

Когда перышки ошипали,

Не могли перышекъ перебрати.

Не могли перинушки намхати:

Мхаль, мхаль батюшка,

Мхала, мхала матушка,

Мхали, мхали дѣтушки.

Не могли перинушки намхати

Некогда перинушки намхати.

М.В. Пѣтухова.

Известная народная песня. Вариант
опубликован в сборнике Н.А. Иваницкого [5].

№ 29.

Что жъ ты замолкъ и сидишь одинокъ

Дума ли лежитъ на утробѣмъ чель?

Иль ты не видишь бокаль на столѣ?

(bis)

Полно же мысляю носиться далеко,

Стукнемъ бокаль о бокаль разобьемъ;

Мрачную душу веселымъ виномъ

(bis)

Другъ у тебя навернулись слезы

Что жъ твое сердце забилося тоской?

Ктожъ у тебя твой похитилъ

покой (bis)

Злыя ли люди, судьба или угрозы

Мучать тебя, ты скажи не страшишь.

Все намъ открой и на насъ

положись (bis)

Верте жъ и самый напитокъ бы небылъ

Прежней веселости мнѣ не отдашь,

Прочь отъ меня налитой мнѣ

бокаль. (bis)

Други, видали-ль какъ некогда

волнами

Схвачена ладья во мгновенье одно,

Бьется о камень и тонетъ на дно.

(bis)

Иль какъ столѣтний дубъ, схваченный

грозами,

Пораженный молніей, падаетъ вдругъ.

Такъ посмотрите жъ не этотъ ли

вашъ другъ 2р.

Долго на свѣтъ не зналъ я приюта,

Долго носила земля сироту.

Долго я в сердцѣ носилъ пустоту.

(bis.)

Разъ въ незабвенную жизни минуту

Разъ я увидель созданье одно.

Въ немъ было сердце мое

вмещено. (bis)

Русые кудри вилися струей,

Ластились къ шее милѣе всѣхъ милѣе

Зыбью ложились по персямъ

грудей. (bis)

Очи играли моею душой,

Очи чернѣе осеннихъ ночей,

Майскою мнѣ улыбались зарей.

(bis.)

Съ нею вечерами зимой я дѣлился,

Съ нею блаженства потоки я лилъ,

Съ нею на свѣтъ я все получилъ

(bis.)

Что жъ еще больше я съ нею

разлучился,

Что жъ еще больше я все рассказалъ.

Дайте жъ скорѣй налитой мнѣ

бокаль. (bis)

3. Попова

Название романа «Что ты замолк и
сидишь одиноко?» упоминается в рассказе
И.А. Бунина «Байбаки» («В поле») 1895 г.

№ 30. Стихотворение М.Ю. Лермонтова
«И скучно, и грустно, и некому
руку подать...» (1840).

№ 31^a

Простилась ночь съ землею,

Изчезъ и мракъ и сонъ

И яркою зарею

Сводъ неба освященъ

Бѣжить золотая полоса,

И свѣтитъ яркая роса.

Горятъ лѣса и горы,

И нивы и луга

Запѣли въ рошѣ хоры

Привѣтный день хваля

И нѣтъ предѣла и конца

Великой благодати Творца.

О! какъ спокойно дышетъ

Ты утро ранній часъ

Въ тиши твоей мнѣ слышенъ

Яснѣ Божій гласъ,

Молитва искреней горитъ,

И духъ свободнѣе парить.

Т-а-ж-е².№ 32^a

Часто, часто подъ шумъ непогоды,

Утомленный житейской борьбой,

Вспоминаю я юности годы,

И грущу надъ своею судьбой.

Нѣтъ вокругъ меня тѣхъ, чтобы

любили,

Смѣхъ и слезы со мною дѣлить,

Нѣтъ и той, чтобы въ борьбѣ моей

силы

Своей дружбой могла подкрѣпить.

И подъ небомъ родимаго края

Мчится грустная дума моя;

Есть въ отчизнѣ душа мнѣ родная,

Что съ судьбой своей бьется, какъ я

Что малы ея силы для битвы,

О.А. СУЛЕЙМАНОВА

ПАМЯТНАЯ ВЕЩЬ В СЕМЕЙНОЙ КУЛЬТУРЕ

Предметный мир семьи помимо различных бытовых и декоративных вещей включает в себя группу материальных предметов, которые можно обозначить как «памятные вещи». Их основной функцией является сохранение памяти о событиях, местах, людях и т.п. Как правило, такие вещи присутствуют в жизни каждой семьи. Они функционируют в пределах жилища, но не только. В некоторых случаях людям приходится отправлять дорогие сердцу вещи в гараж, в сарай или на дачу, поскольку вещь устарела и не вписывается в современный интерьер или для нее уже не хватает места в квартире, доме.

Памятные вещи бывают ценными в материальном смысле, они могут использоваться по прямому назначению, а могут иметь только символическую ценность, которая определяется особым отношением к вещи, выступающей посредником в сохранении памяти о чем-то значимом в жизни индивида, семьи. В таком случае физические и функциональные характеристики предметов отступают на второй план.

Мы рассмотрим разные типы вещей, которые выполняют мемориальную функцию в жизни отдельных семей и людей. Среди разных видов социальной памяти особое место занимает предметная, воплощенная в вещах¹. Личная вещь каждого члена семьи так или иначе включена в общий предметный мир родственной группы. При определенных обстоятельствах она оказывается частью общего фонда семейной памяти или переходит в разряд семейных реликвий.

Наша попытка классифицировать «памятные вещи» основана на эмпирическом исследовании. Оно проводилось в начале 2012 г., объектом исследования были жители нескольких малых городов Мурманской области (всего 40 человек). Кроме того, использовались тексты семейно-биографических и автобиографических интервью с городскими жителями из материалов сектора исторической и социальной антропологии Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН (Апатиты).

В результате бесед, интервью, знакомства с предметным миром семей мы выделили основные типы памятных вещей: 1) семейные реликвии; 2) индивидуальные памятные вещи; 3) памятные вещи родственников; 4) памятные вещи, связанные с «общественными» достижениями; 5) вещь как свидетельство этнической, национальной, религиозной принадлежности; 6) вещь как свидетельство территориальной, локальной принадлежности человека. Скорее всего, в дальнейшем классификация дополнится.

Семейные реликвии

Семейные реликвии, безусловно, относятся к семейным вещам, которые обладают мемориальной функцией. Реликвия (от латинского *reliquiae* — остатки, останки) — 1) в различных религиях — мощи святых или особо чтимые предметы, объекты религиозного поклонения; 2) вещи, предметы, особо чтимые и хранимые в память о прошлом, дорогих и уважаемых лицах². В самом общем представлении и практике семейными реликвиями являются предметы а) длительное время сохраняющиеся в семье; б) передающиеся по наследству; в) имеющие особое символическое значение как воплощение идеи рода³.

Семейными реликвиями могут быть любые предметы, если они хранятся в семье достаточно долго и связаны с кем-то из предков или с семейным преданием. В качестве таковых у информантов выступают фамильные драгоценности, часы, ордена, медали, боевое оружие, документы, предметы быта, книги, дневники, письма, срезанные детские локоны и многое другое. Для семьи реликвия имеет объединяющее значение. Она связывает не только поколения, о чем свидетельствует само слово, но и ныне живущих родственников между собой.

Когда семья постоянно живет в определенной местности, сохранение реликвий практически ничем не осложняется. Другое дело, когда члены семьи постоянно переезжают, а значит, реорганизуют свой предметный мир, а также и память о людях, событиях, обстоятельствах и прочем вместе со сменой места. Бытует стереотип, что переселенческие семьи, а их в северных промышленных городах большинство, уже во втором поколении утрачивают свои «корни», память о предках, малой родине и т.п. Однако проведенные исследования показали, что это не совсем так, поскольку «уже несколько поколений сформировались в таких городах и в свою очередь сформировали их историко-культурную среду»⁴.

Классифицировать реликвии можно по-разному. Выделяются две основные группы в зависимости от способа семиотизации вещи. В первую группу входят предметы, изначально призванные «освящать» жилище и семью, — иконы, настенные кресты, обручальные кольца и многое другое: «Вот, помимо фотографий, вот эта вот икона — Николая Чудотворца. <...> Я честно скажу, нашла эту икону после смерти своей мамы. Ясное дело, что она старая, но чья она и насколько старая, это я не могу судить. <...> Это вот наши свечи венчальные. Это мы с мужем венчались <...> ...Венчались в Пскове, в Троицком соборе» [1].

Вторую группу составляют «предметы, которые первоначально имели иные экстраутилитарные функции (обрядовые, эстетические). Попадая в контекст семейного быта, мифологии, истории, они либо меняют свое значение, либо приобретают дополнительный смысл, становятся «реликвиями»⁵. Это предметы культа, украшения, одежда, текстильные изделия, посуда и кухонные принадлежности, орудия труда, музыкальные инструменты и т.д.

Исследование показало, что некоторые информанты склонны рассматривать семейные реликвии с точки зрения материальной ценности. Они с гордостью рассказывают о дорогих вещах (драгоценностях, старинных иконах). Про реликвии, которые имеют только символическую ценность, нередко замечали: «А это так, ничего особенного». По этой причине многие представители молодежи говорят, что в их семье нет семейных реликвий, поскольку ничего ценного от предков не осталось. Вместе с тем в ходе дальнейшей беседы часто выяснялось, что семейные реликвии все-таки есть. Не употребляя само слово, наши собеседники характеризовали известные предметы как старые, неприкосновенные, бережно сохраняемые во всех переездах, напоминающие о прародителях и т.д. Таким образом, у некоторых информантов с реликвией ассоциируется антикварная и обязательно имеющая высокую материальную стоимость вещь. В связи с таким пониманием к семейным реликвиям нередко относят просто драгоценные вещи, а в реально наследуемой «реликвии», которая связана с историей семьи

и памятью о предках, не видит исключительного смысла. Другие информанты, напротив, подчеркивают, что ценны только памятные семейные реликвии: «Только реликвии она забрала, дорогие вещи об отце именно. Не то что дорогие, а именно дорогие как память она забрала. Остальное всё она оставила здесь» [2].

Утраченные семейные реликвии получают «вторую жизнь». Нередко они просто отделяются от семьи и хранятся, например, у родственников. Иногда утрата реликвии становится частью семейного предания: «Из реликвий в нашей семье есть старинные иконы, им обеим уже более ста лет. <...> У моей прабабушки (со стороны мамы) тоже было много старинных икон, также было много золота, серебра, различных ювелирных украшений, но всё это сгорело, а что не сгорело, было отнято, при раскулачивании, после революции» [3]. Для переселенческих семей это явление естественное: вещи утрачиваются при переездах, особенно если эти переезды происходили быстро и в критических условиях.

Основная функция этой разновидности памятных вещей заключается в сохранении семейного знания. Обращаясь к той или иной семейной реликвии, информанты в первую очередь вспоминают, кому она принадлежала, рассказывают об истории появления вещи в семье.

Индивидуальные памятные вещи

К этому типу относятся предметы, которые воспринимаются как хранители персональной памяти и при непосредственном к ним обращении вызывают ностальгию о прошедших этапах жизни, отдельных людях, например о школьных, студенческих, армейских временах и друзьях и т.п. Количество таких вещей в доме зависит от субъективных обстоятельств. Отдельные личности склонны хранить огромное количество «вещественных знаков», казалось бы совершенно ненужных, но для них связанных с особыми воспоминаниями. Это может быть всё что угодно, вплоть до автобусных билетов и фантиков. Кто-то находит в себе силы время от времени перебирать их и частично выбрасывать, а значит, и перестраивать пространство личной памяти. Некоторые не могут решиться выбросить свидетельства прошлого и «ссылают» их на дачу, в гараж или сарай («рука не поднимается выбросить»). Домашние по-разному относятся к таким предметам, поскольку не связывают их с каким-либо событием. Бывают случаи, когда члены семьи подмечают особую любовь своего близкого к той или иной вещи, и впоследствии (чаще всего после его смерти, а также при длительном расставании) эти предметы становятся семейными реликвиями, хранятся с почетом. Но чаще большинство таких вещей после смерти владельца отправляется на помойку.

Семейная память имеет сложную конфигурацию. То, что для одних является памятной вещью, для других — обычный или ненужный предмет. Кто-либо из членов семьи может иметь склонность к «собираанию» фонда памяти — не только собственной, но и семейной. Чаще это обусловлено не возрастом (к этому более склонны младшие в семье, чем представители старшего поколения), а личной предрасположенностью человека.

Сами информанты называют предметы, которыми они дорожат, «памятными», «любимыми», «старыми», «старинными». Их обычно не называют семейными реликвиями, в отношении которых существует устойчивое представление как о вещах, которые передаются из поколения в поколение. Индивидуальная памятная вещь обычно относительно новая — не старше самого хозяина. Ее не собираются передавать по наследству, так как она имеет значение только для самого



Венчальные свечи и иконы из семейного собрания Е.В. Бусыревой



Индивидуальные памятные вещи В.В. Кукер, выделенные из семейного пространства



Памятные вещи родственников, хранящиеся в семье Е.В. Бусыревой

человека и нередко связана с его «потаенным знанием». Из таких вещей создаются личные «музейные фонды». Близкие знают о персональных собраниях постольку, поскольку они причастны к биографиям друг друга: «Как таковых реликвий нет. Но есть вещи, которые дороги тем, что, например, у мамы связаны с её детством, её мамой, Алтаем. А у меня с моим детством, с моей мамой. Например, те же самые открытки и фотографии, посуда. Мы очень бережно относимся к таким вещам и пользуемся ими только в особенные для нас дни: дни рождения, Новый год и другие семейные праздники» [4].

Большинство людей имеет вещи, к которым чувствует особую эмоциональную привязанность; чаще всего это подарки от дорогих людей: «Эту чудо-шкатулку подарил мне мой любимый человек на 14 февраля. И я храню ее как память о наших теплых отношениях. Я не считаю, что при расставании нужно возвращать друг другу подарки, они ни в чем не виноваты» [5].

Многие информанты считают «неприкосновенными» любые подарки, сделанные им матерями (чаще) или другими родственниками. В данном случае мы имеем дело с «семейным» обоснованием высокого статуса вещи.

Памятные вещи родственников

Эту категорию составляют вещи, которые остались от умерших родственников или от членов семьи, которые не живут рядом (в результате развода, переезда). Как правило, такие вещи не используются в быту, но их жалко выбросить. Чаще всего они пылятся в кладовках, на антресолях или, если это одежда, висят в шкафу. Хранение подобного рода вещей, нежелание от них избавиться информанты чаще всего объясняют тем, что данные вещи напоминают им о родственниках (живых или умерших). Это могут быть личные вещи, подарки, хранящиеся в память о них, и т.д. Подобные вещи с течением времени чаще всего становятся семейными реликвиями, но, пока сам индивид не решит наделить их таким высоким статусом, они остаются просто памятными вещами близких: «Также очень трепетно в семье относятся к подаренным вещам, особенно к подаркам умерших родственников. Так, мама трепетно хранит книги с дарственными надписями, открытки, перстень, подаренный одной из бабушек. Думаю, потом эти вещи станут семейными реликвиями» [6].

Такие вещи есть практически в каждой семье. Их хранение важно для поддержания семейной идентичности и памяти рода.

Памятные вещи, связанные с «общественными достижениями»

К этой категории можно отнести различные награды за достижения в учебе, спорте, работе — грамоты, дипломы, медали, призы и т.п.: «Вот здесь у меня медали, которые мне подарили. Одну — просто в честь моего юбилея, на 50-летие, а вторую — за достижения на трудовом поприще» [8].

Как правило, такие вещи являются предметом гордости всех членов семьи. Особенно гордятся родители успехами детей. Многие дети (разного возраста) свои грамоты, медали, вырезки о себе из газет и прочее отдают родителям, а сами ценят их значительно меньше («это для мамы»). Спустя какое-то время награжденные могут даже выбросить дипломы и грамоты: «Я вот недавно всё перебирала, я просто сейчас переехала, с другого адреса, и вот эти все грамоты были и всё это. Просматривала и всё, естественно, порвала. Думаю — зачем они? А вот раньше, допустим,

эти часы и эта грамота, это было вот, считайте, всё!» [7]. Вместе с тем после смерти хозяев такие вещи могут перейти в разряд семейных реликвий. Многие информанты причисляют к таковым грамоты, дипломы, особенно ордена и медали бабушек и дедушек.

Вещь как свидетельство этнической/национальной, религиозной принадлежности

Среди хранящихся в семье вещей выделяются те, которые служат знаком причастности к той или иной культуре, религии, национальности. В частности, знаками религиозной принадлежности обычно служат нательные кресты, иконы и т.п.

В городах Кольского Заполярья сейчас проживают этнические мигранты, которым пришлось адаптироваться к иным культурным и климатическим условиям, значительно изменить образ жизни, в том числе предметную среду, бытовые привычки, одежду. Естественно, были такие представители и среди наших информантов. В их домах присутствуют национальные предметы интерьера, утвари, одежды. Однако чаще всего они не употребляются по прямому назначению, а просто хранятся как память о родине и свидетельство этнической принадлежности. Один из переселенцев, переехавший на Север из Таджикистана, сообщил, что в их квартире есть национальные вещи (тюбетейки, различные религиозные предметы), но они никак не используются. Когда мы спросили, зачем тогда эти вещи хранятся, он ответил: «Память! Буду детям, внукам показывать. Пусть знают, что у них отец мусульманин» [9].

В советское время многие занимались собиранием вещей, которые символизировали достижения страны. Так, после олимпиады 1980 г. коллекционировались вещи с характерной символикой (сувенирные олимпийские мишки, вещи с изображением олимпийского мишки). Как правило, такие вещи выставлялись на видном месте и служили знаком сопричастности к историческим событиям, происходящим в родной стране, и т.п.

Вещь как свидетельство территориальной, локальной принадлежности

Реликвия, привезенная с родины предков, сувенир из поездки или просто вещь со старой квартиры служат написанием о различных местностях. Основная функция таких вещей — связывать индивида или семью с системой их пространственных координат, напоминать о местах, где они были сами, где когда-то проживали родственники.

Самый распространенный тип вещей данной категории, конечно же, сувениры. Все опрошенные утверждают, что стараются привезти из любой поездки памятный предмет. Среди сувениров сейчас большой популярностью пользуются магниты с изображением места: «Обязательно стараюсь обязательно что-то привезти, чтобы символизировало местность. <...> У меня дома лежат ракушки с моря, всякие черепашки, что еще? Из Питера всякие эти магнетики. <...> А магнетики, как сейчас принято, все привозят, у всех на холодильниках висят» [10].

Вещи умерших родственников, в свою очередь, могут ассоциироваться не только с определенным человеком, но и с местом, где он когда-то жил или любил бывать: «Многие вещи, находящиеся у меня в квартире, раньше занимали свое место в квартире мамы, они остались мне после ее смерти. Это и ковер, и фанавески, и посуда... Они для меня являются своеобразным воспоминанием о маме, о тех временах, когда я видела всё это у нее дома, когда приезжала в гости» [11]. Информантка отметила, что при

«контактировании» с вещами матери она вспоминает не только ее, но и материнский дом, его обстановку.

Как показало исследование, «памятные вещи» независимо от их типа могут перейти в разряд семейных реликвий. Любой предмет, который «выделяется» из повседневных вещей, получает возможность обрести высокий символический статус. Так или иначе, памятные вещи способствуют сохранению и передаче семейного знания, конструированию общей и индивидуальных биографий, поддержанию семейно-родственного единства, а в ряде случаев — локальной и этнической идентичности.

Примечания

¹ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 20.

² Бунимович Н.Т., Жаркова Т.Т. Краткий словарь современных понятий и терминов. 3-е изд. М., 2000. С. 472.

³ Разумова И.А. Семейные реликвии // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. (Сб. МАЭ; Т. 57). С. 63.

⁴ Разумова И.А. Семиотические парадоксы музея индустриального города // АБ-60: Сб. статей к 60-летию А.К. Байбурина. СПб., 2007. С. 359.

⁵ Разумова И.А. Семейные реликвии... С. 66.

Список информантов

1. Елена, 1960 г.р., род. в Кировске Мурманской обл., живет в г. Апатиты.
2. Юлия, 1964 г.р., род. в Петрозаводске, с 1966 г. живет в г. Апатиты.
3. Юлия, 1982 г.р., род. в Богородске Нижегородской обл., живет в г. Апатиты.
4. Елена, 1983 г.р., род. в Барнауле, живет в г. Апатиты.
5. Вита, 1990 г.р., пос. Алакертти Мурманской обл.
6. Екатерина, 1985 г.р., род. в Снежногорске Мурманской обл., живет в г. Апатиты.
7. Александра, 1949 г.р., род. в Псковской обл., с 1964 г. живет в г. Апатиты.
8. Александр, 1960 г.р., род. в Кишине, живет в г. Апатиты.
9. Алиджон, 1977 г.р., род. в Душанбе, с 2002 г. живет в г. Апатиты.
10. Оксана, 1986 г.р., род. в Суоярви (Респ. Карелия), живет в г. Апатиты.
11. Нина, 1983 г.р., род. в Ленинграде, живет в г. Апатиты.

Статья выполнена при поддержке РГНФ, проект 12-11-51003а «Мемориальная культура переселенческих семей Крайнего Севера»

О.В. ГОРДИЕНКО ПАСТУШЕСКИЙ БАРАБАН ИЗ НИЖЕГОРОДСКОГО ЗАВОЛЖЬЯ

В конце 1990-х гг. пастушеский барабан в Нижегородском Заволжье был известен повсеместно. Но в быту встречался нечасто, и постоянно пользовались им на пастыбе лишь немногие пастухи. Летом 1999 г. в д. Озёрочная¹ Семёновского р-на я записал барабанные наигрыши пастуха Виктора Ивановича Смирнова (1955 г.р.). Об игре его (как о живой пастушеско-инструментальной традиции) следует рассказать подробнее.

Барабан Смирнова (сделанный самим исполнителем) назывался «пастушка» (см. 1-ю стр. обложки). Он имел прямоугольный дощатый корпус с привязанной к краю веревочной лямкой и две клюшкообразные деревянные палочки, связанные шнуром наподобие детских варежек. Срезанные углы делали реальную форму инструмента восьмиугольной. Корпус барабана был еловым, палочки — можжевеловыми («из можжухи»). В центре корпуса для звонкости было просверлено 12 крупных цилиндрических отверстий. Еще 4 (к двум из которых подвязывалась веревочная лямка) размещались по углам. Кроме того, две группы мелких наклонных отверстий (численностью 5 и 8 штук) располагались у края — в зонах ударов. Конфигурация палочек определялась формой заготовок. Концы их стволков имели разную толщину (бьющие были толще небьющих). Соединявший палочки шнур подвязывался к неглубоким опоясывающим выемкам на их тонкой стороне. Размеры барабана были следующие: длина корпуса — 65 см; ширина — 23 см; толщина — 2 см; величина угловых срезов — 6,5–7 см; диаметр высверленных отверстий: крупных — 7 мм, мелких — 1,5–2 мм; протяженность веревочной лямки — более 100 см; длина палочек — 36 и 37 см; диаметр палочек: у тонкого конца — около 2 см, у толстого — 3–4 см; ширина опоясывающих выемок на тонких концах палочек — 5 мм; длина соединяющего их шнура — 60 см.

Сравнивая эту конструкцию с ранее найденными образцами пастушеского барабана, мы обнаружили в ней ряд не описанных в научной литературе деталей. К ним следует отнести: восьмиугольную форму барабана, количество крупных отверстий в его центре и углах, наличие мелких наклонных отверстий в зонах ударов. Не имея ни разъяснений Смирнова, ни возможности наблюдать процесс изготовления инструмента, о причинах

появления этих деталей можно говорить лишь гипотетически.

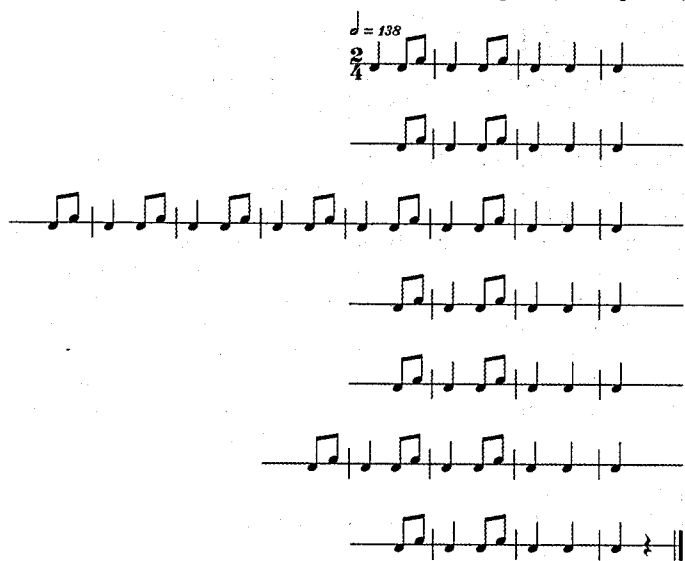
Так, не исключено, что, срезав углы барабана и превратив корпус из четырехугольного в восьмиугольный, Смирнов хотел сделать игровым не только нижний, но и верхний край инструмента (в случае поворота корпуса на 180°). Этим же стремлением, видимо, объясняется и появление не двух (как у большинства барабанов), а четырех угловых отверстий (два из которых освобождаются при перевязывании лямки на другую сторону). Косвенным подтверждением того, что зонами ударов Смирнов хотел сделать оба края доски, выглядит и попытка высверлить мелкие наклонные отверстия не только в нижней, но и в верхней ее части. Однако замысел этот (по неизвестным причинам) реализован не был, хотя следы его (в виде одного начатого и одного просверленного отверстия) на корпусе инструмента сохранились.

Если говорить о крупных звукоулучшающих отверстиях в центре, то количество их в два раза превышает указанные в литературе нормы². Отсутствие же сведений о барабанах с большим их числом позволяет считать инструмент Смирнова конструкцией с предельным количеством подобных приспособлений.

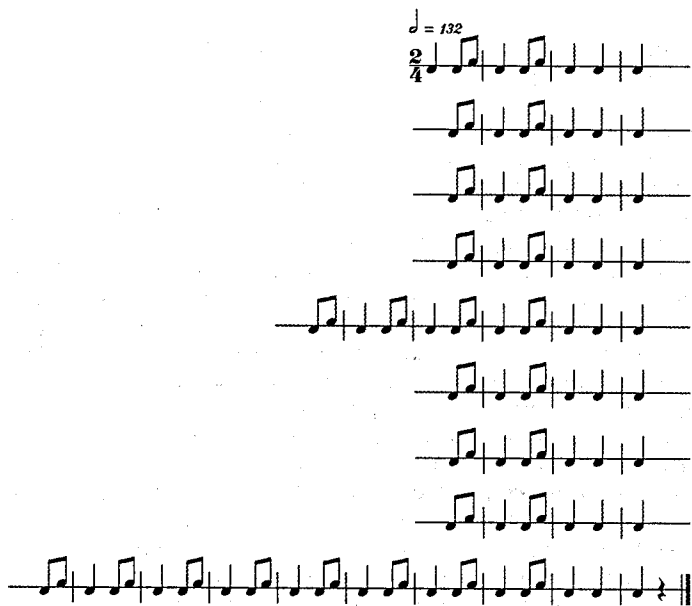
Что касается мелких наклонных отверстий в зонах ударов, то, похоже, главное их назначение — звукоусиление. Отверстия такого рода образуют в корпусе резонансные полости (хоть и небольшие, но многочисленные), делают древесину менее плотной (и потому более звучной), улучшают дренаж доски (что тоже увеличивает звонкость инструмента). Данными о распространенности этих конструктивных элементов мы не располагаем.

