

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

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 Гнездниковский пер., 12/27;
тел.: (495) 749-57-21;
E-mail: falanster@mail.ru

«Книжный окоп»
Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н;
тел.: (812) 323-85-84;
E-mail: knigokop@bk.ru

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ
тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16;
E-mail: Zakupki@urss.ru



В следующих номерах:

Л.А. Беляев
(Москва)

*«Веселые птицы»:
фляга патриарха Никона*

А.Б. Мороз
(Москва)

*«Боговки» в Велижском районе
Смоленской области*

Ш.Р. Шагапова
(Нефтекамск)
*«Люблю волчок,
забаву детства...»*

О.Е. Фролова
(Москва)

*Поведение предметов
в абстрактном анекдоте
(живое и неживое)*

О.М. Кузьменко
(Львов)

*Первая мировая война
в фольклорной рецепции
украинцев*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника



3'2014



ЖИВАЯ СТАРИНА

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

3(83)2014

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации

СОДЕРЖАНИЕ

Рекомендации Третьего Всероссийского конгресса фольклористов	2
РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: РУССКО-БЕЛОРУССКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ	
<i>А.Б. Мороз.</i> Обряд «венчания коров» в Велижском районе Смоленской области	3
<i>Н.С. Петрова.</i> Об одном мотиве купальских песен Велижского района Смоленской области	7
<i>Е.М. Боганева.</i> Мифологические нарративы белорусско-русского пограничья: традиционные мотивы и персонажи	10
Былички Велижского района Смоленской области: клады и черти.	
Публикация <i>Н.В. Петрова</i>	14
<i>Т.В. Володина.</i> Детские болезни: современные белорусские записи	17
«А тады ўё вышэптывалі...» (заговоры деревни Неглюбка Гомельской области).	
Предисловие, публикация и примечания <i>Г.И. Лопатина</i>	21
<i>В.А. Лобач.</i> <i>Волаты</i> и <i>асілкі</i> в легендах и преданиях Витебщины	24
УСТНАЯ ИСТОРИЯ: «ЭПОХА КРИЗИСОВ»	
<i>В.П. Федорова.</i> Воспоминания жителей Южного Зауралья о раскулачивании	29
<i>И.Ю. Васильев.</i> Фашистская оккупация в рассказах старожилов кубанских станиц	32
Рассказы о Великой Отечественной войне Анны Александровны Давыдыч (станица Раздорская Усть-Донецкого района). Публикация <i>Т.Б. Диановой</i>	36
<i>И.М. Коваль-Фучило.</i> Рассказы переселенцев из зоны затопления Кременчугским водохранилищем	38
Сибирская Атлантида (рассказы переселенцев из зоны затопления Бугачанской ГЭС). Предисловие, публикация и примечания <i>О.В. Фельде</i>	40
Сибирь, XX век: люди и судьбы (устные рассказы Г.В. Семенковой).	
Публикация и примечания <i>Л.С. Семенковой, О.В. Фельде</i>	44
ЭКСПЕДИЦИИ	
Экспедиция Уральского федерального университета 2013 г. (восточная часть вологодско-костромского пограничья)	48
<i>Е.Л. Березович, В.С. Кучко, О.Д. Сурикова.</i> Топонимические предания о разбойниках	48
<i>Т.В. Леонтьева.</i> «Мы, говорит, люди, а вы — безлюдье...»: социальные характеристики человека	52
<i>Н.А. Синица.</i> Демонологическая лексика Никольского района Вологодской области	55
ЮБИЛЕИ	
Замечательный исследователь народного театра (к юбилею Л.П. Солнцевой)	59
К юбилею К.Е. Кореповой	60
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ	
<i>С.В. Аллатов.</i> Прецедентное исследование по народной агиологии	61
<i>В.Я. Петрухин.</i> «Лес — ухо, а вода — глаз»: книга о карельской демонологии	62
<i>О.В. Белова.</i> Завершение серии «Традиционная художественная культура белорусов»	64
ПАМЯТИ УЧЕНЫХ	
«Независимый исследователь». Памяти Елены Сергеевны Новик	66
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
<i>Т.В. Говенько, Е.А. Самоделова, Л.В. Фадеева.</i>	
Конференция «Наследие Петра Григорьевича Богатырева и современность»	67
<i>И.А. Канева.</i> Международная конференция «Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве»	70



Руководитель издательского проекта

А.С. КАРГИН, доктор пед. наук, профессор

Главный редактор

О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук;
Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

С.В. Аллатов, 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

Н.Ю. Данченкова, канд. искусствоведения;
Государственный институт искусствознания

М.А. Енговатова, канд. искусствоведения,
профессор; Российской академии музыки им. Гнесиных

А.Б. Мороз, доктор филол. наук, профессор;
Российский государственный гуманитарный университет

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: Фрагмент экспозиции музея Дома творчества «Горница» в с. Одоецкое Шарьинского р-на Костромской обл. 2013 г. Фото Е.Л. Березович.

На 4-й стр. обложки: Анастасия Федоровна Камянская (1932 г.р., род. в с. Жовнино Градизского р-на Полтавской обл., в 1959 г. в связи со строительством Кременчугской ГЭС и затоплением переселена в с. Подгорное Кременчугского р-на Полтавской обл.) показывает вышитый ею рушник. После пересылки, по ее словам, она больше не могла вышивать. 2012 г. Фото И.М. Коваль-Фучило.

РЕКОМЕНДАЦИИ ТРЕТЬЕГО ВСЕРОССИЙСКОГО КОНГРЕССА ФОЛЬКЛОРИСТОВ

Третий Всероссийский конгресс фольклористов состоялся в Москве с 3 по 7 февраля 2014 г. В работе Конгресса приняли участие представители академических институтов, ведомственных научно-исследовательских центров, высших и средних специальных учебных заведений, имеющих специализированные фольклористические подразделения (кафедры, отделы, архивы, отделения, лаборатории); руководители творческих коллективов и ансамблей, педагоги и методисты этнообразовательных и культурно-просветительных учреждений и структур.

Всего в работе Конгресса на разных его стадиях приняло участие более 1000 человек. Заслушано более 600 докладов, выступило в дискуссиях более 400 специалистов.

В рамках Конгресса работала 31 секция, где обсуждались проблемы состояния фольклорных архивов, роль декоративно-прикладного искусства и художественных ремесел в современном мире, современные исследования локальных традиций, магические практики, традиционная культура в условиях межэтнических контактов, эпическое наследие России, создание этнокультурного пространства в современном мире, фольклор и авторское творчество, проблемы и перспективы музыкального фольклора и этномузыкологии, вопросы истории науки, проблемы и перспективы сказочной традиции, язык фольклора, проблемы освоения и изучения народной хореографии и т.д. Особое внимание было уделено современным формам фольклора, механизмам формирования локальных традиций в XXI в., традиционным мотивам, образам и формам в современном контексте.

Конгресс констатирует, что за четыре года, прошедшие со Второго конгресса фольклористов, продолжилось переиздание работ выдающихся фольклористов XIX—XX вв., велись работы по публикации архивных материалов. Чрезвычайно важными представляются работы по традиционной культуре отдельных регионов. Опубликовано большое число фундаментальных научных трудов отечественных и зарубежных специалистов, а также сводов, сборников и антологий фольклора; осуществлены масштабные научные проекты, основанные на инновационных подходах к изучению фольклорной культуры и ее трактовке; намечены новые перспективы научных поисков. Активно разрабатывается проблематика, связанная с возникновением современных форм фольклора и бытованием традиционного фольклора в современном мире; развиваются исследования междисциплинарного характера.

КОНГРЕСС, исходя из общего понимания ситуации, сложившейся в развитии культуры в целом и традиционной ее составляющей, осознавая важность использования традиционной культуры для решения национально-этнических проблем, для сохранения духовно-нравственного потенциала личности, ПРИНИМАЕТ СЛЕДУЮЩИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ:

1. Особого внимания требуют фольклорные архивы и фонды, существующие в научных, образовательных и культурно-просветительских учреждениях. С этой целью проработать вопрос о юридической защите фольклорных фондов и архивов, признания им соответствующего статуса; сформировать рабочую группу по созданию информационного банка данных по фольклорным архивам России; обратиться в главную архивную службу России с ходатайством о принятии специального положения о фольклорных архивах и фондах.

2. Фольклористическим организациям, учреждениям, структурам обратить внимание на совершенствование деятельности интернет-сайтов: более оперативное размещение информации по исследовательским и издательским проектам, планов экспедиционной работы, информации о предстоящих

конференциях, семинарах, коллоквиумах и их результатах; освещение организации электронной библиотеки (аннотированного каталога) новых отечественных изданий по фольклору, проводимых мероприятий, выставок, конкурсов и т.д.

3. Подготовить от имени Конгресса открытое письмо о проблемах профессиональной подготовки кадров — специалистов в области этномузыкологии, этнохореологии, фольклористики в Российской Федерации, возникших в связи с сокращением учебных программ в вузах.

4. Участники Конгресса обращают внимание на необходимость расширения программ по изданию научных материалов по фольклору, этномузыкологии, этнографии и другим дисциплинам с учетом современных требований. Особого внимания и поддержки требует экспедиционная работа ученого сообщества, поскольку на наших глазах продолжают уходить многие образцы традиционной народной культуры.

5. Рекомендовать департаментам культуры (управлениям культуры) шире привлекать специалистов к экспертизе и отбору коллективов для участия в смотрах и конкурсах. Просить Государственный республиканский центр русского фольклора разработать перечень научных организаций, привлекаемых для данной экспертизы.

6. Провести необходимую работу по подготовке к печати материалов Третьего Всероссийского конгресса фольклористов.

7. Объявить в 2014—2018 гг. Третий конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева, посвященных наиболее актуальным проблемам науки. Просить Государственный республиканский центр русского фольклора взять на себя функцию организатора конкурса.

8. Принять меры по дальнейшему развитию просветительской, информационно-пропагандистской и образовательной деятельности в области фольклора.

С этой целью:

— усилить внимание к разработке учебно-методических программ, методических и учебных пособий, специальных разработок в области фольклора;

— определить перечень наиболее важных программ и учебных пособий по фольклору для различного типа образовательных учреждений. Просить Министерство образования и науки РФ по мере подготовки выделять специальные гранты на их издание;

— обратиться с просьбой к федеральным и региональным органам культуры и образования повсеместно создавать и поддерживать фольклорно-образовательные, этнопросветительские и фольклорно-творческие структуры, оказывать поддержку инициативным авторским проектам в сфере фольклорной деятельности.

9. Просить Государственный республиканский центр русского фольклора до 1 мая 2014 г. направить данные рекомендации всем заинтересованным организациям, учреждениям, структурам, включая Министерство культуры РФ, Министерство образования и науки РФ и Федеральное агентство научных организаций.

10. Просить Государственный республиканский центр русского фольклора обеспечить подготовку и проведение Четвертого Всероссийского конгресса фольклористов в 2018 г.

11. Опубликовать данные рекомендации в журнале «Живая старина» и научном альманахе «Традиционная культура».

*Рекомендации приняты на пленарном заседании
Третьего Всероссийского конгресса фольклористов
7 февраля 2014 г.*

А.Б. МОРОЗ

ОБРЯД «ВЕНЧАНИЯ КОРОВ» В ВЕЛИЖСКОМ РАЙОНЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

В 2011—2012 гг. В.В. Виноградов опубликовал две работы, посвященные распространенному на белорусско-русском пограничье троицкому обряду *венчания коров*¹. Обряд распространен «на обширной территории: в его ареал входят западные районы Тверской обл., север Смоленской и юг Псковской обл. России. Подобные действия зафиксированы в Витебской обл. Республики Беларусь»². В двух названных публикациях впервые дано системное описание обряда с анализом его деталей и локальных особенностей, однако этнографы и фольклористы обращали на него внимание и прежде. Мельком он был упомянут в работе Г.Г. Шаповаловой, которая зафиксировала его в Тверской (Калининской) обл.³ Краткое описание обряда, где названы основные его компоненты, приводится в «Смоленском музыкально-этнографическом сборнике»⁴. Обобщенное описание этого обряда в контексте славянской традиции украшать скот зеленью дано в работе Т.А. Агапкиной⁵. Автор отмечает, что *венчание* скота в один из весенне-летних праздников характерно для восточных и западных славян, при этом у западных славян он приурочен преимущественно к дню св. Яна (Иван Купала), а у восточных (на белорусско-русском пограничье, на Кубани, в ряде регионов Украины и в западной Белоруссии) — к Троице. В термине *венчание* Т.А. Агапкина склонна усматривать аллюзию на бракосочетание, хотя, как нам кажется, применительно к описываемой территории никаких оснований, кроме использования общего наименования, для этого нет. Детальное описание обряда с выделением основных компонентов содержится в последней публикации В.В. Виноградова на эту тему (2012 г.). Тщательный анализ структуры обряда на богатом полевом материале позволил В.В. Виноградову выявить его локальные особенности и выделить несколько важных компонентов, из которых складываются его микролокальные версии:

1. Плетение венков: дата, материал для венка, требования к венкам, «венчание» (действие), «венчание» (термин), количество венков.

2. Возвращение с пастбища: действия пастуха, особенности передачи венка, словесные формулы, вознаграждение, действия хозяйки с венком, гуляния.

3. Хранение и дальнейшее использование венков: место хранения, время хранения, приметы, действия с венком в течение года.

Летом 2013 г. нами⁶ была организована экспедиция в Велижский район Смоленской обл., данных из которого нет в рассмотренной работе В.В. Виноградова. Записанные материалы позволяют расширить документированную географию обряда и отметить некоторые существенные детали.

Обряд совершается в этих местах в *Духов день* или в *Духовскую субботу*. Следует отметить, что в местной традиции наименования праздников *Троица* и *Духов день* не совпадают с общеупотребимыми: *Духов день* отмечается в воскресенье, а *Троица* — в понедельник. Соответственно, название кануна праздника *Духовская суббота* выглядит

АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

вполне логичным — по следующему дню, собственно празднику, которому она предшествует. Эта особенность местного народного календаря часто оставалась не замеченной исследователями. Словари ее тоже не фиксируют. Авторы «Смоленского музыкально-этнографического сборника» так очерчивают ее географию: «На Смоленщине, как и в других западнорусских областях, восьмое от Пасхи воскресенье называется Духовым днем, а Троицей — следующий за ним понедельник»⁷. В реальности такая номинация праздников распространена заметно шире: в книге С.М. Толстой приводятся сведения из ряда областей Украины: *В неделю Дух, а ѿ понеделок Троица* (Житомирская обл., Овручский р-н); *Дух у няделю, а Троица ѿ паняделак, ано числа не глядить* (Черниговская обл., Черниговский р-н)⁸. Таким образом, расхождения в сведениях относительно времени исполнения обряда объясняются исключительно несоответствием официального и местного, народного, названий праздника, действие же приурочено строго к Пятидесятнице, воскресению. В двух текстах (№ 1, 3) содержится указание на Егорьев день. Еще в одной записи время действия определяется как *перед Купалом Иваном* (№ 9). Приуроченность обряда к Купале может быть спровоцирована как временной близостью этих дат, так и сходством троицкого и купальского обрядовых циклов.

Описывая материал венков, информанты как правило отмечают ветки березы, однако из ряда текстов следует, что береза была обязательна, но не достаточна: вместе с ней для венков использовались также ветки калины (№ 1), клена (№ 7, 9), в венки также вплетались цветы (№ 6). Венки плел пастух и вешал на рог корове — так она и возвращалась с пастбища. В одном тексте содержится оговорка, что если пастух и не повесит венок на рог корове, то тогда он принесет его с пастбища и отдаст хозяйке (№ 7). Еще в одном случае сообщается, что пастух раздавал венки хозяйствам животных по пути с пастбища (№ 9).

Забрав свою корову из стада или получив венок из рук пастуха, хозяйка должна была одарить его. В качестве дара выступали продукты, в первую очередь яйца (№ 1, 2, 5, 7, 11). Иногда отмечается, что давали не просто яйца, а специальные, крашенные к Троице (№ 2). Видимо, будучи основным компонентом дара, яйца дополнялись хлебом, блинами, салом и самогоном. В одном тексте упоминаются деньги (*рупъ* — текст № 10).