Подытоживая сказанное, заметим, что и при наличии вышеназванных деталей барабан Смирнова остается экземпляром традиционным. Об этом свидетельствуют такие характерные для барабанных конструкций качества, как срезанность верхних углов корпуса, расположение крупных звукоулучшающих отверстий в центре доски, небольшая изогнутость ее по продольной оси, разница в длине выгнутых палочек, привязывание соединительного шнура к сделанным на них выемкам. Типовыми (по этнографическим данным) выглядят длина, ширина и толщина инструмента, способ подвязывания лямки, материал изготовления (древесина ели и можжевельника, плетеные веревки). Не исклю-

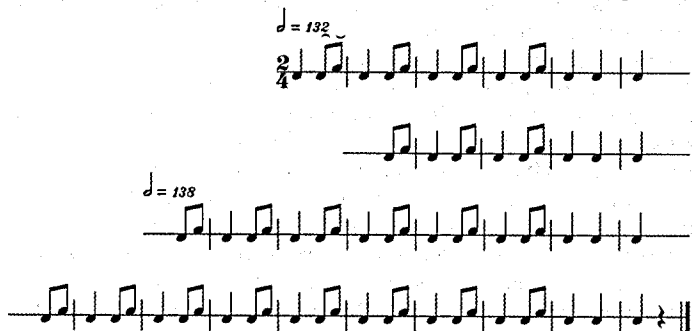
Пример 1. Сигнальный наигрыш (1-й вариант)



Пример 2. Сигнальный наигрыш (2-й вариант)



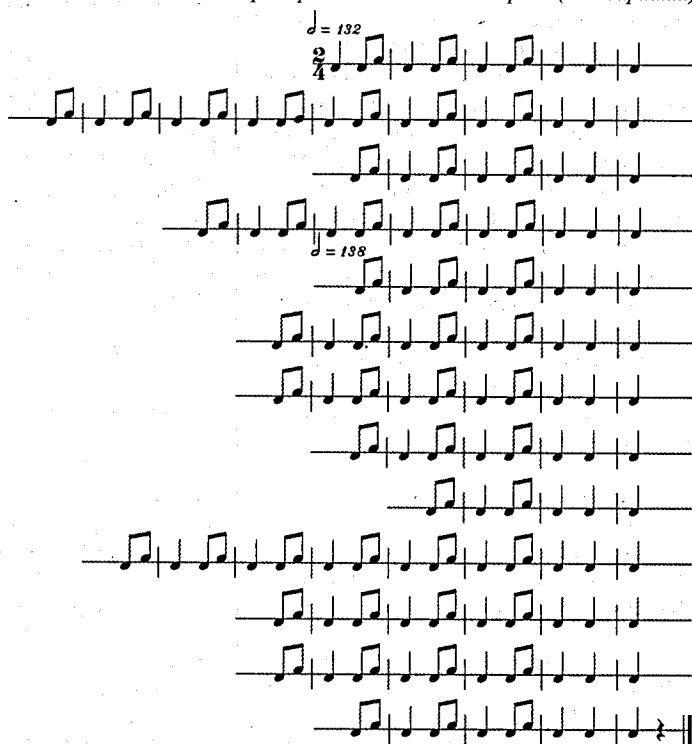
Пример 3. Сигнальный наигрыш (3-й вариант)



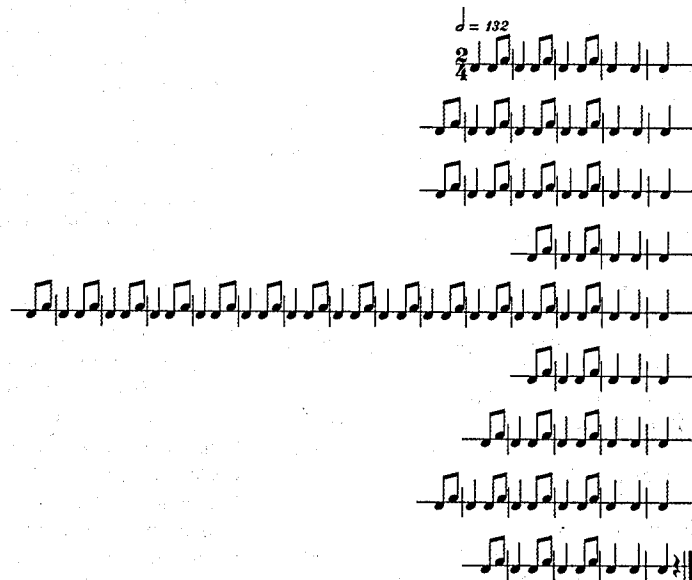
чено, что и впервые описанные здесь детали могут оказаться (при большей изученности барабана) вполне традиционными.

Техника игры Смирнова совпадала с одной из манер исполнения, описанных в литературе³. Барабан при игре висел на шее. Палочки зажимались в кулаках. Незажатые, бьющие их части примыкали к тыльным сторонам рук (у мизинцев). Темп игры был небыстрым. Удары производились кистями и предплечьями. Звуки получались сильные, звонкие, отчет-

Пример 4. Сигнальный наигрыш (4-й вариант)



Пример 5. Сигнальный наигрыш (5-й вариант)



ливые. Точной высоты они не имели, однако удары в центр доски давали тон более высокий, чем удары по краю.

Пять сыгранных Смирновым наигрышей (см. примеры 1—5) были вариантами единственного известного ему пастушеского сигнала. При разной временной протяженности они обладали идентичным ритмом (опиравшимся на анапестическую ритмоструктуру из двух восьмых и одной четверти — ♪ ♪ ♪) и сходной формой (строившейся на чередовании и повторении разнообъемных ритмофраз с однотипной кандансовой формулой — ♪ ♪ ♪ ♪)⁴. Ритм каждого варианта начинался с четвертной ноты вступительного назначения. При игре рисунок его не менялся, и использовались в нем лишь два типа длительностей — четверти и восьмые. Варьируемыми же элементами становились количество ритмофраз, их протяженность (определяемая числом повторов ритмоструктуры ♪ ♪ ♪), последовательность сходных и несходных по размеру

построений, темп исполнения (иногда постепенно ускорявшийся). Так при неизменности и однотипности ритмики варьирование в наигрышах не исчезало. Оно «смещалось» в другую сферу и проявлялось не на ритмическом, а на структурном и агогическом уровне.

Если говорить о качестве исполнения, то игра Смирнова производила неплохое впечатление. Не претендуя на виртуозность и изобретательность, она обладала чисто практической направленностью и была грубовато-напористой, простой и рациональной.

Оценивать такую игру можно по-разному в зависимости от позиции и подхода исследователя. Если подходить к ней с позиции Б.И. Рабиновича (автора самой большой и обстоятельной на сегодня статьи о пастушеском барабане)⁵, писавшего, что «многократное повторение простейших ритмических фигур свойственно неумелой или малохудожественной игре»⁶, то в наигрышах Смирнова мы найдем именно такое исполнение: ибо ритмика их как раз и строится на подобного рода повторениях⁷. Если же взглянуть на эту игру как на явление, имеющее не эстетические, а практические, бытовые функции, то оценить ее можно и как умелую, и как профессиональную (хотя в художественном отношении и не самую яркую). Не исключено, что игровая манера эта и «вытекала» из самой конструкции инструмента, и предопределялась весом, размером, формой палочек (тяжелых, крупных, клюшкообразных) и способом их держания (в кулаках).

Завершая рассмотрение образца пастушеского барабана, хотелось бы исправить досадную неточность, содержащуюся в одной из основополагающих работ об этом звуковом орудии. Речь идет об упомянутой статье Б.И. Рабиновича «Пастуший барабан — недавно открытый русский народный инструмент».

Статья начинается следующим высказыванием: «Сравнительно до недавнего времени пастушеский барабан был практически неизвестным музыкальным инструментом. Во всяком случае, до 1959 года о его существовании не упоминалось ни в печатных изданиях, ни в устных сообщениях о фольклорных экспедициях»⁸.

Утверждение это ошибочно. И ошибочность его заключается в *неверной датировке* первого печатного сообщения об инструменте. По имеющимся у нас сведениям, первое упоминание барабана в литературе датируется 1920 годом⁹. Учитывая труднодоступность вышеназванного издания и небольшой размер отрывка, в котором упоминается инструмент, процитируем этот уникальный текст: «Рано утром же пастух звонко

стучит двумя палочками по доске, висящей у него на груди, выстукивая «Три-та-та, три-та-та-та-та, три-та-та»... Коровы слушают и отвечают ему: «м... му»... и безудержно рвутся в стадо; этим же стуком пастухи собирают разбредшееся по лесам стадо и им же разыскивают пропавшую корову. Ребятишки подражают пастухам стуком в такую же доску и иногда довольно удачно, но скотина не слушает и не замечает детских стараний»¹⁰.

Примечания

¹ Название Озёрочная происходит от одноименной речки, протекающей через деревню и впадающей неподалеку от нее в реку Керженец.

² О норме в 5—6 отверстий сообщается, например, в книге А.А. Банина (Русская инструментальная музыка фольклорной традиции. М., 1997. С. 124). Однако в Заволжье (как Нижегородском, так и Костромском) встречались инструменты и более сложного строения. Так, барабан с 7 отверстиями «для звона» я записывал в Костромской обл. (в д. Машихино Островского р-на); а в д. Чистое Болото Воскресенского р-на Нижегородской обл. (бывш. Кленовиках) мне описали барабан с 9 отверстиями.

³ Например, в нижеупомянутой статье Б.И. Рабиновича (см. примеч. 5) манера эта и описана (с. 183, 188), и проиллюстрирована (фото перед с. 193).

⁴ Формула ♪♪♪♪ в пастушеских барабанных наигрышах Нижегородского Заволжья встречалась часто. Иногда, выстукивая ее, пастухи выговаривали (но не вслух, а «про себя») пятислженные словесные формулы: «Выгоний коров!», «Подавай куски!» (говорилось при праздничном выносе продуктов пастуху). В некоторых деревнях ритмическую фигуру эту знали не только взрослые, но и дети. Так, например, в 1999 г. в д. Сухоречье Воскресенского р-на я записал барабанный наигрыш с подобной формулой от 12-летней девочки.

⁵ Рабинович Б.И. Пастуший барабан — недавно открытый русский народный инструмент // Музыкальная фольклористика. Вып. 3. М., 1986. С. 177—243.

⁶ Там же. С. 204.

⁷ С другой стороны, признаком более сложной, «художественной», игры на пастушеском барабане Рабинович считает объединение простейших ритмических фигур во фразы (см.: Указ. соч. С. 204). А по этому показателю наигрыши Смирнова не отнесешь к категории самых примитивных, так как фразы — важнейшая часть их ритмической структуры.

⁸ Рабинович Б.И. Указ. соч. С. 177. Подобную же информацию автор приводит и в первой редакции данной статьи — опубликованной ранее. См.: Рабинович Б.И. Пастуший барабан — малоизвестный русский инструмент // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. (Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 38). С. 75.

⁹ Зимин М.М. Ковернинский край (Наблюдения и записи) // Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края. Вып. 17. Кострома, 1920. С. 1—89.

¹⁰ Там же. С. 22.

Фото и нотировка автора

И.Ю. ВАСИЛЬЕВ

КУЛЬТ КАМЕННОЙ БАБЫ ИЗ МУЗЕЯ СЕЛА БЕЛАЯ ГЛИНА

В наше время нередко можно наблюдать появление так называемых вторичных форм традиционной культуры, иногда связанных с уходящей в глубь веков культурной традицией, а иногда возникших уже в наше время [4. С. 45]. Не слишком распространенными, но весьма значимыми проявлениями вторичных форм культуры являются объекты религиозного/квазирелигиозного культа. Одно из важнейших мест локализации «вторичных» культовых объектов — музеи.

Наличие различных объектов на территории музея — например, усадебных или храмовых построек, скульптур, кладбищ или отдельных могил, археологических памятников, камней-валунов, отдельно стоящих больших деревьев, родников — предполагает большую активность разных групп посетителей и стимулирует появление разнообразных культурных и ритуально-обрядовых практик.

Так, во многих музеях стихийно возникают места, куда посетители бросают монетки. Неязычники посещают территорию некоторых музеев с ритуальными целями (камни в Коломенском, курганы в Царицыно). В некоторых сибирских музеях проводятся камлания шаманов [2. С. 278—279]. Там же музейное пространство порой используется для совершения традиционных ритуалов. В некоторых музеях практикуется что-то вроде игры в традиционный ритуал [3. С. 14—16].

Музей нередко осмысливается как место таинственное, ход в иной мир. Типологически такое место — аналог храма [2. С. 273].

Как справедливо отмечает И. Стерлигова, сотрудник Музеев Московского Кремля, музейный фольклор пока еще мало привлекал внимание исследователей [2. С. 274—275]. На сегодняшний день в этой области можно указать буквально на единичные работы [1; 2; 3].

Один из примечательных объектов «вторичного» культа — половецкое

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



Посетители музея прикасаются к каменной бабе

изваяние (каменная баба) в районном краеведческом музее села Белая Глина Краснодарского края (см. 4-ю стр. обложки). В народе это изваяние называют *бабой*. В соответствии с выводами специалистов Краснодарского государственного историко-архитектурного музея-заповедника им. Е.Д. Фелицина, это половецкое изваяние, относящееся к XII столетию. При этом это изваяние мужчины — знатного воина (!). Поклонение «бабе» никак не связано со средневековой традицией — половецким родовым культом. (Такая ситуация не редкость для Краснодарского края. Взять хотя бы современный культ дольменов, распространенный в среде эзотериков.)

Огромное значение для появления культа «бабы» имело то, что она расположена «в открытом доступе», т.е. в тамбуре у входа в музей. Пришедший к «бабе» может беспрепятственно к ней прикоснуться. Практически рядом с музеем находится церковь, откуда некоторые направляются к «бабе» в надежде на дополнительную помощь. Свою роль сыграло время обнаружения экспоната — начало 1990-х гг. — период религиозного ренессанса, а также массовых страхов и неуверенности.

В станице Успенской Белоглинского района в начале девяностых годов прошлого века один фермер зацепил плугом трактора в земле какой-то необычный камень. Извлек его на свет Божий. Глыба представляла собой фигуру человека, только без нижних конечностей. Человечек — то ли мужчина, то ли женщина. Был забавным и походил чем-то на китайского божка Хотея.

Мужик не знал, что это историческая ценность. Но все же решил оставить камень себе. Много-то денег за полчеловечка никто не заплатит, да и товар не ходовой — на базар не отнесешь.

С тех пор жизнь в семье фермера стала потихоньку улучшаться. Дела неуклонно шли в гору. Поля давали хороший урожай. Цена на сельхозпродукцию росла, что позволило мужику держать нос в табаке. Стал он размышлять, с какой радости вдруг настало такое везение. Заметил, что достаток появился вместе с каменной бабой. На радостях он стал похвастаться станичникам своей чудо-бабой. Вскоре в районном центре стали судачить о волшебном камне. Однажды к фермеру пожаловали представители из администрации района, которые пояснили ему, что камень, найденный станичником в поле, является предметом глубокой старины, а значит, прав на него мужичок не имеет. Следовательно, чудо-баба подлежит изъятию и торжественной передаче в музей.

Погоревал мужичок, да возражать ничего не стал и подарил каменную статую в музей. Иногда он приезжает в райцентр навестить свою бабу. Потрет живот ладошкой, пошепчет на ушко и уезжает.

Вслед за фермером стали приезжать и прочие паломники. Все что-то просят у нее, денежку одаривают и говорят, что желания каменной бабы выполняет, только просить ее надо умеючи [Н.Н.]¹.

Основные почитатели «бабы» — семейные женщины средних лет. Они зачастую ищут у нее поддержки в решении специфически женских и семейных проблем. (Репродуктивная, семейная составляющая весьма важна и для других подобных культов, например для культа валунов в Коломенском [Л. С. 26—27].):

Муж очень баб любил. За ними прыгал и бегал. Говорит: «Каждый мужчина имеет право на лево». Обещал беречь, посвящать свою старость. В целом семья жила в достатке, дети одеты, обуты и сыты. А ничё поделать не могу! И вот решила по совету соседки сходить за помощью

к каменной бабе. Шо в музее. Деньгу положила, всё рассказала. Про мужа всё, слезы в три ручья лила. Попросила бабу уж как-нибудь...

И муж заболел! Какой-то венерической. Срамное место волдырями покрылось. Такими! Не то что девкам, да и жене показывать стыдно. Стал муж примерным семьянином! О девках напрочь забыл! С работы сразу домой идет, нигде не задерживается. То ли случай помог, то ли та тётка услышала. Хожу иногда к ней! Поболтать. Вдруг по её воле всё пришло. Благодарю постоянно! А то чары снять вдруг! [Надежда Н.].

Думают некоторые женщины, что это богиня плодородия. Раз пузатая! Что забеременеть поможет. Приходят и брюшко трут. Раз за разом. Не понимают, что с мужчинами надо больше! [Н.Ж.].

Женщины приходят. Много учительниц, воспитательниц. Кто с детьми приходит в музей. Они бабу чаще видят [Н.Ж.].

Женщины периодически заходят к «бабе» после церковной службы:

Заходит женщина, в платочке. Денежку кладёт, трёт. Спрашиваю: «Вы из церкви?» — «Да, — говорит. — Зашла помолиться. И к бабе тоже. На всякий случай» [А.П.].

Идентификация «бабы» как богини плодородия во многом связана с относительно высоким образовательным уровнем многих посетительниц музея (образ богини плодородия как беременной, «пузатой» женщины восходит еще к палеолиту). Но культ «бабы» выходит за пределы «женского мира». К ней обращаются и мужчины, особенно те, кто стремится обеспечить себе удачу:

У нас глава администрации был. Игрок. В Ростов ездил играть. Отыграться вечно хотел. Так он к бабе каждый раз приходил. Тёр-тёр. Думал, удачу принесёт [Н.Ж.].

Другими частыми посетителями «бабы», охотно верящими в ее магическую силу, являются дети и подростки. Они, как правило, приходят на плановые мероприятия для школьников.

Устраивали мы праздник для детей. В честь Спаса. Так каждый копеечку

положил, бабу потёр. У кого копеечки не было, переживал. Спрашивали, выполнит ли желание. Если без копеечки [Н.Ж.].

Молодежь, загадывающая желания, пытающаяся магическим образом задать благоприятный вектор развития своей жизни, участвует и в других подобных культах, например в Коломенском [1. С. 27].

Таким образом, в культе «бабы» участвуют три основных категории носителей музейного фольклора: 1) музейные сотрудники (от кассира и охранника до директора); 2) посетители музея; 3) люди, живущие в непосредственной близости от музея [2. С. 274].

В целом культ «бабы» Белоглинского музея находится в процессе становления, его мифология еще только складывается. Местонахождение в райцентре не способствует интересу к «бабе» организованных групп эзотериков и неоязычников — в отличие от гораздо более старого подмосковного культа в Коломенском [1. С. 27—28]. Основные участники культа — молодежь, начинающая свой жизненный путь; люди, зависимые от удачи (например, игрок) и, самое важное, — женщины, для которых важна их социальная роль жены и матери.

Примечания

¹ Цитируемые полевые материалы хранятся в личном архиве Н.В. Жариковой.

Литература

1. Грива М.А. Культовые камни в Коломенском // ЖС. 2007. № 1. С. 26—28.
2. Ипполитова А.Б. Исследование музейного фольклора: к постановке проблемы // Традиционная культура современного города. М., 2010. С. 272—286.
3. Николаев О. Сверхъестественные явления в музеях Западной Сибири // Полярная сова. 2007. № 2.
4. Чистов К.В. Народные предания и фольклор. Л., 1986.

Список информантов

А.П., сотрудница музея, 58 лет.
Н.Ж., директор музея, 32 года.
Н.Н., журналистка, 35 лет.
Надежда Н., бухгалтер, 49 лет.

А.Г. КУЛЕШОВ

ОБРАЗ ГЕРОЯ-ВСАДНИКА В РУССКОЙ ГЛИНЯНОЙ ИГРУШКЕ

Русская глиняная игрушка стала самостоятельным видом народного искусства, только выделившись из комплекса народного гончарства в конце XVIII — начале XIX в., когда появились центры, специализировавшиеся преимущественно на ее производстве (хотя сохранились и такие центры, где делали и глиняную посуду, и игрушку)¹.

В середине — второй половине XIX в. в русской глиняной игрушке наряду с так называемыми бабами (изображения крестьянок-кормилиц), а также фигурками животных и птиц довольно заметную группу составляли изображения всадников. Как и образы баб, по существу они были трансформацией очень обобщенных древних образов, при этом одновременно наделялись чертами русских гусаров и казаков.

Одним из центров, создавших интересный образ всадника-героя, был скопинский промысел (Рязанская губ.). В конце XIX в. в Скопине — старом центре русского гончарства — начинают делать поливную скульптуру и декоративную керамику (фигурные и рельефные сосуды, богато орнаментированные и украшенные многочисленными скульптурными деталями). Скопинский промысел испытал влияние разных центров, таких как Гжель, Липецк и Опошня. С течением времени всё более усложнялись типы и формы декоративных скопинских изделий, появлялись новые персонажи, в частности сказочные и исторические, в том числе герой-всадник — один из популярных образов скопинской скульптуры-игрушки. В качестве примера можно рассмотреть небольшую фигурку, выполненную неизвестным мастером конца XIX — начала XX в. (ил. 1). Она сделана из местной белой глины и частично (фигура всадника, голова и грудь коня) покрыта характерной для скопинского промысла темно-зеленой глазурью. Задняя и нижняя части коня остаются не покрытыми глазурью, что имеет не только художественное, но и функциональное объяснение: эта игрушка, как и многие фигурки всадников, — свистулька, а располагающийся сзади свисток и звуковые отверстия чаще всего цветной глазурью не закрашивались. Мундир с эполетами и тип головного убора всадника напоминают военную форму офицеров начала XIX в. Фигура

всадника выглядит очень монументальной, собранной и строгой. Четко выделяется ее силуэт, хорошо согласованный с силуэтом самого коня, повторяющего традиционные местные образы. Фигура коня очень устойчива; утяжеленные пропорции, укороченные крепкие ноги, крупная голова, наклоненная вперед, уравновешенная сзади пластическим объемом приподнятого вверх свистка, усиливают общую монументальность образа. Воспринимается он, несмотря на то что это всего лишь игрушка, как образ скульптурный, серьезный и героический.

Похожие, но иные по своим художественным особенностям скульптурные образы всадников дает другой известный гончарный центр — промысел в с. Абашево Пензенской губ. Оригинальна игрушка неизвестного абашевского мастера первых десятилетий XX в. (ил. 2, фигурка справа). Абашевская глина более плотная, чем пластичная скопинская, при работе с которой легче прорабатывались детали. Соответственно, абашевская игрушка дает упрощенное изображение фигуры всадника; проработана только верхняя ее часть, а нижняя сливается с фигурой коня. Рассматриваемая игрушка-свистулька покрыта цветной глазурью целиком; тон глазури оливково-зеленый, очень живой, глина немного просвечивает через покрытие. Всадник изображен в мундире с эполетами, в высоком головном уборе, напоминающем головной убор казаков начала XIX в.; с бородой, широко раскрытыми глазами и ртом.

Так же, как и абашевские, характерны и пластически выразительны образы всадников, создававшиеся в конце XIX — начале XX в. в игрушке из с. Романово Липецкого уезда Тамбовской губ. (ныне Липецкая обл.). Интересно скульптурное изображение, созданное неизвестным мастером в 1910—1920-е гг. (см. 3-ю стр. обложки).

Фигурка воина показана здесь во весь рост; всадник пришпоривает коня и крепко держит рукой поводья. Фигура его сокращенных пропорций, сильная и коренастая, плотно прижата к шее коня; конь имеет более свободные пропорции, чем абашевский. Белая глина оставлена только в ногах коня; всадник, передняя часть и спина коня закрашены яркой золотистой глазурью. Как и в скопинском примере, этот прием позволяет мастеру выделить главное и сопоставить отдельные части в композиции, а главное в этой фи-

АНДРЕЙ ГЕННАДЬЕВИЧ КУЛЕШОВ,
канд. искусствоведения; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)



Ил. 1. «Всадник». Неизвестный мастер, Скопин. Конец XIX — начало XX в. ГРМ. Из книги И.Я. Богуславской «Русская глиняная игрушка» (Л., 1975), № 17



Ил. 2. «Всадники». Неизвестный мастер, Абашево. Начало XX в. ГРМ. Из книги И.Я. Богуславской «Русская глиняная игрушка» (Л., 1975), № 29—30

гурке, конечно, напряженно смотрящая вперед прижатая к шее коня голова воина и голова самого коня. Излюбленным декоративным приемом романовских мастеров было и до сих пор остается серебрение отдельных частей изображения (в отличие от Абашева, где детали мелкой пластики чаще золотили). В рассматриваемой фигурке серебряные косые мазки положены только на грудь коня поверх глазури.

Еще одно интересное решение темы всадника дают игрушки, выполненные в д. Филимоново Тульской обл., например созданные старейшей мастерницей этого промысла А.И. Дербеневой в 1969 г. (см. 3-ю стр. обложки). Филимоновские игрушки совсем не похожи на те изображения, что мы рассматривали до сих пор. Местная белая глина более жидкая и легче тянется, отсюда подчеркнута вытянутые пропорции филимоновских игрушек.

Кони А.И. Дербеневой, как многие филимоновские кони, имеют довольно сильное тулово, крепкие и высокие ноги, при этом очень маленькие головы и сильно изогнутые длинные шеи. Головы с острыми крошечными ушами, крупными дырочками глаз и раздувающимися ноздрями очень выразительны. Фигурки всадников проработаны полностью. Всадники держатся прямо в седле и будто осаживают коней, составляя с ними единое целое. У каждого всадника вытянутое тело, длинные ноги и неожиданно крупная голова, вырастающая из короткой шеи; детали их фигур выявлены не столько пластическими, сколько живописными средствами: лица всадников нарисованы. Фигурки всадников интересным образом сочетают эполеты со шляпами. Филимоновские игрушки расписные, с характерной раскраской — чередующимися неширокими полосами желтого, малиново-красного и зеленого цветов. Эти полосы всегда покрывают фигурку филимоновской игрушки целиком, аккуратно ложась на все ее объемы, выделяя их и связывая вместе. Это характерно и для всадников А.И. Дербеневой. Кроме того, ноги, грудь и бока коней покрыты растительным орнаментом (цветы, ветви).

О локальном и стилевом многообразии глиняной игрушки свидетельствуют и образцы знаменитых вятских игрушек — из крупного центра народной игрушки Дымково. Изделия дымковского промысла представляют самый поздний исторический пласт в развитии народной русской глиняной игрушки, когда пластический образ становится наиболее декоративным. Хорошо известны дымковские «барыни» и «гусары-всадники», появившиеся в конце XIX — начале XX в. Характерный пример дымковских всадников — игрушка-скульптура, выполненная в 1930-е гг. одной из лучших художниц Дымкова Е.И. Пенкиной (см. 3-ю стр. обложки). Фигура бравого гусара, румяного, с живыми черными глазами и усами, в характерных для начала XIX в. мундире и головном уборе выполнена с большой тщательностью, очень точно, со всеми пластическими деталями и в цветах, приближенных к реальным (темно-зеленый, черный, коричневый и немного золочения в головном уборе). Всадник имеет реалистичные пропорции и показан полностью, хорошо посажен на коне. Крупный, красивый в яблоках конь очень традиционен для Дымкова в своем пластическом решении и раскраске. Кистевой рисунок черным в изображении глаз, острых, направленных вперед ушей и высокой гривы интересно сочетается с основным орнаментальным заполнением. Его образуют оранжево-красные круги, густо покрывающие тело и ноги коня вместе с мелкими промежуточными вкраплениями из зеленых и красных мазков. Ярко-белый фон и насыщенный декор в изображении коня выделяют эту фигуру. Именно декоративное, а не содержательное оказывается доминантой в этом художественном решении.

Иногда фигуры дымковских всадников укрупнены, а фигуры коней точнее соотношены с ними в пропорциях, как, например, в игрушке А.П. Печенкиной «Офицеры» (см. 3-ю стр. обложки) и в большой композиции «Конница», составленной из множества мелких фигурок всадников-гусар, которую выполнила Н.П. Трухина (см. 3-ю стр. обложки). Фигурки всадников и коней однотипны, но орнаментированы по-разному. Благодаря повторам и множественности изображений складывается впечатление инерционности, подвижности целого.

Примечания

¹ См.: Кулешов А.Г. Русская глиняная игрушка как вид народного искусства. Истоки и типология: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 2009.

Сокращения

ГРМ — Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В УКРАИНСКИЙ АНКЛАВ САРАТОВСКОЙ ОБЛ.

Настоящая подборка статей содержит предварительные итоги этнолингвистической экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в поселок Самойловку Самойловского р-на Саратовской обл., состоявшейся в июле 2012 г. Районный центр Самойловка (7000 жителей) и ряд более мелких сел поблизости от него (Залесянка, Ольшанка, Еловатка, Песчанка и др.) являются частью Терсянско-Еланского массива компактного проживания украинцев, переселившихся на территорию Саратовской обл. в середине XVIII в., первоначально занимавшихся чумацким промыслом, а позже обычным крестьянским трудом. Потомки этих переселенцев продолжают сохранять локальную этническую идентичность (самоназвание «хохлы»), отличая себя как от русских (которых называют «москалями»), так и от украинцев, проживающих на Украине. Самойловка (первоначально — слобода Три Острова, этот топоним сохранился в названии ближайшей железнодорожной станции) до 1920-х гг. входила в состав Балашовского уезда.

Жители этого анклава сохраняют живой и развивающийся комплекс традиционной культуры и так называемый хохлацкий язык — местный диалект, сформировавшийся на основе нескольких украинских говоров (предположительно главные потоки миграции происходили из Полтавской и Киевской губерний), испытавший влияние как местных южно-русских говоров, так и русского разговорного языка. Важным фактором для поддержания локальной традиции является Самойловский краеведческий музей, в котором собран ценный материал по истории данного анклава, духовной и материальной культуре его жителей.

В ходе экспедиции наиболее подробно были обследованы районный центр Самойловка и село Залесянка, в которых и была сделана большая часть записей; несколько членов экспедиции выезжали в с. Еловатку, где записано несколько интервью. Нужно отметить, что народная традиция Самойловки и соседних украинских сел была неплохо описана в середине XIX в. [2; 5]. Это дает возможность сравнить современные материалы с записями 150-летней давности (в частности, имеются описания свадебного обряда, календарной обрядности, преимущественно святочной, а также демонологии).

Члены экспедиции выражают глубокую благодарность доценту Саратовского государственного технического университета им. Ю.А. Гагарина Игорю Ивановичу Шульге и директору Самойловского краеведческого музея Ольге Алексеевне Михайловой за неоценимую помощь в подготовке и проведении экспедиции.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

СВЯТОЧНАЯ И ПАСХАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ УКРАИНЦЕВ САМОЙЛОВСКОГО РАЙОНА

В настоящем обзоре мы рассмотрим наиболее интересные элементы традиционного календаря Самойловского анклава, связанные с религиозными представлениями и практиками. Из календарного цикла исследуемого региона в наибольшей степени сохранились святочный и пасхальный обряды. Описываемые здесь обрядовые практики относятся преимущественно к первым послевоенным десятилетиям (1940—1960-е гг.), на которые приходится молодость большинства наших информантов и их реальное участие в ритуалах.

Как видно из записей середины XIX в., самойловский святочный обряд имел все черты соответствующего украинского (и шире — восточнославянского) ритуала [5. С. 39]. Основные обрядовые действия были сосредоточены вокруг трех праздников и их канунов — Рождества, Нового года и Крещения. С Рождественским сочельником (его название в указанной публикации не приводится) связан традиционный комплекс действий с кутьей и взваром (компотом) из сушеных груш и яблок — и то и другое блюдо перед ужином устанавливалось на соломе, постеленной на *покути*, т.е. в красном углу, а после ужина остатки кутьи и взвара вновь возвращали на покуть, где они находились вплоть до кануна Крещения, который, согласно свидетельству К. Строкова, назывался *свят-вечір*. Как видно из данных материалов, в Самойловке готовили кутью один раз — перед Рождеством и распределяли ее между рождественским и крещенским ужином, в отличие от обычной восточнославянской практики трижды готовить кутью в канун всех трех святочных праздников.

В канун Нового года дети щедровали под окнами, исполняя щедровку «Щедрий вечір, добрий вечір, / Добрим людям на здоров'я, / Там Пречиста ризи прала...» За это

им давали деньги и угощение. Известны были традиционные угрозы хозяевам типа: «А як не дасте пирога, возьму вола за рога» [5. С. 39]. На сам Новый год в промежуток между утреней и обедней совершалось ритуальное *посевание*: мальчишки заходили в дома и обсевали комнату горохом, пшеницей, просом, овсом, начиная с икон и красного угла и кончая порогом. При этом произносили: «На счастье, на здоровье, на Новый год. / Уроди, Боже, жито-пшеницю и всякую пашницю» [5. С. 39].

На ужин в Крещение доедали кутью и взвар, все святки стоявшие в красном углу, после чего кутью и взвар «выгоняли» из дома, знаменуя этим окончание святочного периода; ударяли несколько раз дубинкой в ворота, приговаривая: «Пішла кутя с покутя, а узвар на базар...» [5. С. 39]. На Крещение между утреней и литургией запрягали лошадь в сани, сажали туда детей и ездил по улице во весь опор, чтобы уродился хороший лен. Эти сведения о самойловских святочных обрядах середины XIX в. нельзя назвать полными, однако они содержат все типологические черты украинской зимней обрядности и показывают соотносительность элементов народной культуры с традиционным календарем и церковным литургическим временем (часть ритуальных действий совершалась в промежуток между утреней и литургией).

Святочный обряд второй половины XX в. в основном сохранил две календарные доминанты — Рождество и Старый Новый год (14 января), вокруг которых сгруппированы основные обрядовые действия. Третий элемент святочного комплекса — Крещение и его канун — в значительной степени утратил свои традиционные смыслы и сводится в настоящий момент почти исключительно к церковному освящению воды. Что касается кутьи, сейчас ее готовят и едят только в Рождественский сочельник. Лишь небольшая часть

информантов свидетельствует о том, что в середине XX в. это блюдо готовили и в канун Крещения (а не доедали оставшееся от Рождества, как было в XIX в.). Об обычае готовить взвар не упомянул ни один информант.

Важно, что в самойловской традиции в святочный период сохраняет актуальность обрядовое время традиционного юлианского календаря (ритуально отмечен Старый Новый год, а не официальный), чего требуют семантика и структура святочного действия, в котором Новый год логически не может предшествовать Рождеству. Приуроченность обрядов к литургическому времени, как это было в XIX в., разумеется, не имела никаких шансов сохраниться в XX в. (церкви в Самойловке и в окружающих селах при советской власти были закрыты).

Рождественский сочельник может называться *святой вечер* (напомним, что *свят-вечір*, согласно записям XIX в., — название Крещенского сочельника, который в актуальной традиции отсутствует), иногда — *кутья*, но чаще всего никак не называется. Напомним, что в настоящее время это единственный вечер на Святках, когда готовится кутья. Сохраняется обычай собираться за рождественским столом всей семьей у старшей женщины в роду. О существовавшем полвека назад обычае звать Мороз на кутью после рождественского ужина («Мороз, Мороз, приходи кутью есть...») упоминают многие информанты, но в настоящее время этот обычай почти исчез из реальной обрядовой практики. В Рождественский сочельник до последнего времени сохраняются обходы дворов с кутьей, однако обычай приготовленную кутью ставить в красный угол на сено уже не существует. В послевоенный период в обходах дворов с кутьей участвовали как взрослая молодежь, так и дети, которые относили это блюдо в том числе и своим крестным. Тот, кому принесли кутью, должен был ее попробовать и взамен одаривал гостей сластями. В настоящее время с кутьей по дворам ходят в основном дети. Интересно, что в сознании некоторых информантов этот взаимный обмен обрядовой пищей осмысливается как акт поминовения усопших:

[Дети кутью носили?] Всем носили, ходили по дворам, носили. Как бы там... Кто печенье даст, кто конхветы, они пробуют, как бы поминают... [Если к вам принесли кутью, что вы должны сделать?] Я должна попробовать, а потом вот помянуть им дать, я им даю, например,

печенье, конхветы, даже денюжки. [Это за помин считается?] Да, да, да [НРА].

Такая трактовка вполне соотносится с существовавшими ранее представлениями (в том числе и в украинской традиции) о святочном периоде как времени возвращения душ предков на землю. Ср., например, украинский обычай после рождественской трапезы оставлять на ночь кутью, а утром смотреть, не стало ли ее меньше — в этом случае считалось, что ее попробовали души предков [1. С. 71]. Однако в большинстве случаев в настоящее время обход дворов с кутьей никак не связывается информантами с поминальной тематикой.

Кутью дети начинали носить после обеда, и это могло сопровождаться колядованием:

Кобляд, кобляд, колядица,
Добра́ с ма́ком паляни́ца,
А без ма́ка не така́,
Дава́й, тётка, пятака́.

Со Старым Новым годом связаны два основных обрядовых действия, которые разделялись по гендерному признаку: накануне Старого Нового года девочки ходили щедровать, а в новогоднее утро мальчики посыпали дома зерном (напомним, что в XIX в. посыпание совершалось между утреней и литургией):

[Девчата бегали на Новый год?] Щедровалы. Только дивчата, а пацаны... мальчики ходылы посыпали. Я тож ходыла [шедровать]. В общем, у нас, значить, у нас тринадцатого щедруют ходят. Под Старый Новый год щедровали тринадцатого числа. Щедровали как:

Щедрóвочка щедрóвала,
Под окóнцем ночевáла,
Што ты, тётка, напекла́,
Неси нам до викна́.

[Это дети ходили?] Да, девочки беуали. Маленькие девочки беуали. Вот им выносили. Там кто что печёное [НРА].

В настоящее время известный по записям XIX в. обряд посыпания утрачивает свое значение и принимает всё более символические формы, лишённые первоначальной семантики: хозяйка даёт посыпальщикам тарелку, на которую те сыплют зерно, чтобы не мусорить в доме. Утрачена также идея панспермии, когда для посыпания использовали зерна разных культурных растений, о чем упоминает в своей статье К. Строков.

Вот, помню, <...> четырнадцатого [января, т.е. на Старый Новый год], мальчики беуали посыпали. Брали зерно,

заходили в дом, уговорили: «На шасте, на здоровье, на Новый год, родись, жито, пшеница...», — и, в общем, берут зерно у них в кармане и сыплют зерно в доме. [В каждом доме?] Да, в каждый дом сыпали зерно... И вот даже где иконы висели. Это раньше. Шас, конечно, нету такого, у нас у всех чисто в доме, шас заходят с порога, даём тарелочку: «Нате, посыпьте». Посыпают шас мало, почти никто не ходит. Это было четырнадцатого, на Старый Новый год. Утром [НРА].

Что касается Крещения, то можно говорить о практически полной утрате традиционного комплекса ритуалов, связанных с этим праздником: никак не выделяется канун Крещения, утрачен обычай доедать кутью в этот вечер и «выгонять» ее за ворота, ездить по селу ради урожая льна, отсутствует обычай крещенских гаданий. В настоящее время с Крещением связывается в основном только освящение воды и возрождающийся в последние годы обычай купаться в проруби, частично сохранявшийся и в советское время.

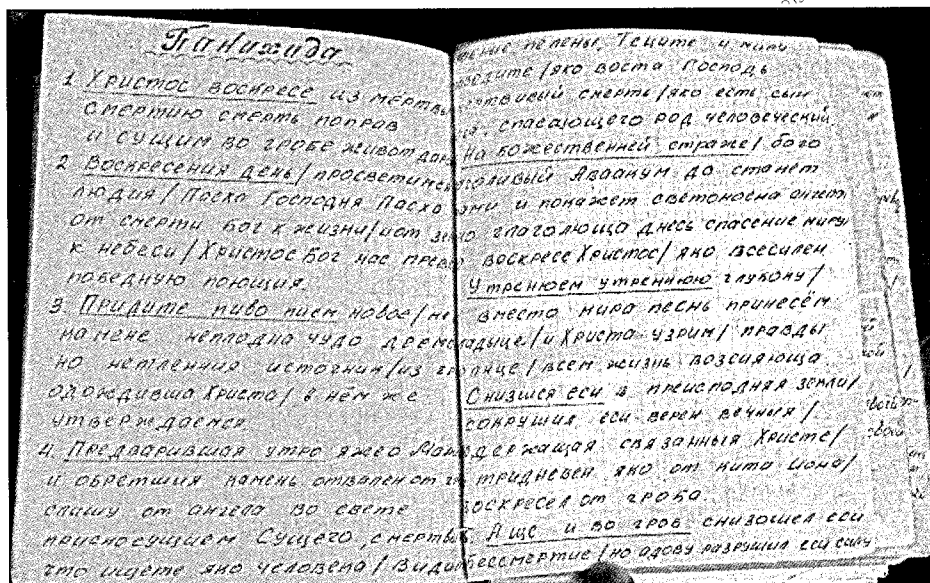
Какоу у нас Крещенье? [Деятнадцатого.] Деятнадцатого. Так.купаются у нас в проруби. Шас у нас вообще даже в моду вошло. А говорят люди так: «Я искупался, я весь год нэ болию». [А вы купаетесь?] Нет, я не купаюсь, я плавать не умею. А вот зять у меня в Красавке, они сами там прорубь крестом там, это, вырубает и ходют, и купаются, и он перестал болеть. [Раньше такого не было?] Нет. Раньше у меня бабушка ходила молиться вот к этой бабушке [женщине, которая крестила детей из окрестных сел, в том числе саму информантку]. О цэ, значить, у них о цей мужик у нэй жиу. Вот это, он как будто был какой странноватый. И вот он, Андрием его звали, заходьу, набирау у речке воды, и цэ она [бабушка информантки] принёсла до дому, цэ святá вода, шас у нас там у цэркви, а тогда у неё святили воду, оно жила около речки там. [И они сами святили воду?] Да, они сами... вот эта бабушка святила... [НРА].

Как видно из текста, святость крещенской воды обеспечивалась не только тем, что она набиралась в реке на Крещение, но и тем, что ее набирал особый, «странноватый» человек, живший в доме у «бабушки», выполнявшей в этом обществе заместительные функции священника. Каким образом «бабушка» освящала воду, информантка объяснить не могла. Этот рассказ о «народном» способе освящения воды затрагивает более серьезную проблему существования целого ряда механизмов и субститутных религиозных форм, порожденных в советское время на стыке

народной традиции и остатков церковных институций ради исполнения насущных религиозных потребностей — совместной молитвы (заменившей церковную службу), крещения детей, отпевания покойников, освящения воды и пасхальной пищи. Культура исследуемого анклава представляет собой замечательное поле для анализа того, как создавались и работали эти механизмы и как они эволюционируют в настоящее время, вступая в непростую коммуникацию с официальной церковью. Существование этих заместительных религиозных форм весь советский период поддерживалось определенным стратом лиц, которых принято называть сакральными специалистами, судьбы и деятельность которых до сих пор слабо исследованы (подробнее см.: [4. С. 130—141]). Как правило, это были одинокие маргиналы, обладавшие определенной религиозной культурой (уровень этой культуры и пути ее получения были различными), вокруг которых формировалось нечто вроде общины разной степени аморфности. Насколько можно судить по рассказам информантов, в Самойловке и окружающих селах в разное время существовало несколько таких специалистов, действовавших достаточно открыто и не испытывавших сильного притеснения со стороны властей.

Наиболее яркой личностью был «народный священник» (так его именуют некоторые информанты) Василий Коваленко (1927—2000 гг., родом из с. Еловатки), память о котором продолжает активно сохраняться в местной среде. Он крестил детей, отпевал покойников, освящал воду на Крещение и пасхальную пищу. Относительно статуса этого человека у разных информантов существует различное мнение. Некоторые без колебаний называют его священником или, подчеркивая его неофициальный статус, — «народным священником», другие же затрудняются с его идентификацией, именуя его «не простым человеком», «глуповатым» и скорее причисляют его к юродивым. Другой «сакральный специалист» жил в с. Красавке:

Ну, у нас в то время там церкви не было, это в Красавке в то время, а была там, значить, «...» там на Кивике [название части с. Красавки] жила бабушка одна. Она жила, значить, и был такой, ну, типа как она его приняла. Она такая была, знаете, она и детей крестила, эта бабушка. [У нее священник жил?] Он был не священник, а, знаете, он был глуповатенький такой, ну, был не простой человек. «...» Да, бабушка моя



Последование «панихиды» в «отпевальной» тетради Л.Л. Лёвиной (1941 г.р.). Фото Н.В. Контева

ходила к ним святить пасху, молиться ходили, вот всё время у нее в домике собирались... И вот туда ходили все крестить детей, у меня она двоих детей крестила. И меня она крестила. «...» Она, вы знаете што, когда меня из роддома забрали, домой привезли, я сильно очень заболела. В общем-то, считай, я умирала. Как бы она меня покрестила, и, в общем-то, у меня нормально всё стало. Меня уже накрыли, думали, я умру. Меня привезли [крестить к «бабушке»], и я до сих пор живу. Бог даёт мне здоровья [НРА].

Как видно из рассказов, дом этой «бабушки» в послевоенные годы был важным центром организации празднования Пасхи — второго после Святка календарного праздника, сохранившего свое значение в местной традиции. Празднование Пасхи в советский период было в окрестных селах повсеместным — об этом говорили все информанты. Инициатором и организатором пасхального застолья обычно выступала бабушка или другая старшая женщина в семье:

Перэд этим жэ [перед Пасхой] яйца бабуся усэ врэмя красыла оцэ... Ну, конэшню, таки паскы, як бабуся пэкла, таки у ўазовой [плите] нэ спэчэшь [BOB].

Структура и семантика пасхального обряда советского периода в Самойловке (как и во всей стране) претерпели существенные изменения, связанные с вымыванием из обряда его церковных элементов, и свелся почти исключительно к приготовлению пасхальной пищи и семейному застолью. Важно, что в местной традиции всё это

время сохранялся украинский пасхальный пищевой код, согласно которому наряду с пасхальным хлебом (пасхой) и крашеными луковой шелухой яйцами (о писанках здесь неизвестно) принято освящать вареное сало. Это генетически связывает пасхальные обычаи анклава с украинской привычкой освящать на Пасху поросенка или свиной окорок (в качестве иллюстрации здесь можно вспомнить известную картину Н. Пимоненко «Пасхальная заутреня в Малороссии», 1891 г.), несмотря на прямой запрет церкви не только освящать мясо, но и даже вносить его в церковный притвор (см. [3. С. 635]). Этот пищевой код вполне успешно сохранялся все два с половиной века существования анклава благодаря тому, что до революции сюда поставлялись священники из местной среды, а после революции традиция сохраняла самое себя. Однако в постсоветской религиозной ситуации, когда вновь открытая церковь стала претендовать на роль единственного кодификатора, местный пасхальный обычай, связанный не столько с украинской, сколько с местной, *хохлячей*, идентичностью, вступил в явное противоречие с пасхальными нормами (не просто русскими, но и городскими по своей сути), транслировавшимися предыдущим священником, враждебно относившимся к особенностям народной культуры. Эти пищевые нормы, безусловно, исключают освящение свинины и предписывают изготовление творожной пасхи — блюда абсолютно чуждого местной пищевой культуре. Возник культурно-религиозный конфликт, разделивший сообщество на

меньшинство, согласившееся принять новый пищевой, а значит, и культурный код, и большинство, осознающее собственную традицию как ценность, являющуюся частью локальной идентичности.

Особенность самойловской пасхальной традиции советского периода — появление заместительных способов «освящения» пасхальной пищи при невозможности церковного освящения. Произошло возвращение к архаическим, дохристианским формам религиозности, когда в роли источника сакральности выступают силы природы, прежде всего солнце:

Она [бабушка] всё то [пасхальную пищу] выносыла рано утром на заре, ужэ я помню, цэрквы жэ нэ было, и она всёда выносыла коли сонце встало, на хлив... Значыть, там этот хлив, и она послала тряпочку чистэньку, вот она ставыла, значыть, эту пасочку специально. Ну, чтоб эта пасочка стояла до Поминального вторника [т.е. до Радоницы]. Ну, там уси тры [паски], значыть, як она нам казала: «Сонэчко ўстае, значыть, Ўсподзь нам ее святывь». Ячыкы туды, шматочок сала. Почэму сала, я нэ знаю. Отварнэ сало. Колы это усэ постояло якэ врэмэ пид сонэчком, а потом... ну, это, Пасха... [ВОВ].

Другие информанты упоминают еще об одной форме освящения пасхальной пищи: ее оставляли на пасхальную ночь под открытой форточкой, считая, что таким образом она освящается. В Самойловке никогда не было принято посещать кладбище на Пасху, даже в советское время — при молчаливом попустительстве властей на могилы ходили на Радоницу, которая здесь называется Поминальным вторником.

Как видно из приведенных фрагментов календарного обряда, традиция Самойловки и окружающих ее сел украинского анклава представляет собой живую систему, способную к саморазвитию. С одной стороны, мы наблюдаем общие тенденции для всей современной традиции — редукцию и ослабление календарной системы, утрату или упрощение исконной семантики и структуры ритуала. С другой стороны, традиция продемонстрировала способность выживать в самых неблагоприятных условиях, трансформироваться и даже при необходимости наращивать новые структуры (как, например, формы религиозного «самообслуживания»), появившиеся в XX в. Традиция поддерживает местную, хохлячью, идентичность и способствует сохранению анклава.

Литература

1. Валенцова М.М. Кутья // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 69—71.
2. Горизонтов П. Три Острова. Слобода Балашовского уезда Саратовской губ. // Саратовские губернские ведомости. 1850. № 25. С. 11—12.
3. Никольский К., протоиерей. Посobie к изучению Устава богослужения Православной церкви. М., 2008.
4. Соколова А.Д. Трансформации похоронной обрядности у русских в XX—XXI вв. (на материале Владимирской обл.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 2013.
5. Строков К. Самойловка. Слобода Балашовского уезда. Обычаи жителей этой слободы // Саратовские губернские ведомости. 1849. № 16. С. 39—40.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ,

доктор филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России». Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

ИЗ «НАРОДНОЙ БИБЛИИ» СЕЛ САМОЙЛОВКА И ЗАЛЕСЯНКА

В анклавной традиции украинских переселенцев Саратовской обл. бытует широкий спектр сюжетов «народной Библии». Чаще всего они сохраняются и передаются в виде более или менее разрозненного набора мотивов, плохо складывающихся в единую картину, что вполне характерно для секуляризованного постсоветского пространства.

Нам удалось записать несколько этиологических рассказов. Самый короткий из них посвящен говорящим животным:

А вы знаете, раньше даже собачки разуваривали. Прадеды мои рассказывали. И кошки разуваривали. А это у них отобрали. А почему рууать начнёшь — они всё понимают [СРП].

Утрата речи животными (растениями) в начале времен — известный мифологический мотив (Th. B210.3; ср. Бер. B94). В славянском фольклоре бытует много текстов о речи животных [2. С. 381—382], в том числе легенда о

колосе, где действуют говорящие собака и кошка, однако нет мотива утери ими дара речи (анализ сюжета и его вариаций см.: [6. С. 441—498; украинские варианты: с. 444—472]). Судя по еще некоторым зафиксированным «осколкам» легенды о колосе, рассказ может восходить именно к ней.

Другой мотив, «Бог скрывает от людей время смерти» (СУС 793*), связан с легендами о Христе и апостолах как «чудесных странниках». М. Драгоманов записал вариант такой легенды (с утраченной мотивировкой) на Украине в XIX в.: Христос и апостол Петр встречают человека, занятого бессмысленной работой; тот поясняет, что завтра должен умереть; Христос велит Петру напоить его водой, после чего человек начинает строить сарай для своих детей [5. С. 125]. Рассказ нашей информантки имеет традиционный этиологический финал: Христос и Петр увидели праздно лежащего человека; тот объяснил, что скоро умрет, поэтому бессмысленно трудиться; Христос

посчитал, что это неверно, и отнял у людей знание о дне и часе кончины (подробнее об этом сюжете: [6. С. 150—151; 10. С. 253—266]).

Раньше люди знали <...> коуда кто умрёт. Вот спусться Петро и Ўсподзь. Идут по селу. Ныцими. Заходят на тому... на, на столі стоят таки поляницы, от и до, и кая прям там не раздёнесся. Ну и спрашивают: «Подай нам мыло-стыню!». А вин каже: «Иди та работай! Я тебе...» И не дав. «Иди», — каже... «А поче... А чею вы лежить? Почему? Июнь месяц, надо робыть, июль, надо хлеб убирать». А ин ка[же]: «Хай убирают все, а мне осталось одын месяц жить, мне не нужно». — «А дети?» — «А дети хай сами себе заробляють». Все. Повернулись Петро и Ўсподзь, вышли, Ўсподзь и каже: «Так нельзя. Надо зділять так, шоб человек работаў до последнёва. Себдня вин умира, и вин должен робыть. А ты так шо ж, дити останутся и... нэт». Всё. И так шас и вышло, так и есть, шо нихто не знае, коли буде смэрть, а назначено, там назначено, коли [ГРВ].

Здесь происходит контаминация сюжетов о немилостивом богаче и о праздном человеке, знающем час смерти, в результате утрата прогностического знания мотивирована не только необходимостью заботиться о детях, но и наказанием за жадность.

О немилостивом богаче (СУС 750В) говорит другая записанная нами легенда: Христос и Петр в образе нищих просили милостыню; богач бросил в грязь хлеб; Христос взял буханку «и положив ему на стил». Попав на тот свет после кончины, богач видит, что ему уготован только грязный хлеб на столе, просит вернуть его на землю, чтобы раздать свое богатство и изменить посмертную участь, но Господь отвечает, что уже слишком поздно. Эта модель — пожертвованное при жизни переходит с человеком в иной мир, иногда оказываясь с ним в аду, — хорошо известна и в фольклоре, и в литературе. Интересно, что, резюмируя историю, информант связал милостыню и поминовение: «что ты кому-то дашь, поминэш, это всё будет у тебя на столе» [ГРВ]. Связь логична, учитывая, что в традиции бытуют тексты (вероятно, отражающие обрядовую практику) о передаче на тот свет необходимых покойному вещей через их вручение нищим. Благодаря такому трансмиссионному каналу между миром живых и мертвых пожертвованное может переходить не только к помянутому человеку, но и к дарителю. Поскольку речь в легенде (как и во многих рассказах о покойниках) идет о передаваемой еде, неудивительно, что символическим «люкусом воздаяния» оказывается стол, заполняемый пищей.

Единственный пересказ библейского (новозаветного) сюжета, относительно близкий к евангельскому тексту, который мы записали в Самойловке, — чудо о гадаринском бесновате (Мк. 5: 1–20; Лк. 8: 26–39; ср.: Мф. 8: 28–34):

...Ещё тогда святые ходили по земле. Вот это рассказывают так, пишется. И вот. Её спрашивают ученики: «Учитель, почему мы её не могли излечить?» Он их посылал двенадцать апостолов, чтоб они все ходили, делали добро, исцеляли. А он и уговорит: «Очень многу у неё бесов». Спросили: «Как тебя зовут?» Он kaže: «Легион!» Ну, значит, Иисус Христос и уговорит такое слово: «Выйдите вон!» А они просят, шо, уговорят, это... «Никуда нас не это, только в море». Вот. И он их это, сказал такое слово. И все эти свиньи.. в свиней он их послал этих. Вышли все эти бесы с этого человека. И в свиней. Он ещё спросил. «Никуда нас не пускайте, только в свиней». А эти люди, пастухи, пасли свиней. Не своих, а как бы... хозяина какою-то. Ну и что ж? Он



Н.В. Коптев, Д.И. Антонов и М.И. Хазанова беседуют с жителями Залесянки. Фото И.О. Шуваловой

так и сделал. И все эти люди... свиньи, стадо. Бросились в море и потопли. А этот человек сидел уже одетый. И нормально разговаривал. И ушёл домой [ИАС].

Исцеление показано с помощью сменяющихся «визуальных кадров», которые обрамляют всю историю: в первом человек сидит «в цепях», в последнем — «одетый». Примерно так же описана эта история в Евангелии, где вначале говорится, что бесноватый с давних пор ходил нагим, а затем, что он обрел здравый ум и оделся. Однако в устном рассказе выпущен временной отрезок, когда перевоплощение персонажа демонстрируется с помощью последовательно сменяющихся образов.