Разнообразие ответов на вопрос, что с венками делают после возвращения коров, похоже, свидетельствует об отсутствии точной модели их использования. Это замечание, впрочем, касается деталей, общая же картина вполне ясна: венки снимают с коров (если они висят на рогах) и сохраняют. Местом хранения выступает обыкновенно хлев, что указывает на преимущественное использование венков для скота, а не для людей. Венки вешают *перед двериной снутри* (№ 1), в углу хлева (№ 4), забрасывают на потолок хлева (№ 6, 7, 8, 9), где они висят или лежат до следующего года. Венок считается оберегом, охраняющим скот от злых духов (№ 3, 6, 8). Кроме того, он может использоваться как лечебное средство (№ 4, 7). Нам удалось зафиксировать одно описание конкретного обряда



Анастасия Стефановна Богова, 1929 г.р., д. Холмы, и собиратель Н.С. Петрова

лечения: если корова начинает доиться с кровью, ее доят сквозь этот венок (№ 4).

Время обрядового использования венков — год, до следующей Троицы. По окончании этого периода, как отмечается, старые венки бросают в навоз, чтобы они там сгнили (№ 4) или сжигают (факультативно, см. текст № 9), в большинстве же случаев специальному ритуальному уничтожению их не уделяется внимания, отмечается, что с ними ничего не делают: они сами высохнут, сгниют, и всё.

1. [Не говорили такого, что коровам венки...?] А вянки — это ж на Ягория! [А как это?] А это как? Плятуть венки — во...
[АВА:] И на роги вехают.

[БВТ:] ...Веток з дереўев. Сплетешь, сплетешь, вот кругом вяночек завяжешь, на роги повешаешь. А тогда — ага! Корова пришла з венком, уже пастуху надо что-то давать. Закусочку, яец, сальца [смеется]. Кто что-то даёт.

[АВА:] Кому очередь попадеть. [Т.е. это пастух делает?] Пастух делает.

[БВТ:] Да. <...>

[Из чего венок?]

[АВА:] А, вот с бярёзы.

[АВА:] А... да.

[БВТ:] С чего сплётёшь.

[АВА:] Ка... калина бывает... это... усё цветное такое.

[БВТ:] Тут цвятное. С чего сплятешь да сплятешь. А тогда это... вяночек, хозяйка. Корова уже приходит, тогда его вешаешь, перед двериной я всё вешала. Было, повешу около хле... на хлеў <...> [Снаружи или изнутри?] Ну... ну вот так... снурки. [Сколько он потом висит?] И висить. И висить, и висить до следующего раза <...> [Делали потом что-то с этим венком?] Не, ничего <...> [Венок когда вешают?] А вянок вешают... когда я говорила? На Духа. [Духа — это когда?] А Духа — это... было у нас... оно не в числах... когда как. У нас было оно где-то в июне. Духовская суббота.

2. Вон, на это... на Духа коровам вянки делали. Бывало, коровы идут, которую поймают, ско... это, пастухи. Так... надевают им вянки. Ну там березинок, отломят веточек да там... и свяжут как, и наденут. Которую поймают. Гады... этой хозяин дает яйцо пастухам за это. Красное. [А зачем венки?] Ну, таки праздник. И короўкам праздник, вянки им надевают [ЕЕФ].

3. [Коровам на Троицу не делали венков?]

[ЕНМ:] Делали, да <...>. Как это, вот ў поля коров выгоняли, шестого... мая. Шестого мая, ага. Мы вот тоже гуляли хорошо.

[БТМ:] На Его... Егория или что это, какой день это, Егория?

[ЕНМ:] Да, на Егория <...>

[БТМ:] Из берёзы плели венки, это я даже помню <...>

[БТМ:] На Егория? Шестого мая Егория?

[ЕНМ:] Да. [Веночки на Егория плели коровам?] Да, на Егория, вот яички собирали, жарили [смеется]. Вот гуляли тоже. [А венки кто плел, сами хозяева?] А сами, сами. Сами, вот з берёзок, берёзовые эти веточки ломали тоненькие. Вот. [И что с этим венком делали?] Ну, подн... потом ничего такого не делали.

[На корову надевали?]

[БТМ:] На рога коровы.

[ЕНМ:] На рога коровы надевали. Ну как вот, раньше многа было такога поверъя вот, что, чтоб вот надо ну венки там или что такое делать. Щас этому не ве... не верят как-то. Больше не... [Корова ходит в венке, а потом его куда?] Ну, потом снимают, по... берегут то ли вот так <...> Ну вот приметы были всякие, вот если берешь, примерно, еты веночек, то будет уже всё хорошо, будет короўка хорошо ходить домой, раньше же всё, всему верили. [Не говорили, что этот веночек от чего-то защищает?] Ну, больше защищает корову, чтоб она, чтоб никто её не пробоў бы — всякие случаи бывають. Вот, чтоб домой ходила, всё... чтоб всё было хорошо, вот так...

4. [Здесь нам рассказывали, что коровам венки заплетали?] А там и делали в посёлке у нас. [Тоже делали?] Обязательно. Ага. Какие-то обряды... это делают на Духа. Здесь вот Духовская суббота, Троица и Духа. Вот на Духа делали. [Духовская суббота в субботу...] В субботу... [Троица...] Троица — второй день, воскресенье. Это только считают, что Духа — воскресенье, нет, это Троица. А вот Духа — в понедельник. [И когда эти венки делали?] И венки эти делали ў воскресенье <...> Вот, и ў воскресенье гонют коров в поле. В обед уже хто ў поле... Пастух какой-то или подпасок какой-то там. Или просто там сельчане по две... по два человека ў поле, вот, берёзы эти... Берёзы эти ломают, крутиют и... ну и всё. И встречают вот, например, вы встречаете свою корову. И я встречаю. Вот. Не повесили? Ну, коровушка... разная животина. Бойкая какая-то... вот, сейчас им.... отдают тебе венок. Неси. Но ты должна принести что-то. Корову выгоняя, будешь приносить там... то яйца, то хто там... ну, водку приносят. Или деньги приносят. Вечером встречаешь короў. Опять же этих короў встречаешь вечером. Там зато все пожитки, всё в место... корова загоняется, приходишь на поляну — и гулять. Допоздна <...> [А дальше что с венками?] Вешаются ў хлеву. И вешаются ў хлеву где-нибудь ў угле. Они долго висят, и долго... эти венки лечебные. Если у коров... вот бывают, коровы иногда доются... кровяносят... у дойки. Ну, это, наверно, притча или просто поверъе такое, я не знаю, я вам не знаю... но так, как старики рассказывали, и так мы делали молодые, пока мы были молодые, пока у нас коровы были. Значит, вот вянок этый под вымя под это подставляешь и процыркываешь молоко. Якобы уничтоживаются эти кровеносные... загустки. И опять его вешаешь на стенку. [Просто на гвозде висит?] Опять на гвоздику... а где-то ў хлеву гвоздик там, у ўгля каком-то повешено. [А на следующий год меняют на новые?] А на следующий год он сам по себе развалится... ў навоз попадеть — выкинешь з навозом, да и всё его [ЕТМ].

5. А... Духа, э... Троица, но у нас называют... сначала Духа, а потом уже Троица, а вобше-то... правило-то — Троица, потом Духа <...> Значит, Дух... перед Духом... ветки ломали, и



Екатерина Федоровна Евстигнеева, 1935 г.р.,
д. Апонасково



Татьяна Марковна Елисеева, 1939 г.р.,
д. Погорелье



Тамара Петровна Версина, 1940 г.р.,
д. Будница

тада вот в доме и на улице возле окон ветки, ну... для коров... пастух плёл венки из веток, там вот берёзы... всё... вот это я очень хорошо помню, и подшитаются, кому там очередь, ну или... постоянный пастух был, или же там по очереди, вот, и много-много вянков он там наделает, и тада уже встречают коров, идёт з вянком — то на одном роге там вянок, то на... тада надо пастуху давали там, ну, у кого что есть: там пирог и яйца и, можа, самогонки какой-нибудь... угощали, давали вот. И каждый старался... «Ой, а моя корова вянок несёт, всё, сейчас...» — это такая радость была <...> что коровы идут с поля, коров же много было, и... мотают головы, а тут вянки. [Он на каждую надевал?] Да, он сойёт и, корова там пасётся, бросить на роги... то на шею, кому попадёт — такой обычай был. [Если корова без венка идет, это она его потеряла где-то?] Ну э... ничего тада пастуху и не давали, раз без венка, так и всё. [И это на Дух, в воскресенье?] Да, это уже на Духа. [А эти венки потом куда девали?] Ну э... оставляли тада <...> [А где оставляли, в хлеве?] Вот это... не помню [ГВВ].

6. [Говорят, на Духа у вас пастухи плели венки?] А, да. Вот, сейчас я вам скажу. Они венки плели... вот Духовская суббота, да... гонят корою в поле. Выгоняют когда корою в поле... вот, кто ў поле, они даже... вот эти самые... пастухи, кто там бывает ў поле, они наплетали венки, и другой... и другая корова приходит домой, даже не одна, а несколько и... веночки из берёзок. Могут туда ўплетать цветы. И вот, короюка пришла домой с венком, ну, это уже... это уже это... для хозяйки радость, такое внимание уделили. [А кто эти венки плел?] А вот, кто ў поле погнался. Допустим, вот, был постоянный пастух. А там были яшо припаски <...> Выгоняли и плели венки. И пастухи шли с поля, вот... венки плели... обычно в этот период цветёт одуванчик. И венки эти были из одуванчика сплетены. Или там какие-нибудь... ну, какие цветы были в поле. Полевые цветы. Там колокольчики, там яшо что-нибудь, какая трава такая вот... [И они коровам закидывали это?] От... они на рожки им надевали, коровы шли с этими венками. Ну, хозяйка потом сдевала эти венки <...> [Когда венки снимали с коров, что с ними делали?] А вот и

не знаю. Просто, может быть, повесила хозяйка ў хлеў его. Пусть тама какие-то злые духи, там, чтобы не заходили, или как там, что-то такое, вот [КСГ].

7. [А для коров на Троицу ничего не делали?]

[ВТП:] Делали. Вянки пляли. На рога вешали. А тады разносили...

[ВАМ:] Хозяин, у кого корова...

[ВТП:] Да, хозяин, тогда хозяин угощал, блины давал.

[ВАМ:] Яички там, за вяночки.

[ВТП:] Яички. А у кого горелка... горелкой угостить...

[А кого угощали?] Пастуха.

[ВАМ:] Ну пас... Пас... пастух это разносил.

[ВТП:] Пастух делал вянки.

[ВАМ:] Это яго заработок.

[ВТП:] Пастух делал вянки <...> [В воскресенье?] Да.

[ВАМ:] Да. Ну ён на... уже к загодя наплетеи и... тады стада большие, коров было, дак он же... ён же, може... и запору делал. А на Троицу разносил.

[ВТП:] На рога вешали. А там какой корове повешали...

[ВАМ:] Но из дере... не з цвятоў. А з... з деревьев, з листьев, это...

[ВТП:] Берёзка там, клён.

[ВАМ:] З кляновых, что попало.

[Не только из берёзы?]

[ВТП:] Не, не только, с разного дерева, много там...

[ВАМ:] С разного дерева... клён... и берёз...

[И он утром разносил по хозяевам?]

[ВТП:] Да.

[ВАМ:] Нет. [А как?] Ён, как идут коровы с поля, кому уже вяно... у корови у твоей вянок повешанный. [Он сам надевал?] Сам и надевал, да. Пастух.

[ВТП:] А коли не наденет — так принесеть. [Куда потом венки девали?] Куда это их девали? На хлеў кидали, верно... [На крышу?] Д... ну, а где корова стоить. [Сверху на потолок?] Да. [Или на крышу, на улицу?] Ти стена... на потолок, верно. [На потолок?] Я вот тоже забыла. Знаю, что приносили в дом. [Они только один вечер ходили в венках, а потом снимали?] Да, да, да. Снимали. Они ў поле же... они до... до полдня

пасли? Да? С полдня ж уже коровы эти без венка. Она ж яго потеряет.

8. [Что делали раньше на Духа?] Ну вот э... пляли вянки вот з бярозы и вешали коровам на рога. [Это на самого Духа?] Да, на Духа. [Зачем?] Ну, это как оберёт какой-то, да <...> [Это хозяева так вешали?] Нет, пастухи, кто вот именно ў поле очередь, чья очередь — вот тогда они... <...> При нас уже такого не было. [Но рассказывали?] Да, но нам тоже такое рассказывали. [Венок домой потом носили?] Да, корова... или если корова может их скидывать: некоторые коровы такие, говорят, были — ну, разные же ж коровы. Непугливые, так они с этим вянком идут домой, коровы. А хозяева потом хранили эти вянки. Это как оберёт от э... скота считалось. [Хранили дома?] Да, да, потом в... около хлева, там, где корова стоит. Там, говорит, весили эти венки [ТВН].

9. [У вас раньше был обычай коровам на рога венки вешать?] Так это было... это на праздники, это вот был праздник, Иван Купала. Тогда кто ў поле пасеть, пастух, например, ў поле пасеть, и он делает венки там... з дереў: з берёзы там, с клёну, ну, какие есть дереўья. Вьет и потом, как гонить с поля, раздаёт эти венки. А яму-то ты даешь за это... ну, что-нибудь там... или з яды что даешь, или хто что может. Этот венок, ты его ло... кладёшь на хлев, где корова стоит. И ляжить уж он год, этот венок, чтоб корова была цела, чтоб болезнь к ей не приставала, вот. Венки были, были, теперь этого нет ничё. [Это на Ивана Купала делают?] Да, это перед Купалом Иваном. [Перед?] Перед Купалом Иваном делалось это так <...> [Это пастух делал венки?] Да, пастух, кто пасеть <...> [Он каждой корове это делал?] Каждой корове, сколько было короў... было ў Холмах только вроде больше сорока короў было. Каждой корове и раздавал тоды — это венки каждому двору, а где корова, а где корова. А ты тода ему даешь что или з яды, хто что может... за ето, что он венки. Это вянок на хлеў, это вянок лежить целый год, до следующего году. [А потом?] А потом он новые сделает на следующий год. [А старые куда?] А старый так и ляжть, он сохнет, да и всё. Хошь жги яго, хошь как хошь. А хошь, пусть ляжть ён. Ну, старый уже всё, старый-то, то на год кладётся, и всё. [Куда в хлеву его клали?] А клали на... наверхъ его по-ложиши, на хлеў. Хлеў же, и доски, и зас[т]лан же, ну наверхъ положиши, и ляжть, и всё. И он там сохнет и ляжит целый год, вот так [БАС].

10. [У вас на родине коровам на рога венки надевали?] А, это в этот... ну на Троицу обычно. [Как это, что делали?] Когда было много коров, то хозяйки заплетали венок из берёзовых... молодых берёзовых веточек, вот. И обязательно надевали корове на... верней, не хозяйки. Пастух! <...> Наряжал таким образом корову, а хозяйка, встречая корову с венком, пастуху давала рупь. [Это там, у вас, или здесь?] И там, и тут это, везде так. [Из чего эти венки делали?] Из берёзы во... веточек. [Только из берёзы?] Ну, обычно да. [А куда потом венки девали?] Ну, этого я уж и не знаю. [В хлев кудато не вешали?] У тёти Кати в хлеву висел. [В хлеву?] Это, пока засохнет [БЮЭ].

11. [Нам рассказывали, что какие-то венки пастухи из берёзы плетут?] А, да, это частные коровы когда ў поле <...> Так вот да, пасли по очереди, значит, ну. Или нанимали пастуха. И в этот день, на Троицу, значит, ну... кто в поле, или нанимый пастух... на каждую корову плёл венок. Из берёзовых веток и на рог вешал. А ему, значит, надо, как идут с поля коровы, так... ага, у корове вянок болтается, нужно, вот, значит, пастуху вознаграждение. [Что ему давали?] Ну, кто что. Кто яйцо давал, кто выпивку, кто деньги. Ну, по-всякому. Ну, в основном давали остоограммиться, во... поэтому пастух... [смеется] [ИАА].

Примечания

¹ Виноградов В.В. Троицкое «венчание» коров (локальные варианты обряда) // ЖС. 2011. № 3. С. 2—4; *Он же*. Троицкое «венчание коров»: локальные варианты обряда (По материалам русско-белорусского пограничья) // Северобелорусский сборник: обряды, песни, наигрыши, плачи, ворожба: Сб. науч. ст. и материалов. Вып. 1. СПб., 2012. С. 65—87.

² Виноградов В.В. Троицкое «венчание коров»: локальные варианты обряда... С. 65.

³ Шаповалова Г.Г. Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография. Связь фольклора с древними представлениями и обрядами Л., 1977. С. 109.

⁴ Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 330—332.

⁵ Агапкина Т.А. Мифopoэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 462—464.

⁶ В экспедиции помимо автора участвовали О.В. Белова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, В.А. Комарова.

⁷ Смоленский музыкально-этнографический сборник... С. 318.

⁸ Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 95.

Список информантов

АВА — Авдеева Валентина Аркадьевна, 1946 г.р., род. в д. Сухие Ляды, живет в д. Шумилово.

БАС — Богова Анастасия Стефановна, 1929 г.р., род. в д. Будница, всю жизнь прожила в д. Холмы.

БВТ — Бурова Валентина Тимофеевна, 1957 г.р., род. и живет в д. Шумилово.

БТМ — Бахтиярова Тамара Мироновна, 1956 (?) г.р., род. в д. Городище, живет в д. Погорелье, с 2006 г. работает заведующей домом культуры.

БЮЭ — Бордюкова Юлия Эдуардовна, 1932 г.р., род. в г. Дятьково Брянской обл., в 1966 г. вышла замуж в г. Велиж.

ВАМ — Версина Анастасия Макаровна, 1932 г.р., род. и живет в д. Будница.

ВТП — Версина Тамара Петровна, 1940 г.р., род. в д. Сухие Ляды, живет в д. Будница.

ГВВ — Григорьева Валентина Васильевна, 1940 г.р., род. в д. Холмы, 18 лет жила с мужем в д. Селезни, сейчас живет в д. Холмы.

ЕЕФ — Евстигнеева Екатерина Федоровна, 1935 г.р., род. в д. Балбай, с 1939 г. живет в д. Апонасково.

ЕНМ — Ефимова Надежда Михайловна, 1933 г.р., род. в Новосибирской обл., с 1934 г. живет в д. Погорелье, где жили ее дед и бабушка по матери.

ЕТМ — Елисеева Татьяна Марковна, 1939 г.р., род. в д. Токовъё (ныне не существует) у с. Селезни, с 2005 г. живет в д. Погорелье.

ИАА — Иванов Алексей Алексеевич, 1940 г.р., 17 лет жил в Демидовском р-не, живет в д. Погорелье.

КСГ — Кобцевич София Григорьевна, 1940 г.р., род. в д. Кисели (ныне не существует) у д. Погорелье, живет в д. Погорелье.

ТВН — Туренкова Вера Николаевна, 1960 г.р., род. в д. Дрозды, живет в д. Шумилово, фельдшер.

Н.С. ПЕТРОВА

ОБ ОДНОМ МОТИВЕ КУПАЛЬСКИХ ПЕСЕН ВЕЛИЖСКОГО РАЙОНА СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

В июле 2013 г. в рамках проекта «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор»¹ была организована фольклорная экспедиция в Велижский район Смоленской области (руководитель — А.Б. Мороз, участники — О.В. Белова, В.А. Комарова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова).

Одной из подтвержденных в ходе экспедиции специфических фольклорных характеристик этого региона — отличающей его от русской и сближающей с белорусской традицией — является распространность развитого купальского обряда, включающего как собственно обрядовые действия, так и песенный фольклор, а также былички об активизации демонических персонажей в купальский период. Данная особенность западнорусских территорий неоднократно отмечалась фольклористами².

Рассмотрим составные элементы обряда, отраженные в записанных интервью.

По рассказам информантов, в велижский купальский обряд обязательно входит купание и обливание водой:

[Купаются на Ивана Купалу?] [ТМБ:] Ой, не только купаются. [НМЕ:] Купаются, обливаются. [ТМБ:] Обливаются, мажутся и... <...> Углами и чем только... и красками, и глиной... Ужасно. В прошлом году мы делали Иван Купала и на пруду, и на озере, в этом году не, болела я. <...> [А зачем мажутся?] Ну, вот так вот... [НМЕ:] Ну просто игра такая, ёсё тут. [ТМБ:] Игра такая, оп... кидают друг друга в этой глине в воду... [1; 2].

Важным элементом праздника является разжигание огня: «купаленки» делали из колес-«катков» (позднее их заменили автомобильные покрышки), поднятых на высокую жердь, или же из старых веников.

[На Ивана Купалу что-нибудь делают?] [ЛЕГ:] Ну, уже... [ЗСЛ:] Ну, что... ничох, что тут делают. Раньше это... жгли, такую купаленку ставили. Из этого... колясо такое. [ЛЕГ:] Обязательно жгли. [Колесо?] [ЗСЛ:] Да. <...> Ну, колесо раньше как-то ставили. На жердь на такую,

подымали высоко, а там что-то на том колесе, и зажигали там... а тогда женщины стояли кругом это... ка... как там, горела она, песни пели.

[ЛЕГ:] И песни пели. Купаленку. Обязательно делали купаленку, жгли. У нас одна старушка, так как она уже не могла... бывало, веники навяжет на шесте на каки... и веники эти зажгет. Ну, а молодёжь уже не шинь... или шинь даже. Шинь... [ЗСЛ:] От колёс это... [ЛЕГ:] ...резиновые жгли. Высоко прикреплют и зажгут. Ну, тады с песнями. К нам приезжала даже из Зеленограда за песнями на Купалу на эту, спрашивали. [ЗСЛ:] Это там сразу, как выезжаешь, [о]коло озера... [ЛЕГ:] Да, на большаку, которое с Велижа, или... откуда она там... на Смоленск до дороги [3; 4].

Помимо «купаленок» разводили обычные костры, через которые перепрыгивали, чтобы узнать будущее:

[А раньше тоже костры жгли на Купалу?] [НМЕ:] Жгли. Жгли костры через... [ТМБ:] Через дым. [НМЕ:] Как-то поговаривали, что если вот кто перепрыгнет и не загорится, ничего, то тот, значит, и счастлив, всё будет хорошо, а кто не допрыгал, всё к пло... всё то... А не допрыгивали, что боялись, костёр же высокий [1; 2].

Об исполнении купальских песен во время горения «катков» информанты упоминали как о неотъемлемой части ритуального действия:

[Нам говорили, что на какой-то праздник катки сжигали?] А-а, да, это ж на Ивана Купалу, на Купале, перед Иваном бывает Купале, перед Иван... Но оно уже прошло, тады, бывало, жгут катки ёсё. А теперь их уже я не знаю, чы сжигают... Бывало, у нас вроде около озера ёсё жгли. А теперь чы сжигают яны, нет, я уже не могу тебе сказать. Я уже старая, не хожу никуды. [А раньше их у воды поджигали?] Не-е, около воды бывало де... Ну, это у озера вроде бывало, на насыпи на этой. <...> Собираются, бывало, костёр, катки этой зажгут, это и ѿю ноць тут... что яны те песни играют. Я... я тут не бывала, я бывала... Я этим не занималась. Это молодые собирались, а не вот такие, как старые уже да... а молодые. Бывало, собираются и делают [5].

Совпадение во времени исполнения песен и горения купальских огней отнюдь не случайно: в ряде песенных текстов эксплицитно выражен смысл совершаемых обрядовых действий:

«Выйди, ведьма, з нашего жита, а то мы сожгём-испекём» [6].

Купалье считается периодом повышенной активности ведьм (например, в купальскую ночь они отправляются собирать росу, чтобы «отобрать» молоко у коров, или идут в поле и всячески вредят посевам):

[После вопроса, не отнимают ли колдуны молоко на Иванов день.]

[ЕСС:] Ну не... [НСК:] Отнимали, отнимали это... раньше, раньше. Роса. Вот бабка идёт и росу... это там... что она ли, то ли потолом каким, тряпкой такой, вот что-то шепчет своё и выкручивает, а дядька другой ёшё. Я не знаю, куда он ёшё, и увидал, что... что она делает. Соседка ж там. И он ѿял, штаны свои снял, и вот так: «Что ей, то мне, что ей, то мне». И это, принёс домой, ну, штаны мокрые, он пришёл домой да и повесил. [ЕСС:] Ну и всё. [НСК:] Сколько он последил, поглядеть — молоко потекло. Это роса пошла обтекать, а там — молоко. [Превратилась в молоко?] В молоко, да. Это она молоко отбирала у коров. Там, где выгон, вот, ко... будут пастись коровы. И вот она там собирает, что-то шепчет... [7; 8].

В связи с повышением потенциальной опасности, грозящей со стороны ведьм в этот период, необходимо предпринять какие-либо защитные действия. В Велижском районе к ним относятсяочные бдения у костров (символизирующих сжигаемую ведьму), изгнание ведьмы из жита: молодёжь и дети ночью бегают по полю, кидаются головешками, поют купальские песни — см. подробное описание в текстах № 2, 3. Подобные практики зафиксированы в Велижском и других районах Смоленской области и музыкально этнографической экспедицией Российской академии музыки им. Гнесиных:

Велижский р-н: «Перед Купалой во это делали. Вот собираца молодёжь. Каток (его от колеса — кони ездят), каток етот возьмуть, тады яво на жерди на высокую привяжут. Парни это делали, а девчата только песни пели. И потом етый каток, яво ж надо зажечь, чтоб он горел бы, и тады подымуть его сразу на жердину и горить. А девки поють:

Выйди, ведьма, с жита вон,

А ня выйдешь, то сажжём.

Эта ведьма сидить в жите. Яна обязательно на Купаленку сидить в жите,

НАТАЛЬЯ СЕРГЕЕВНА ПЕТРОВА, аспирантка Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

управду сидит. “Выйди, ведьма, с жита вон, а то сажжём”, да к выбегаить тады. А страшно!..»³.

Духовшинский р-н: «Раньше было, выходили, веники навяжут на шасти, ребятишки собищуца и пойдут туды, куды... называлось пареня, где роща тамо. Понясут тама веники-то и зажигают, и так кругом. Ещё мы, я помню, годов 10 мне было, вот так веем, кружим-кружим ета веники — ведьму жжём тую. Перед Иваном. Кады тыи веники нажгут <...> кричат: “Ведьму сожгли! Ведьму!”»⁴.

Среди велижских купальских песен встречаются и такие, в которых мотив изгнания ведьмы представлен имплицитно: вместо ведьмы в тексте фигурирует кошка — животное, наделяемое демоническими функциями⁵ (в том числе выступающее зооморфным субститутом склонной к оборотничеству ведьмы) — см. тексты № 1—3. Варианты данной песни зафиксированы в различных регионах белорусско-русского пограничья:

Великолукский р-н, Псковская обл.:
Сядовни Купальня, завтра Иван,
Завтра Иван.
Да будет лиха, мальцы, вам,
Мальцы, вам.
Да будет лиха лихоя,
Лихоя,
Пагонити кошек у поля,
У поля.
Кошки на ёлку скакали,
Скавали.
А мальцы на девок брихали,
Брихали.
Лезьте, кошки, з ёлки далой,
З ёлки далой.
Да будем, дёйки, дайти,
Дайти.
Да будем мальцев пaitи,
Пaitи⁶.

Суражский р-н, Витебская обл., Белоруссия:
Сёння Купала, а заутра Иван —
Будзе плоха мальцы (дзёйкі) вам:
Пагоніце кошак у поле,
Кошкі на ёлкі скакалі,
Мальцы (дзёйкі) на кошак брахалі.
Лезьце, кошкі, далоў!
Пагонім кошак дамоў,
Будзем кошак дайц,
Будзем кашу варыц,
Будзем мальцаў (дзевак) карміц.
Ешьте кашу — на плюице,
Ліжыце ложкі — на блюице⁷.

Мстиславский р-н, Могилёвская обл., Белоруссия:
Сяння Купала, заутра Іван [Каждая строка повторяется]
Будзіць, хлопцы, ліха вам.
Будзіць ліха ліхое —
Пагоніце кошак у поле.



Валентина Васильевна Григорьева, 1940 г.р., д. Холмы. Фото А.Б. Мороза

Кошкі на ёлкі скакалі,
Хлопцы на кошак брахалі:
— Лезьце, кошкі, далоўкі,
Пагонім вас дамоўкі.
Будзем дзевак прасіці —
Будуцт кошак дайці.
Будзем кошак дайці
I хлопчыкаў карміці⁸.

Чашникский р-н, Витебская обл., Белоруссия:

Сягоня Ян, заутра Иван [каждая строка повторяется]
Будзець, мальцы, ліха вам.
Будзеу ліха лихоя,
Гоняць кошак у поля,
Дзеўкі кошак доіли,
Мальцам вочы гайлі⁹.

Купальские песни восточнославянской традиции, содержащие мотив изгнания животных (кошки, собаки, козы, жабы и др.), были проанализированы Л.Н. Виноградовой, отметившей частотность контаминации данного мотива с формулой «животное на дереве» (кошка на елке, коза на вербе, свинья на крапиве), которая встречается также в колядках. По мнению автора, общей для них является семантика проводов, а «преследование животных в купальскую ночь оказывается равносильным уничтожению “ведьмы”»¹⁰. Кроме того, мотив изгнания на дерево встречается в текстах и практиках заключительных этапов разнообразных календарных праздников (во время «проводов русалки» ее загоняют на грушу, в последний день Масленицы на седьмой сучок дерева вешают кринку молока, в песнях — Коляда на рябинке и пр.). Тем самым персонаж или объект удаляется или уничтожается¹¹.

Ель, на которую «кошки скакали» в купальской песне белорусско-русского пограничья, в восточнославянской народной дендрологии является, помимо прочего, атрибутом похоронно-поминальной обрядности¹². Не потому ли

попадание на ель кошки-ведьмы влечет ее неизбежную гибель? Немаловажен и тот факт, что в демонологических представлениях Смоленской области ель или сосна выступают в качестве прибежища колдунов: «Колдунов было — до клепа! Было много... Под Чистый четверг вот аны собираюца. Была (это моя бабушка рассказывала) там иде-то ня ёлка, а сосна. И вот аны на сосну вси собираюца тама, колдуны. А тада хозяин там над ими: “Ты ляти в тот сторону, ты ляти в тот сторону!” Ўсих поразошлёт. И тада уже на рассвете он их собирает: “Ну, что й де что учудив?”»¹³.

Анализ купальских песенных текстов позволяет более полно представить целостный комплекс обрядовых действий и мифологических представлений данного календарного периода.

В рамках небольшой статьи, к сожалению, не удалось остановиться на таких элементах купальского праздника в Велижском районе, как сбор трав и поиск кладов, рассказы о которых были зафиксированы в ходе экспедиции, но будем надеяться, что в дальнейшем эти материалы будут опубликованы.

1. [Что такое Купала?] [ВТБ:] Иван-Купала. Катки жгут. [Как это?] Ой, а бывало раньше. Ой, Боже мой. Ребята были здоровые ж у нас, ужас какие. ... Тогда, тогда ўкапывают два столба. Сюда вот так железяку. На эту железу на не[ё] лом таки... такой, огъ... На не... на это на-вешивают катки. Колёса вот эти от машин. Что побольше, что побольше. Тогда зажигают. А мы тогда по житу бегаем: «Сёдня — Купала, завтра — Иван» [усмехается]. «Будеть худо, дёйки, вам» [усмехается]. Вот такая... [Почему будет худо?] [ВАА:] Это песня такая. [ВТБ:] «Погоните кошкі [кошек] у поле» [усмехается]. Ну вот такое вот было. [Как вы сказали «у поле...?】 [ВАА:] Кошкі [смеётся]. [Как?] Кошкі ў поле. [ВТБ:] Как такая. Да, да. Так... песня та-кая. [Внучка ВТБ:] Мяу-мяу. [ВАА:] Песня та-кая. «Погоните ў поле кошкі». [Что это значит?] [ВТБ:] А мы тогда по житу бегаем [смеётся]. [Почему в поле погонят кошек?] Ну нь... [ВАА:] А такая песня. [Девушки бегали по полу?] [ВТБ:] Да. [И дети?] Да. [ВАА утвердительно мыгчит.] [9, 12].

2. [А на Купаленку пели какие-нибудь песни?] Пели. [Какие?] [Поет.] «Сегодня Купалья, завтра Иван, сёдня Купалья, завтра Иван. Худо будет, мальцы, вам, худо будет, мальцы, вам», ну и т... и так далее, там... [А почему им худо будет?] Погоните кошек у поля. [А как там даль-ше?] «Погоните кошек у поля-я, погоните кошек у поля-я. Кошки на ёлку скакати, кошки на ёлку скакати. Мальцы на кошкі брехати, мальцы на кошкі брехати: “Лезьте-ка, кошки, с ёлкой долой, лезьте-ка,

кошки, с ёлок долой. Мы погоним вас домой, мы погоним вас домой"». Ну там ешшо как-то... много было песен. [А почему кошки на ёлках?] Э... э... ну не знаю, так вот из по... из поколения в поколение эту песню пели. [А это кто пел, девушки?] Да, да-да-да-да, а... вся тада округа, и молодёжь, и пожилые... [А парни что-нибудь им отвечали на такие песни?] Н... не больно, ну и на это... [13].