Целый комплекс мотивов, бытующих в Залесянке и Самойловке, связан с Иудой Искаротом. Память об этом персонаже живет в разных формах, часто далеких от евангельского контекста (неопределенные негативные определения: *дурачок*, *эгоист*: «Иуда дурачок был, такой же, как и мы»; «Он только на улупости был свободен»; «[Кого называют Иудой?] Иудой? Да вот таких неблагодарных людей, которые только сами себя любят, а остальных всех ненавидят» [ЗМА]. Фигуру апостола-предателя не демонизируют, если не считать единичной ремарки: «Он и Иуда — шо чёрт с рогами» [ЗМА], которая

скорее относится к общим негативным характеристикам, наряду с «дурачок» и «эгоист». Указывают также, что Бог простил Иуду, но не знают, где он пребывает, в аду или в раю.

Те, кто помнит новозаветную историю, могут вписывать Иуду в социальный контекст, увязанный с коммунистическими идеями (Христос «встал за бедноту», Иуда «принадлежал к верхам»; ср. разные варианты сближения образов Христа и Ленина в фольклоре). При этом один из информантов любопытно связал идею классовой борьбы с проблемой летоисчисления:

...Если брать по Библиям по всем, то мы ещё шас уже начинаем жить у третьим тысячелетии, а вообще-то от сотворения сабоу мира уже сёма тысяща идё. Летоисчисления. Значить, за оци пять з лишним тысяч лет народ-то уже буё. Общество уже буё. Да даже возьми такую штуку. Уже сам Иисус Христос и то уже яким полотном вин обвязанный — хай на ём штаныв нема, рубашка нема. Но вин уже полотном яким обвязанный, значить, уже оце — работала промышленность, уже была оца. Таперь Иисуса Хрыста распинали — увиздками да Хрыста прибывали руки и ноуы ему — значить, увозди уже робыли! Значить, металл уже выплавляли! До Иисуса Хрыста еще. И увоздь нэ кулаком же забывали в этот, а уже или молоток или топор буё. Значить, уже промышленность — ну, она хоть не промышленность, но род занятий у людэй уже буё. Буё. И вот, а раз уже оце буё, значить, и були и классы. И класс сыльных, и класс слабых [ФВИ].

Большинство информантов утверждает, что предатель Христа удавился на осине, из-за чего она стала проклятым деревом и приобрела способность от-

гонять нечистую силу (об апотропейческих свойствах осины в украинском фольклоре см.: [6. С. 203]; об осине и Иуде: [6. С. 202—205]):

Вот цз её осину и стараются сажать, мол, она ўсех чертей проўняет. [Откуда?] А из дома, или ўот на Троицу, обязательно ўде-нибудь её вешают. Осины ветку [ЗМА].

Осиновые ветки отделяют от прочей троицкой зелени: их вешают не в доме, а на трубе, закрывая для нечисти вход в жилище:

И вот эту осину втыкали в трубу. Оўоўняли нечистую силу. Вот это осино́й. А остальные ветки втыкались в доме, на улице, весь дом был в этих ветках [на Троицу] [МНП].

О рае и аде подробно рассказало лишь одна из опрошенных, Раиса Петровна Седикова. Визионерский опыт она получила в череде снов; проводником выступал св. Николай. По ее словам, в раю растут чудесные цветы и трава; в белых домах с крестами и штaketниками живут праведники; всем людям по 30 лет (см. об этом мотиве: [1. С. 243]). Есть и более оригинальные детали: рай расположен на восьмой планете (там же, с другой стороны планеты, находится ад); в отдельных домах живут убитые на войне:

...Вот как будто я на восьмой планете. Там же покойники. Души покойников. На восьмой планете <...> Далеко. На небесах. И домики от так стоят. Рядами домики. Побелённые. Цветов — я ниуде в ўороте таких не видела. Какие там цветы! Возле каждого домика — штaketник и кресты. И там вўа́ли домики. А я святоўо Николая Уоодника и спрашиваю: «Скажите, а там кто живёт?» А он мне и ўоворит: «А там убиенные. Какие на войне поўибли». А я ўоворю: «Простите, но я ещё вас шо-то спрошу. А мама с папой видются?» Он ўоворит: «Бывает, дни вместе бывают». Отвечает. «И скажи, — ўоворит, — людям, шо есть и рай, есть и ад». В смоле-то будет кипеть. Так шо! Красота! Какая там красота! И все души вот... и маленькие мрут, и большие... Все до тридцати лет там. Ну, все-все. И старые, и малые. Всем по тридцать лет. Все молодые. И одноўо возраста [СРП].

В рассказах об аде устойчиво повторяется лишь одна деталь: кипящая смола. Этот мотив возникает всякий раз, когда речь заходит о посмертной судьбе грешников, преисподней или конце света: «Смола, раскалённая, представь, и я буду там кипеть. Вот и всё, самое страшное!» [МНП]. Другие загробные казни обычно не вспоминают (отметим, что кипящая смола —

единственная адская мука, упоминание о которой зафиксировал М. Драгоманов [5. С. 110]). Исключение — краткий рассказ о том, что попавший в ад человек будет голодный (по оппозиции с праведником, который «йисты будз» в раю), а святые или другие люди будут его «шпыўлять» [ДНА].

В анклавной традиции широким кругом мотивов представлена эсхатология: от библейских до техногенных/индустриальных, возникших в конце XIX в. и распространившихся во второй половине XX в.

О времени Страшного суда сообщают либо неопределенно (когда люди «совсем досадят» Господу), либо с привязкой к лунной фазе — когда Пасха придется на новолуние (вариации, известные в восточнославянском фольклоре: когда на Пасху будет *ясе́нец*, *чернец* или *молодик* — ясный, затемненный или молодой месяц, см.: [6. С. 397—398]). Знаки конца видят в поведении животных: перед землетрясением уползали змеи и убежали кошки, а в Саратове однажды лягушки «шли стеной куда-то» [ГЛЕ] — в этом усматривали знамение грядущего апокалипсиса.

Важный компонент народной эсхатологии — идеи антипорядка, антимира: в последние времена привычный уклад радикально нарушится, будет перевернут с ног на голову, дети пойдут против родителей, а женщины потеряют стыд («девицы бесстыжие лица»), что уже происходит сегодня (девки «голые ходят», «с голыми пупками»). Мысль о социальной деструкции может восходить к христианским апокалиптическим сочинениям, однако вероятнее, что в основе всех рассказов — интерпретативный механизм, когда наблюдаемые явления наделяются статусом апокалиптических знамений, с апелляцией к «древним пророчествам» (см. подробнее: [9. С. 362—363; 11. Р. 3]). Элементы женской моды XX—XXI вв., как и многие другие (чаще всего технические) новшества, оказываются вписаны в прогностический нарратив о конце света.

Не менее важный мотив, восходящий к Библии и разработанный в массе средневековых текстов, — катаклизмы последних дней, которые принесут такие страшные беды на землю, что люди будут рады умереть, но им «не дадут» [ДНА], ср.: (Откр. 9: 6). Перед концом света пройдет три войны, будут сражаться красный (русский) и белый петухи (о мотиве см.: [6. С. 408—410]), люди станут гибнуть как мухи [БАИ]. Апогей бедствий — вселенский пожар и наводнение (потоп):

Заўорится зёмля и нёбо, и буде ўорить все, и будуть люди бежать будуть, ни воды,

ничеўо не буде, и де-то там увидят: водичка блестит, подбеўут, а там золото. И золото никому не нужно будет. Блестит же. Кому оно нужно? И останутся только... останется, немножко останется, но они очень пожалеют, что они остались. Будут просить смерти, сами такие ўрешные, наверно, что вот, зачем мы остались, лучше было умереть, чем вот так жить <...> Оўоўнь можно остановить, а воду не оставишь. Вот, но а заўорится почему-то земля и небо [ГЛЕ].

Наводнение и пожар — известные топосы эсхатологического мифа. Более редкий мотив — превращение воды в золото. Он варьируется в фольклоре, обыгрывая идею засухи и неурожая/голода последних лет перед Страшным судом: земля утратит плодородность, станет железной (медной), а место воды займет золото (вариант: золото и серебро будут лежать по всей земле). Этот мотив не только указывает на иссушение земли как на одно из эсхатологических бедствий (в другом записанном нами варианте люди будут принимать за воду песок), но и актуализирует модель антимира: система ценностей перевернется, то, что ценилось, станет ненужным, то, что было обыденным, превратится в редкость (о мотиве см.: [1. С. 129—130; 6. С. 394—395; 3. С. 595]; ср. [4. С. 42—43]).

В общую картину конца света вплетается широкий комплекс мотивов «техногенного апокалипсиса», характерного для народной эсхатологии XX в. Земля истощится в результате деятельности человека: конец света придет, когда выкачают всю нефть, газ и все «достопримечательности»; когда кончится вода. По небу станут летать железные птицы, земля будет оплетена проволокой (для образа «железных птиц» легко найти параллели в книжности, начиная с саранчи Откровения, однако, по справедливому замечанию А.А. Панченко, мотив поддерживается благодаря интерпретативному механизму: [9. С. 357—358]). В конце земля утонет, так как растает Ледовитый океан. Предвестники надвигающегося апокалипсиса — современные катастрофы, такие как наводнение 2012 г. в Крымске:

И сейчас бають: «Двенадцатый ўод — последний». А кто шо знает. Да, конечно, вон в Краснодаре така рухнуло, сразу вон скильки, 170 человек потонуло — да ещё не вси цифры. А цз вам не конец света? Думаєте, шо будз в конци? Оно и будз [КВВ].

Об этих мотивах см.: [1. С. 113—119, 144—157; 6. С. 393—394; 3. С. 596].

Наконец, в традиции анклава сохранился известный в славянском фольклоре эсхатологический мотив об исчезновении мужчин в последние дни.

На пять или десять женщин останется один мужчина, и за каждого из них будут биться; мужчины исчезнут полностью, а женщины соберутся вокруг большого раздвоенного дерева, приняв его за мужа (ср. записанный на Русском Севере сюжет о том, как женщины сидят на дереве и принимают медведей за мужчин: [9. С. 407]; ср. также мотив целебного дерева, вокруг которого люди соберутся перед концом света (Откр. 22: 1–2), [8. С. 389 (№ 67)]).

Сейчас мужиков мало... Мужикив... Одна... Пять дивок и один мужик. Ведь правда? А бабуся моя сказала так: «...» «Нинка, запомны. Человики переведутся. Человики нэ будэ <...» На одного человека будэ до десяти женок». «...» Будэ стоять дерево, и оно раздвоено. И будут жинки. И побачуть шо це дерево, а они подумают, шо це человек в штанях. И будут биться до цеву дерева, прибежать, а там дерево. Не человек, а дерево. А сейчас что, за мужчин не дерутся? «...» Жинки будут биться за человеків, а человеків как кобэли будут [ДНА].

Мотив исчезновения мужчин известен в разных вариациях (женщины пойдут по мужскому следу, будут его оплакивать, примут медвежий след за мужской, медведей за мужей и т.п.); он встречается и в карпатском регионе [7. С. 15], и на Русском Севере (см., к примеру: [8. С. 389 (№ 68), 392 (№ 74)]), а также в славянской Интерполированной редакции Откровения Мефодия Патарского, где рассказано, что перед концом света семь жен не смогут найти одного мужчину, и тогда к ним придут отроки из других стран и начнут творить блуд, как свиньи (ср.: «человики как кобэли будут») (подробнее: [9. С. 359, 407]). В фольклоре идея об исчезновении мужчин семантически связана с корпусом мотивов потери репродуктивной функции земли — в конце времен жизнь перестанет воспроизводиться, старый мир придет к завершению, за которым должны последовать глобальная катастрофа и рождение новой жизни.

Перед концом света людей останется так же мало, как яблок на яблоне после того, как ее потрясут; оставшиеся обретут жизнь вечную и будут размножаться, заселяя мир:

Уоворила у нас бабушка, шо як начнэ Ледовитый океан раставать, а вин уже раставэл, от как начнэ раставать, о тоді буде всемирный потоп. От тоди все потонут. И все, все, весь мир потонет. И останется людей, яко та яблоньку, кажэ, вот трусишь, и там яблочка останутся несколько штук, о те люди як останутся и будуту вечно жить. И будуту онэ размножать людей [ГРВ].

Эта идея связывает нарративы о конце света с корпусом представлений о будущем веке, который наступит вслед за Апокалипсисом: избранные люди перейдут в мир, очищенный от греха и зла, дадут начало новому людскому роду. Бедствия конца времен не только завершают прежнюю, но и открывают новую историю человечества. При этом в народной эсхатологии линейное время христианства превращается в циклическое: грядущие катаклизмы известны потому, что они уже имели место в прошлом:

Будут девицы — бесстыжие лица. А что? Так оно сейчас и есть. Пуп выставили, писку выставили, всё выставили. На меня! Не бесстыжие? Очень-очень-очень. Будут самолёты летать, ой, не самолёты. Будет птиц столько летать! Будет земля вся сплетёна проволоками. Не так? А это было. Во время войны она [бабушка информантки] нам всё это рассказывала. Но это, знаете... Миллионы лет назад всё это было. А в их-то. В писаниях-то всё записано этих. Евангелиях, в книгах старых. История наша, бывшая, миллионы лет назад. И оно повторяется [ЗМА].

Во всех эсхатологических рассказах, как правило, не фигурируют демонические персонажи Откровения. Исключение — Блудница, упомянутая одной информанткой [БАИ]. Практически ничего не говорят об Антихристе: на прямой вопрос нам отвечали, что так называют человека, когда тот рассердится, что Антихрист — нечистый дух, однако никто не знал сюжетов с его участием. Это предсказуемый факт: рассказы о «погибелном сыне» вообще редко встречаются в народной эсхатологии второй половины XX в. [9. С. 361–362], а Библию читали немногие.

Логично предположить, что корпус актуальных представлений, формирующих сюжетику «народной Библии», был серьезно размыт в украинском анклав в XX в. Однако число зафиксированных нами мотивов достаточно велико, а их спектр широк, если учесть, что в ходе полевых работ по описанной программе было опрошено не более 25 человек. Будущие экспедиции и работа с жителями соседних деревень позволят более полно реконструировать «народную Библию» анклава и увидеть ее специфику по сравнению с русской традицией окрестных сел.

Литература

1. Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные общества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010.

2. Байбури А.К. Этнографические заметки о языке и слове в русской традиции // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 381–397.

3. Белова О.В. Эсхатология народная // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2012.

4. Громов Д.В. Фольклорные тексты о «ранешней» Библии // ЖС. 2003. № 1.

5. Малорусские народные предания и рассказы: Свод Михаила Драгоманова / Издание Юго-Западного отдела Императорского русского географического общества. Киев, 1876.

6. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

7. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

8. Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012.

9. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004.

10. Толстая С.М. Почему люди не знают срока своей смерти? // Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 253–266.

11. Panchenko A. Eschatological expectations in a changing world: narratives about the end of the world in present day Russian folk culture // Slavic & East European Folklore Association (SEEFA) Journal. Spring 2001. Vol. 6. № 1. P. 10–25.

Сокращения

Бер. — Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог: [Электрон. ресурс:] <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

Th. — Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, 1955–1958.

Д.И. АНТОНОВ,

канд. ист. наук;

Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Работа подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации, проект МК-5779.2012.6, а также Программы стратегического развития РГГУ.

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ УКРАИНСКОГО АНКЛАВА САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В мифологической традиции украинских переселенцев, которую мы начали изучать летом 2012 г., выделяются следующие персонажи: люди со сверхъестественными способностями (ведьма, колдун, «знающие»), души умерших («ходячие» покойники, покойники), нечистая сила (черт, летающий змей), духи домашнего и природного пространства (домовой, ласка, некая сила, которая водит людей по лесу) и персонажи, которыми пугают детей (*хока*, *бабайка*).

Задача нашего исследования — выяснить, насколько демонологическая система этого анклава, оторванного от метрополии более 250 лет назад, сохранила типологические особенности традиционной украинской мифологии, какие персонажи, функции и мотивы сохранились, а какие изменились или исчезли вовсе. Поскольку переселенцы были выходцами из Слободской Украины или, скорее всего, из Полтавской губ. [4; 5], мы взяли для сравнения схемы мифологических персонажей, разработанные в публикации полевых материалов по полесской демонологии [6], как типологически близкие к традиции восточных областей Украины.

Важной особенностью современной самойловской традиции является то, что в ней отсутствует как стержневой образ украинской демонологии **русалка**, так и название Троицкой недели *Русалчин Великдень* (хроним, характерный для Левобережной Украины [1]), хотя традиция празднования Троицы в Самойловке и Залесянке хорошо сохранилась (перед Троицей ходят в лес, ломают зеленые ветки и украшают ими дом).

В 1861—1888 гг. старожилы рассказывали А.Н. Минху, что в с. Сокуре (север Саратовской губ.) было глубокое озеро, в котором водились русалки. Их описывали как «красивых нагих дев с распущенными длинными волосами», которые с хохотом плескались в озере и показывались «на Русальское воскресенье, которое бывает в четверг после Троицына и Духова дней». В эти дни девушки не ходят купаться, потому что русалка насмерть защекочет в воде, причем жертва умирает с хохотом [5]. Интересно, что это не единственный тип русалок, который существовал в верованиях жителей Саратовской губ.

В 1849 г. в «Саратовских ведомостях» публикуется текст о страшной русалке: «жители Самойловки, по их рассказам, представляют русалку в виде orangутанга: косматая, горбатая, с большим брюхом и острыми когтями, с длинной гривой и с железным крючком, которым она ловит людей» [7].

Второй тип внешности (страшных русалок) фиксировался преимущественно в зоне Пинского Полесья и Гомельской обл. и затем севернее от нее на территории Белоруссии. Первый тип внешнего облика (молодые и привлекательные девушки) локализуется в западном Полесье с дальнейшим распространением на территории Украины [2]. По наблюдениям Д.К. Зеленина, южнорусская традиция изображает русалок красавицами, а севернорусская — безобразными старухами [3]. Между тем ряд свидетельств Архива РГО изображает не слишком привлекательный образ русалки, известный в южнорусской зоне.

Остается открытым вопрос, существовали ли раньше в изучаемом анклаве представления о русалке, которая появляется в жите в период цветения хлебов (перед Троицей) и которой пугают детей, запрещая туда ходить в этот период. Таких свидетельств в современной самойловской традиции мы пока не нашли.

Самые популярные персонажи самойловского демонологического пантеона — ведьма, домовая и «ходячий» покойник.

К людям со сверхъестественными способностями, кроме **ведьмы**, относятся также магические специалисты — «деды» и «бабки». Так называют знакомых, родственников или односельчан. Представления о колдунах в анклав практически отсутствуют, что характерно для южнорусской и украинской традиций. Различие между «ведьмой» и «бабкой» весьма условное — про тех, кого информанты знают или знали лично, говорят «бабка», «бабка, которая знает», «которая делает», «хорошее и худое делает». Когда мы задаем вопросы о наведении порчи или исцелении детей народными средствами, нам говорят, что есть такая «бабка», которая этим занималась или занимается. Типологически «бабка» в народной демонологии как таковой отличается от «ведьмы» тем, что последняя — это

полудемон-получеловек, поэтому она обладает несвойственными человеку способностями. Однако, даже если информанты говорили о женщине, которая явно обладает сверхъестественными способностями (в частности, к ней по ночам летает змей), ее предпочитали не называть «ведьмой». Названия «ведьма» или «колдуха» соотносятся в большей мере с быличками, услышанными в детстве от родителей или бабушек, т.е. с прошлым. Возможно, это связано с сильной негативной оценкой, которую несет слово «ведьма», и называть так человека можно, лишь имея доказательства, о чем и говорили наши информанты, признаваясь, что доказательства нет и всё, что они знают, — это слухи и разговоры.

Актуальность мотивов, связанных с ведьмой в Самойловке, иная, чем в традиционной украинской мифологии. В Полесье основная функция ведьмы — отбирание молока у чужих коров, причинение вреда скоту, злакам, хозяйству. Представления о вредоносной активности ведьмы в украинской традиции календарно обусловлены — в самойловских верованиях этот мотив отсутствует. Вероятно, это объясняется тем, что в советское время хозяйственный народный календарь был разрушен, в изучаемом районе почти полностью исчезла животноводческая магия, поэтому исчезло и строгое соотношение фаз хозяйственного цикла с народным календарем.

Представления о том, что ведьма отбирает молоко у коров, перешло в область пассивного знания:

Мамка рассказывала, что она отняла молоко. И корова не стала молоко давать. Это у её родителей было. Нэ помню, шо там робыли [КНА].

Также почти совсем исчезли представления о способности ведьм к оборотничеству, однако популярный сюжет о калеченье ведьмы в виде животного мы все-таки записали:

Баялы, вперёд ведьмы былы. Вперёд казали, шо видьмы е. Коров дойлы. Рассказывали — я ж нэ знаю. Ещё бабушки наши, мамы. <...> Видьма зроб... пороса. Пришло пороса там, дэсь ползло на оуород. В пороса, превратилася в пороса. Ауа. И вин ей отризал ухо, у свини. <...> А тоді о цэж на друуый дэнэ

встаё. Иду, үрит, сосидце расскажу. Она, сосидка, лежит на печи, хворá. «Та чёу ты?» — «У мэнэ ухо болит». А сосидка та и ведьма была [СНА].

Для представлений о ведьме в изучаемой традиции наиболее характерны функции, связанные с насыланием порчи на односельчан, что сказывается в ухудшении их здоровья. Вредоносные действия весьма разнообразны:

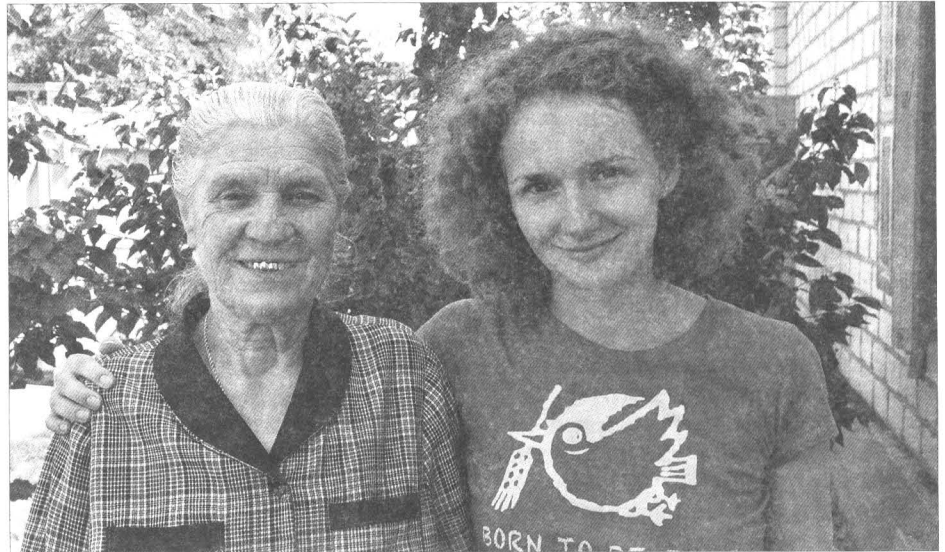
Даже порчу делали. И ходили они, лечились. Или под мышкой шишки такие. У меня даже у сестры. Она на почте работает. И вот даже она уже сталкивалась с этим. Ходили к бабкам. Бабки лечили вот это всё. Сглаз — это человек начинает болеть, а гилы [килы] — порча. Бывают, по ветру пускают. Бывают, и подкладывают. Я вот слышу всё [НРА].

Ведьма может навредить и с помощью подарка; чаще всего делает *подклад* — приносит во двор или оставляет перед калиткой людям, которым хочет навредить, наговоренные продукты или предметы (в частности, иголку), кладбищенскую землю:

У нас родственник в Мурманск уехал и что-то заболел. Врачи лечили-лечили, но не помогает. И тоже к какой-то бабушке обратились. И она говорит: «Вот, женщина придёт к тебе, ты у неё ничего не бери. Если возьмёшь, всё — никто уже не вылечит». То ли соседка, то ли кто приходил. Пришла. Принесла — гостинцы, типа того. Он говорит: «Я не буду брать». Он лежал, не вставал. «Ну уж ты ж возьми, я ж от души». Он: «Нет, не буду». Ну и ушла. Ушла, а после ухода рассала вся, которая стояла, она полеула. Энергию-то надо было куда-то всю эту злую выкинуть. А то бы она человеку [СИА].

Прихожу — ещё у них коровка у них была за молоком. А у них вот так десять луковиц над воротами разложено и мешок соли, такой, килограмм. И красной верёвочкой завязано. Я зашла и говорю — а у вас үсти были. Я говорю: не трогайте руками. Это колдовство. Соберите, вынесете на выүне, облей бензином и зажүи. А когда я поехала к женщине — это, үрит, соседи им делают. И вот... Все идут к этой Оле Николаевне... я к ней никоуда не пойду. Потому шо это не человек. Зачем это делать людям плохо [СРП].

Райка, нэ знаю, всю жизнь прожили — колдоуала. То с кладбища наберэ, то снохе врédила. Чёу она тэбэ нужно? Землю приносила, ей на пороу высыпала. Чё-то она читала над ней — не знаю чёу [МНП].



Жительница Самойловки Мария Абрамовна Заикина, 1934 г.р., и А.И. Шевелева. Фото Д.И. Антонова

По детству ещё помню: бельё вывешивали. У нас двор был общий с соседями, получается. И там ещё эта, баба Нюся жила. Так как она вредная была женщина, мы так на неё грешим. Потому что у мамы в пододеяльнике именно иголки торчали. Я ж не шью на постели [СИА].

Ведьма имеет такую вредоносную силу, что ее действия могут свести человека в могилу:

Она всё теперь может. Ничёу нельзя... Она, вон, своего брата уүрбила. <...> Ну не ладили они. [А как она его уүрбила?] Ну, молитвами, ещё што-то она ему ворожила. И всё. Тоуда, когда же он умер, её уже выносить, она подошла и сказала: «Паша, прости меня, шо я тебе так сделала». А он ведь молодой был [ИАС].

Другая важная специализация самойловских ведьм — любовные привороты:

А ведьм у нас... Тут, особенно мужскому полу поүано вобще. Рассказывают. Сколько хлопцев это, я вот знаю... которые это... [Привораживают, в смысле?] Да. Не буду уговорить на чём, үот... потому шо дурной пример заразителен... <...> На водке. Ну вобще, есть зверская вещь така [КАВ].

Фаза повышенной активности ведьмы — это традиционное для действий нечисти полнолуние:

Я знаю, у нас сосед — сколько, я не знаю. Тридцать лет они вместе, наверное, прожили. И тут, значит, ушёл. Ну ладно там налево сходил. И он потом жене объясняет: «Ты ж понимаешь, как полнолуние, я не могу. Я туда иду. В другие

дни не хожу. А вот именно в полнолуние» [СИА].

Кроме уже упоминавшегося способа распознать ведьму — покалечить животное, в которое она предположительно обернулась, — мы записали еще несколько способов. Во-первых, воткнуть иголку в дом ведьмы; во-вторых, показать кукиш глухой стене дома, в котором живет ведьма; в-третьих, перевернуть веник и поставить его за дверь, когда в гости вошла подозрительная соседка:

Видьма если, она... устроумь [воткни], у двенадцать часив ночи надо до ей дома подойты и иглу вот так в стену... она будэ сразу Боуу молиться, в двенадцать, видьма. Ну и шо мы? Устрэмили үолку, дэ молытся. Так и зналы, шо она молытся. Было видно, бачалы [СНА].

Приходим до үлухой стены — а надо в үлуху стїну, вин мне каже... Каже: «Дайтэ дүли». Каже: «Як дули десї, она, каже, высокоче. И узнаете — чи колдуха, чи ни». Точно. Мы як пидышли, началы: «Рүли-рүли, нате вам чэтырэ дүли». Она як выскочила, баба: «Я вас шаз, чертынят, приколю», — кажэ, аүа. Так мы побїүды до дому, сказалы, а бабуся кажэ: «Ну чё ж вы пишли! Она ж может с вас зробыть знаете что?» Зачем? Она только крыкнула нам: «Ну, если ещё прїдыты, я вам сдїлаю. Всем!» Мы больше ни пышлы. «Она, — үрит, — з вас зробе валенок» [ГРВ].