3. [На Вознесение в жито не ходили?] [AMB:] Это ж не на... не на Взнесение, это ж ходят на Ивана на Купалу... <...> [TPB:] Да, да... А, ходили. А теперь нет жита, все заросло.

[AMB:] Да, это... и вообще каток жгут, а в этом году, верно, не было уже, молодёжь не стало. А то колясо жгуть. [TPB:] Костры жгли... ведьму выгоняли... [На Купалу?] Да, это... это... [AMB:] Да. На... перед Иваном Купалой. А Иван Купала шестого июля. [TPB:] Это выгоняют... ведьму с жита выгоняли. [А расскажите, как это?] [AMB:] Да там только пе... так пели... <...> Молодёжь. Как колясо зажгут там, собираются... то головешками бросаются один в одного, то песни купалские поют, ну и всё. Игры делают. Ну. [А что за песни купальские?] А хто... какую надумается... мы такую пели... <...> «Купала, Купала, семь мальцов пропало. А на него на место семь девок воскресло» [смеётся]. А придумывали, да и всё. [TPB:] А ешшо... «Сегодня Купалья, завтра Иван. Будет горе, мальцы, вам. Поуонитя кошек ў поле, кошки на ёлки скакати, а... а мальцы на ё... на кошек ругати. <...> Лезьте, кошки, с ёлок долой, мы поуоним вас домой» [смеётся]. [AMB:] «Дома будуть вас доить, мальцам кашу ва...» [TPB:] «Доить... а девок... да, мальцам кашу варить». [AMB:] «Ешьте это мальцы, ня плюйте. Лижите ложки, ня блюйте». А тады мальца как погоняются за дёйками. [Это девушки парней дразнили?] Да, да, да. [TPB:] Было, дразнили. [AMB:] Вот такие, да.

[А почему это называется «ведьму прогонять?】 [TPB:] А... [AMB:] Это говорять, купаленская ведьма ходить, да. [Вот в этот день?] Да, да, да, да, да, да. [TPB:] В этот... <...> [Мы хотели доспросить про ведьму, что она делает?] [EAG:] А, я такую не знаю, ведьму. [Вот нам начали рассказывать историю...] [AMB:] Ну, мы тоже не знаем, только говорят, что ведьма ходит. [EAG:] Так а что ведьма? [TPB:] Что ина... что ина в жито... [AMB:] Ну, что у какого-то па... [TPB:] Чтоб жито было б хорошее, чтоб она не сделала, ничох не закодовала. [EAG:] А, это я не зн... Ну, это ж, это же песни играют. [TPB:] Да. [AMB:] Да, так вот мы всё и рассказываем про купаленские песни. Всё... выхо... ди, ведьма, з нашего жита. Иди, ведьма, в Холмовское [д. Холмы] жито [смеётся]. [EAG:] Не, выйди, ведьма, з нашего жита, а то мы сожгём-испякём. [AMB:] Во, этого

я-то ничего не знала, баба Фрося больше... [TPB:] Ну, это песня, придумывают. [EAG:] Ну, так я и... я вообще, чуть — чула, я её... а я же её не играла. [AMB:] Ну, да я не... я не пела. Ну, и вот такие пироги.

[В Холмовское жито — это куда-то по соседству?] Да, вон н... наш... [EAG:] Вон, та деревня, где вниз... [AMB:] Или Мальково. Куда вздумаешь, туда и посытай.

[EAG:] А, это всё пустое. Во ка... во как это уже было ишшо раньше, старые тыи, так тыи б... да. А что уж... [AMB:] Да а мы с тобой молодые? [смеётся]. [EAG:] А да в войну что я знала? Ну, да... смеётся. Которые довоенные, да в... а что мы знали в войну? Семь, семь годов, что я знала? Ти в ведьм играла? И сама... [AMB:] Такие... [TPB:] А после? [EAG:] А после, а что после? А после тых уже... людей не было. [TPB:] Мы по... молодые... и то бегали всё ў жито. <...> [Так а что за ведьмы?] [TPB:] А я не знаю. [AMB:] А мы... у на... у нас ведьм не было, мы не знаем. [EAG:] Нет. [AMB:] Только в... языком песни эти пели, а так, мож[ет], их не вид... [EAG:] Нет, а что на ве... а что это за ведьма, ти мы её видели? [Смеются]. [TPB:] А ведьма — что, ведьма ж колдуеть, чтоб... не отняла... [AMB:] Чтоб скорей сдох. [TPB:] Да, чтоб не отняла, чтоб урожай был хороший. Да. [EAG:] Ну, ето... ето было... А бог её зн... это всё пустое. Дак это так... Это раньше старинные-старинные люди. Дак нас ишшо на свете не было. Ти так? [6; 10, 11].

Примечания

¹ Подробнее о проекте см.: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklore/laboratory/pogranichje/about.htm>.

² См., например: Виноградова Л.Н. Купальские песни // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 48; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX вв. М., 1979. С. 242.

³ Смоленский музыкально-этнографический сборник / Отв. ред. О.А. Пашина. Т. 1. Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 346.

⁴ Там же.

⁵ См. об этом: Гура А.В. Кошка // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 637—640.

⁶ Народная традиционная культура Псковской области. Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра: В 2 т. Псков, 2002. Т. 2. С. 224.

⁷ Грыневіч Я., Смірнова І. Фальклорная спадчына А. Супінскага ў архіве ІМЭФ // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Вып. 1. Мінск, 2014. С. 301—302.

⁸ Купальская і пятроўская песні / Уклад. А.С. Ліса, С.Т. Асташэвіч. Рэд. А.С. Фядосік. Мінск, 1985. С. 176.

⁹ Зап. от Г.В. Тасевич в с. Глыбочица, 2001. Архив историко-филологического

факультета Полоцкого гос. университета, Респ. Беларусь.

¹⁰ Виноградова Л.Н. Фольклор как источник для реконструкций древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 114—115.

¹¹ Там же. С. 106—107. См. об этом также: Агапкина Т.А., Топорков А.Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 76—88.

¹² См. об этом: Агапкина Т.А. Ель // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 183—186.

¹³ Смоленский музыкально-этнографический сборник... С. 178.

Список информантов

1. Т.М. Бахтиярова, ок. 1956 г.р., род. в д. Городище, живет в д. Погорелье; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова.

2. Н.М. Ефимова, 1933 г.р., род. в Новосибирской обл., с 1934 г. живет в д. Погорелье; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова.

3. Л.Е. Горыня, 1929 г.р., род. в окрестностях д. Осиновицы, живет в д. Осиновица; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, В.А. Комарова.

4. З.С. Лупанова, 1930 г.р., род. в окрестностях д. Осиновицы, живет в д. Осиновица; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, В.А. Комарова.

5. А.С. Богова, 1929 г.р., род. в д. Будница, всю жизнь прожила в д. Холмы; зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова.

6. Е.А. Гончарова, 1931 г.р., род. в д. Козье, живет в д. Будница; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, В.А. Комарова.

7. Е.С. Садкова, 1928 г.р., род. в д. Поймище, живет в с. Селезни; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, В.А. Комарова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова.

8. Н.С. Климова, 1929 г.р., род. в Тверской обл. (на границе со Смоленской), живет в с. Селезни; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, В.А. Комарова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова.

9. В.Т. Бурова, 1957 г.р., д. Шумилово; зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова.

10. Т.П. Версина, 1940 г.р., род. в д. Сухие Ляды, живет в д. Будница; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, В.А. Комарова.

11. А.М. Версина, 1932 г.р., д. Будница; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, В.А. Комарова.

12. В.А. Авдеева, 1946 г.р., род. в д. Сухие Ляды, живет в д. Шумилово; зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова.

13. В.В. Григорьева, 1940 г.р., д. Холмы; зап. А.Б. Мороз, О.В. Белова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, В.А. Комарова.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ-БРФФИ № 13-24-01003 «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор»

Е.М. БОГАНЕВА

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ НARRATIVЫ БЕЛОРУССКО-РУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ: ТРАДИЦИОННЫЕ МОТИВЫ И ПЕРСОНАЖИ

«Мифологической прозой» нередко называют всю несказочную прозу за исключением устных бытовых рассказов, так как мифологический компонент эксплицитно или имплицитно присутствует во многих жанровых разновидностях несказочной прозы — легендах, преданиях, быличках и др. Мы понимаем под мифологическими нарративами, в отличие от легендарных¹, устные рассказы (мемораты и фабулаты) о встрече со сверхъестественной силой или существом, как правило враждебным, опасным, основанные на народных поверьях. Иными словами, мифологические нарративы в данном случае являются синонимом терминов «быличка», «суеверный меморат».

Поскольку публикуемые ниже нарративы были адресованы «внешнему» человеку — собирателю, который много чего не понимает и обо всем расспрашивает, рассказчику приходилось объяснять, описывать, делиться информацией, для него самого фоновой и очевидной. Например, в тексте № 8, рассказывая о духе-хозяине, присматривающем за скотиной, информант называет его, отталкиваясь от предложенных собирателями названий «домовик», «хлевник», хотя в полной мере не соглашается с ними. В этом регионе везде духа-покровителя локуса называют «хозяином», ср. текст № 10: информантка называет духа-покровителя поля и посевов сначала «дамавы хызянин», затем «палявы хызянин».

Набор мотивов и персонажей мифологических нарративов с белорусско-русского пограничья вполне традиционен как для белорусов, так и для всех восточных славян. Здесь представлены следующие темы: работа в праздник (текст № 1); нечистый в образе животного (№ 2, 3); нечистый в образе человека (парни с копытами — № 4, лесной попутчик панич в шляпе — № 5, мальчик на болоте в красных одежках — № 6); духи природы и хозяйства (№ 7—15); заклятые деньги (№ 16, 17); оборотни (волколаки — № 18).

ЕЛЕНА МИХАЙЛОВНА БОГАНЕВА,
Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси
(Минск)

В тексте № 3 сказочный сюжет, близкий СУС 313A, реализован как быличка-фабулат. Некоторые детали этого текста (в частности, молитва, помогающая выручить запроданную нечистым дочку) напоминают сказку о раскаявшемся разбойнике Мадее (СУС 756B), которая неоднократно записывалась на территории Гродненщины². Учитывая, что рассказчица — католичка родом из Верхнедвинского района (границит с Латвией и Псковской областью России), такая перекличка с указанным сюжетом вполне объяснима.

Самая большая группа текстов в данной подборке посвящена духам природы и хозяйства — домовикам, лесовикам, русалкам, полевикам и др. Именно в мифологических текстах могилёвско-смоленского пограничья представлен такой разнообразный набор персонажей, в отличие от остальной белорусской территории, где он ограничивается преимущественно домовиком и русалкой.

Текст № 7 интересен аллюзиями на таких персонажей могилёвско-смоленского и гомельско-брянского пограничья, как «доброхозяи»³ и летучие змеи⁴, которые неизвестны информантке, но которые, так же как и ее «домовик», могли сожительствовать с женщиной и исчезать при вычесывании последней из волос конопляного семени — «вшей».

Что касается «полевика» на могилёвско-смоленском пограничье, то записанные в 2012—2013 гг. тексты из Климовичского, Хотимского и Костюковичского районов не подтверждают тезис о том, что «такой мифологической функции, как помочь людям в жатве, в поверьях восточных славян не существует»⁵. В эти годы был записан ряд текстов о «полевике» (№ 9, 10, 11, отчасти 15), в которых проявляется эта функция — полевой хозяин зажигает полоску⁶, что является своеобразным знаком людям, что пришло время жать, либо «сказана ж яму было ад Бога гэта, каб етым занимаўся» (№ 10).

1. Я чула такое, ну ета ўжо легенда. Адна баба ткала красны, і так хоча, каб даткаць, так хоча, каб даткаць... Усяночная перяд Паскай, а яна не хацела, каб аставалася. Яна тчэ — а ўжо двенаццацца часоў — «Христос» запелі. А яна не

даткала. І нямножакча ёй засталося, а дзвері раскрыліся, і гроб увайшоу у хату. Гроб увайшоу і сказаў: «Лажыся!»

Ну што, і ей прішлося легчы. І тады прішлі, і што ні дзелалі, а гроба нельзя было раскрыць. А як толька хацелі расчечы — так кроў. Так во рассказывалі, ну, можа, падманьвалі, але каб ужо к Пасхе красён каб не было, і к Пасцы красён дома ўжо ні ў каго не будзе стаяць. [Вы думаеце, гэта непрауда было?] А можа, і прауда... [1].

2. Перяд Купалам пашлі бабы жаць, жалі, жалі... «Ай, пайдзём дамоў!» — «Не, яшчэ толькі сем часоў, давай троху пажнём».

Халадочак стаў. Ну пажнём. Аж зір — коціца чорненькі сабачка, бяжыць чорненькі сабачка, і бяжыць, і рягоча. Яны маніць яго к сабе, а ён к рукам ня ходзя. Яны яшчэ бліжэ к яму, ён рягоча. Сабачка еты. Такі чорненькі. Можа, ваўчок ці сабачка. Што ж нам дзелаць? Ці мы яго дамоў павядзём? А ён ідзесь заду. Яны тады: «А ідзі к чорту!» Зарягатаў, і ў той момент яго не стала [1].

3. Я вот знаю, мама рассказывала, что вот адно быў мушчына і любіў чытаць чорную книгу. І вот ён чытаў, чытаў і дачытаў да таго, што: «Аддай мне то, чаго ты не знаеш». А ён падумаў, ну што яму, жалка? Атдаю! А жонка была бременная, а ён не знаў.

І радзілася дзевачка. І паложаць яе ў калыску, яна заплачэць, і пакудава хто-та падбяжыць, матка, ці там старейшая, а калыску хто-та калышэць. Нідзе нікога нету, ўсё абліччуюць, а калыску калышэць. Дзевачка плакаць перястаець. А када эта дзевачка вырасла бальшая, ну ўжэ як бальшая — я не помню сколька, стала гаваріць. Тада ў яе спрашываюць: «А хто цябе калышыць?» А яна гаваріла: «А што вы, ня відзіці? А во, чорны коцік. Сядзіць і калышыць мяне».

І вот так ён усюды хадзіў за ей. Ета пойдуць гуляць, і тую дзевачку празвалі «катова дзевўка». І еслі еў абідзець, яна гаворіць: «Вот я скажу свайму коціку, ён was пакрыўдзіць».

Ну і што. Када яна вырасла, бацька давай чытаць малітвы. Пашоў к ксяндзу ў касьцёл і расказаў ета. І ксёндз яму даў малітву, і ён чытаў ету малітву, і ўсё атмаліваў — і атмаліў ету дзевачку. І кот атыйшоў ат яе.

А так ён жа і ўрядзіў жа ім. Вот ранышэ ж эта палотна ткалі. Вот трубку саткуць палатна, накручуць, а кот



А.Н. Галковский, 1959 г.р., из д. Судилы Климовичского р-на Могилёвской обл.

этат возьмечь, вынесець на двор і насыцеліць па грязі. Ці сена вязуць, а кот возьмечь — воз абернечь. Ці які віхар наляціць і воз разрушиць. І ніхто не відзеў, толька ета дзвечака. [Гэта праўда такое было?] Да, да, ета праўда. Ета была ў іхнай меснасці, што яны не маглі ужо жыць і абраціліся ў цэркву, і далі ім там ету малітву. [Так гэта таму што бацька чарнакніжнікам быў?] Ён ня быў чарнакніжнікам! Ён найшоў ету кнігу і чытаў, і чытаў, і дачытаўся, што: «Атдай мне тое, што не знаеш». А ён гаворіць: «А што мне, жалка? Бярі». Вот і атдаў. Ён не знаюў. Ён не чарнакніжнік быў [2].

4. Сям'я малаціла, а маму зашчэпяць у хаце. Ляжыць спіць. Ноччу аднажды перяд Калядамі пастукалі ў дверы. А мама пад дзярюгамі спала. А красны стаялі.

Заходзюць трі малайцы ў чорных касцюмах. Адкрыла вочка і бачыла, што ў іх капыцікі. Чорныя штаны, чорныя касцюмы, белая рубашкі, ўсё. И капыты. Вісокія. Вісокія, стройныя, троя. Хадзілі, хадзілі, куруць, шчас на стале цэлы стол яств. И чайнік стаіць. Як яна ўжо там бачыла? Трыасліся. Мама сама расказавала, праўда. И чайнік стаіць. «Дунька, хадзі чай з намі піць!»

Садзяцца за стол, п'юць ужо чай. А мама ні души, ні паўдышы. Хадзілі, хадзілі так. А адзін сама большы хадзіў куріў папіросу, і іскра ўпала і перепаліла нітку. А папа мамін не куріў.

Скока там было. Пад двенадццаць часоў ідуць з малацьбы, застукалі-за-стукалі — і не стала нікаго. А настале толькі асталісь корачкі калу конскага. И яны зынкі. Мама як заплача. Папа мамін



Р.Т. Моисеенко, 1936 г.р., из д. Каничи Костюковичского р-на Могилёвской обл., и собиратель Н.П. Антропов

пасьвяціў назаўтра хату. Эта ўжо лічна праўда. Мама расказывала [1].

5. Бацька любіў выпіць. Но піў ён толька па выхадным. И вот ён ездіў да касьцёла на кані. Конь у яго быў, ён прібіраў свой вазок. Ну вот ён выпіў і ездзець. Ездзець, яму так харашо, і на мост у'ехаў — дзе-та там мост быў — і падсеў к яму мушчына: маладой, красівый, у шляпе. А зіма была, мароз. Ну, ён думаець: ну і харашо, і весялей будзець. И вот етат конь ехаў-ехаў, быстра-быстра, а тада рас, стаў, і ўсё. Ён вылез — і мушчыны етага не стала, катары ехаў зь ім.

Ён ехаў, ехаў і ў кусты заехаў, і конь ні ў зад, ні ўпярёд. Ён выпряг яго... Да, ён стаў крічаць. Недалёка ўжэ дзярэйня была. И на крік прыйшли дзярэйенцы. Ну не зналі ж, хто, чаго... Прішлі на крік там і з віламі, і тапарамі, хто з чым. И гаворяць: «Ну як ты сюды заехаў?»

Каня распяяглі і не вывелі — выскакалі. Нельга было вывесыці каня. А яго нейкая начыстая сіла завязла. И сразу етат мужык — мушчына малады, красівы ў шляпе — прарапаў. Як толькі етага каня загнаў у кусты, так ён і прарапаў. Вот такій выпадак расказывала мама. Эта з яе бацькай, з майм дзедам было [2].

6. У жніво, як жалі, балотца такая было. Было двенаццаць часоў. Выскачыў хлопчык, штонікі краснень-кія. Кароцень-кія, рубашачка краснень-кія. Пріграе во так і так, рягоча. Бегае, рягоча, кулдыкаецца. А падышлі, брык у ту рэчку, і не стала [1].

7. И дамавыя ёсьць, но яго ж не бачым. [А ён як звер, дамавы, ці як чалавек?] Як чалавек. Толька мы... Не паложана нам бачыць. [А можа, хто-та бачыў?] Нешта ў нас цяпер разгавору не вядуць. Раньшэ можа хто і бачыў. Ну, раньшэ, гаворюць,



Н.К. Козлова, 1936 г.р., из д. Головенчицы Чаусского р-на Могилёвской обл.

ён вот які быў. Адна пойдзець карову даіць — у батраках была... А яму панаравілася. Работала ў багачоў. И ён прыйдзець к ёй, сядзіць. Дак ёй пасаветувалі сесьць на парог і расчасацца. А то ён к ёй хадзіў, і хадзіў, і хадзіў. Усё угаваріваў, штоб яна... А ў яе была комната, і ён атчыніць і прыйдзець. Такій дух. Ці ён ад Бога быў, ці адкуля... А тады ўжо як стала яна... К жыдам пайшла. Так ён сказаў: «Малісь Богу, што ты пайшла к жыдам». А хто то быў? Мо калдавалі, умелі ж калдаваць... [Так гэта дамавы быў?] Хто яго знаець. Ці, можа, наслан быў. [А чаму ёй трэба было сядзець на парозе і часаць валасы?] А тады, гаворюць, ён не стане хадзіць. [А пра лятучых змеяў ці дабрахозных у вас расказывалі?] Ні разу не чула [3].

8. Ну вот, прімерна, дажывала ў майго бацькі цётка яго. Яна была з тысяча васемсот дзевяноста другога году раждзенія. Дак яна мне расказувала. Яна, як была малая, карова як палезе «...» ў агарод... Ну дык матка пайшла ў пуню глядзець. Гаворіць, дзвері толька стала аткрываць, а тама дзед ходзіць каля каровы — шчупаець яе, гладзіць... Яна прішла — а мы з бабаю на печі сядзім. Яна прішла і гаворіць: «Мама, нейкі старічок каля нашай Павецькі ходзіць...» А яна: «Ета ж харашо, дзетачка, ета ўсё харашо, то ж хазяін правяряеца».

Ну, така во гріва, каса [у кані], так дзяды пріказывалі не расплятаць — хазяін, о. Ці тата каўтун у хвасце, ші ў гріве... Нада вырязаць, а не кожды... Січас этага ўжо няма. «...» [Аляксандр Мікалаевіч, а вы гэта пра хлеўніка казалі? Ці гэта ў вас дамавы быў?] Хазяін. Ета хазяін [4].

9. Эта ж цяперя камбайнны жнуць, а раньшэй зажынак, гаворяць, здзелан, вот так вот калосся як зрезана. У сцёжку такую, як зрезана. Ну, эта хазяін... Эта палявый хазяін. Эта ён зажынак дзе-лаеца. А то зав'язана так... Жыта ж вісокае і так завязана. Ета ўжо, гаворяць, можна жаць [6].

10. А то хадзілі жаць жыта. Так думаю: як жа мне ўбачыць, як дамавы хызяін зажынаець ета жыта? Дак вот неяк трапілася. Такая вот «...» цягнецца чэряз усю пустату... Ета жыта так засеяна, а такая вот палосачка, так роўненька, як хто шнúрам вядзеца. Так во зжата, а каласоў няма. Роўненька-роўненька, ні шавеліца, нічога. І сколька шла я па той пастаці, бачыла... У калхозе ўжэ, у калхозе. А цяпер ужо жну і не бачу. А то паказывалася ета. [Гэта ён зажынаў так жыта?] Да, ета зажынаў. [А гэта добра было, што ён зажынаў?] Да, ета палявы хызяін зажынаў. Сказана ж яму было ад Бога гэта, каб етым занімаўся [3].

11. Ну а то людзі, мая баба, бацькіна матка, расказывала. Расказывалі, гаворіць... Раз, гаворіць, еду, ідуць: конь — беленькі-беленікі... Гаворіць, хызяін ці дамавы... па полю едзеца на етум кані. І не шалохне трава. Людзям так здавалася. А ці праўда ета, ці не — мы ж не бачылі [3].

12. Мамін бацька араў [пахал]. І ён прішоў і абчарціўся кругом, абагнаў барзну. І вышлі трی дзеўкі з косамі — [руслакі]. Як сталі за ім хадзіць. Яны пárь толькі глыталі. Эта закалдованыя дзевачкі. Яны гутатліся на веcвях, валасы длінныя, длінныя. А там бегалі, бегалі, адна адну талкнулі і папаліся за іхны круг, за запаханае, са сваей баразёначкі.

Прама на сваё поля, і не пашлі нікуда. А толькі стаялі і пашлі дамоў.

І нешта гаварілі, можна было разабраць. Трі дні жылі ў мамы, дзед прівалок іх дамоў. Дык што яны былі, толькі над парай. Чыгун выліоць, а яны паставаць над ім, пары паглытаюць. Эта закалдованыя. Бывала, завідавалі, можа, яны былі красівия. Яна багатая, а ён бедны, закалдоўвалі тожа. Яны і зашчакатаць могуць... Трі дні жылі. А ён кажа: «Праваліцеся вы к чорту!» І ўсё, нідзе не стала. Ён пахаў, а яны ўслед хадзілі [5].

13. Гаварілі, што русалкі етыя водзяцца ў речках абычных. І вот там караблі, ўсё, яны дажа могуць зьбіць з пуші судна. [Гэта так сама мама расказывала?] Да. Судна могуць зьбіваць... Так, як на шасту, наверна... Стрінгі, ці як гэта называецца... Дык і яны там наверна так выдзельваліся, етыя загледзяніца — і праедуць куды зря. [Так русалкі прыгожы?] Да! Ну, як тыя на шастах. І з хвастом. [І куды ж тады стрынгі?] Дак у іх стрынгаў не было, эта ў нашых стрынгі! А етыя былі нагія і красавіцы.

Да, і во ўшэ прітча. Раньшэ речка Бесядзь... Раньшэ было цячэнне быстрае, і дажа эта речка была большая, цяпер ужо павысихала ўсё. Вот ганялі лес. Зарабаткі якія тут? На хазяйстве зіму лапці плятуць і скот кормюць, а летам жа нада і на соль, на ўсё зарабатываць. Жышь жа нада, сям'я. Резалі лес. Пріязжалі аткуда-та людзі, з Гомля дажа з тога, і дажа тут адна мая саседка расказывала... Эта ж мая матка пашла за старца, а як мая старшая цётка, дак пріехаў купец, загатаўліваць лес. І вот так ужо над вясну загатаўліваюць лес і звоздзюць блізка к речкі. І як пойма станець — вяжуць плыты, бярэзікам, вярёвак-та ранышы не было. Не збівалі, а звязывалі. Плыты такія — метраў па дзесяць, і не адзін, а так во — адзін за адзін, адзін за адзін, звязваюць так.

І вот як толька речка начынаецца — сашоў лёд, і пагналі етыя плыты. Ну і обуў жа якая — лапці, можа, ў каго там сапагі. Яны там каstry жгуць і варяць там сабе есьць на платах... І, кажуць, як туды едзем — ўшэ ж халодна, а к Гомлю ўжо ж вясна, цяплей становіща. Вот едзем так, гаворіць... Ціха так, сонца вон-вон на закат. Папа лічна расказваў мне. З трецягага года быў. Мама з шастога, а ён з трецягага.

Ну і вот хутарочак такій, і над речкаю голас такій: «Час прішоў, а чалавека няма!» І, гаворіць, усе адзін на днага так... І апяць: «Час прішоў, а чалавека няма!» І ўсе так устрышыліся. І вот к пасёлачку пад'язжаем, бяжыць мальчоначак, мо гадкоў п'яць так ці сем. Бягіць і з сябе сарочачку зіміаець — і ў речку.

Ну і, гаворіць, мы ж і паплылі далей, а як там ужо дзіцёнак, хто знаець... Глаўнае, гаворіць, во голас, чалавечы голас [6].

14. Ну як... Ну вот мне быў слuchай такій. Я работаў з Манечкай з Слабады, на фермі работаў. І нада было мне ці то воўну валачыць, в общчам, куда-та ехаць, а ёй быў выхадны. Думаю, дай збегаю сюды чэрэз канаўку ўвечары. [Зайшоў у лес], у роў гэты залез — туды, сюды — і не магу ішці. Старікі гаворяць, на сълед на хазяіна найдзеш, то і [будзеш блудзіць]. Ну і што, нада, гаворяць, сесыць, перябуща і шапку... А бабы платок перявяжуць. Ну што, сеў, перябуўся — і стала ізъвесна, дальшэ пабег. Так і ў лясу, так і ўсюды: як на сълед хазяіна наступіш — усягда ты сабъесьць.

[А хазяін нявідзімы?] Ну хто яго знаець. Раньшэ — матка мая, бывала, гаворіць, з бабаю сваёю яны хадзілі, з Адáрачкау, у Сабалёўку, чэрэз бярэзняк, дак гаворяць, жаць траву, сена ж насілі, сушылі... Дак дзе-ци хазяін насіў, і находзяць. Дак нада з сябе — ці хвартух там — і накрыць. Бывала, ўсё расказываюць... [А што то за дзіцёнак?] Ну, хто знаець? Я не відаў і не знаю. «...» Ну то хазяінавы дзе-ци. Сняць там хвартух ці платок і прікрыць. [А калі прыкрыў, палатно не дарылі?] Ну, пра палатно ніхто не гаваріць, а харашо табе будзець у дваре. А еслі не прікрыў — пагуба будзець і скату, на полі, ўсё такое. Тады ж поласы свае былі, то буря паваліць, то што. [А не гаварылі, што і сваі дзе-ци могуць звесціся тады?] Ну, гаварілі такое, гаворілі. Мы так не дужа слухалі, а гуварілі, пріказувалі, а хто знаець? [Ён як звер ці як чалавек?] Як чалавек. Старычок такі, бывала расказулі, з бародкай така во. А праўда, няпраўда — хто знаець? [4].

15. [А палявы хазяін — ён добры ці нядобры?] Добры. Ён ад Бога. І лясны ёсьць. От аднаго разу жэншчына... Была ў яе дачка і пайшла ў ягады. Ну, утраіх, дзевачкі. І днае яе дачкі не стала. Хадзілі яны плакалі, гаворяць: «Мы не бачылі. Умесьце бралі — і яхапун схапіў».

Ну ужо год праходзіць, пашла яна касіць, хызяін пашоў, па лясу сена. Гаворіць: «І ты прінясеш есьці». Ну, гаворіць, пайду ж у лес еты, панясу яму есьці. Нясы, гаворіць, а яна стаіць — красавіца-красавіца! А с ней хызяін — малады — і гаворіць: «Хадзіцца вы ка мне, перябабце мальчыка». А яна гаворіць: «Ой, дык я ж съпяшу, іду к хызяіну, есьць яму нясу». А ён: «Ну, вы доўга ў мяне не забабіцесь». Паляжу — аж мая дачка там сядзіць. Радзіла мальчыка. Ну вот такое. А ці праўда...

[Так яна нарадзіла ад ляснога хазяіна?] Да, ён яе палюбіў і схваціў, як у ягадах была. І вот год прайшоў, і яна радзіла мальчыка. І яна гаворіць: «Ай-я-юй! А як жа тут харашо!» А дачушачка радая такая. І яна гаворіць: «Нікаму не гаварі! І дажа хызяіну не гаварі. Пріхадзі ўсёгда на ета

места, і мы цябе будзем усегда ўстречаць і ўвадзіць».

А яна прішла к хызяйну, а ён: «А дзе ты была?» А ёй ахота пахваліцца, і яна ўзяла і расказала. Пойдзець патом на тое места — нідзе няма нікога. І болей яна не бачыла яе. Эта ранышы было. Сычас ета нячыстая сіла, яна перяборіваець усіх. [Так лясны хазяй добры?] Добры, ён нічога ж плахога не робіў [3].

16. Вот мама яшчэ рассказывала, што перяд самай вайной яна пашла ў Гарадок, ну што-нібудзь купіць. А там аб'явілі — вайна. Нічога мама не смагла купіць, тока купіла дзесятак яйц, ну і ідзёт такая расстроеная. А нада была ей іці чэрз кусты. «... і аткуда ні вазьмісь — залопаў хто-та. Яна глядзь назад — пятух. Чорны пятух. Там сяленій нет нідзе ні блізка, нідзе нікога не было. И вот етат пятух бягіць і хочэць маме на галаву ўзляцець. Залопаець, залопаець крыллямі і хочэць на галаву ўзляцець. Ну мама ўжэ дагадалася. Ета закліналі дзеньгі, і яна ета знала. Гаворіць: «Я так і саабразіла, што то дзеньгі ідуць. Ну і у мяне нічога не было, і яічкі, я магла яічкамі етымі кінуць...» Яна так ряшыла пра сябе, што яна етых заклятых дзенег ні хочэць. И вот, гаворіць, падбігаець пятух і чуць лі не ў ногі ей б'ецы. Гаворіць: «Думаю, паймаю етага пітуха і галаву яму аткручу». Так ён не даўся ей. Ну ён ішоў доўга за ей, кілометры трі ішоў, а патом залопаў крыллямі, закукарекаў, і пятуха етага не стала. Вот на роўнам месце — і яго не стала. А ета дзеньгі беглі, яна знала.

[А што трэба было зрабіць, каб атрымаць гэтыя грошы?] Трэба было кінуць у яго чым-небудзь. И абсыпаліся б дзеньгі. [Кінуць чым папала?] Чым папала, глаўнае папасаць у етага пятуха.