Она үрит, если хочешь узнать, что человек на тебя колдует, не колдует, следай так: он зашёл к тебе в үости, зашёл. Ты выходи. И винэк. Веник, знаете, что такое? Кверх ноуами ставьте, о так, с той

стороны, щоб она до нею не дотронуться, с друуой. Вот, например, дверь. На ту сторону, короче, веник кверху ноуами и ставит. Она, урит, сама проверяла и при мне. Я ещё малый был. Приходит. Зашла в гости она. Вот там чё-то разуваривает. Бабка уоворит на меня: «Дывись!» Перевернула веник на ту сторону. Она сразу: «Ой, мне домой надо. Домой. Домой надо». Только до дверей и — чёрта лысоу. Нияк не выйдэ [КАВ].

В последнем тексте описана популярная практика символического «замыкания» пришедшего гостя в пространстве дома, характерная как для Украины, так и для других славянских зон.

Магические способности ведьма берет от нечистой силы, это хорошо осознается исследуемой традицией:

[А не говорили у вас, что нечистого можно встретить в облике каком-то?] Ну, возможно, кто занимается, тот, может быть, и это. Кто еу знает. Мне это не приуодилось никоуда, и не знаем [ИАС].

Нечистая сила прилетает к женщине, уличенной в колдовстве, в виде змея:

Знаете, людей она лечит. Вот. Как бы... такая верующая. Лечит. Но люди как бы вроде видели, што она... вот у неё из трубы вот огненный шар... как змей или чё такое. Ну кто не спал в двенадцать ночи. Бывает же соседи. А кто еу знает. [И этот огненный шар куда делся потом?] Ну исчез. Это нечистая сила [ИАС].

Представления о ведьме меняются под действием современных средств массовой информации. Так, женщины с репутацией ведьмы в Самойловке выписывают специализированную литературу:

Наверно, есть колдуны. Потому што была у нас почтальонка. Приходит и уоворит. Ну, газеты принесла... «Хочешь выписать “Чёрную магию”?» Я ей уоворю: «Боже сохрани!» И вот, уоворю, я сроду этим не занималась. У нас есть такие люди. Она урит: «Здесь выписывают. На вашей улице и на Ланина» [ИАС].

Ведьма долго мучается перед тем как умереть — этот традиционный мотив известен и в Самойловке. Чтобы облегчить ее уход, родственники разбирают порог или вынимают доски из крыши дома:

Она умэрала и мучилась. Они ж ведьмы, они мучаются пэрэд смертью. <...> Ну шо, пришли эти. Они давай на порбэ

дёруать. Родичи. Я уоворю, чё они творят? Бабка при смэрти, они пороу ремонтировать надумалы. Ну этот. Она уоворит, щоб быстрэй умэрла. Родычи, видно, знали, шо она занималась вот этой фиунёй. И порбэ оцэй — о-па. Срывалы. И тады бабка буквально минут за пятнадцать. Не знаю, то ли туды, то ли туды. Ну там, удэ блат е, туды и идэ [КАВ].

Чувствуя близкую смерть, ведьма старается передать свои способности, прикасаясь к руке родственницы:

Она просила, ещё когда лежала, но уже вот-вот ей это. Грит: «Подойди ко мне». Но та женщина отказалась. А вот племянница подошла. Она её за руку взяла. И чё? И всё [ИАС].

Смерть самойловской ведьмы сопровождается катаклизмом:

Ну, было туточки одна женщина, умэрла. И свет выключиуся, и та выключилась, и все начали казать: «Ой, да шо цэ». И свет сразу выключиуся, и начали там свое придумывать. Но цэ ж никто цэу нэ знае. Як можно баять? Если не знаэш ничеу, зачем зря баять? Урех на себя брать [КВВ].

Ведьма выступает в самойловских верованиях стержневым образом, вокруг которого группируется основная масса мотивов, относящихся к сфере «женской» демонологии. Условно выделяемая «мужская» демонология представлена тремя типами персонажей: чертами, «ходячими» покойниками и домашними духами. Группа природных духов, насколько нам удалось понять в ходе экспедиции, представлена крайне слабо.

Иначе обстоит дело с домашними духами. Почти все информанты, которые не боялись осуждения в суеверии со стороны собирателей, в доверительной беседе признавали наличие **домового** или «хозяина дома», а также говорили о контактах с ним. Существуют два типа представлений: антропоморфный дух, постоянно пребывающий в пространстве дома и двора и опекающий семью и хозяйство, и зооморфный персонаж (ласка), который раньше следил за благополучием скота. В связи с тем, что крупную скотину держат редко, скотоводческая магия и представления о ласке сходят на нет.

Домовой — это ж тоже нечистый. <...> Тёмная, уоворят, сила. Дух. Невидимое всё. Не то, шо он показался, уоворят, есть, уоворят, и старичком, и кошкой, уоворят, он прикидывается. [А говорят,

что домовый скотину гоняет, что она мокрая?] Нет, он, уоворят, это, ласка, щекочет. Ласка. И она коней любит, говорят. Коней щекочет она. И кони пойдут утром, а он весь мокрый, в мыле аж. Це ласка, уоворят, еу зашекотала [КНА].

Такое сосуществование представлений о зооморфной и антропоморфной ипостасях домового характерно и для общеукраинской традиции. Представление об уже как об ипостаси домового, известное на Украине, отсутствует, вероятно, потому, что ужи в Саратовской обл. не водятся. Как видно из приведенного примера, представления о домовом как о духе-предке дополняются представлением о домовом как о нечистой силе.

По рассказам наших информантов, проявляет себя домовый по-разному. Он может выдавать свое присутствие звуком или показываться в виде пушистого существа:

Слышать — слышу. Вроде открывают дверь, топ-топ, идёт-идёт. Ко мне, подходит ко мне. А я — как это самое. А один раз — хотел лечь. Я вот здесь сплю, на этом диване. Вон там. И он хотел к стенке. Я еу как тырнула! [ЗМА].

Пушистый. Как кошка — не кошка. Ну побольше. И он мне ничё не сказал. Я так прям к нему блауородно к нему отнеслась. Не перепугалась, ничёу [КНВ].

Домовой может попытаться задуть хозяйку:

Ну, урит, задремала, и мне это, як его. Шось такэ кошка — знаэте, кошка — по одеялу типа идёт. Ну, она открыла улаза, думает, кошка там шось это. Ничоуо, как урится, это нэмае. Там просто проминается. Такэ как будто вот так: чи душит, чи берэ за уорло. Ну, она начала. Она ж у меня бабка. Раньше у нас церкви нэ було. Были пивчие, таке, ходят шо по покойникам там на куттю, там на всякую еду спывают. О цэ она молитвы вси знала [КАВ].

Функция домового как предсказателя будущего, когда он отвечает на вопрос «К добру или к худу?», характернее для русской, чем для украинской традиции, и здесь мы предполагаем влияние русского окружения:

И когда у бабушки брали сыноу в армию. То бабушка уот... домовый... и она спрашивае: «На худо чи на добро?» Она сказал: «На худо!» У бабушки четыре сына было у моей. Отец мой и три брата — все поубили [СПП].

К влиянию русской традиции можно отнести также мотив перевоза домового в новый дом, несвойственный украинской демонологии:

[А если в новую хату переезжать?] С собой беры. Говоры: «Домовый, домовый, поди в мою нову квартиру». И всэ. Если он тэбэ любы, он пидэ с тобою. А если не любэ — не пидэ [ГРВ].

Иногда, как и на западе Украины, домового сближается с «ходячим» покойником, стуки и звуки появляются после смерти близкого человека или как предвестие близкой смерти:

Цэ с бабкой моей булэ. Она ўрит, перед тем як прыйти повестка, шо дед поуб, цэ пропал без весті... тож.. Ну, ўрит, лэжу. (Она в колхозе работала.) Ну, лэжу, ўрит, отдыхаю. Там не то шо сон, там, как ўрится, подремать, ўлаза закрыть тилько... Скока — приходишь в час ночи с работы, в четыре уже на работу. Ну, ўрит, задремала, и мне это, як его. Шось такэ кошка — знаєте, кошка — по одеялу типа идёт [КАВ].

Иногда в ответ на вопросы о домовом информанты рассказывали былички о приходящем по ночам «ходячем» покойнике, недавно умершем родственнике:

Оцэ, як умэр муж, и стільки раз мнэ сны... виденье даётся — от, хто-нибудь стукает в окно. Я всым вопрос задавала — ниhto мне не отвіт. Сплю я — стука. Или оцэ: «Ы-ы-ы». От так от ухватит. Меня такой ужас берэ. Я и дитя́м казала. Дитэ: «Иды в церкву». Я кажу: «Ничёу». Щаз, вроде бы, казала, какы молитвы читать. Я читаю — цэ уж месяца два притихло. А то каждый раз. Стука в викно — прям настояще стука. Я тоді по одеяло лизла и всэ [КВВ].

В этих рассказах видно отождествление домового с душами умерших родственников, навещающих после смерти свой дом.

Как один из чрезвычайно значимых, сохраняющих свою актуальность, выступает в Самойловке комплекс поверий о «ходячих» покойниках. Эти верования традиционны для общеукраинской демонологии. Так, например, ходячими покойниками становятся люди, не изжившие своего века:

Тут у нас умер муж у одной, разбился. Поехал в рейс и разбился. Она говорила, да, что ходит. Да, цэ Витька ходив сёдня. Дверями хлопал-хлопал, по трубам стука-стукаў [НРА].

Приходят они к тем, кто сильно по ним тоскует, и могут забрать с собой:

Мий же умэр. Цэ уже четвёртый місяц пишёл. Як заховалы... Так что если хто плачет долго, то вин начина ходить. Но то ходыт уже бес. Вин ходэ, и вóдэ, и может убыть. Чую, за хатой — топ, топ, топ — як лошадь идэ, копытами [ЛЛЛ].

Другая распространенная причина появления «ходячих» покойников — недоедание на том свете:

Вот, одна рассказывала, што её муж умер. А она приходит, он приходит. Стоит у порога. Да. Она и ўводит: «Паша, чё ж ты не проходишь?» А он ўводит: «Нам не положено проходить». И как-то они разговор завели. Шо ўводит: «Ты, это, — вот так он сказал ей. — Што ж ты всё время конфеты и конфеты даёшь? Нам, знаешь, там эта хлеба дают вот такой кусочек! Хлеба лучше давай» [ИАС].

Появление покойника дома — еще и признак того, что пришло время его помянуть:

[А вот говорили, что покойник может приходиться к родственникам?] Говорили, да. [А в каких случаях?] Да в любых случаях. И даже, знаешь, предсказываешь, што скоро срок помянуть. Вот такие признаки: вот даже стук в окно может быть. Или сон какой-то [ИАС].

Особенность, которая нам встретилась в изучаемой традиции, — способ коммуникации между живыми и мертвыми. Чтобы «передать» какую-то вещь на тот свет, не обязательно класть ее в гроб другому покойнику, достаточно отдать ее любому человеку, которому она нужна:

Одному присниўся туточки, шо матэ каже, шо у мэнэ обу́ться нечеу, калош нэмае. Ну вин взяў купу́ калоши, и отдал бы — черевички, вички, обу́ты. [Все равно кому? За помин?] Кому хоч. Раз ему приснилась матэ тэж боса, значит, надо отдать. Или, там, батько. Тако́ булэ. И есть туту [КВВ].

В целом демонологическая система украинского анклава Саратовской обл. сохранила многие мотивы общеукраинской традиции, однако демонологический пантеон редуцировался (нет представлений о русалке), ослабли функции мифологических персонажей, связанные с животноводческой магией (ведьма, вору́ющая молоко; ласка, заплетающая гривы лошадям). Почти полностью исчезли мотивы, связанные

с демоническими свойствами ведьмы, — она осмысливается как обычная женщина. Былички о встрече с чертом перешли в область пассивного знания, как воспоминания о рассказанном бабушками или матерями.

Мы предполагаем, что это влияние, которое анклавная традиция испытала в результате русского окружения (домового стали перевозить в новый дом, он стал предсказывать будущее), церковной традиции (домовой — это нечистый, бес), а также современных СМИ (ведьма выписывает журнал «Черная магия», в Москве происходит слет колдунов). Однако давать однозначную оценку этим влияниям еще рано, поскольку исследование Самойловского района находится в начальной стадии. Чтобы оценить взаимодействие анклавной и окружающей традиций, нам предстоит исследовать традицию русских сел этого региона.

Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
3. Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
4. Кабузан В.М. Украинцы в мире. Динамика численности и расселения. 20-е годы XVIII в. — 1989 г. Формирование этнических и политических границ украинского этноса. М., 2006.
5. Минх А.Н. Народные обычаи, суеврия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890.
6. Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80—90-х годов XX века / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010. Т. 1.
7. Рассказ о жителях Балашовского округа, слободы Трех Островов или Самойловки // Саратовские ведомости. 1849. № 16.

А.И. ШЕВЕЛЕВА, магистрантка
Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России». Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

СТРУКТУРА ПОХОРОННОГО ОБРЯДА СЕЛА САМОЙЛОВКА

Похоронный обряд можно назвать «якорем», который держит традицию, его структура и семантика дольше других обрядов семейного цикла сохраняют архаические черты, последними претерпевают изменения, принимают в себя заимствования.

Похоронный обряд села Самойловка, которое является центром большого украинского анклава, безусловно, не мог не испытать влияния советской погребальной обрядности, однако, как можно судить по собранному в ходе экспедиции материалу, в целом сохранил большинство своих традиционных черт.

В ходе экспедиции было опрошено 42 человека, и практически каждому были заданы вопросы о похоронной обрядности. Следует отметить, что местная погребальная традиция достаточно гомогенна и отличается слабой вариативностью. В данной статье в основном использованы материалы, полученные от одного информанта — Л.Л. Лёвиной [ЛЛЛ], вместе с несколькими своими односельчанками достаточно давно участвующей в отпевании покойников — важном элементе погребального обряда, который сложился в местной традиции в советское время и заместил собой ставшее недоступным церковное отпевание. Л.Л. Лёвина принадлежит к числу тех, кого можно назвать сакральными специалистами и кто, за отсутствием священников и церкви, поддерживал (и продолжает поддерживать) заместительные формы народной религиозности. В ее рассказах наиболее полно и детально представлена вся похоронная обрядность, в том числе такие специфические подробности, как набор песен для исполнения во время «панихиды» в доме покойника, во время пути на кладбище и непосредственно при самом погребении.

Если взглянуть на структуру обряда погребения, то можно четко выделить три семантически нагруженных локуса и связанные с ними ритуальные действия: набор действий, совершаемых над покойником в хате, обряды после выноса покойника из дома и по дороге на кладбище, а также ритуалы на кладбище, сопровождающие погребение.

После смерти покойника необходимо подготовить к похоронам, т.е. обмыть и одеть. Обмывает покойника обычно кто-либо приглашенный или родственник (в случае, если никого не удалось пригласить). Мыло, воду, тряпки «уэть, выльвають, выкидають» [ЛЛЛ]. Раньше тому, кто обмывал, давали мыло или полотенце. Одевают покойного во всё новое и специально купленное для похорон. Некоторые информанты заранее приготовили вещи, в которых их следует похоронить. Этот набор вещей называется «смертный узел» и представляет собой одежду и обувь, завернутые в кусок материи. В местной традиции не существует (или была утрачена) практика шить одежду для покойника на «живую» нитку, без узлов. Однако всё еще сохраняется представление о том, что одежда должна быть новой: женщину одевают в новое платье, мужчину — в рубашку и костюм. На ноги обязательно надевают тапочки. Подушку, как правило, набивают соломой или стружкой, которая остается от досок гроба. Некоторые информанты указывают, что, если всего этого нет, может быть использована обычная пуховая подушка. Здесь следует вспомнить известный всем восточным славянам запрет класть в гроб пуховую подушку, иначе покойнику будет на ней тяжело лежать, он будет мучиться. Следовательно, мы можем говорить о постепенном забвении запрета использовать подушки такого типа на похоронах. Гроб помещают в доме на лавках или табуретках в переднем углу, «а дэ икона... На покути» [ЛЛЛ].

Как уже упоминалось, в советское время в Самойловке была выработана система самостоятельного народного отпевания: отпевать могли люди, имевшие в глазах сообщества статус сакральных специалистов. В этом качестве обычно упоминается известный во всех окрестных селах Василий

Коваленко (1927—2000), которого некоторые информанты называют «народным священником», хотя вряд ли он был рукоположен в священники. В молодости он, видимо, самостоятельно прочитал богослужебные книги, в какой-то степени (не очень понятно, в какой) усвоил основы вероучения и взял на себя функции крестить, освящать и отпевать, т.е. выступал в качестве неформального заместителя священника. Кроме него, в отпевании принимали участие *читалка*, читавшая над покойником Псалтырь, и несколько певчих — женщин, исполнявших определенный набор духовных стихов.

Набор действующих лиц мог варьироваться в зависимости от обстоятельств. Во-первых, обряд отпевания совершали вместе «народный священник» и «читалка» в сопровождении хора певчих. Мы не знаем, насколько каноническим было отпевание «народным священником», так как у нас нет материалов, подробно описывающих сам процесс отпевания и тексты, которые произносил «священник». Во-вторых, в качестве главного действующего лица могла выступать сама «читалка» — женщина, имеющая церковные книги и способная читать по-церковнославянски, а процесс отпевания сопровождал хор певчих, которым она указывала, что и в какой момент нужно исполнять. «Читалкой», по свидетельству информантов, может стать «любой христианин верующий» [ГРВ], «Псалтырь выучить и читать» [ЛЛЛ]. В настоящее время существует постоянная группа певчих из четырех-пяти пожилых женщин, состоящих в местном фольклорном ансамбле.

В последние годы, после смерти Василия Коваленко, практикуется отпевание с «читалкой» и певчими, иногда заменяющее церковное отпевание со священником, иногда выполняющееся параллельно — после того, как отслужит священник (если отпевание происходит в доме покойного, что часто практикуется в местной традиции). Предыдущий священник пытался искоренить этот обычай и прямо запрещал женщинам участвовать в отпевании под угрозой проклятия, однако мало преуспел в этом начинании: пока он отпевал покойника, заранее приглашенные родственниками умершего «читалка» и певчие прятались за занавеской в соседней комнате, а после его отъезда приступали к своему делу. Священник, который служит в Самойловке в настоящий момент, более склонен к компромиссам и не препятствует сложившимся в традиции обычаям.

До погребения покойник находится в доме (морга в Самойловке нет). Обычно в день похорон «читалка» и певчие приходят к 10 часам утра. «Читалка» начинает читать, а певчие поют 17-ю кафизму: «С семнадцатого начинаем спивать». Поют в следующей последовательности: «Аминь» (возможно, возглас «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь»); «Помяни, Господи»; «Упокой умершего»; «Упокой всех вместе». Если священник не пришел, начинают панихиду. Все выстраиваются, родные стоят со свечами. «Панихиду отпели, перед выносом, если не уготовое, канты начинают петь. “Соловей” [“Ты не пой, соловей возле кельи моей...”], “Мама” [“Спи, наша милая мама”], “На всех солнце светит”, “Варвара”. Пока мы проспиваємо, оно йою и выносят. <...> “Вечную память” споють в хате, потом на улице “Вечную” и повезли. И на кладбище “Вечную” <...> как увозьдэ начинают вбивать» [ЛЛЛ].

В местной традиции существует запрет подметать, пока покойник в доме («Пока покойник в хате, мести нельзя. Вынесут, там оstayтэс хто, пыдметут, помье и закрые. И всё выносят и ворота надо обязательно закрыть» [ЛЛЛ]).

Одновременно с покойником выносят вещи, предназначенные для кладбища (крест, венки), — их нельзя забывать в доме: «А як же покойника вынэсли, то фсе. Ворота закрыть. И ничо нэ забудь, а то кой колы венки забувають и хрест забувають, а тоді ищэ хто-то умирає» [ЛЛЛ].

О редукции традиции свидетельствует наличие «пассивного» знания, т.е. знания без его использования на практике: «Як выносять, у хате зирно сыплють, но мы ничо шас нэ сыпали» [ЛЛЛ].

Ноги и руки покойнику обвязывают веревкой, но, когда выносят, веревки снимают и кладут под покойника, а «есть забирають... шоб колдовать или лечить. <...> Науоваривать. Если злой человек, то науоваривает. Ёот. Или болезней, или ошчо чео-нибудь. [А что будет, если ему оставить эту веревочку?] Ну чо же вин спутанный будэ? И руки связаны. Нэ, такое нэ должно быть» [ЛЛЛ].

С выносом гроба на улицу связана определенная ритуальная традиция. Родственники покойного перед выносом гроба готовят «похоронную котомку», в которую входят чашка, тарелка, ложка, иногда одежда покойного, завернутые в материю. Перед входом на кладбище «похоронную котомку» «должны ставить спереди покойника, проносят, а тоді хто и сбэрэ <...> о цэ чашка под уробом идэ» [ЛЛЛ]. После совершения ритуала чашку и всю котомку кто-нибудь забирает. Однако в последние годы в традиции произошла трансформация, смысл которой — защитить семиотически важные предметы (в частности, похоронную котомку) от людей, профанирующих их сакральный смысл. Причиной этому стала женщина, живущая при кладбище и забирающая себе «похоронные котомки» — она выбирает понравившиеся ей вещи, а остальное выбрасывает рядом с кладбищем, что вызывает возмущение жителей. Поэтому сейчас, когда выносят покойника, то отдают «похоронную котомку» не любому лицу, а конкретному родственнику или нуждающемуся: «отдают дома, чтобы нэ попали сий бабці, или там на кладбище приходють и кажут: на, уворить, тоби» [ЛЛЛ]. По этой причине выработалась практика отдавать котомку сразу при выносе гроба или еще в доме.

По дороге на кладбище в похоронной процессии участвуют те же певчие, которые присутствовали при отпевании. Они поют всю дорогу до кладбища. Похоронная процессия останавливается на поворотах и перекрестках, где поют «Вечную память», останавливаются возле места работы покойного. Около памятника героям Великой Отечественной войны поют «Слава» (возглас в тропаре панихиды «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь»). Напротив церкви, расположенной на противоположной от кладбища стороне села, не останавливаются, но «если с той стороны несуть, то конечно, если в церкву занёсють» [ЛЛЛ]. Следует отметить, что даже если похоронная процессия идет на кладбище со стороны церкви, то покойного туда могут не заносить. Считается, что народного отпевания достаточно, оно в сознании носителей традиции более значимо, чем церковное. Всю дорогу до кладбища гроб принято нести на полотенцах.

На данный момент в Самойловке существует только одно кладбище, на котором стали хоронить в 1930-е гг. Дореволюционное кладбище было тогда же снесено, и на его месте построен стадион. Новое кладбище разделено на две части — старую и новую. Первоначально границей кладбища служил ров, который окружает его старую часть (с могилами до 1990-х гг.). В настоящее время кладбище огорожено железной оградой.

Копают могилу «копачи» — в традиции нет ограничения, кого приглашать. В качестве вознаграждения им дарят платочки, кормят, отдают разрезанные полотенца, на которых несли гроб и опускали его в могилу.

В сам гроб, помимо веревок, связывавших руки и ноги покойника, принято класть деньги («уроби»). Перед опусканием гроба в могилу «читалка» должна посыпать крестом землю на грудь покойника, обряд называется «земли придалть»: «Если батюшка отслужив в хате, если не отслужив, то брать в церкви [землю], цэ обязательно. И, значит, коуда на кладбище принесут, все попрошачются ридни, она закрыва читалка пол-



Кладбище в Самойловке. Остатки служившего границей кладбища рва, в котором закапывали детей, умерших некрещеными, и самоубийц



Кладбище в Самойловке. Ограда вокруг могилы с приваренной сверху открытой «калиткой» для выхода души



Кладбище в Самойловке. Традиционное оформление могилы: на могильный холм насыпан песок в виде креста

ностью покойника и христ діла. [Если подобное не сделать], ну, значит, после предадут земли. Вроде бы вин там нэ наході миста, если земли не придадутъ» [ЛЛЛ].

Очевидно, что данное ритуальное действие является народной интерпретацией церковного предания покойника земле, которое совершается священником на кладбище перед погребением во время литии: священник крестообразно посыпает тело усопшего землей, произнося стих псалма: «Господня земля и исполнение ея, вселенная и вси живущие на ней» (Пс. 23: 1).

После чего гроб покрывается крышкой и опускается в могилу. С точки зрения православного богословия это действие «носит чисто нравоучительный характер и обращено к живым, показывая, что все живущие из земли созданы и в землю возвратятся» [1. С. 38]. Согласно народной интерпретации данный обряд направлен на то, чтобы «помочь душе покойника навсегда покинуть пространство живых и окончательно переместиться на тот свет» [1. С. 37]. В самойловской традиции эти действия совершает «читалка», которая выступает полноценным заместителем священника в глазах общества. Несмотря на то что первоначально фигуру священника замещал «народный поп», в дальнейшем функции ритуального обслуживания перешли к женщине-«читалке».

После погребения на могильном холме принято насыпать песок в виде шестиконечного креста с наклонной нижней перекладиной и каждый год обновлять его.

Раньше существовал запрет ставить ограду вокруг могилы, которая по традиционным представлениям не давала возможности душе покинуть пределы могилы, и пожилые люди до сих пор просят родственников хоронить их без ограды. Однако на современном кладбище большинство могил огорожено, при этом форма ограды представляет собой компромисс между требованиями традиции и современной практикой: каждая ограда имеет открытую калитку, которую нельзя закрывать. У части оград калитка обозначена чисто символически: вместо калитки оставляют пустой прямоугольник, отверстие в ограде, через которое, считают, может проходить душа.

Поскольку кладбище было организовано в советское время, на нем присутствуют контаминированные формы памятников — сочетание традиционной христианских надгробий с советскими. Большая часть могил оформлена в советском стиле — в виде металлической пирамидки с красной звездой либо гранитного памятника, однако на значительном количестве советских пирамид стоят шестиконечные кресты. Также встречается большое количество традиционных шести- и восьмиконечных крестов, которые могут быть единственным оформлением могилы или помещаться сзади советской пирамидки. На двух могилах в старой части кладбища обнаружены так называемые *голбцы* — четырехконечные кресты с двускатным покрытием в виде «домика».

Хотя в настоящий момент кладбище огорожено металлической оградой, там все еще отчетливо виден пограничный ров. Именно в нем было принято хоронить висельников, утопленников и некрещеных детей. Данную традицию информанты еще помнят. Следует упомянуть, что традиция захоронения некрещеных младенцев на границе кладбища распространена не только среди восточного славянства, но и у других народов Европы. Некрещеный ребенок не считается частью общества и не может быть захоронен вместе со всеми; не выйдя из лиминальной стадии, он должен быть захоронен на границе, которую не сможет преодолеть.

В традиции выделены следующие поминальные дни: день похорон, следующий день после похорон, девятый день, «ну, кто хочет, двадцать дней» [ГРВ], сороковой день, полгода, год. В день похорон, вернувшись с кладбища, дома устраивают поминальную трапезу. Первой на стол ставят кутью, которую было принято готовить из зерна, а позднее из риса. Следующим подают борщ. У восточных славян существует представление о том, что поминальная еда должна быть с паром, которым питается душа покойного, однако в современной традиции такого представления нет. Можно предполагать, что раньше оно было, так как информанты указывают на то, что поминальная пища обязательно должна быть горячей. На второе обычно подают картошку с котлетой, на третье — кашу. Кисель и компот подают в общей чашке.

На следующий день после похорон ходят *навідаться*, *снідати* (укр. «завтракать») к покойнику. Подобный обряд

широко распространен в разных местах Украины и носит название *снідати* или *будить покойника*. В Самойловке принято носить еду на кладбище, чтобы помянуть умерших. На могилу кладут хлеб, сыпят пшено, «пирожки в покладут»; наливают воду покойнику, но не водку, так как «сто грамм — дурное дело» [ЛЛЛ].

Сороковой день после смерти информанты отмечают как «самый важный» — до этого дня «вода стоит на вискне, полотенце висит, кто первый прихोде, полотенце отдают тому» [ГРВ]. Воду выливают. «Помянули, значит, душа улетает. <...> И всё время так баили, шо душа улеті на сороковой днь» [ГРВ]. Считают, что до сорокового дня душа ходит по мытарствам, после чего она отправляется либо в рай, либо в ад.

Годовые поминальные дни называются «субботы поминальные», «родительские», «поминальный вторник». Особое место среди годовых поминальных дней занимает *поминальный втёрэк*, который в русской традиции принято называть Радоницей. Он приходится на вторник Фоминой недели, в этот день принято помянуть всех усопших, кроме утопленников и висельников: «утопленников и висельников поминали пид Троицу», «суббота пид Троицей» [ЛЛЛ].

В последние годы можно наблюдать коммерциализацию похоронного обряда, в частности это связано с возникновением специализированных ритуальных контор, которые занимаются погребением умерших. Это не может не влиять на формы традиционной обрядности. Поскольку гроб теперь перевозят на машине, исчезает такая важная деталь, как пронос гроба через всё село и остановки на перекрестках, а также песенное сопровождение похоронной процессии до кладбища. Однако несмотря на все трансформации, вызванные сначала идеологическими, а затем коммерческими причинами, погребальный обряд продолжает сохранять устойчивые архаические черты, во многом характерные для украинской традиции.

Литература

1. Левкиевская Е.Е. Обычаи печатать покойника и поднимать воздух в погребальной обрядности Полесья // ЖС. 2011. № 4. С. 37—38.

Список информантов к статьям Е.Е. Левкиевской, Д.И. Антонова, А.И. Шевелевой, Н.В. Коптева

ВОВ — Володченко О.В., 1957 г.р.
ГЛЕ — Галушкина Л.Е., 1938 г.р.
ГРВ — Губина Р.В., 1931 г.р.
ДНА — Дьякова Н.А., 1922 г.р.
ЗМА — Заикина М.А., 1934 г.р.
ИАС — Иванова А.С., 1927 г.р.
КАВ — Коваленко А.В., 1982 г.р.
КВВ — Коржова В.В., 1937 г.р.
КНА — Крымская Н.А., 1949 г.р.
КНВ — Козенкова Н.В., 1939 г.р.
ЛЛЛ — Лёвина Л.Л., 1941 г.р.
МНП — Мерзликина Н.П., 1937 г.р.
НРА — Недосекина Р.А., 1964 г.р.
СИА — Синельникова И.А., 1980 г.р.
СНА — Сухомлинова Н.А., 1936 г.р.
СРП — Седикова Р.П., 1931 г.р.
ФВИ — Федорцов В.И., 1936 г.р.

Н.В. КОПТЕВ;

магистрант Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

Фото автора

Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России». Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социо-культурных контекстах конца XX — начала XXI в.»

К ЮБИЛЕЮ СВЕТЛАНЫ МИХАЙЛОВНЫ ТОЛСТОЙ

14 декабря 2013 г. отмечает свой юбилей Светлана Михайловна Толстая — всемирно признанный лингвист и руководитель Московской этнолингвистической школы, исследователь традиционной духовной культуры и фольклора славянских народов, автор более 700 научных работ¹.

Диапазон научных интересов нашего дорогого юбиляра очень широк: от лингвистики (диалектологии, морфологии, лексикологии и этимологии) до фольклора, мифологии и этнографии, от славянских языковых и культурных древностей до современности. В области лингвистики С.М. Толстой принадлежит создание основ сравнительной славянской морфологии, ею предложены новые подходы к изучению общеславянской лексики, сравнительной славянской семасиологии и лексической типологии (на материале всех славянских языков и диалектов); ею исследованы универсальные семантические категории славянской лексики; разработаны методы анализа культурной семантики разных разрядов лексики; на широком языковом, фольклорном и литературном материале рассмотрены ключевые концепты традиционной картины мира славянских народов. С.М. Толстая вместе с академиком Н.И. Толстым стала создателем нового направления в отечественной гуманитарной науке, получившего название «славянская этнолингвистика». Им принадлежит разработка теоретических основ этой комплексной дисциплины, ставящей своей целью изучение традиционной духовной культуры славян на основе данных языка, мифологии, обрядности, верований, фольклора, народного искусства. Реализацией этой исследовательской программы стал этнолингвистический словарь «Славянские древности» в 5-ти томах (1995—2012), ответственным редактором которого (со второго тома) являлась С.М. Толстая². Теоретические разработки С.М. Толстой оказали значительное влияние на становление этнолингвистических центров в России и СНГ, на развитие отечественной фольклористики; дисциплина «этнолингвистика» была включена в программу филологических факультетов ведущих университетов и педагогических институтов.

Светлана Михайловна вместе с Никитой Ильичом стояла и у истоков возобновленного в 1994 г. издания о



русском фольклоре и традиционной культуре — «Живой старины», являясь бессменным членом редколлегии и автором нашего журнала.

На страницах «Живой старины» С.М. Толстая в 1994—2013 гг. опубликовала около 40 научных статей (посвященных славянскому фольклору, языку традиционной культуры, народному календарю, традиционным обрядам), архивных материалов, обзоров и рецензий. Публикации С.М. Толстой отличаются не только высоким профессионализмом, прекрасное знание материала, точность изложения, но и увлеченность исследователя, доступно и в то же время строго научно рассказывающего о явлениях языка и культуры. Благодаря публикациям С.М. Толстой читатели журнала смогли познакомиться с принципами изучения и описания языка культуры (например, такими как фольклорная ареалогия и этнодиалектная лексикография), оценить перспективы междисциплинарных подходов в анализе явлений фольклора и традиционной культуры; узнать, как в языке (в этимологии слов, пословицах, поговорках, заговорах и т.п.) сохраняются реликты архаических верований, какова символика различных ритуальных действий и использующихся в обрядах предметов; как в различных лингвокультурных категориях и концептах (время, признак, число, жизнь/смерть, имя, цвет и др.) реализуются народные представления о мире и как, в свою очередь, с помощью языка культуры формируется фольклорно-мифологическая картина мира; как в пространстве народной культуры соотносятся письменные и устные формы, как адаптируются фольклором книжные сюжеты и мотивы. Для фольклористов особый интерес представляють работы С.М. Толстой, посвященные теории, развитию и бытованию различных фольклорных

жанров: календарных песен, духовных стихов, «обмираний», народных молитв и заговоров. Рецензии Светланы Михайловны на книги по фольклору и этнографии, изданные в Польше, Словении, Сербии, Болгарии, познакомили российских специалистов с новейшими достижениями зарубежной славистики.

На протяжении двух десятилетий С.М. Толстая вместе со своими коллегами и учениками вела под руководством Н.И. Толстого полевою работу по изучению диалектов, фольклора и духовной культуры Полесья. Результаты этих исследований обобщены в нескольких специальных сборниках и диссертациях, многочисленных статьях и публикациях, в создании электронной базы данных «Полесский архив». В нашем журнале Светлана Михайловна неоднократно публиковала материалы из любимого ею Полесья, а к 50-летию полесских экспедиций под ее руководством был подготовлен целый блок статей, рассказывающих об истории изучения этого интереснейшего в этнокультурном плане заповедного региона³.

Без сомнения, работы Светланы Михайловны стали классикой отечественной и мировой славистики — на ее трудах учились и продолжают учиться несколько поколений филологов, а читатели «Живой старины» имеют счастливую возможность знакомиться с передовыми идеями и методами в области изучения фольклора и традиционной культуры на материале статей ведущего российского этнолингвиста.

Редакция и редколлегия «Живой старины», коллеги и ученики от души поздравляют Светлану Михайловну с юбилеем и желают ей здоровья и творческих успехов. Мы надеемся, что юбиляр снова и снова будет радовать нас новыми интересными статьями и публикациями.

Примечания

¹ Библиографию работ С.М. Толстой см.: Славянская этнолингвистика. Библиография. Изд. 4-е, испр. и доп. М., 2013. С. 18—53.

² Рецензии см.: ЖС. 1997. № 2. С. 61—62; 2005. № 3. С. 49—50; 2013. № 2. С. 52—54.

³ ЖС. 2012. № 4. С. 19—38.

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

Словарь народной культуры Среднего Поволжья

Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь / И.С. Кызласова (Слепцова), А.П. Липатова, М.Г. Матлин, И.А. Морозов и др. М.: Индрик, 2012. Т. 1. — 663 с.; Т. 2. — 662 с.

Отечественная фольклорно-этнографическая лексикография обогатилась недавно вышедшим новым изданием двухтомного этнодиалектного словаря, посвященного изучению культуры русского населения Среднего Поволжья. Значительный по объему труд подготовлен коллективом авторов — сотрудников Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Фольклорного архива Ульяновского педагогического университета и Сурского краеведческого музея. Под Ульяновским Присурьем понимается западная часть Среднего Поволжья, расположенная в бассейне р. Суры, которая охватывает Инзенский, Карсунский, Сурский р-ны Ульяновской обл. (ранее входившие в состав то Нижегородской, то Симбирской, то Казанской губ.). Избранная для описания и изучения территория долгое время оставалась «белым пятном» в региональных исследованиях этого профиля. По мнению авторов словаря, в указанном регионе сложился особый поволжский тип культуры, своеобразие которого определяется, с одной стороны, спецификой заселения края русскими переселенцами, мигрирующими из разных областей европейской части России, а с другой — тесными контактами мигрантов с местным неславянским населением (мордвой, чувашами, татарами). Источниками словаря послужили современные полевые и архивные материалы, собранные частично в 1970—1990-е гг., но в наибольшей степени это массовые данные полевых исследований, проведенных в 2000—2009 гг. опытными собирателями, многие из которых входят в состав авторского коллектива. Двухтомник включает: 1) краткую преамбулу (вместе с картой Ульяновского Присурья); 2) серию аналитических тематических очерков («Жилище», «Одежда», «Народный календарь», «Жатва», «Свадьба», «Низшая мифология» и др.); 3) корпус словарных статей, расположенных в алфавитном порядке; 4) научный аппарат (список информантов и населенных пунктов, сведения о собирателях). Весь словарь состоит из 266 заглавных слов; из них 151 — основные словарные статьи, а 115 — отсылочные.

Жанровый профиль издания определяется авторами как этнодиалектный словарь, направленный на комплексное изучение и описание фольклорно-этнографических реалий, зафиксированных на определенной территории, т.е. в этом двухтомнике авторский коллектив продолжает развивать методику и теоретические установки, положенные в основу ранее опубликованных словарей этого же типа¹. Важнейшее для составителей словаря понятие «этнодиалект» трактуется как исторически сложившийся локальный тип традиционной культуры во всей полноте ее языковых и фольклорно-этнографических проявлений. Главной задачей такого словаря является вычленение наиболее значимых элементов, определяющих своеобразие данного культурного типа в рамках общенациональной культуры. Проблеме выявления инвентаря основных смысловых единиц, характеризующих местную традицию, уделяется во вступительной части двухтомника особое внимание, поскольку о содержательной основе любого словарного издания можно судить, прежде всего, по объему и составу словника.

Во вступительной статье, озаглавленной «Этнодиалектный словарь как способ исследования и презентации локальной культуры», И.А. Морозов сформулировал основные методологические установки, касающиеся формирования словника и принципов подачи материала в словарных статьях. Объектами описания (как и во многих других фольклорно-этнографических лексикографических изданиях) служат: календарные и семейные праздники, обряды и обычаи, отдельные магические практики, типы ряженья, ритуально значимые лица и участники обрядовых действий, сакральные локусы, мифологические персонажи, верования, игры, развлечений и т.п. Но в качестве заглавных слов в нем — наряду с общепринятыми словарными формулировками (например: Свадьба, Похороны, Масленица, Ильин день и т.п.) — часто выступают диалектные названия описываемых реалий, т.е. используются специфические местные термины, обозначающие конкретные ритуальные акты, фольклорные жанры, игровое поведение, например: Баукать, Бобра смотреть, Болящие, За веником ходить, Клетки городить, Матаниться, Молодых масловать, Некрутов провожать, Подшкунивать, Тютюшкать, Ухватом пырять и т.п. Благодаря этому, как считают авторы, народная культура оказывается представленной в научном издании через свой неповторимый языковой образ. А в оглавлении к словарю при каждом названии статьи (в качестве вспомогательного указателя) дается в скобках сокращенная дефиниция описываемого явления: сва-

дебный обряд, весенний обряд, обычай ряженья, празднично-обрядовое действо, производственно-обрядовый комплекс, детская игра, хороводная игра, святочный игровой комплекс, форма общения молодежи, персона, персонаж мифологических представлений, сакральный артефакт и т.п.

Еще одной отличительной особенностью рецензируемого труда следует признать нестандартные принципы подачи материала в рамках словарных статей, авторы которых при описании этнографических реалий предпочитают опираться на весьма пространственные цитаты из архивных записей, на дословные сообщения носителей местной культурной традиции. Включение в словарную статью максимально широкого контекста в виде аутентичных диалектных цитат и полноформатных фольклорных текстов (которое может показаться читателям несколько тяжеловесным и избыточным) связано, как об этом пишет И.А. Морозов, с теоретическим постулатом о том, что значение и прагматика каждого элемента культурной традиции порождается в процессе его сиюминутного бытования. Поэтому необходимо учитывать не только общеизвестные, константные, но и ситуативно обусловленные смысловые оттенки, которые способны меняться в зависимости от условий бытования. Действительно, и без того весьма значительные по объему и по характеру свободного изложения тексты словарных статей нередко включают по 30—40 диалектных цитат (см. Баукать, Припевать), а иногда их число доходит и до 80 и даже до сотни примеров (см. На святой родник ходить, Наряженными ходить). В результате утрачивается стиль энциклопедически сжатого, лаконичного словарного изложения. Но надо признать, что это сознательный выбор авторского коллектива, который стремится раскрыть особенности данной локальной культуры и народного мировоззрения не только с точки зрения исследователя, но и изнутри традиции, т.е. на основе личностных впечатлений, эмоциональных высказываний, оценочных суждений самих информантов.

Наконец, рецензируемое издание выделяется в ряду прочих региональных диалектных, фольклорных, этнографических, мифологических словарей повышенным вниманием к сфере празднично-игровой традиционной культуры. Судя по общему составу словника, весьма значительная часть статей посвящена описанию разнообразных форм досуга: играм, забавам, посиделочным развлечениям, уличным гуляниям, хороводам, церемониям ухаживаний и заигрываний, способам подшучиваний и розыгрышей, обычаям ряженья, кулачным боям, жан-

[illegible]

названий; так по какому же принципу выбирается одно единственное в качестве заглавного слова?

Большое внимание в словаре уделено фольклорной составляющей местной культурной традиции. Это не только включенные в словарь подробно проанализированные песенные и нарративные жанры, но и исключительно ценные (иногда весьма трудно вычленимые из этнографического контекста) так называемые малые фольклорные формы, например: речитативные тексты, с помощью которых взрослые забавляют младенцев (*пестушки, прибаутки, потешки, перегузки, причётки*); колыбельные песенки; жанры детского фольклора (*считалки, скороговорки, дразнилки, заклички*); стереотипы речевого поведения ряженных; ритмизированные приговоры при битье друг друга вербой в Вербное воскресенье; варианты формул-приглашений домового при переезде семьи в новый дом; шуточные формулы, объясняющие детям запрет на скоромную пищу в период поста (*масленица улетела на дуб на седьмой сучок*); традиционные приговоры при сватовстве и многие другие вербальные клише.

В результате лексикографического (в словарных статьях) и аналитического (во вводных тематических статьях) типов исследования был сделан вывод о том, что, несмотря на наличие определенного местного неславянского субстрата, народная культура Ульяновского Присурья характеризуется довольно устойчивыми гомогенными чертами, позволяющими причислить ее к русскому средневожскому культурному комплексу. Но вместе с тем целый ряд фактов свидетельствует об участии в формировании этой локальной традиции южно- и западнорусских переселенцев. А в целом описываемый в двухтомнике регион можно определить как своеобразный «плави́льный котел», в котором органично совмещаются черты самых разных этнокультурных влияний: явления северно- и южнорусской, украинско-белорусской, финно-угорской традиций. По замыслу создателей словаря издание ориентировано на широкий круг читателей: как специалистов-исследователей (этнографов, фольклористов, историков, диалектологов, культурологов), так и практиков, интересующихся народной культурой (сотрудников краеведческих музеев, работников образования и культуры, участников фольклорного движения).

Примечания

¹ См.: Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Милюхина Е.А. Духовная культура Северного

Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997; Морозов И.А., Слепцова И.С., Гиларова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.

² Корепова К.Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009. С. 378—379.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,

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

Рецензия подготовлена в рамках проекта «Славянская народная аксиология: Оценки и ценности в языке и народной культуре» (РГНФ, 12-04-00267а)

Новые украинские издания о традиционной культуре

Предлагаем вниманию читателей обзор украинских научных изданий, вышедших в свет в 2011—2012 гг.

Р. Кирчів. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської Трійці». — Львів: Інститут народознавства НАН України, 2011. — 422 с.

Это второе, исправленное и серьезно дополненное издание книги, посвященной комплексному исследованию народоведческого наследия группы деятелей украинской культуры 1830-х — начала 1840-х гг. на западноукраинских землях во главе с «Русской Троицей» — Маркианом Шашкевичем, Иваном Вагилевичем и Яковом Головацким. Раскрываются роль и значение деятельности этого объединения в развитии общественно-культурного движения, этнографического и фольклористического изучения края. В научный обиход вводится значительное количество неизвестных архивных документов. Главное внимание автора сосредоточено вокруг исследования региона украинских Карпат и Прикарпатья, которое проводилось этими учеными, — организация этнографической и фольклористической собирательской работы, ее география, фольклористическая деятельность (собирающие и исследование песенного фольклора, фольклорной прозы, поговорок, пословиц и загадок; вопросы поэтики, классификации и текстологии фольклора в трудах «Русской Троицы»; фольклор и этнография в литературной рецепции этих поэтов-романтиков). Вклад ученых 1830—1840-х гг. в развитие фольклористики и этнографии имеет не узколокальное, а всеукраинское значение, а сборники

материалов, составленные ими, принадлежат к базовому фонду украинской этнографии и фольклористики.

Ф.М. Колесса. Обнова української етнографії й фольклористики на західних областях УРСР. Листування Ф. Колесси й М. Азадовського / Упоряд., підгот. тексту, передмова, комент., додатки, покажчик І. Коваль-Фучило. — Київ: Логос, 2011. — 239 с.

Это первое в истории украинской фольклористики исследование научного наследия Отдела фольклора и этнографии при Львовском отделении Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР. В основе книги — неизвестная статья Филарета Колессы, а также его переписка с М. Азадовским, обнаруженные составителем в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Важную часть издания составляют комментарии, раскрывающие малоизвестную страницу украинской фольклористики: деятельность Львовского отдела фольклора и этнографии, созданного и возглавляемого Ф.М. Колессой (существовал в 1939—1949 гг.). И. Коваль-Фучило проделала значительную работу в разных архивах (в том числе и в отделении рукописей заповедника «Личаківський цвинтар»), прежде чем установила личности сотрудников Отдела, труды которых называет в своей статье Ф. Колесса, — это более 20 забытых имен, насильственно исключенных из истории украинской науки. В комментариях раскрыта история создания, деятельности и ликвидации Отдела после смерти Ф. Колессы, биографии его сотрудников, содержание и значение их трудов по этнографии и фольклористике Украины, опубликованы некоторые сохранившиеся документы. Это книга о трагической странице истории одного из подразделений Академии наук Украины, почти все сотрудники которого подверглись репрессиям, гонениям, ссылкам, преследованиям.

О. Мандебура. Микола Сумцов і проблеми соціокультурної ідентичності. — КІПЕНД, 2011. — 276 с.

Монография посвящена жизни, научной и общественно-политической деятельности выдающегося украинского этнографа, фольклориста и литературоведа, академика Всеукраинской академии наук Н.Ф. Сумцова (1854—1922). Наследие ученого рассматривается в контексте проблемы социокультурной идентичности украинцев — раскрыта роль Сумцова в становлении украиноведения, обсуждаются методология и методика его этнографических исследований, народные обряды,

праздники, ритуалы в видении Сумцова, исследованного в изучение семантики традиционно-бытовой культуры украинцев, отечественной этнопедагогистики и музейного дела, научно-популяризаторская деятельность Н.Ф. Сумцова.

Народні твори про голодомор: 1921—1923 рр., 1932—1933 рр., 1946—1947 рр. в Україні, як збірки студентів-філологів Криворізького державного педагогічного університету в кінці ХХ — на початку ХХІ ст. / Вступ. ст., упоряд. і прим. О.М. Гончаренко. — Кривий Ріг: Діюне (ФОР) Чернявський Д.О.), 2011. — 240 с.

Сборник составляют фольклорные произведения о голодоморе, собранные студентами-филологами в 11 пен-тральных, западных и южных областях Украины в конце ХХ — начале ХХІ в. Представленные рассказы-воспоминания, прелания, малые стихотворные формы, колыбельные песни и думы отражают трагическую историю украинцев на протяжении трех голодоморов, массовых реквизиций, грабежа крестьянских хозяйств, непомерных хлебозаготовок, раскулачивания, насильственной коллективизации, индустриализации, сталинского террора. В предисловии и кратких статьях к разделам расматриваются источники происхождения народного творчества о голодоморе, условия развития украинской фольклористики в 1920—1940-е гг., исторические судьбы представленных жанров и их специфика. Отдельно отмечены труды Д.Т. Федоренко и В.М. Скрипки, которые непосредственно занимались собираньем народных произведений о голодоморе в Приднестровском регионе, а во время преподавательской деятельности в Криворожском университете в 1980—1990-е гг. привлекали к этой работе студентов. Издание сопровождается научно-справочным аппаратом — именным, географическим, хронологическим указателями, картограммой записей, фотографиями респондентов-очевидцев трагических событий, библиографией.

О. Харчишин. Украинський пісенний фольклор в етнокультурі Львова: транформативні процеси, міжкультурні поранення. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 2011. — 368 с.

Монографія Ольги Харчишин — це перший в українській фольклористикі опит системного вивчення українського фольклора міста Львова в розрізні частини. Городський фольклор розглядається як нестематичний компонент етнокультури українців в ХХ в., єто песенные жанры анализируются сквозь призму трансформационных процессов

І. Луцьк. Український матично-сакральний фольклор: структурна текст та особливості функціонування. — Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2011. — 232 с.

Монографія присвячена дослідженню українських матично-сакральних текстів: народних молитв, заговоров, дещення яких використовують поняття «оказаноально-обрядовий фольклор». Автор очертить состояние исследования матически-сакрального фольклора и его место в жанровой системе устной словесности, рассмотрев теперешні традиційні культури, а також уявляти внянний исто-рии исследования структурных и функцио-нальных особенностей украинского «оказаноально-обрядового фольклора» в XIX—XX вв. Значительное место в книге занимает изучение инвариантной структуры магически-сакрального текста; проанализировано два типа фольклорной речи (апельляция и экспликация), определены апликативные и экспликативные ин-вариантные единицы (формулы), исследованы четыре функциональные уровни «оказаноально-обрядового фольклора»

Книга посвящена одной из малонаисследованных отраслей традиционно-бытовой культуры украинцев — строительно-обрядовости. Обрядовый комплекс респондентов исследован на основе значительного массива источников (главным образом полных и архивных). Большое место отведено выявлению его семантики, в частности приметам и гаданиям, связанным с выбором строительного материала, места и времени для строительства; особенностям строительства о строительстве, жертве, обрядовом строительно-дереве; обычаям и обрядам на новоселье и т.д. Уделено внимание связи строительно-обрядового и обрядов с историческим развитием народного жилища и архитектурными особенностями локальные особенности, общие черты этнические и общеславянские черты строительно-обрядовости украинцев, охарактеризовано ее современное состояние. Книга снабжена большим количеством фотографий; список обследованных населенных пунктов насчитывает 286 позиций, сюда же входят 30-километровая и 10-километровая зоны отлучения Черновильской АЭС.

М. Машук. Ритуал і тло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів долинного циклу. — Київ: Часопис «Критика», 2011. — 327 с.

Монографія присвячена темі телесно-сти в українській обрядовій традиції — символіке движіння, частей тела, пола, одягу, кулінарному коду и др. Показано, как через символическое обрядывание в ритуале телесных тем (в частности, неувязки, глухоты, немоты, слепоты, бесплодности и т.п.) совершался переход личности в другой социальный статус. Внимание автора сосредоточено на главных обрядах перехода в традиционной культуре (рождении, свадьбе, смерти и погребении) и их главных персонажах, таких как новорожденный и его родители, невеста, жених, покойник. Отдельное направление анализа составляет прохождение анимистических представлений в верованиях крестьян.

Р. Сієцький. Традиційна будівельна обрядовість українців = Traditional building rites of Ukrainians. — Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2011. — 428 с.

Книга посвящена одной из малонаисследованных отраслей традиционно-бытовой культуры украинцев — строительно-обрядовости. Обрядовый комплекс респондентов исследован на основе значительного массива источников (главным образом полных и архивных). Большое место отведено выявлению его семантики, в частности приметам и гаданиям, связанным с выбором строительного материала, места и времени для строительства; особенностям строительства о строительстве, жертве, обрядовом строительно-дереве; обычаям и обрядам на новоселье и т.д. Уделено внимание связи строительно-обрядового и обрядов с историческим развитием народного жилища и архитектурными особенностями локальные особенности, общие черты этнические и общеславянские черты строительно-обрядовости украинцев, охарактеризовано ее современное состояние. Книга снабжена большим количеством фотографий; список обследованных населенных пунктов насчитывает 286 позиций, сюда же входят 30-километровая и 10-километровая зоны отлучения Черновильской АЭС.

Т. Варуників. Гаївки Галицького Опілля: Фольклорний збірник. — Галич: [Б.и.], 2011. — 224 с.

Сборник содержит 259 песен весеннего цикла, которые на территории Галицкого Опілля называются «гаївки». Они записаны составителем в 2001—2009 гг. в 36 селах Галицкого р-на Ивано-Франковской обл. Песни транскрибированы на морфологическом уровне и сгруппированы по каждому населенному пункту. Музыкальный материал проиллюстрирован историко-этнографическими комментариями, фотографиями, описанием хороводов. Интересно отметить, что в начале XXI в. «гаївки» сохранили традиционные образы и мотивы этого жанра, но тексты редуцированы.

Етнічна та етнокультурна історія України: У 3 т. Т. 2 / Л.Ф. Артюх, В.Ф. Горленко, Т.В. Косымина, Т.А. Николаева, Н.Д. Сополіга, Г.Г. Стельмашук, Г.С. Шербий; Відп. ред. Г.А. Скрипник. — Київ: НАН України, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського, 2011. — 528 с.

Во втором томе издания «Этническая и этнокультурная история Украины» рассматриваются особенности становления и развития материальной культуры украинцев: основные хозяйственные занятия (земледелие, животноводство, ремесла и промыслы); украинская народная архитектура (жилище и хозяйственные постройки, их региональные типы, православные храмы и монастыри); традиционная украинская одежда (история и региональные особенности народного костюма); традиционная народная кухня (обработка продуктов, режим питания, этикет, праздничная, обрядовая пища).

М.Й. Хай. Українська інструментальна музика усної традиції. — Київ: Дрогобич: Коло, 2011. — 467 с.: ноти.

Сборник содержит 100 уникальных нотных образцов пастушеской, календарной, семейно-обрядовой, танцевальной музыки украинцев, дошедших до наших дней в устной традиции и зафиксированных автором в 1989—2007 гг. Инструментальные сигналы, наигрыши и танцы сгруппированы по региональному и жанровому признакам. Каждый нотный образец сопровождается комментарием, раскрывающим интонационную, метроритмическую, ладовую, темпоагоническую, композиционную и этнофоническую (народно-исполнительскую) структуру, со ссылками на фонографические (архивные) и дискографические (опубликованные) источники. Книга рассчитана на ученых-этноинструменталистов, композиторов, преподавателей и студентов.