А ей шчэ было так, у яе цёткі былі, і зналі пра дзеньгі заклятых. И вот цётка адна ідзець, эта тыя цёткі, што веруючыя, а бягуць два сабакі — бальшых-бальшых, такіх сабак і нету. Самі такія жэлтаватыя, а сыпіны чорныя. И вот падбігаюць к етай цётке, яна так махнечь на іх — яны адбягнуць, і яна сышла, куды ёй нада. Ну яна тожэ знала, што ета дзеньгі бягуць. Ну яны вот веруючыя, яны не хацелі тых дзенег. Яна знала, што трэба кінуць у іх чым, і дзеньгі рассыпаліся б. «... Ну а дзеньгі заклятых шчасця не прыносяць [2].

17. А яшчэ мама рассказывала. Жыў тожа. Ну, жылі харашо, багата. И бацька слабы быў, і ўсё сын прасіў: «Бацька, мы ж работалі ўсе, дай нам дзенег! Ты ўжо стары, слабы», — а ён не соглашаўся.

А ранышэ ж закліналі дзеньгі. И ён ужо стаў бацьку етага сціреч. И перяд самай смерцю бацька пайшоў... А там ток быў ці клуня, дзе маласці зярно цапамі. Ну і пайшоў ён за ім. Бацька зайшоў у ету ёуню, панёс там пасудзіну якую і гаваріт:

«Хто паложыт пяць галоў, тот вазьмёт еты дзеньгі». А сын гаворіць: «Куріных». Апяць бацька гаворіт: «Хто паложыт пяць галоў, тот вазьмёт еты дзеньгі». А сын апяць: «Куріных». Тада треці раз стаў гаворіць: «Хто паложыт пяць галоў, тот вазьмёт еты дзеньгі. Ну і ладна, куріных няхай».

Ну і сын етат ўцё, і бацька памёр че-рэз сколька-та дні. Ён атsek пяці куріцам галовы і ўзяў трэхгарцовачку золата. Заклінаў бацька. Ён імеў у віду, канешна, чалавечаскіх, каб не ўзяў нікто. Ну а той: «Куріных! Раз сказаў, а той падумаў, што то Бог яму гаваріт. «Ну, — гаворіць, — няхай куріных». Падумаў, што яму свыша даюць такое закляціе. А сын жа хаваўся, бацька ж ня відзеў, што сын прыйшоў. А ён пільнаваў яго. Такой быў случай [2].

18. Яна была багатая, а ён быў бедны. Прышлі к ей у сваты, а яна не пашла. А ён: «Не пашла ты за мяне, не пойдзеш ні за кога!»

Ён быў бедны, а яна багатая і красівая. Вродзе бы яна любіла якога-то парня. Толькі яна вышла праважаць сватоў, як на яе наляцела ваўчынная кожа і яна пашла ваўком. И трі гады хадзіла ваўком. Гаворіць не магла, пріхадзіла дамоў, грізла костачку. А ў хату не заходзіла.

Мама мне ўсё расказывала. Хадзіла, хадзіла, пад пуній начавала. Як кончылася да трёх гадоў, яна прішла і кожа сышла. А гаворіць яна ўжо ня ўмела. Па-сабачы брехала, па-ваўчынаму [5].

Примечания

¹ Различение легендарных и мифологических нарративов было, в частности, обозначено в рамках работы над проектом «Легендарные и мифологические нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (договор БРФФИ — РГНФ № Г11Р-002/1); участники проекта с белорусской стороны — Н.П. Антропов (рук.), Т.В. Володина, В.А. Лобач, Е.М. Боганева, с российской стороны — О.В. Белова (рук.), Т.А. Агапкина, А.Б. Мороз, М.М. Каспина. Под легендарными нарративами понималась группа жанров, а также внутри- и межжанровых разновидностей, тематически связанных с концептом сверхъестественного в религиозном аспекте.

² Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 3: Гродзенскае Панямонне. Кн. 2 / Агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2006. С. 33—336.

³ См.: «Людзей жа навідзімых стольки, скольки видзімых». Белорусские мифологические верования о доброхожих / Публ. Г.И. Лопатина // ЖС. 2005. № 3. С. 34—37; Лопатин Г.И. О народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // PALAEOSLAVICA. XVII. № 2.

Cambridge, 2008. С. 183—217; Боганева Е.М. «Хорошыя были люди, только их не видел никто» // ЖС. 2009. № 4. С. 14—16; Белова О.В. Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы: Материалы межгосударств. науч. конф. 5—8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грёнвальде. Брянск, 2010. С. 27—32; Она же. Фольклор лингвокультурного пограничья — диалог региональных традиций // Навстречу третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. науч. ст. М., 2013. С. 204—220.

⁴ См.: Белова О.В. «Литаиць змей к людям...» Летающие змеи гомельско-брянско-черниговского пограничья // ЖС. 2012. № 1. С. 24—26; Боганева Е.М. «Гаручы змей — так ён зваўся» // ЖС. 2012. № 1. С. 27—30.

⁵ Левкевская Е.Е. Механизмы создания мифологических фантомов в «Белорусских народных преданиях» П. Древлянского // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 327.

⁶ Как это выглядит, по словам одного из информантов: «На палах бываюць ... каласкі паstryжаны. Я дажа і сам відаў. Вот стаіць там ячмень ці жыта, найбольш на жыта, як вот хто пастріг ряд. Эта, гаворяць, хазяйн выстріг» [4].

Список информантов

1. М.С. Кахрановская, 1925 г.р., правосл., д. Головенчицы, Чаусский р-н Могилёвской обл.; зап. Е.М. Боганева и Т.В. Володина в 2006 г.
2. А.А. Литвинкова, 1930 г.р., католичка, род. в д. Асвея, Верхнедвинский р-н, живет в д. Зароново, Витебский р-н Витебской обл.; зап. Е.М. Боганева в 2013 г.
3. С.Л. Евфименко, 1935 г.р., правосл., д. Белая Дуброва, Костюковичский р-н Могилёвской обл.; зап. Е.М. Боганева и Т.В. Володина в 2012 г.
4. А.Н. Галковский, 1959 г.р., правосл., д. Судилы, Климовичский р-н Могилёвской обл.; зап. Е.М. Боганева, Т.В. Володина и Т.И. Кухаронок в 2013 г.
5. Н.К. Козлова, 1936 г.р., правосл., д. Головенчицы, Чаусский р-н Могилёвской обл.; зап. Е.М. Боганева и Т.В. Володина в 2006 г.
6. Р.Т. Моисеенко, 1936 г.р., правосл., д. Каничи, Костюковичский р-н Могилёвской обл.; зап. М.А. Андрюнина, Н.П. Антропов, Е.М. Боганева и Т.В. Володина в 2012 г.

Работа выполнена в рамках проекта БРФФИ-РГНФ «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор (№ Г13Р-005/2)»

БЫЛИЧКИ ВЕЛИЖСКОГО РАЙОНА СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ: КЛАДЫ И ЧЕРТИ

Мифологические рассказы были записаны в 2013 г. в экспедиции Российского государственного гуманитарного университета в Велижский район Смоленской области, граничащий с Тверской и Псковской областями России и с Витебской областью Белоруссии. Сюжетные комплексы мифологической прозы этого пограничного региона включаются в широко распространенные (в том числе и на пограничье) нарративы о летающем змее¹, приносящем богатство, о ведьмах, собирающих росу, чтобы отнять молоко у коров (мотив «что куме, что и мне»)², в поверья о домовых, русалках и т.п. В публикуемых текстах встречаются следующие мотивы.

1. Черти — это проклятые/заклятые дети; черти в работниках у пана; черти появляются на вечеринке у девушек; обманывают рыболовов: кладут им в сети рыбу, которая превращается в конский навоз; заканчивают незавершенную работу (ночью допрядают шерсть); морочат пьяных: засыпая «на печи», человек просыпается на могильном камне; дразнят молотильщиков во время работы: те пытаются попасть цепом по кружашемуся черту; появляются и играют при чтении «черномагой книги».

2. Клад — появляется в виде лосиши, собаки, человека: чтобы его взять, надо накинуть на них ремень, рубашку; на могиле дочери пана (огонек говорит). Один интересный текст связан, с одной стороны, с поверьями о кладах, а с другой — со строительством сакрального объекта на означенном месте: крест, который сам собой выходит из земли, чтобы потом на этом месте люди поставили церковь; чтобы крест вышел полностью, очевидец не должен был подавать голос.

Материалы, собранные во время экспедиции, позволяют дополнить сюжетный и мотивный фонд несказочной прозы русско-белорусского пограничья и предложить (после детальной проверки) «метафору»³ для процесса диахронического распространения мотивов мифологической прозы на белорусско-русском пограничье: «медленно сохнущие после весеннего разлива реки озерца и лужи, в которых еще осталась живая рыба». Именно такую картину на данный момент показывает собранный материал.

Клады

1. Нам наша сватья говорила, ина уже лет тридцать как умерла, а ей было... девяносто два годы. И на рассказывала, есть под Сертеи... вот тут, от нас... глубокий мох. И ў том глубоким мху, говорит, клад закапан. И никто яго нигде не найдить, и... и никто яго не искал. Гоняли гонки раньше... гонки... [Что такое гонки?] Ну, лес. И вязали... там вон река, Западная Двина. А ў эту Западную Двину ўпадает Межа, оттуда из лесу идить река яшо, та ѿ немножко меньше, и ўпадает туда, под... в Двину. И гоняли старики гонки. Гоняли, кто до Витебска, а кто до Риги. ... И это сваты наши гоняли гонки, и... там, где-то ў... ти ў Риге яны в столовой обедали, и к им подошли люди, незнакомые, и говорят: «Вы откуда, с какими местности?» И яны сказали: «А такое вы знаете? Рудню знаете?» — «Знаем». — «Сертею знаете?» — «Знаем». — «Вот там есть глубокий мост...» Гъяят: «Знаем». Вот яны там якобы хоронили... похоронили клад. Этую... волиную... целую волиную шкуру. Волос же теперь нет, а раньше же волы были. Какие-то, я не знаю их, там, гъяят, больше быков. Ну, и... «Слышали, церкву ограбили, не одну, а две?» — «Да». — «Госбанк ограбили, слышали?» — «Слышали». И вот это всё там, ў этой шкуре. И, гъяят, целая волиная шкура. И сказали ... приблизительно они сказали, ишите такое-то место, такая-то примета, вам хватит и вашим предкам. Бярите этот клад, мол. Ну, как... пожелали они им. Ну, и яны ходили, искали, никох яны не нашли. А там ў мху глубоким есть клювка. ... Этого свата падчерица была у этой клювки и подымалась... и случайно обнаружила вроде такое место. Ина пришла... не придала значения, а когда взошла на гору, то ина якобы вспомнила: «Айя!» И пошла назад, и место то не нашла. Вот говорят, кому этой клад уже пред назначен, только тот найдет, а так... Не каждый яго может найти. Люди пытались искать. А мы, лично я, строились мы ў Селезнях, строила... купили дом, и там был фундамент рядом, други дом раскапан, уместе два дома было. И я захотела на тот фундамент построить, там, кое-что. ... И пошли мы ў мох ... пошли мох тягать... Это было ўторого мая, и была... второй день Пасхи. И вот, говорят, в праздничный день надо клад тот искать. Вообще, не тот, а любой. ... Мху мы этого натягали. Ну, вышли на дорогу, постояли, погоманили [поговорили], тады... пошли через дорогу к этому глубокому мху. Ляжит вывороток. Один зять сел на вывороток, другой стоит, а я стою против, к этому

лицом. И этот, другой зять стоит, и тоже лицом сюды. Этот сядит, а мы уд... удвоих стоём. И... этот пирог мы разломили, и... ядём етот пирог. И етот, который сядит, туды направление лицом. И вот так... Я так... головой маxнула, невзначай, тады он опять... Глядь назад — стоит лосица, около самых нас. Лосица. Бяз рог, ну, небольшая. Это, может, два года ей. Н... не тялёнок, большая, но только что бязрагая. Я... я етому киваю, тоже бяс слов. Так. А етот так сквозь зубы: «Щ-щ-щ». Ина развернулась тяхонько и пошла. Не бягом, ничего. Пошла в ту сторону. Ну пошла и пошла. Мы встали и пошли оттуда, как бегиче два собаки. Один жёлто-золотистого цвята. Такий... жёлтый и... и сверху вы... ворсины такие, выскочившие, длинные и блестящие... а другой — серый. Один за одным с таким лаем. И мне это даже не на ума, вот я так своим после говорю: «Это бех [был] клад!» И был праздник притом. Ну, поскольку мне дуже [очень] лосицу ту было жалко, это, чтобы яны погна... это мне так сразу такая мысль, что яны за лосицей побегли, а тут, мож[ет], охотники где кали хошь лосицу ту настигнуть, меня эта мысль... это уже после одумалась, я гъю: «Это ж клад бех!» ... И побегли туды под Сертеи... з лаем, з лаем, з лаем... Вот столько это было на моём виду. [То есть эти собаки — это клад...] Вот на этих собак, ти на эту лосицу надо было кидать что-нибудь, это так раньше люди говорили. Ти рямень, ти платок, что-нибудь уж кинуть как-нибудь на их. И сказать: «Чур, рассыпься на деньги». Вот это, и ён бы рассыпался на деньги, и эти деньги, говорят, котются туды, где клад ляжит. ... А... а мы что... растерялись, и всё. И это... не на ума про этот клад. У меня одно на уме, что охотники лосицу убьют. [В какой день вы пошли за мхом?] Второго мая было. Но это было и второй день Пасхи. [В праздники нужно клад искать?] Ну, говорят, да. Так говорили старые люди, что лучше ў празднику. [Лосица] стояла, ну как через хату, вот такое расстояние от нас. Стоит и глядит на нас. И этот, который видит яё, а мы задом стоём, так сквозь зубы — свись. И так она развернулась и пошла опять тяхонько. Вот такое было, это... а что яно там было — я не знаю. И ўот до сяго дня, и своим я говорю. Я говорю, ўот чисто клад был. ... Говорят, ум не приходит в своё время. ... А это бывает мгновение. [Накинуть что надо было на нее?] Ну, что-нибудь с сябя. ... Какую-нибудь там... вешь. Рямень или там... платок. Что, что ты смог быў... [И

что потом?] Ну, говорят, рассыпается на деньги. Я ж не знаю, ти так это, ти не так. Ну, так говорили. [А собаки — это кто были?] Собаки обыкновенные. [Просто собаки, которые погнались?] Просто со... да. Жёлтая — меньшая, серая — такая... среднего росту. И пошли, тоже этой стягой [дорожкой]. [...] [Только лосица так может появляться?] ... Любое. Любой предмет. Заяц, любое. [...] [Чем рассыпается? Деньгами или драгоценностями?] ... Монетами рассыпается. Идите искать ў это... ў праздник, ў годовой праздник. [В годовой именно?] Да. Ну, не ў... не ў коммунистический. Хоть теперь коммунистуў нет и праздники ихние уж... отвергли, но... ўсё же [...] ў божественные праздники надо. [...] [Было, что выходила не лосица, а олень?] Любое, любое, любое. Чэловек... ўот говорила [...] старуха жила и говорила [...] Были яны ў лесу ў ягодах с други женшиной, и я, говорит, крикну ей... разышлись яны... кричу — ня слышит, ня слышно отзыву, кричу... там, гърит, стоит пень... ўзлезла на тот пень, ўзлезла на пень, ничох не... [о]коло пня ничох не было... говорит, кричала, кричала... Стала с пня с того слазить, а тут, говорит, чэловек ляжит. Говорит, чисто клад. Я, говорит, как подхватилась [быстро собралась] убегать [ЕЕФ].

2. [ВТП:] А во, у нас ў Сухулянях [д. Сухие Ляды]... это... Наталья. [...] Во, и гърит, и шла ина с церкви, ишшио тёмненъко было. И вот, и, гърит, поглядит — и выходит хрест. А где наш колодесь. И к ей... вышел, уже, гърит, ну, вот так от зямли вышел. [Прямо из-под земли?] Да, с-под зямли. И если б она не ойкнула, то, може[т] бы, и... и он бы вышел, гърит... [...] И... там построили колодесь, и этот... вода [...] набирают ўсе с собой, как лечебная. [...] [А крест так и исчез?] Исчез... [...] она сразу якнулась, что хр... а так он те... ўніз и пошёл. [А если бы не ойкнула?] То вот, он вышел, может, там и церква была. Нам неизвестно. [ГЕА:] Да как раньше, что церкви под землю проходили. Целиком. [А как?] А было такое. Говорили.