В предисловии и первых двух разделах книги рассматриваются происхождение,

структура и региональная специфика традиционной музыки, ее ритуальное значение, жанровые особенности, проблемы научной реконструкции исполнения народной инструментальной музыки. Следует отметить, что Михаил Хай не только теоретик-музыковед, но и практик, он сам изготавливает музыкальные инструменты, владеет игрой на традиционной бандуре и лире, имеет учеников-кобзарей и лирников, которые занимаются реконструкцией и популяризацией народной инструментальной музыки.

Б.М. Жеплинський, Д.Б. Ковальчук. Українські кобзарі, бандуристи, лірники: Енцикл. довідник. — Львів: Галицька видавнича спілка, 2011. — 316 с., 1154 іл.

В справочнике содержатся творческие биографии кобзарей, бандуристов, лирников, мастеров кобз, бандур и лир всех времен, отдельных участников ансамблей и капелл бандуристов. Приводятся рассказы народных музыкантов, характеризующие их взгляды на искусство и своих собратьев. Книга рассчитана на фольклористов, историков, музыковедов, преподавателей и широкий круг читателей. Один из авторов книги, Богдан Михайлович Жеплинский — профессиональный бандурист, исследователь кобзарского искусства.

Р. Кирчів. Маркіянове сузір'я. Ті, кого пробуdiv, «воодушевив» і повів за собою Маркіян Шашкевич. — Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2012. — 98 с.

Книга «Маркияново созвездие...» посвящена неизвестным и малоизвестным собирателям народного творчества и этнографических материалов на Западной Украине в начале XIX в. — сподвижникам, единомышленникам и последователям Маркияна Шашкевича. Это Иосиф Левицкий, Кирилл Блонский, Степан Петрушевич, Михаил Гнидковский, Казимеж Владислав Вуйцицкий, Ян Православ Ковбек и др. Практически все они (за малым исключением) были священниками Украинской греко-католической церкви, поэтому в советское время их имена замалчивались. В книге содержатся краткие биографические сведения об этих людях, указываются регионы, где они занимались собирательской деятельностью, и издания, в которых опубликованы их материалы.

Г. Сокіл. Українська фольклористика в Галичині кінця XIX — першої третини XX століття: історико-теоретичний дискурс. — Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2011. — 588 с.

В монографии проанализированы, во-первых, основные тенденции развития украинской фольклористики в истори-

ческом и теоретико-методологическом аспектах, во-вторых, собирательская, издательская, текстологическая деятельность Этнографической комиссии Научного общества имени Шевченко, в-третьих, роль и место фольклористики Галиции в общеукраинском и европейском научном контексте. Исследование базируется на богатом материале, в том числе архивном.

Болгарський фольклор Північного Призов'я / Збір. та упоряд. О. Червенко = Български фолклор от Северното Приазовие / Запис и подредба на О. Червенко. — Бердянськ: [Б.и.], 2012. — 124 с.

В сборник включены полевые записи разных жанров болгарского фольклора, бытующих в Бердянском, Приазовском и Приморском районах Запорожской области Украины, — народные баллады и песни с мифологическими и легендарными мотивами, календарные и семейные, любовные, трудовые, исторические, гайдуцкие, религиозные и юмористические песни, волшебные сказки, пословицы и поговорки, детский фольклор, старые городские песни. В издание включены карты болгарских сел Таврии, фотографии народных исполнителей; прилагается музыкальный диск с образцами живого исполнения фольклорных произведений. Издание рассчитано на филологов-болгаристов и славистов, фольклористов, этнологов, этномузыкологов.

Український обрядовий фольклор Західних земель: Музична антологія (Бесарабія, Бойківщина, Буковина, Волинь, Галичина, Гуцульщина, Закарпаття, Лемківщина, Підляшся, Поділля, Полісся, Покуття, Холмищина) / Відп. ред. Г.А. Скрипник; Упоряд. та вступ. ст. А.І. Іваницького. — Вінниця: Нова Книга, 2012. — 624 с.: ноти.

В сборнике опубликовано 560 календарных и семейно-обрядовых песен из западных регионов Украины, включая этнические украинские земли, находящиеся на территории других государств. Записи относятся к XIX — началу XXI в. Около 130 из них опубликованы впервые, в том числе и записи самого А. Иваницкого. Представлены уникальные, характерные лишь для западноукраинского региона образцы, в частности колядки, исполняемые во время жатвы; новогодние «гейканья», сопровождающие символическое пахание; «гоготуха», «плясание», йорданские песни — разновидность щедровок; летние «копаньовские» песни («гоеканья»); «колодчаные» песни, «рогульки», «риндзивки», русальные и кустовые, «сбитковские» песни — жанры весеннего и летнего обрядового фольклора; родинные и крестильные песни, свадебные

В.А.Сушко. Життя нескінченне: поховаль-
на обрядовість українців Слобожанщини-
ни XIX–XXI ст. — Харків: СЛДФО
Бровін О.В., 2012. — 236 с.

«лапке» и, походящие на пугающие пес-
ни, отображающие различные образы му-
зыкальной традиции Украины, мотивы и
жанры обрядового фольклора.

Книга представляет собой обобщающее исследование украинской образности С.Молодого. Представлена историко-типология проблем, рассмотрены архаичность, региональные и локальные особенности пореабельно-пореабельной образности украинцев (от оповещения о смерти до календарного поминовения усопших), а также изменения, произошедшие в этом комплексе народной культуры на протяжении XIX—XX вв. В научный оборот вводятся много нового материала.

С. Маховська. Весільні пісні Поділья: жанрова специфіка, особливості функціонування, поетика. — Хмельницький: Видавель П.П. Заколотний М.І., 2012. — 320 с.

В монографии на материале свадебного фольклора Подольнин раскрыты главные аспекты взаимодействия свадебного обряда и песни, проанализированы сред-ства локализации и характеристики черты песенной традиции региона. Автор ставил типологическую классификацию жанровых признаков песенных текстов, проследил эволюцию мотивов, образов, раскраску народных произведений, степи-фикации бытования основных песенных жанров. Подольнин и традиционный семейно-обрядового творчества в обшечураин-ском и славянском контексте

С.Д. Турчин. Назви їжі на Східному Поліссі. — Львів: Українська академія друкарства, 2012. — 347 с.

Книга посвящена системному исследованию лексики питания в говорах украинцев Восточного Полесья, собранной автором по индигивуальной программе в 1974—1989 гг. Проанализированы состав и семантика, структура словоупотребления, рассматриваются и соотношения с лексикой питания других диалектных зон украинского языка, а также зон контакта украинского с белорусским и русским языками. Представлены лексические и семантические карты, карты микрополей и изоглоссы анализиремых лексических единиц. Результаты исследования могут быть использованы в теоретических работах.

Фольклорно-этнографическое собрание
С.Е. Елховского:
продолжение издания

Л.В. ИВАННИКОВА,
канд. филол. наук,
Ин-т искусствознания, фольклористики
и этнологии им. М.Т. Рылского
НАН Украины (Киев)

однако по отношению к украинскому и восточнославянскому континенту, в исторических, семасиологических, этимологических исследованиях, при составлении региональных словарей, лексического атласа украинского языка.

Переславское заседание: Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Ефремова / Сост. Е.Г. Богина, Т.С. Макашина, С.Б. Рыбова, С.С. Савоскули; Отв. ред. С.С. Савоскули. — М.: Индрик, 2012. — Вып. 2. — 535 с.

М.: Индик, 2012. — Вып. 2. — 335 с.

Нам уже приходилось писать о первом выпуске книги «Переславское собрание Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Еликовского» (М., 2011), подготовленном Т.С. Макашиной, С.В. Рыбцовой и С.С. Савоскулом¹. Это издание вводит в фольклористику не только новые фольклорные тексты, отражающие устно-поэтическую традицию одного из уездов Владимирской губернии 1920-х — начала 1930-х гг., но и целый ряд

Евгения Филова (1899—1985), переславского краеведа. Во втором выпуске составители продолжают раскрывать содержание архива собирателя, хранящегося в Переславль-Затеском государственном историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике.

отнеслись к фольклористическому направлению Е.С. Етховского. Они опубликовали в записном сборнике материалы в основном в соответствии с теми рукописными сборниками, которые в конце 1950-х — начале 1960-х сформировались сам краевед (см. «Указатель рукописных сборников С.Е. Етховского», где названы 12 сборников, с. 533–534). Богатый материал в издании согласно воле собирателя сгруппирован по географическому принципу. Часть IV генерализуемой книги («Переславль-Залесский уезд») составляют материалы, собранные в различных деревнях уезда. Она открывается статьей С.С. Савоскула «Переславский уезд 1920-х гг. и его фольклорно-этнографическое изучение» (с. 41–61), где

аная крепкая хозяйственная, социаль-
ная, культурная характеристика края
переломное для русского крестьянства
время. Изобразительный ряд — фотора-
фии из фондов Переславля-Залесского
музея-заповедника — весьма удачно ил-
люстрирует описанный в статье переход
от традиционного быта к новым формам
жизни: праздник «Шестое воскресенье» на
Плещеевом озере (церковный праздник на
шестое воссмерение после Пасхи в Рыбной
слободке в Переславле), «Водоосвящение»,
«Члены Солянской коммуны», «На па-
хоту. Колхоз с. Заторье. 1930 г.», «Новый
дом в Федоровской слободе с советской
символикой на фронтоне. 1926 г.». В
статье описана фольклорно-этнографи-
ческая работа в уезде предшественников
С.Е. Елховского (известный владимирский
краевед XIX в. К.Н. Тихонов, пере-
сказав М.И. Смирнов, экспедиция 1924 г.
под руководством Ю.М. Соколова), а так-
же его самого и его помощников. Следует
сказать, что фольклорно-этнографическое
собрание С.Е. Елховского скатывалось
благодаря собирательским усилиям его
корреспондентов. Представительный
репертуарной кнѳ «Указатель имен
собирателей» (с. 527—531), где ко многим
именам даны биографические справки
учителя, крестьяне, учащиеся школы
взрослых), в очередной раз заставляет
задуматься о том, скольким обязана
фольклористика мошш краеведческого
движения, существовавшего в России
в предреволюционные годы и в первые
полтора десятилетия после октябрьского

Судьба С.Е. Елховского сложилась так, что ему довелось работать не только на родной переславской земле, но и в г. Иваново. Здесь он также занимался собиранием фольклора, см. ч. V «Город Иваново-Вознесенск» (музыкальный фольклор города Иванова, где представ-лены песни итровые, плясовые и хоро-вые, городской романс и песни интраз-гунного происхождения и пр.). Часть VI «Костромской край», состоящая из не-скольких разделов, передает содержание рукописного сборника С.Е. Елховского «Фольклор Костромского края». Раздел «Макарьевские частушки» отражает репертуар одной из учениц ульяниста, преподавала С.Е. Елховский, — уро-женки г. Макарьева, входящего ныне в Костромскую область. Второй раздел этой части — «Десять песен с. Верхове Солигаличского у. Костромской губ.» — записи Л.Е. Елховской, сестры со-бирателя, сделанные от ее сокурницы по Ярославскому педагогическому ин-ституту. Третий раздел — «Песни села Вичуга» — составлен С.Е. Елховским на основе переданной ему доверенноном-ной тетрадки неназванного собирателя.

Таким образом, рецензируемый второй выпуск книги «Переславское Залесье: Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского» отражает устно-поэтическую традицию трех современных областей: Владимирской, Ивановской и Костромской.

Главное место в книге, без сомнения, принадлежит части IV «Переславль-Залесский уезд», где представлены разделы «Календарные обряды», «Свадебные обряды», «Песни», «Частушки», «Сказки, бывальщины, былички, легенды, устные рассказы, поверья», «Пословицы», «Детский фольклор», сформированные самим собирателем. Качество и полнота фольклорного материала в каждом из разделов весьма неравноценны, что объясняется, по-видимому, и определенными собирательскими пристрастиями самого С.Е. Елховского, и состоянием традиции в 1920—1930-е гг. И тем не менее, думаем, что занимающиеся разными жанрами и обрядами исследователи найдут в издании много нового и интересного. Приведем несколько примеров, «зацепивших» наш взгляд.

«Жемчужиной», по замечанию издателей, является раздел «Масленица в Переславском крае» (с. 62—99), публикуемый на основании рукописного сборника № 11. Этнографические описания обряда, скомпонованные С.Е. Елховским по деревням Переславль-Залесского уезда, поражают богатством и многообразием нетривиальных деталей, которые сразу же обращают на себя внимание читателя и будят исследовательскую мысль³. Так, в здешнем крае в конце масленичной недели Масленицу отправляли в Ростов («Масленица, масленица, / Поезжай в Ростов» — с. 69). Детям в преддверии Великого поста говорились, что «молоко улетает в Ростов» (с. 71). Прыгая около костра, ребята кричали: «Улетела масленица к Ростову / К барину толстому» (с. 85). Иной мир, куда, согласно известной мифологеме, отсылаются ритуально-мифологические персонажи, в данном случае получает конкретно-географические очертания. Любопытно и местное народное объяснение данной формулы: «А почему в Ростов? Потому что там с понедельника открывается ярмарка» (с. 95). Ростов в местном масленичном обрядовом действе наделяется семантикой «чужого» мира. И сразу же встают вопросы: почему именно Ростов? почему в народе объяснение связано с открывающейся ярмаркой? как «чужемирность» Ростова переславского масленичного обряда уживается в русской фольклорной традиции с его почетной «своемирностью», которая проявляется в былинах, где данный город является родиной русского богатыря Алеши Поповича?

Несмотря на то что рецензируемое издание не имеет раздела, в котором была бы представлена классическая эпика, ученые, занимающиеся этой стороной народной культуры, также обнаружат любопытный для себя материал, заставляющий в очередной раз задуматься над особенностями функционирования эпических жанров в крестьянской среде. В описании Масленицы с. Большая Брембола (с. 67—69) бросается в глаза следующая деталь: здесь Масленицу в Прощеное воскресенье провожают исторической песней, известной в науке как «Царя требуют в сенат» (отголосок декабристского восстания). В здешней традиции эта песня начинается четырьмя строками из песни времен Крымской войны («Время тяжкое приходит, / Турки стали воевать, / Все (ан)гличане не сумели, / Не могли Россию взять»). С.С. Савоскул в комментариях высказывает предположение, что вхождению песни в масленичный обряд способствовала первая строка «Время тяжкое приходит», созвучная «грустному настроению прощания с веселой масленицей, после которой настает суровый великий семинедельный пост» (с. 505). Полагаем, что это явная натяжка. Великий пост при всей его «суровости» для православного крестьянского мира был еще и временем духовного очищения и просветления. Для фольклориста встает вопрос: случайность или закономерность — включение исторической эпика в календарный обряд? Вспоминаются сразу же типологически сходные примеры: былина «Илья Муромец на Соколе-корабле», исполнявшаяся в Великом Устюге в святочный период⁴, историческая песня «Кострюк», сопровождающая Масленицу в Пермском крае⁵. Факты, подобные переславскому варианту исторической песни «Царя требуют в сенат», заставляют осознать, сколь мало мы знаем об истинном функционировании произведений устной поэзии в народной культуре. Последняя часть исследовательской формулы «содержание—форма—функция», при всем внимании современной науки к функции фольклорных произведений, для многих жанров в силу их полного угасания к середине XX в. (а это прежде всего былины и исторические песни) остается трудноуловимой. Поэтому столь дорог каждый новый факт в этой области.

Хотим обратить внимание исследователей на раздел «Свадебные обряды» (с. 102—126), в котором представлен обряд трех населенных пунктов: с. Романово Осуровской волости, с. Филипповское и д. Маурино. Как известно, непростой задачей для специалистов, занимающихся свадебным обрядом, становится выявление по имеющимся публикациям последовательности исполнения песен в

период «сидения» девушки в невестах и осознание всего песенного репертуара свадебного действия. Материал С.Е. Елховского, конечно, не может дать полной картины переславской свадьбы, но бесхитростные записи собирателя, не ставившего себе задачу представить обряд в «чистом» (древнем, архаичном) виде, отражают многие стороны названной проблемы. В публикации имеются завораживающие детали, которые явно пропадают в записях сторонних экспедиционеров. Так, драматургически сложным, полифоничным по психологическим переживаниям предстает «малое сиденье» (приезд жениха к невесте со своими гостями, но без родителей). Песенная канва, которую традиционно ведут девушки-подружки, начинается ритуальной песней «Месяц по небу, царь по городу», обращенной к жениху, мажорной по своему характеру (тема: поездка жениха к отцу невесты, восхваление невесты); затем следует песня невесте «Как при вечере было вечер», отражающая переживания невесты и ее матери (тема: совет матери пригласить «ясна сокола» и ответ невесты с формулой «Мое сердце не ворочится»). После названных песен девушки пропевают величальные песни отсутствующим отцу и матери жениха, переключая регистр «малого сиденья» опять на мажорный лад. За эти песни девушки не получают денег. Затем следуют песни-величания гостям-мужчинам (с получением денежной благодарности). После этого центром внимания опять становятся жених и невеста, которым поются величальные песни. И лишь потом следуют «женские» песни, обращенные к женщинам-гостям. Ритуальная часть «малого сиденья», которая, как правило, только и интересовала большинство собирателей, по-видимому, заканчивалась по мере того как гости, разгоряченные вином и угощением, из пассивных объектов величания превращались в активных участников праздника. В песенную канву начинают вплетаться совсем другие песенные формы, которые собиратели, как правило, в лучшем случае регистрировали, но не записывали. С.Е. Елховский же не пренебрегает текстом песни «Бывали дни веселые», причем даже не в традиционной версии о вольном удалце, не знавшем «тоски-кручины», а в версии-переделке — о судьбе самогонщика, попавшего за решетку «по сто второй статье» (как следует из примечания С.С. Савоскула, это статья УК РСФСР в редакции 1926 г. за самогонование). В описании «малого сиденья» включены также две «плясовые» песни и большой блок «прибауток», исполнившихся, когда плясали «русского» под гармошку.

КОНФЕДЕРАЦІОНУ

«Полетной сессии»

«2012-годовщина»

25–26 февраля 2013 г. в Петербурге прошла очередная экспедиционная сессия «Полевые сезоны фольклористов–2012», на которой были подведены итоги совместельской работы петербургских исследователей в 2012 г. и в предыдущие годы. Организаторами и основными участниками формы выступили Союз композиторов Санкт-Петербурга, Российский институт истории искусств (РНИИ) и Фольклорно-этнографический центр им. А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова (СПбГК).

Уже более десяти лет ежегодно проводятся конференции фольклористов, этномузыковедов, этнографов, что дает ее участникам прекрасную возможность не только поделиться своими находками, но и увидеть многообразную палитру современных подходов к изучению и интерпретации фольклорной культуры. На конференции звучали доклады как в форме экспедиционного отчета (общая характеристика записанного материала перекладывалась с демонстрацией наиболее показательных музыкальных и визуальных примеров), так и в форме научно-исследовательских сообщений, где собранный материал получал аналитическую рефлексию. Кроме того, был показан вариант этнографического фильма. По замыслу организаторов, исследователи не были ориентированы ни этническими, ни территориальными, ни тематическими рамками. Традиционным стало участие, наряду с опытными собирателями, начинающими полемиков — студентами.

В нынешнем году свою работу представили Санкт-Петербургский государственный университет — СПбГУ (Архангельская обл., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Архангельская обл.), Российский этнографический музей — РЭМ (Южный Урал), РНИИ (Татарстан, Бурятия), СПбГК (Кировская обл., Удмуртская Республика, Республика Башкортостан, Ставропольский край, Смоленская обл. и северная провинция Италии) и Фонд казачьей культуры — ФКК (Ставропольский и Краснодарский края). Как и прежде, форум показал широту интересов петербургских собирателей.

Доклады группировались вокруг нескольких региональных либо локальных тематик.

Первый цикл сообщений был посвящен казачьим фольклорным традициям южного региона. Ю.Е. Чирков, Рыков-

русского крестьянства. С.С. Савоскула не понимает читателю о разультатах эскизов инии 1924 г. в Переславля-Залесский уезд под руководством Ю.М. Соколова, обр-рашивается к дневникам М.М. Пришива, трожиавшего на переславской земле в 1920-е — начале 1930-х гг. Размышления самого С.С. Савоскула, ссылающегося на собственный полковой опыт, о само-идентификации русского крестьянства (кресстьяне—христиане—православные), о постоянном брожении в народной толще утопических исканий нам представляются очень важными в связи с публикуемым материалом. Такого рода замечания в оче-редной раз напоминают фольклористам, что устная народная поэзия в русской культуре входит не только (а точнее — не столько) в эстетическое поле, сколько в духовно-философскую сферу. Дорога мне еще одна мысль С.С. Савоскула — о необходимости поддержки современного краеведческого движения, формирующего патрионизм, любовь к своему краю — чувства, которые в начале ХХI в. восстано-ветское общество чаще всего стесняется. Сборник «Переславское Залесье: фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского» — без сомнения, за-метное издание в современной фолькло-ристике. В заключение мы хотели бы еще раз подчеркнуть мысль, высказанную в нашей рецензии на первый выпуск: наши архивы таят еще много добротных неопуб-ликованных фольклорных материалов; задача исследователей — их выявить и опубликовать.

Примечания

¹ Иванова Т.Г. Что таят архивы // ЖС. 2011. № 4. С. 55—58.

² Первые три части составляют первый том рецензируемого издания.

³ Укажем, что по материалам С.Е. Елховского написана статья од-ного из издателей рецензируемой кни-ги: Макашина Т.С. Русская масленица // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 380—409.

⁴ Былины в Великолукском регионе // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения—2003»). Петрозаводск, 2003. С. 28—33.

⁵ Онучков Н.Е. Три варианта песни о Кострюке // Сборник статей в честь акаде-мика А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 423—429.

⁶ Русские фольклористы: Библио-графический словарь. Пробный выпуск / Отв. ред. Т.Г. Иванова и А.Л. Топорков. М., 2010.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филोल. наук;
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Примечания

Этномузыковеды, без сомнения, обратят внимание на нотные рукописи С.Е. Елховского — свадебные, хороводные, итровые, лирические песни, песни литературного происхождения и пр. Материал отражает традицию всех трех регионов — Переславль-Залесского уезда, Иваново-Вознесенска, Костромского края. Сопроводительная статья Е.Т. Ботиной «Нотные записи и их место в фольклорно-этнографическом собрании С.Е. Елховского» помогает читателю войти в данный материал. Непонятно, правда, почему данная часть фольклористического собрания С.Е. Елховского помещена издателями в Приложения, где печатаются также еще два материала, не принадлежащие к архиву собраний: статья-комментарий Т.С. Макашиной «Вместо комментария. I. Фольклор в свадебном обряде Переславского края. 2. "Новые" песни в собрании С.Е. Елховского» (с. 431—484) и «Воспоминания о жизни моего отца — С.Е. Елховского» его дочери Т.С. Громовой (с. 485—502; воспоминания, отгемит, сопровождаются фотографиями из семейного архива). Место же песенных нотаций, выполненных С.Е. Елховским, без сомнения, должно быть в основном корпусе книги.

дитель ФКК, познакомил с новыми материалами, записанными от певческих коллективов станиц Филимоновской и Баклановской Изобильненского р-на Ставропольского края. Песельницы ст. Филимоновской 1930-х — начала 1940-х гг.р. активно включаются в обрядовую жизнь общины (похороны, свадьбу) и сохраняют в своем репертуаре основной «костяк» свадебного репертуара. В их исполнении слушатели познакомились со свадебными и поздними лирическими песнями. Песенную традицию ст. Баклановской, с которой у Фонда сложились давние контакты, представили записи лирических песен, плясовых, приуроченных к свадьбе, и казачья версия старинного романа.

В докладе **Е.И. Возжаевой** (ФКК) прозвучали новые записи из Александровского и Изобильненского р-нов Ставропольского края. Помимо свадебных напевов участникам этой непродолжительной (пятидневной) экспедиции довелось записать причет невесты и свадебное хоровое причитание, «шедровые» и поздние лирические песни.

Представление казачьих традиций замыкал доклад **Е.Л. Попок** (СПбГК), посвященный жанровому многообразию музыкального фольклора казаков-некрасовцев Левокумского р-на Ставропольского края. Фольклор этой этнической группы привлекает внимание историков, этнографов, этномузыкологов, медиевистов и просто музыкантов не одно десятилетие. В 2012 г. был отпразднован 50-летний юбилей переселения некрасовцев из Турции на Ставрополье. За это время был собран обширный материал, которые начинает постепенно издаваться¹. Однако ставить точку в изучении некрасовцев еще рано. Напротив, существуют всекие основания для продолжения экспедиционной работы в этих местах. Трудно не согласиться с тем, что познать эту своеобразную традицию, множеством тонких нитей связанную с русской песенностью, можно лишь в динамике, каждый раз стараясь составить суждение о ее синхронном срезе в процессе работы не только с участниками певческих коллективов, но и буквально с каждым жителем поселков. Такую задачу и пытается решить Е.Л. Попок. В ее солидной подборке музыкальных образцов помимо лиро-эпических жанров выделялись развернутые, малоизвестные по другим источникам сольные причитания (похоронные и свадебные); в живом бытовании предстал детский фольклор (потешка) и инструментальная традиция (наигрыши на губной гармошке).

Другая группа докладов освещала результаты комплексной фольклорно-этнографической экспедиции СПбГК в северо-восточные (Афанасьевский и Омутнинский) районы Кировской обл. Полевая работа в этих местах, на пограничье с Пермским краем и Удмуртией, показала относительную сохранность традиционных форм культуры, чего в целом нельзя сказать о значительной части бывших вятских земель. Эта территория интересна еще и тем, что часть коренного населения — это коми-пермяки («зюдинцы»), которых затронул сложный и неоднозначный процесс русификации.

Характеру свадебной песенной традиции по материалам из трех деревень (Васютки, Шердынята, Нижняя Колотовка) Городинского с/с Афанасьевского р-на был посвящен доклад **И.В. Корольковой** (СПбГК). Здесь сохранилось большое число разнообразных по напевам обрядовых и поздравительных песен, а также припевов и плясовых, приуроченных к свадьбе. Опираясь на собственные материалы и записи другой участницы экспедиции **Е.А. Сляровой**, докладчица выделила пять типовых свадебных напевов, связанных с тоническим стихом (два из них имеют восьмисложную, три — девятисложную организацию). По ее мнению, своеобразие местной традиции состоит в том, что эти напевы, обычно репрезентирующие «текст невесты», распространяются практически на всё обрядовое пространство, включая ритуалы в доме жениха.

Е.С. Черменина и **М.Н. Шейченко** (СПбГК) представили многообразные формы лирических песен, которые удалось записать практически каждому участнику многочисленного коллектива собирателей. Это не только хорошо знакомые городские романсы, но и песни раннего историко-стилевого пласта: «девья лирика», песни молодецкого цикла, исторического и балладного содержания. Большой экспедиционной удачей стали ансамблевые записи традиционной лирики, свадебных песен и хороводов. Однако в большинстве случаев, для того чтобы восстановить ныне утраченное многоголосие, собирателям приходилось вооружаться давно забытыми методами, выработанными еще на рубеже XIX—XX вв., с поправкой на современное техническое оснащение. Так, в архив попали многоголосные записи, выполненные способом «наложения» голоса одной исполнительницы. Думается, что в современной работе этот прием имеет большие перспективы.

Вопросам живого бытования лирической песни и особенностям народного многоголосия был посвящен доклад **И.С. Поповой** (СПбГК). По ее мнению, в д. Верхние Кедры Пашинского с/с Афанасьевского р-на сложился самобытный женский певческий союз с богатым репертуаром (разнообразные формы орнаментальных и игровых хороводов, аккумулированных вокруг Троицы, свадебные песни, лирика). Исследовательница поделилась рядом интересных суждений о дифференциации песен внутри ансамбля и о сложившихся функциях исполнителей в песенной ткани. Приведенные примеры показывали определяющую роль запевалы в исполнительском процессе — именно от ее певческих качеств и степени владения музыкальной формой зависят и тессitura лирической песни, и ее фактурное решение, и исполнительский облик в целом. Звуковой образ песни в немалой степени зависит также от ее статуса в певческом коллективе (любимая, «простая» или «тяжелая», находящаяся в активном репертуаре или забытая).