3. [А не рассказывали, как клады кому-то открылись, как-то рассыпались?] [...] А клад, а клад у нас в Погорелье есть и сейчас. Да, да. [...] Где паня похоронена, больше там. Всё время, бывало, идёшь, и там свет горит. Когда ей могилочка-то, вот прямо сейчас за клубом. Щас помню, это было до войны. Да. И там и свет горел, и было мы собираемся и смотрим: правда, горит, горит там огонёк. [...] Ну и там, говорили, что клад есть. [...] Что там за клад, там всё, всё возможное может быть, а что — мы-ть не видели. [А там могила чья-то?] [...] А, эт... ну, панская, там только па... пана хоронили, ну, паню, помню [...] Паню хоронили [...]

в саду паня похоронена. Так говорили, ну мы ж не видели, это до нас было [...] могилочка там была, и свет там горел, а что там дальше внутри, мы там не были, не знаем. [То есть была капличка?] Была капличка. [А под ней была могила?] Да. Ну вот там как-то так мы видели вот такой, ну как в бункер ход вот такой вот тот, и там светится, а что там дальше, мы же не были, мы боялись, дети, говорили, что не ходите туда. Не ходите. Но мы всё равно ж, дети есть дети, забегим, отдалю всё равно смотрим, как там э... вроде свечки, вроде свечка горит. [А что это горело на самом деле?] А что это горело — мы ж там не были. Мы боялись туда заходить, огонёк-то там есть, есть, а какой он, из чего, мы боялись туда идти... [ЕНМ].

Черти

1. [ВАМ:] Я ж рассказывала тебе, раньше, ня веришь, как ходили... а где пан жил [...] ў вечёрки черти ходили. [ГЕА:] Церти [смеётся]. [ВАМ:] Да, это правда, говорят. [...] Яны на девушек... красиво, хорошо... [ГЕА:] Не, не, я тое не верю, тое, может, и сказка. [...] [ВАМ:] А, да, яны были. [...] Яны ў пановом доме жили. А тады пан им сделал... капличка такая она... У нас ён на острове вот тут есть. И на tym месте всім [и]здавалось... Кали ноччу пойдить — издастся тоже. А тады, я ж табе гы[р]ила пойдить... а эта во, Илюхина... тёшша. [...] Тады пойдить она с братом [...] ловить рыбу. Это, с братом Марфы. А ина говорит, бегают: «Ловите-ловите, всё рыба будет, всё рыба». И рыбу кладём... ето, ў сумку там ти вядро. Придём домоў — ни одной рыбины нет, одно конское говно. Хоть бы рыбина. А яны прыгают, кругом пихают [смеются]. [Кто пихает?] [ГЕА:] Черти. [ВАМ:] Черти, вот тут... [ВТП:] Черти. [ВАМ:] Она говорит, маленькие, хвости длинные. [ГЕА:] Это правда. [ВТП:] Она мне это рассказывала. [ВАМ:] Это правда, это правда было. Принясём, говорит, ничох, ни одной рыбины нет. А яны: «Ловите-ловите, всё рыба будет». [...] Да, да. «Ловите, всё рыба будеть». [...] Это было... у нас же остров тут, и [нрзб.] пан. Как он им тама... ну, ти попоў привозил, да... отцу ли у... что ён им сд... И ён их... построив, и оны там кажный, как обед, только, гърят, иди, нагледися. И ўси в красном надето. И танцуют, кто что делает. [Черти?] Ну. [Это они у этого пана жили?] Оны у пана ў Миловидах жили [...] [А пан ими командовал?] Не. Пан... у пана работали ўсе люди. А ины самы собой, нашли место, и жили у яго. [А про вечёрки вы говорили, они пришли, это как?] [ГЕА:] Ну, пришли, да и сядели мальцы. [...] Да, и яны на девушек, как люди... И красивые, гърят... Так а ти правда, это, вот, говорят, что это заклятые дети были. Матка закляла сына, сын стал, его... чёртом, а дочкá — лягушкой.

[ВТП:] Не знаю... [ВАМ:] Это раньше сстарí заклинали своих детей. Так а это было старí. Разное, как говорят. [А за что она их закляла?] [ВАМ:] За то, что яны ей не на́ды были. [ГЕА:] [...] И пошли... забрал их. [...] «Будь ты проклята!» — во как клянут. Да. [ВАМ:] Чтоб ты провалилась там... сквозь землю. [...] Самое тое и теперь. [ВТП:] Я знаю, что, бывало, на меня моя мамаша, как что-нибудь, рассердится: «Будь ты проклята, змея, да как ты мне надоела!» [...] А мой папаша и говорит: «Не кляни, не кляни, ей доли не будет. Ты лучше ей ударь, кали она табе виновна, чтоб ты не кляла, а то так мамаша...» [...] [ГЕА:] Клясть нельзя. [ВТП:] «А то... одна мамаша так сказала, и рябёночек и пошёл, и пошёл, сквозь землю, только ручки... и всё, и провалиўся. Не кляни, доли ей не будет». Вот так мой папаша за меня заступаўся [смеётся]. [ГЕА:] Да ведь это старые люди Богу верили и видели. А теперь ти верят? И так кали люди Бога б увидели, они б яго убили. [ВТП:] Во, как я... «будь ты проклята!», «чтоб ты провалилась!».

2. [ЕНМ:] Ну раньше больше как называли — чёрт, чертей больше боялись, чертей. [...] Вот такое больше про чертей рассказывали. Помню, дед Семён наш [...] Ўсё время про чертей, всё время он про чертей. И так, бывало, наговорит, что страшно домой идти, страшно до... Вот раньше лён был, и в пучки связали, и — ты, Мироновна, помнишь пучки... [БТМ:] Угу. [...] [ЕНМ:] Там. И вот он так наговорил: «Не верите, идите посмотрите, чёрт стоит на... на мосту». Володька Талонский вышел, домой идти, поглядить — стоит тот человек, значит, дед Семён праў был. Назад вернулся и ночевал там у их, боялся идти домой. [БТМ:] Снопа. [ЕНМ:] Так вон умело [...] внушил, шо это чёрть, а там никакого, сноп-ть упал, сноп, и всё. И он больше рассказывал про... про чертей, вот такое. [...] А рассказала мне бабушка, бабушка. Дедушка мой шёл [...] то ли выпивши был, но я гърю, что нет, и вот пришёл [...] домой и лезет на печку, раньше на печке больше грелись старые. Вот. А он пришёл на камень, и синий камень там и сейчас есть [...]. Дедушка пришёл, на этый камень лёх, разу́ся, разде́уся, лёх. И лежить. И как будто и он домой пришёл, какой-то... привидение у яго было. Ну. А потом уже кода ян просну́ся — что эт такое? — испугался, домой прибежал. А было такое з моим дедушкой. То ли правда, то ли нет. Рассказывала бабушка, что это было. [То есть он переночевал на каком-то камне?] Переночевал там раздетый, и всё, покамест то ли замёрз он на камне, там то ли что, проснулся, всё. [А что за камень такой?] Просто обычно... большущий камень, большущий синий

такой камень там есть. А... а там жили мои дедушка и бабушка, мамка там родилась, там росла. [Это в какой-то деревне, да?] «...» Бандеки. До Триково до... ещё были вот тут, как на горку поднимешься, коров там пасли. [А синий камень — почему так называли?] А потому что он синий такой был, синий-синий, большой, так и название ему — синий. А почему такое название? Наверно, оттого, что он синий. Синий-синий такой, серо-синий. «...» [Не рассказывали, что у этого камня что-то видится и другим людям?] А я ещё не помню, не помню, кто там ник... А почему это именно?... «...» значить, чёрт водил его. Чёрт. Вот. [А почему он его водил?] А почему водил, я уж не знаю-то. Потому что чёрт же не делает хорошего, а всё только плохое. Он же назван — чёрт. «...» Ему много названий: и чёрт, и леший, и дьявол — это всё, всё ж это одно и то же. [БТМ:] Три в одном. [ЕНМ:] Да. Чёрт, леший, дьявол, ой еще, да не помню. Многа ему названия. [А если в лесу водит, что делать?] И... и в лесу может вот заводить, и всё ж ты не выйдешь никак. [И что делать тогда?] Ну, тода к Богу молись, Богу молись, и всё, тода выйдешь. Раньше в... многим случаям, многим сильно всё, всё верили Богу, щас больше не так.

3. [Ранее ЕЕФ рассказывала, как некая женщина видела место, где зарыт клад:] Вот она рассказывала мене яго... ина много, бывало, рассказывает. Как раздевали и батьку эя раздевали. Черти. Тады ўсё ў чертей верили, как ў бандеки верили... бывало, как наговорит тут... [Расскажите, что это значит? Батьку черти раздевали?] Ай, тяперь ўсех раздеваю, вон под забором лежат пьяные, чисто пьяный был, да и ўсе, так после говорили. [А рассказывали что?] Ну что, говорит, ехал ён там, а там ў бандеках женились. [Это как?] Говорит, и музыка, и ўсё... черти там женились. Ну я ж не знаю. Ина, бывало, рассказывает, тока страху такого нагонит... «...» Наслухаеся, а ина, бывало, ўсё такое... тоже... ўсякое говорит... «...» камень там больший был, как на том камне батьку ея раздели да спать положили, как на печке. И он пьяный, можа[т], был, да и всё. [Он пьяный был, и ему казалось, что его раздели черти?] Ну да, «...» ямуничок не казалось, «...» очутился, спит на печке, ложился на... то есть спит на камню, а ложился на печке вроде. Да, ён чисто пьяный был, да и всё. «...» [А что за свадьба у них около бандеки была?] Ну, что и музыка, говорит, женились там. Раньше даже так было, мама моя рассказывает, говорит, дёйки собирались ў посиделки прясть. В одну хату там говорятся, куды, хоть и... далёко жили друг от друга, по хутрам... и пряли, эту самую... прялку ў руки, и... за два километра идут, и так всю ночь там прядут. И мальцы приходят туды, дёйки...

молодёжь. Тяперь же етим не занимаются, так яны вот на дискотеки, хоть каждый день. Да яшо клубы это... ночные. Так это... так говорит, придет малец, сядит, не-знакомый малец... шнурки свалятся с этой прядки, а ина полезет шнурки надевать под низ, поглядит, говорит, аж у няго... хвост у яго кругом там стола... чёрт сидит. Ну, вот такое рассказывали, ти правда это, ти не-правда... я не знаю, я ж не знаю, и лучше это не говорить, что не знаешь сам. «...» Ну мама что же... это тока ина тоже слышала, а так не было. Говорит, идут ў подовины были... а куды хлеб завозили. Идут ў подовину тут... а это, а ини сидят, говорят, по перевозе. А цапы такие были, которыми молотили... палка, а на палке на рымню... рымень, обязательно на рымню, потому что рымень крутится кругом палки, вот такая палка навязана круглая. Тяжкая, крепкая, и етым вот так... бьют этой палкой... Молотют, и тогда, кто молотит... вот таку расстилают ў подовину, ето даже я умела молотить. «...» И вот, бывало, молотим. А у этой женщины цапы были старинные. Было... и цапы берём и молотим. Хорошо. Так, говорит, цапом как дадут по этому чёрту. А и он говорит: «Уй, не попаў». Кали попадёшь да скажешь: «О, во огрил». А... «У, не попал», — дразнит, говорит, тебя. А если скажешь: «Да, надо, не попал». — «Да, не попал, я ж не закружился». [Повторите, если цепом по чёрту ударишь, то что?] Если ударишь и скажешь: «Во огрел» или там любое слово, что попаў. Тады он будет тебя дразнить, говорить: «Ой, не попаў, ой, не попаў!» А если скажешь, что «...» не попаў, а попадёшь да скажешь: «Да, надо, не попаў». — «А, я же не закружился». Ну, вообще, говорят, яны любили насмехаться над людьми. «...» Бывало, это мама рассказывает такое. «...» Подовин, у каждого хозяина был свой подовин. Овин, или как его... у нас называли подовин, ў Лядэх называли овин. Хлеб тут за... сожнут серпом, хлеб ўсе уберут и туды завозят. Крыша ж там... хоть соломенная, да крыша. «...» [Эти черти появлялись только тогда, когда молотили?] Ай, я не знаю, ўсегда яны, говорят, были... ў бандеках... Вот что-то есть, то это есть. «...» [Те черти, про которых вам мама рассказывала, они как выглядят? Как люди?] Да, яны, говорит, только с хвостом. С хвостами. «...» Ну, говорит, такие, похож на чэловека и... как люди. Ну, я ж не знаю, говорят, что... это и.. это... там уж... это чёрт, говорят, приходил. Ну я ж не знаю. Меня Бог миловал увидеть и чтоб помиловал. И до смерти, не дай Бог. «...» [Вы говорили, они бывають в бандеках, в подовине, дома, а на речке есть свой чёрт?] Не знаю. [Не утягивал он вниз?] Не знаю. Не знаю, я не знаю. Ну, если... если чэловек грешен, то яго, говорят, чёрт утянет. Вот примерно... ты не хошь то делать, а тебе... кто-то подтолкнет, и ты сделаешь. Хоть и... и он бы не желал это сделать, а

его всё равно, говорят, чёрт туды в... ну, а как яно, я ж не знаю. «...» Кто их видел, кто знает? «...» кого чёрт удавил, тот не скажет. А... говорят, что там... вешаться, уже помилуй Бог, это грех большой, на себе руки накладать. И тады... по дороге бягут там, чуют голос ея, это вот черти бягут, на ём же черти ездят... Ну, такое говорили раньше... [На нём черти ездят?] Да. [На ком?] На удавленнику. «...» И даже люди посторонние слышат, как она... ёё голос, как она гогочет. И... и там слышится колокол, и всё, бывало, раньше там говорят, что нельзя это... на себе руку накладать, помилуй Бог. Ну, один накладает — ума не хватает, а другой... не от роскоши тоже, а что-нибудь, от какой обиды, да и всё [ЕЕФ].

Примечания

¹ Некоторые мотивные элементы, связанные с этими рассказами, принадлежат, вероятно, смоленско-витебскому ареалу: летающий змей показывается в виде красной дуги, его кормят холодцом.

² См.: Белова О.В. Несказочная проза Велижского района Смоленской области — общее и особенное в локальной традиции // Филологическая регионалистика. Тамбов, 2014 (в печати).

³ Метафоры исследователей финской географической школы, показывающие, как распространяется фольклорный текст: «круги на воде» и «поток воды» — см. об этом *Sydw von C.W. Geography and Folk-Tales Ecotypes* // *Béaloideas*. Iml. 4, Uimh 3. 1934. P. 346.

Список информантов

БТМ — Бахтиярова Т.М., ок. 1956 г.р., д. Погорелье; зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз.

ВАМ — Версина А.М., 1932 г.р., д. Будница; зап. О.В. Белова, В.А. Комарова, А.Б. Мороз.

ВТП — Версина Т.П., 1940 г.р., д. Будница; зап. О.В. Белова, В.А. Комарова, А.Б. Мороз.

ГЕА — Гончарова Е.А., 1931 г.р., д. Будница; зап. О.В. Белова, В.А. Комарова, А.Б. Мороз.

ЕЕФ — Евстигнеева Е.Ф., 1935 г.р., д. Апонасково; зап. О.В. Белова, В.А. Комарова, А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Н.С. Петрова.

ЕНМ — Ефимова Н.М., 1933 г.р., д. Погорелье; зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз.

Публикация Н.В. ПЕТРОВА,
канд. филол. наук; Российский гос.
гуманитарный ун-т (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта
«Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья:
язык и фольклор» (РГНФ-БРФФИ, 13-
24-01003)

Т.В. ВОЛОДИНА

ДЕТСКИЕ БОЛЕЗНИ: СОВРЕМЕННЫЕ БЕЛОРУССКИЕ ЗАПИСИ

Экспедиционные записи последних лет по белорусской народной медицине как дополняют предыдущие, собранные в томе «Народная медыцина: ритуальная-магичная практика»¹, так и выявляют не только новые формы ритуального лечения уже известных болезней, но и ряд детских недугов, не описанных ранее в специальной фольклорно-этнографической литературе. Конечно, речь идет скорее о комплексе представлений, связанных с тем или иным симптомом, а не с отдельной болезнью с медицинской точки зрения. В данном обзоре и будут представлены наиболее показательные, оригинальные для белорусской традиции записи, сделанные преимущественно в восточных районах страны.