Важная проблема была затронута **Г.В. Лобковой** (СПбГК), еще раз обратившей внимание на необходимость тщательной фиксации различных сторон фольклорно-этнографического текста. В современных условиях, когда по преимуществу мы сталкиваемся с пассивным бытованием фольклора либо с утратой фольклорной традиции, метод «реконструкции обрядового действия» должен стать одним из ведущих в полевой работе. Зачастую только при погружении носителя традиции — пусть даже условном — в обрядовое действие, плач, пляску или хоровод, при «проживании» им ритуального события обнаруживаются важные детали, ускользающие от собирателя при проведении интервью.

А.В. Полякова (СПбГК) рассказала о небольшой специализированной поездке (совместно со студентом Д.В. Изотовым) в с. Сукромля Ершицкого р-на Смоленской обл., хорошо известное фольклористам (впервые экспедиция Санкт-Петербургской/Ленинградской консерватории побывала здесь в 1965 г., повторные заезды происходили в начале 2000-х гг.). Встречи с новыми участниками давно существующего здесь ансамбля «Сукромляночка» и с отдельными знатоками традиции хотя и показали угасание традиционного ансамблевого исполнительства Сукромли, всё же убедили собирателей в перспективности дальнейшего обследования села.

В серии проблемных докладов раскрывались отдельные стороны обрядовой жизни и семантика предметов в традиции Архангельской области.

К.С. Баукова (СПбГУ) предложила интересную попытку прочтения уникального лешуконского обряда «ловли молодок» на петровское заговенье как обряда перехода. Первоначальная исследовательская гипотеза о цели этого действия (женщины, ряженные охотниками, символически «убивали» недавно вышедшую замуж молодку) как об одобрении социумом нового статуса жены и снохи и о включении ее в локальное молодое сообщество замужних женщин в процессе анализа была скор-

могилу; и поочему одни из них после смерти владычества остаются на кладбище, а другие продолжают использоваться родными.

Е.В. Самойлова (МЭ) посвятила свой доклад, основанный на материалах ее собственных экспедиций, малоизвестным формам использования антропоморфных фигур в обрядовых жезловских практиках XX—XXI вв. на среднеи Пинеге. В поле зрения доклада попали ритуальные функции трех предметов: свадебной куклы, куклы у обетного креста и «кылы» — антропоморфной фигуры, маркирующей картофельное поле остающейся хозяйки. Кукла в пингеевой семье используется в двух ситуациях — на брачном ложе (во время проводов либо побудки молодых) с продуцирующей семантикой и утром второго дня. В последнем случае, как продемонстрировала Е.В. Самойлова, ритуалы с куклой стимулируют дарообмен между родственниками, способствуют включению невестки в новую семью и моделируют взаимоотношения между свекровью и невесткой. Кукла у обетного креста как метонимический заместитель большого ребенка участвует в циркуляции кризисной информации: от ребенка к кресту и обратно. Наконец, «кыла» с явными признаками мужского начала включается в обряд дожинок в связи с брачной семантикой.

Несколько сообщений были посвящены старожильческим традициям Урала. В докладе **И.Э. Шантинш** (РЭМ) получили обобщение широкой эксплантационной материи о праздновании Троицы у русских Южного Урала (Челябинская и Оренбургская области, Башкирия) в 2002—2012 гг. Среди материалов — основные обряды, связанные с растительностью, поминовение умерших, действия с обрядовой куклой («Семиком», нинотда и «Сеичинхой»), обряд «Проводов рускай», приготовление «ссылки» (специального напитка). Докладчика подробно останавливался на ритуальном использовании тропической зелени: «загламывания березки», украшения домов, улиц и церквей; загламывании венков, гаданиях, гуляниях, трапезах. Сегодня большинство таких обрядовых действий лишь сохраняется в памяти пожилых людей, которые были не столько их участниками, сколько наблюдателями в подростковом возрасте или юности.

Е.А. Скрипова (СПбГК), побывавшая в 2012 г. в Каракулинском и Иртутинском р-нах Удмуртии, рассматривала русский свадебный обряд Каракулинского р-на, где издавна прожигают русские, удмурты, татары, башкиры и незначительное число марийцев. Русский свадебный обряд бытовал здесь, должно быть, но недавнего времени, о чем свидетельствуют и широкий песенный репертуар (52 песни), и множество датей, которые хорошо помнят местные жители. В звуковом оформлении свадьбы содействовали наша 7 типовых напевов, доминирующие положение среди которых занимают напевы с тонической организацией стиха. Интерес выявила песня «На повозничке шапочная, исполняемая подругами невесты («шевиками») «повозничку» в момент наведения на него специи-ально спитой ими шпанки. Первая часть песни исполняется на тоиническом напеве, вторая, без перерыва в звучании, — на силлабическом. Помимо свадебных песен эксплантацией были записаны календарно-обрядовые, колыбельные, хороводные и иринические песни, народные игры, летенды, пляски, а также присловья о вытанцах.

M.C. Толубева (СПбГК) представляла материалы, записанные ею в ходе этнографической экспедиции СПбГК в Башкирию (проведена при содействии Министерства культуры Республики Башкортостан) в 2012 г. От русского старожильческого населения Лафрийского р-на Башкирии были записаны святочные гадания с колодами; обрядовая песня «Уж ты свет Кострома», сопровождавшая походы Костромы и принесенная сюда, по предположению докладачицы, вместе с самими обрядами переселенцами из вятских земель; свадебная песня; хоровый причет; давернутые придворы дружки и песни;

протяжная с сюжетом «Сын Стеньки Разина». Последние три образца были исполнены К.А. Соколовым, 1932 г.р., «профессиональным дружкой», за плечами которого около 40 традиционных свадеб. Кроме того, участники экспедиции побывали на празднике Ураза-байрам, встретились с участниками женского ансамбля «Иман» и мужского инструментального трио «Бужан» (с. Саитбаба). В арсенале собирателей оказались записи мунажатов (песен религиозного содержания), сольных протяжных песен «узун-кюй», наигрышей на курае, домбре, кубызе, дунгуре и образцов горлового пения.

Н.Ю. Альмеева (РИИИ) сосредоточила свое внимание на различиях трех субэтнических групп — казанских татар, татар-мишарей и татар-кряшен, которые обнаруживают себя не только на уровне этнических субстратов, истории расселения, языка и вероисповедания, но достаточно явно — в культурной традиции и фольклоре. Так, мишарей отличает бытование свадебных причитаний, традиция сольного женского пения громким звуком (баиты и протяжные любовные песни), использование диатонических ладов, что, по убеждению докладчицы, абсолютно не свойственно песням казанских татар (они исключительно пентатоничны). Самобытную культуру татар-кряшен (исповедующих православие) характеризует доминирование коллективного пения, сохранение различных форм песенной мелодики, например, уникальных по исполнительской манере гостевых песен, регламентирующих семейные отношения и повествующих о святости кровного родства. Музыкальный образ казанских татар создал виртуозный татарский гармонист А. Хасанов. Все продемонстрированные материалы были записаны не в экспедиции, а во время работы Всероссийского фестиваля татарских фольклорных ансамблей (2012 г.), приобретенного всё большим размахом.

Т.С. Таганова (РИИИ) коснулась важной проблемы визуальной презентации фольклорной культуры, рассказав о давно задуманном проекте создания этнофильма, посвященного бурятской певице М.Н. Багдуевой. За плечами собирательницы почти 30 лет близкого общения и непосредственного наблюдения с магнитофоном и камерой в руках за жизнью, бытом, речью и исполнительским мастерством жительницы Курумчанской долины, в репертуаре которой — песни почита-

ния родителей, гостевые, застольные, свадебные и др. Будущий фильм по задумке его автора должен передать атмосферу «погружения» в быт и жизнь М.Н. Багдуевой.

Интересный доклад сделала **И.Б. Теплова** (СПбГК). В индивидуальной экспедиции 2012 г. в провинцию северной Италии Фриули-Венеция-Джулия ей удалось получить разнообразные музыкально-этнографические материалы, к сожалению малодоступные большинству отечественных ученых. Докладчица познакомила участников сессии с экспонатами Этнографического музея Фриули (Museo etnografico del Friuli). Богатые коллекции рождественских и карнавальных масок (антропоморфных, зооморфных), коллекция шумовых инструментов *gaganelle*, востребованных накануне Пасхи и на Святой неделе, атрибуты, связанные с католической традицией, и др. раскрывают своеобразие обрядовой жизни региона. Традиционные ритуалы празднования Нового года (*Capodanno*), рождественских обрядов со звездой (*La Stella*) и обрядов инициации *Cidulas* бытуют и в современности, о чем можно судить по представленным на форуме видеоматериалам (из числа опубликованных). Наконец, И.Б. Теплова рассказала об опыте итальянских культурных антропологов Ульдерики да Поццо (*Ulderica Da Pozzo*) и Джана Паоло Гри (*Gian Paolo Gri*) по возрождению и сохранению народных традиций интереснейшего региона Аппенин.

Завершением двухдневного заседания стала презентация фольклорных и этнографических изданий, увидевших свет в 2012 г.

Примечания

¹ Долгожданным подарком стал выход в свет капитального собрания — результата многолетней собирательской и исследовательской работы московского фольклориста А.Н. Иванова, посвященного некрасовскому эпосу: Казачий эпос: Былины и исторические песни. Т. 1: Эпические песни (М., 2012) и монографии: *Иванов А.Н. Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса* (М., 2012).

С.В. ПОДРЕЗОВА, канд. искусствоведения;
Фольклорно-этнографический центр им. А.М. Мехнецова
Санкт-Петербургской гос. консерватории
им. Н.А. Римского-Корсакова

VI Мельниковские чтения

VI Межрегиональная научно-практическая конференция «Мельниковские чтения» 2013 г. проходила в год 90-летия со дня рождения выдающегося фольклориста М.Н. Мельникова, ученого, труды которого охватывали проблемы устного народного творчества, фольклористики, истории, этнографии восточнославянских народов Сибири, истинного патриота, болевшего за судьбы русской народной культуры.

Программа чтений наряду с научной проблематикой включала вопросы организационно-практической деятельности, направленной на сохранение и развитие традиционной культуры славянских народов Сибири.

В пленарном докладе **Е.Ф. Фурсова** (Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск — ИАЭ СО РАН) всесторонне рассмотрела дискуссионный вопрос об этнокультурной идентификации русских старожилов и переселенцев Сибири. Основные положения докладчица проиллюстрировала на примере жителей Сузунского и Колыванского р-нов Новосибирской обл. по материалам XVIII—XX вв. Несколько докладов были посвящены различным аспектам субэтнических групп и образований (старообрядчество), особенностям их традиционно-исторической и современной календарной культуры (**Н.И. Шитова**, Горно-Алтайский гос. университет), различным фольклорным жанрам, традициям духовного стиха (**Н.С.**

Мурашова, Н.В. Леонова, Новосибирская гос. консерватория). Развитие традиционной художественной культуры и фольклора в XX — начале XXI в., осовремененные формы традиционализма и неотрадиционализма представила в докладе **И.Ю. Аксенова** (ИАЭ СО РАН). Историческое и современное состояние духовной культуры сибирских народов Забайкалья, Югры, тувинцев Китая на примере музыкальных инструментов было раскрыто группой ученых новосибирского Института филологии СО РАН (**А.Н. Дмитриенко, Ж.М. Юша, Г.Е. Солдатова**). **Н.К. Козлова** (Омский гос. педагогический университет) рассказала о разработке указателя структурно-семантических единиц для определения специфики традиций по материалам календарной обрядности восточных славян. Бытованию сказочной традиции в XX в. и способам ее передачи следующим поколениям в семье сказочников из Седельниковского р-на Омской обл. посвятила свой доклад **Е.П. Малахова** (Омский гос. педагогический университет).

Блок докладов был посвящен проблемам музеологии, раскрытию историко-культурного наследия сибирского региона. Например, **Л.Ю. Елтышева** (Кунгурский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник) проследила освещение фольклорно-этнографической тематики в изданиях Кунгурского общества краеведения в 1920—1930 гг., **О.Н. Лобзова** (Гос. центр народного творчества Омской области) сделала попытку выявить основные типы сибирской ико-

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2013 ГОД

ны по материалам Омской обл., Т.Л. Токарева, сотрудник Новосибирского государственного музея, рассказывала об истории комплектования в музей коллекций «Текстиль, дерево, металл». Особое внимание было уделено рассмотрению актуальных проблем экспедиционной деятельности, результатов полевых исследований последних лет (Н.А. Мингулина, М.О. Тычинская — Новосибирский гос. педагогический университет, Т.В. Панкратова — Новосибирский областной центр русского фольклора и этнографии). Традиционным для Мельниковских чтений стало направление этнопедагогтики. Опытные и совсем юные педагоги рассказали о теоретических аспектах этнокультурного моделирования на основе русской традиционной культуры (В.И. Байтулов), подогнались своим опытом духовно-нравственного развития личности средствами познания русского фольклора (Ю.Ю. Афанасьева, Г.М. Попова, С.И. Ковалева, Н.С. Кутина). Традиционную игровую культуру сибирского региона и ее роль в воспитании детей представили в своих докладах Е.Т. Абрамова и М.А. Рысакова (воскресная школа храма Покрова Пресвятой Богородицы).

В рамках Мельниковских чтений состоялись круглый стол, посвященный вопросам сохранения и развития нематериального культурного наследия сибирского региона, использование этнокультурного наследия в целях воспитания.

Состоялись презентации выставочных открытий конференций научных, научно-методических изданий, учебников, пособий по этнографии, фольклористике и этнопедагогике («Планетники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (т. 30, 31), коллективная монография «Бетурлысы в Сибири: сохранение и трансформация этнической культуры», учебные пособия «Шля коза по мосту», «Ракляцкая роспись», «Проводы в рекруты», «Народная педагогика в пословицах» и др.). Между заседаниями проводились мастер-классы, по итогам заседания «Куклы-подорожника» (Н.В. Никлышина), выполнение ракульской росписи (Т.А. Агафонова), а также открытий уроков в школе традиционной культуры «Улагушки» (Ю.Ю. Афанасьева). Подобные научно-практические конференции с участием специалистов в области этнографии, фольклористики, этнопедагогике, этнолингвистики, музологии, искусствоведения оказываются весьма востребованными и отвечают интересам различных социальных слоев современного общества.

Е.Ф. Фурсова, доктор ист. наук, Ин-т археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск)

Статьи, публикации

Статьи, публикации

Вессонов И.А. Белая Арапия: заточенная страна из фольклорной географии — 3, с. 36
Буйволова О.В., Ким Л.Р. Рукотисное собрание фольклора Г.И. Григорьевой — 4, с. 25
Васильев И.Ю. Гражданская война в устной истории кубанских станиц — 2, с. 17
Васильев И.Ю. Култат каменной бабы из музея села Белая Глина — 4, с. 41
Виноградов В.В. Горшок на голову, или Как уберечься от нечистой силы — 1, с. 30
Виноградова Л.Н. Матые фольклорные жанры: их специфика и разновидности — 4, с. 2
Воронин В.В. Шапка в традиционной культуре кубанских казаков — 2, с. 25
Гарбушенко А.А. Пословицы и пословицы одного информанта — 4, с. 8
Горюченко О.В. Пастушеский барабан из Нижегородского Заволжья — 4, с. 39
Данченко Н.Ю. «Русский стиль» хоровой музыки начала XX в. и народно-песенные аранжировки С.А. Жарова — 1, с. 4
Дмитриев С.В., Карпова О.В. Стринный болгарский женский костюм из фондов Российского этнографического музея — 2, с. 37
Дугушина А.С. Родинная обрядность приазовских албанцев — 3, с. 21
Емельяненко Т.Т. Традиционный костюм бухарских сиреев: особенности тканей — 2, с. 43
Ермолин Д.С. Современные потребности — 4, с. 24
Ершов В.П. Дневник заонежского бондаря — 4, с. 28
Жуванова С.А. Пространство кубанской свадьбы в зеркале обрядовых песен — 2, с. 23
Змеева О.В. Игры и развлечения поморских детей — 4, с. 21
Зудин А.И. Ритуальная медийная практика старообрядцев-липован Кубани — 2, с. 21
Зудин А.И. Этнологические легенды казков-некрасовцев — 3, с. 39
Иванова А.А. «Петровская кита по зорям ходила...» — 3, с. 7
Иванова А.А., Соловьева Я.Ю. Катульский фольклор во время оккупации — 3, с. 10
Иванова Л.И. Фольклор карелов-людилов: история собирания и современное состояние — 3, с. 30
Из пошехонской демонологии. Публикация В.В. Занозжеч — 1, с. 41
Ималова Д.С., Махарева Т.В. Народные представления о зороном мире в Тамбовской области — 1, с. 16
Кручинина Н.А. Эпическая поэзия и действительность: реплики, ремарки, сентенции заонежских сказителей — 1, с. 2
Кулашов А.Л. Образ героя-всадника в русской глиняной игрушке — 4, с. 43
Кучантова С.В. Мифологические расказы российских немцев (Калининградская обл.) — 1, с. 43

Левковская Е.Е. Полесские представления — 1, с. 33
Лопатин Г.И. «Ну усе райно ты будзш патезна людзям...» — 1, с. 36
Лопатин Г.И. «На каждам языку пры-казка...» — 4, с. 11
Лоскутова Д.Н. Представления тамбовских крестьян о лихорадке — 1, с. 20
Матвеев О.В. «Кубанцы, кубанцы, где же ваша слава?» — 2, с. 14
Махарева Т.В. Празднование дня Кузьмы и Демьяна на Тамбовщине — 1, с. 15
Навстречу III Всероссийскому конгрессу фольклористов — 3, с. 2
Наполевских В.В. Богу — поминательный праздник на нижней Вятке — 2, с. 3
Новик А.А. Свадьба и брак у албанцев Приазовья в 1930—1940-е гг. — 3, с. 18
Новиков Ю.А. «В изгале наго записывать всё». Интервью Д.Д. Абросимовой — 3, с. 28
Одониткина Н.Р. Библейские сюжеты и мотивы в несказочной прозе алтайцев — 3, с. 42
Пигин А.В. Стих о бесе Зерефере — 1, с. 27
Плотношкова А.А. Архаические верования босяицкого села Умояни — 2, с. 7
Просина С.В. Свадебное платье во вяти-мирской деревне первой половины XX в. — 2, с. 34
Разумова И.А. «Чтобы потомки знали...» Писменная хроника поморской семьи как этнографический источник — 4, с. 18
Рассказы о наваженинцах. Предисловие, публикация и примечания О.В. Горюченко — 1, с. 39
Рассказы о русалках из посёлка Бетлица. Публикация А.Ф. Балашовой — 3, с. 16
Романин Г.И. Формулы-восклипания в детских играх: прятки и «камень, ножницы, бумага» — 4, с. 14
Рудченко Т.С. Хоровое исполнительство казаков: история и современность — 1, с. 7
Святки в Катульской области. Публикация Б.А. Ласанова — 3, с. 14
Сербина Н.В. Жанровые истоки поздней украинской песенной лирики — 2, с. 11
Скворцова О.Ю. Особенности народного творчества Кубани — 2, с. 29
Соболева Т.В. «Масленая-гопшайка, покатай нас хорошеюшко!» — 3, с. 5
Сувальнова О.А. Памятная вещь в семейной культуре — 4, с. 36
Суркова Ж.И. Уровни и виды вариативности сказочного текста — 3, с. 33
Тимова Т.А., Вятчина М.В. К истории одной этнографической карты, или Этно-реальность в объектив — 1, с. 48
Толстая С.М., Белова О.В. Фольклористика на съездах славистов — 2, с. 2
Традиционные песни из станицы Раздорской. Публикация Т.В. Дувановой — 1, с. 10
«Уездной барышни альбом»: песенник М.С. Поповой. Публикация и комментарии Н.Л. Урванцевой — 4, с. 32
Фролова О.Е. Категория времени и прагматика повествования — 4, с. 5

Чемерчёва А.А. Народная магия на Тамбовщине: остановка града — 1, с. 23

Якимов А.П. Символика и функции фартука в болгарском женском костюме — 2, с. 40

Выставки

Махрачёв С.Ф. Выставка «Крестьянский мир — крестьянская семья» — 1, с. 51

Экспедиции

Антонов Д.И. Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесьянка — 4, с. 48

Белова О.В. Материалы с хутора Крымский Усть-Донецкого района Ростовской области — 2, с. 47

Коптев Н.В. Структура похоронного обряда села Самойловка — 4, с. 56

Коралёва С.Ю., Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Народные поминальные молитвы из Коми-Пермяцкого округа — 1, с. 53

Левкиевская Е.Е. Святочная и пасхальная обрядность украинцев Самойловского района — 4, с. 45

Левкиевская Е.Е. Этнолингвистическая экспедиция в украинский анклав Саратовской обл. — 4, с. 45

Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Народный календарь в с. Богородск Республики Коми — 3, с. 45

Розова К.Е. Традиционное знание в меняющемся мире: экспедиция на Алтай 2012 г. — 3, с. 49

Шевелева А.И. Народная демонология украинского анклава Саратовской области — 4, с. 52

Эсхатологические рассказы из села Новоалександровское Владимирской области. Публикация А.Д. Соколовой, И.А. Николаева — 1, с. 56

Юбилей

К юбилею Татьяны Григорьевны Ивановой — 1, с. 58

Жажда пространства (к юбилею М.А. Енговатовой) — 2, с. 51

К 80-летию В.М. Гацака — 3, с. 53

К 70-летию М.А. Лобанова — 3, с. 54

К юбилею Светланы Михайловны Толстой — 4, с. 59

Обзоры, рецензии

Алексеевский М.Д. Вологодские причитания в новых записях («Не пристать, не приехать ни к которому берегу...»:

Похоронные и поминальные причитания Вологодской области. — Вып. 1) — 1, с. 59

Алексеевский М.Д. Самое полное собрание украинских причитаний — 3, с. 57

Ахметова М.В. «Народная история» старой Тюмени (Очерки старой Тюмени: воспоминания старожилов) — 1, с. 62

Бессонов Н.В. Цыганский архив Инги Андрониковой: мистификация или достоверный источник? — 3, с. 64

Виноградова Л.Н. Мифологизированное лесное пространство в севернорусских быличках (Н.А. Криничная. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии) — 3, с. 60

Виноградова Л.Н. Словарь народной культуры Среднего Поволжья (Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь) — 4, с. 60

Иванишкова Л.В. Антология обрядового фольклора западных регионов Украины (А.И. Иванишский. Український обрядовий фольклор західних земель: музична антологія) — 2, с. 54

Иванишкова Л.В. Новые украинские издания о традиционной культуре — 4, с. 62

Иванова Т.Г. Новая книга по истории фольклористики Карелии (Т.И. Сенькина. Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии: Очерки и материалы) — 1, с. 63

Иванова Т.Г. Книга о Харузиных (М.М. Керимова. Жизнь, отданная науке. Семья этнографов Харузиных: Из истории российской этнографии (1880–1930-е годы)) — 3, с. 62

Иванова Т.Г. Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского: продолжение издания (Переславское Залесье: Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского) — 4, с. 65

Петрухин В.Я. Облик дьявольский в русском Средневековье (Д.И. Антонов, М.Р. Майзульс. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа) — 3, с. 55

Пизин А.В. Новое исследование по агнографии Великого Устюга и Сольвычегодска (А.Н. Власов. Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII веков: Тексты и исследования) — 1, с. 61

Посоха И.Е. Новые издания Центра русского фольклора — 2, с. 61

Толстая С.М. Коротко о книгах. Навстречу XV Международному съезду славистов — 2, с. 58

Трефилова О.В., Канева Т.С. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 65

Юдин А.В. «Славянские древности»: завершение издания (Славянские древности: Этнолингв. словарь в 5 т.) — 2, с. 52

Ясинская М.В. «Новый Кольберг»: Люблинщина (Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały. T. 4: Lubelskie) — 2, с. 55

Памяти ученых

Артём Викторович Козьмин — 2, с. 62

Научная хроника

Алексеевский М.Д. Конференция «Перспективы современных легенд» — 2, с. 65

Алексеевский М.Д., Иванова Т.Г., Козлова И.В. Международная молодежная школа «Народные культуры Баренцева Евро-Арктического региона: новые методы исследования» — 3, с. 69

Белова О.В., Кабакова Г.И. Международный коллоквиум «Этиологические сказки и легенды в европейском контексте» — 2, с. 70

Добровольская В.Е. XVII конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 1, с. 66

Добровольская В.Е., Строганов М.В. Конференция «Фольклорное поле — 2012» — 3, с. 67

Зверева Я.В. Конференция «Нерешенные вопросы изучения русского былинного эпоса» — 1, с. 68

Орлов Ф.О. Конференция «Города и посады Поважья: история и современность» — 3, с. 71

Подрезова С.В. Конференция «Полевой сезон фольклористов—2012» — 4, с. 67

Ромодин А.В. 100 лет Зубовскому институту — 3, с. 68

Седакова И.А. Международная конференция «Ритуальный год и миграции» — 2, с. 63

Фурсова Е.Ф. VI Мельниковские чтения — 4, с. 70

Христофорова О.Б. Вторая конференция «Демонология как семиотическая система» — 2, с. 67

Чепиль А.Р. XLI Международная филологическая конференция — 2, с. 72

Черванёва В.А. Международная Школа-конференция «Фольклористика и культурная антропология сегодня» — 1, с. 70

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, Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 708-3102, (499) 245-2205
Факс: (499) 246-9323; E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)
Сайт: www.folkcentr.ru
Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 21.11.2013. Формат 60×90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. 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



↑ «Всадник». Неизвестный мастер, Романово. 1910—1920-е гг. Государственный музей этнографии (ныне — Российский этнографический музей). Из книги И.Я. Богуславской «Русская глиняная игрушка» (Л., 1975), № 26



↑ «Гусар на коне». Мастер Е.И. Пенкина, Дымково. 1930-е гг. Музей народного искусства (ныне — Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства). Из книги И.Я. Богуславской «Дымковская игрушка» (Л., 1988), № 124



↑ «Всадники». Мастер А.И. Дербенева, Филимоново. 1969 г. Государственный Русский музей. Из книги И.Я. Богуславской «Русская глиняная игрушка» (Л., 1975), № 84—85



← «Офицеры». Мастер А.П. Печенкина, Дымково. 1979 г. Государственный Русский музей. Из книги И.Я. Богуславской «Дымковская игрушка» (Л., 1988), № 230



«Конница». Мастер Н.П. Трухина, Дымково. 1979 г. Государственный Русский музей. Из книги И.Я. Богуславской «Дымковская игрушка» (Л., 1988), № 270 ↓

Один из любимых и распространенных образов в русской традиционной глиняной игрушке — всадник на коне. Этот образ нашел отражение в работах мастеров из разных центров — в скопинской, филимоновской, дымковской, абашевской, романовской игрушке.



Читайте статью А.Г. Кулешова
на с. 43—44

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»
принимается в отделениях связи
по Объединенному каталогу
«Пресса России»

Подписной индекс **45355**
Для зарубежных читателей подписка
оформляется в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru
Internet: <http://www.periodicals.ru>

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

Издания Центра можно также приобрести:

«Фаланстер»
Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27;
тел.: (495) 749-57-21;
E-mail: fanster@mail.ru

«Книжный окоп»
Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н;
тел.: (812) 323-85-84;
E-mail: knigokop@bk.ru

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ
тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16;
E-mail: Zakupki@urss.ru



В следующих номерах:

Д.В. Громов
(Москва)
*Места древних поселений Москвы
и их фольклорная судьба*

В.И. Рогачев
(Саранск)
*Имянаречение невесты
у мокши и эрзи*

В.А. Черванёва
(Воронеж)
*Фольклорный жанр
как способ представления
традиционной культурной
информации*

Ю.С. Буйских
(Киев)
*Персонажи детских запугиваний
в Полесье*

С.М. Лойтер
(Петрозаводск)
*«Послужи-ко, сын мой милый,
Сталину отцу... Баюшки-баю...»*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