Наименования отдельных болезней в связи с их почти полным исчезновением закрепились за состоянием с подобными симптомами. Так произошло с загадочной болезнью под названием *теменной зуб*, или *теменик*, которую можно определить как острый воспалительный процесс в горле младенца, приводящий к удушью и смерти. Анамнез этой болезни в сообщениях информантов укладывается в рамки картины болезни при дифтерии. Самый обширный блок записей последних лет актуализирует отнесенность *теменика* к болезням, вызванным порчей, сознательной или бессознательной, и в ряде случаев отождествляет болезнь со сглазом:

Зуба там німа ніякага, а балезня таякая. Яна быстрая. Вот падзіўся хто, вочы такія ў чалавека бываюць вредныя... Вот ад этай завідацьці магець стаць цеменны зуб. А тады ў рябёначка цемечка ўпада. Упадаець цемечка, такая становіцца ямка, і плоха рябёнку. Пррападаець рябёнак [1].

В рассказах об этом недуге до недавнего времени не упоминалось о западении плевы на родничке, о «дыхании» темечка, что становится доминирующим в сообщениях ХХI столетия. В старых записях темя изредка фигурирует лишь как локус воздействия при заговоривании. Можно лишь предположить, что современным

ТАТЬЯНА ВАСИЛЬЕВНА ВОЛОДИНА,
доктор филол. наук; Центр исследований
белорусской культуры, языка и литературы
НАН Беларуси (Минск)

знахарям просто неизвестны случаи дифтерии (после обязательной прививки заболеваемость детей крайне редка), и весь комплекс представлений об этой страшной болезни распространился на случаи малообъяснимого тяжелого состояния у младенцев, чему способствовало перенесение внимания с *темени* (поднебенья) во рту на *темя* на голове:

Эта цемя ўпадае. У мяне сястрычка ўмерла ад цеменнага зуба. Папка быў у арміі, а мама нясла, пашила ей шапачку красівую, брылёнкамі, яна яе нясла, а тая крычыць: «Папа, папа!» А мама ей гавораць: «Няма, дочачка, папы». А яе даганянець адзін у нас там з хутара ды гаворіць: «Ну, Пряльчіха, калі ты ўжо выгадуеш эту красавіцу, во ўжо гэта ўмная. Адкуль увідзіла і крычыць». А мама ішла да кумы. Толькі ў кумы пасядзела, а яна сразу стала пляваць, рваваца. А мамка: «Ай, кумачка, што такое? Што такое?!» Яны яе толькі схвацілі і к бабкі, а сонца стала захадзіць — і памёрла. З суроцы. Бабка сразу сказала: «Цемя ўвалілася во тут во ямкою, і ўсё». [А вы гавораце: цеменны зуб. А дзе там які зуб?] Эта так называеща — цеменны зуб. Нічога не расьцець, ні зуба, нічога, цемя ўваліваецца. Яна сразу стала часначку клась на эта цемя, а ўжо сонца стала захадзіць, ужо перебралі суроцы, і ўсё. Сільна перебрала. Толькі данясылі на хутар, толькі ў хату ўнясылі. Яна глянула толькі: ой, ой, цеменны зуб, часнаку стала клась. А яна і кончылася. Дзіве нядзелі да году не дабыла. І хадзіла, і гаварыла, там кукла была [2].

Названия детских болезней, связанных с чрезмерным плачем, в современных записях выявляют ряд региональных особенностей: если *ночницы*, *крыксы*, *плаксы* фиксируются по всей территории (с вариантами *крыкуха*, *крыклівіца*, *крыкавіца*, *крычышча*), то названия *ночнэ* — в Центральном Полесье, *вотначи* — в петриковско-октябрьско-светлогорской зоне, *карадуны* — в рогачевско-жлобинской, *крэкты*, *крактуны* — в Подвинье, ср.:

Это онэ называеща ночніцкі. А крыксы, еслі он да с кім стрэненца да накідаюць крыксы, шоб твое дзіця плакало, а его маўчало. Это называеща крыксы. И ёго ўжэ нясуць шаптаць бабам. Шэпчуць да воны, гэтыя бобу [знахарки], дзіцятку трошкі стане лучы. О таке [3].

В Березинском районе Минской обл. детские болезни неопределенного характера, сопровождающиеся плачем и криком, называются *жуды и нуды*:

Ляцеў воран / з чужых стран, / прыляшоў на (имя) двор. / Забраў (имя) жуды і нуды, / крыксы і плаксы, / крэкты і стогны. / І панёс у чыста поле, / дзе пеўні не пяюць, / дзе тапарамі не сякуць, / дзе званы не звоняць, / туды дажа людзі не заходзяць.

(Три разы нада так казаць) [4].

В заговорах от *ночниц* в рамках модели «пускай посредник заберет бесконницу, а даст ребенку сон» разнятся персонажи, к которым с такой просьбой обращаются. Среди коммуникантов — прежде всего *зоры-зараніцы*, *Божыя памашніцы*; *зоркі вы*, *зарнічкі*, *родненькія сястрычкі*:

Первым разам, Гасподнім часам / Госпаду Богу памалюся, прачыста Мацеры пакланяюся. / Маць Божая святая, стань на помач рабу Божому крыксы выгавараваць. / Зорка-зарніца, Божая памашніца, / Вазьмі ад раба Божага (имя) крыксы, плаксы / Начныя, дзянныя, палудзённыя, калючыя, часавыя, мінутныя, / Начныя, палуночныя, урочныя, прыгаворныя, / Ветраныя, земляныя, пужаныя, зыляканыя, / Бацькіны, маткіны, бабіны, дзедавы, цёткіны, дзядзькіны, / Дзявоцкія, хлапоцкія, жаноцкія, мужчынскія, парабоцкія, / Жаласныя і карысныя, усьцешныя і прысьмешныя, сьветавыя і заравыя. / Рэчкі пасьвяцаюцца, а рабу Божому спаць, спаць, спаць. / Бог мой, прымі дух мой. / Худа назад, добро наперад. / Амінь.

(Три разы, падуць і сплёўзываць назад через лева плячо) [5].

В заговорах своеобразный договор заключается и с курами, когда им предлагается забрать болезнь в обмен на хлеб-соль:

Курачкі-сястрычкі, вазьміце ангелочкивы начнічкі. / Наце вам хлеб-соль, дайце ангелочку сон. / Куры сралі, сну наслалі, штоб ангелочек спаў.

(Нада такія маленькія галачкі скрутіць і туды патрошку солі. И тады тога дзіцёнака несці ў куратнік на руках і так гаварыць. Так укінуць, яшчэ гаварыць і кінуць, гаварыць і кінуць. Тады завярнуцца і ў хаце ні з кім не гаварыць) [6].

Наряду с курами просьбы принести сон адресуются мифическим персонажам, детям которых «на забаўку» предлагается крик и плач младенца. Заговорная ситуация предполагает подтверждение согласия партнера, его «ответ»:

(Крыксы — есьлі малое дзіцё, а жэнщына па трасочніку паходзіць ілі ў куратнік пойдзя на съмярканыні, эта на дзіцёнку можа... Есьлі яна кармяшчая маць. Абычна ідуць ужэ на двор, прымерна як летам у 12 часоў і вот сразу:)

Первым разам добрым часам, первай парой вячэрній зарой, / я з словам, Бог з помаччу. / Божы зараны па небу ляталі, Госпада Бога відалі, усім рады давалі. / Памажыце лячыці і малога здароўя ўкрапіці. / Дзед лугавы, баба баравая! (І адгукнуць:) Уууу! / Прашу забраць у майго малога крыксы, плаксы і начнікі / твайму сыну на забаўку. / Вашаму сыну з крыксамі з плаксамі гуляць, / А майму малому спаць. / Куркі-трапятуркі, вазьміце хлеб і соль, аддайце майму ўнуку сон.

(Сказаць і кінучь хлеб у куратнік) [7].

В ритуальной терапии *ночниц* за помощью и предложением обмена обращаются к умершим предкам:

Бярэш дзіця, носіш яго, трэба «Ва імя Айца і Сына і прашу Маню і Госпрад Бог памажы». А тады: «Добры вечар!» І нясеш яго на кут сперва. «Добры вечар, старыя і малыя, дайця Колю сон». Тады нясеш у другі куток, тады у той, тады ў той [крест-накрест]. «Добры вечар, старыя і малыя, мы не гуляць к вам прышлі, крыксы і начніцы прынясьлі». Переахрысьціш і нясеш у другі куток. «Добры вечар, старыя і малыя, мы не гуляць к вам прышлі, крыксы і начніцы прынясьлі. Вам плакаць, не спаць, а майму Кольку спаць, гуляць, танцаваць, апеціт наганяць» [8].

В западном Полесье в заговорах от *ночниц* фиксируется редкий, оригинальный образ дочерей Солнца, которые встречаются на калиновом мосту с сакральным персонажем/месяцем или же с самими *ночницами*:

Ішлы сонцевы дочки чырыз калыновы мыст мысяцю на сюдысь. / Пытаецца мысяц: / «Куды ідэтэ, сонцёвы дочки?» — / «Ідэм ля (имя), сладкі сон нысэм», / а начныці і полуночныці под птаховы крылы бырэмо, / которы по лісы лытаятую і ныякі пожывы ны мають». / Ідітэ, начныці і полуночныці, з хаты на двыр, а з двора вітром [9].

Святы аўторачак, Мацер Божая, памажы і прыступі і сахрані раба Божаму такому. / Не сама сабою вячэрняю зарою ці ранняню зарою, самім Ісусам Хрыстом. / Памажы мне, Госпадзі. / Ухадзіце, усе крыксы-плаксы, з раба Божага / на махі на балоты, на дубовыя калоды. / Калючыя-балючыя, ветраныя, замоўныя, / прыгаворныя, пацешныя, пасьмешныя, / хлапецкія, маладзецкія, сіроцкія, дзявоцкія, / радасныя, жаласныя, зачныя, вачныя, / ад злога вока, ад злога языка, ад злога чалавека, / ад злой мінuty, ад злое гадзіны, / сабачыя, пара-сячыя, каціныя, птушыныя, сакаліныя, / дзедавы, бабіны, цёткіны, дзядзькіны, бацькіны, маткіны, / мужскія, жэнскія, / ухадзіце ўсе крыксы-плаксы на сухі лес, на зямчужную расу. / Крыви не таміце, касыці не ламіце, дай Божа на помач. / Марская жар-пціца, выграбай боль сваімі залатымі капытамі, сваімі залатымі какатамі, / сваім залатым носам, сваей залатой дзюбакай. / Калючую, балючую, пякучую, ламучую. / Выходзі, боль, з раба Божага (имя) не час, не на два, а наўсегда.

(Падаеш на яго і плюнеш тры разы на бок. На любы бок) [10].

Живы и запреты беременной женщины гладить домашних животных, переступать через них и особенно категорически — толкать ногой, так как это приведет к появлению на детском тельце болезневорных волосков, шерстки, которая приносит младенцу мучения. Эта шерстка в современных записях называется *сабачая шэрсьць* (Буда-Кошелевский р-н), *каціная колючка* (Житковичский р-н), *свіннная шэрсьць* (Стародорожский, Докшицкий р-ны, Подвинье в целом), *дзікія валацкі* (Минская обл.). Восточная часть страны сохраняет названия *валасень*, *валасянка*:

Пяклі хлеб, пірог такі, толькі ўчынілі і съялкі, ржаная мука. А патом выкачаваць. Павыкачаваеш, расьцягаваеш, а там валасісья. Валасень зваўся. Галушачкі курам кідалі [11].

Валасянка як-та, аржаной мукой націралі спіну і выціралі. А рябёначак беспакоіўся, як калолася [12].

По-прежнему первым лекарством от этих волосков является «выкатывание» их теплым хлебом. Среди единичных, но показательных своими мифологическими ассоциациями названий — *папялуха*:

Эта як бярэменная нагой ката ці што паддзявае. Валасатых звяроў, тады на

дзецах аказаваецца. Папялуха, кажуць, нейкая. [Папялуха?] Ну. Попелам змываюць гэтую шэрсьць [13].

На юге Минской области и на севере Брестской подобные симптомы связывают с контактом уже не с животными, а с домашней птицей, и называют *крылішчы*. Тогда больное дитя кладут на порог и разрубали рядом с ним веник.

Вот ідзеш, дзе курнік, ды курыца пе-ралеціць цераз ту юанчыну. На плячах тады крылішча ў рабёначка. Во так голаў угورу закідае, і ня спіць, крычыць. З чорнай курыцы брала пер'е, толькі анно з чорнае. Вязала іх у пучкі. Вот у каго крылішча, прыносіць дзеткі. Кладзе на гэты бок парога, а сама на той бок. А тутака начоўкі. І бярэ яна сакеру, а дзіця пад начоўкі. Маладзіца стаіць на гэты бок парога, а мая мама — на той і тое пер'е сячэ. Тая маладзіца пытаецца:

— Што ты сячэш?
— Крылішчы.
— Сячы, сячы. Каб не было.

Гэтак тры разы мама сячэ. Усё рабілася, каб сонейка заходзіла [14].

Довольно любопытный факт в блоке представлений о волосках, что вырастают на теле и становятся причиной болезненного состояния, сообщили в Стародорожском районе Минской области:

Эта як бровы. Кажуць, чартапуд у цябе, дык зразаюць, ці карове ці чалавеку. Кажуць, волос вырвем табе, у цябе чартапуд расыце. Як злосны чалавек, кажуць, эта чартапуды. Дык у каня ў нас быў, сто працэнтаў, уверавалася я, дзе бровы, чартапуды паразылі, такі дурны быў конь. Сколькі яго не бі, усёрна не пойдзе рабіць то, што не захоча. [І ў чалавека бываюць такія чартапуды?] І ў чалавека. Кажуць, ну што, чартапуды напалі. На бровах такія растуць во ўверх [15].

Самостоятельной болезнью со своей этиологией и терапией продолжает считаться капризность ребенка, называемая *упіры*, *упоры* (Центральное Полесье), *прічча* (Поднепровье — «Дзіцёнак капрізнычаець, становіща злым, нервным, не нравіцца яму нічога. Эта і ёсь прітча. Лазінка адна не вылечыць, нада прігаваріваць» [16]), *заход*, *натуркі* и др.:

Утрэнняя зарніца, Гасподнія памашніца, / зорі-зарніцы, мілія памашніцы, / вазьміце ў этага младзенца *ўпіркі*, *натуркі*, / нашніцы, бяссонніцу, палunoшніцу, беспакойствія. / Зоркі-

зарніцы, мілія сястріцы, дайце крепкае здароўе, / спакойствіе, апеціт, радасьць / не на дзень грядущы, а на век вякушчы. Амінь [17].

Эта называецца упіры. Упіры. Ну дык гавораць, будта бы ад парога начынаюць этага дзіцёнка да абразоў во так во галаўской куляць. Эта ўпіры [18].

В магической терапии капризов продолжает доминировать веточка особой формы:

Як парюща ў бані венік, нада той венік разабраць і найці такую ветачку, катора трі, штоб трі сучкі было і етым нада съцебануць і раз, і другі, разікі трі. Больна не, а съцебаеш [19].

Абсолютно оригинальны узколокальны (Березинский р-н Минской обл.) представления о *супорах*:

Вот сваруцца мужык і з жонкай. А яна дзіця будзя дзяржачь, вот ён і станець хворы. Цераз чатыры ножкі стала накрых перанімаюць так і так, а вада стаіць на стале. Тады гэтую ваду цераз клямку пералівае і ўсё [20].

Еслі маць дзяржыць рабёнка на руках і сцапіліся з мужыком ругацца. Лепі палажы дзіцёнка на краваць, а з ім хочаш біся, хочаш ругайся, но толькі не чэрэз дзіця. Эта і ёсь супоры. Тады нада каб мужык і з жонкай за руکі ўзяліся, а хто-та трэцьці цераз іхня руکі дзіця перанімаў. Ад супор. Плачыць, крычыць, яму везьдзе коле, плоха яму [21].

Если о такой немоши, как *старость*, лишь упоминают, что она была:

Старасць нападала. Вот дзіцятка так крекча. А яго цела такое пабабенае. У маршынках. Эта казалі: старасць напала. Лажыл пад прыпекі і бабкі шапталі. Будзе і гадоў тры, а яно крекча і ўсё. Прымуркі такія былі, як на печ лезцы, такі во вступ, называлі прымурак, там дзіця ўсе і ляжало. Старасць нападае [22] —

то в возможность получить *знос* верят до сих пор:

У кого маленькі деті, як зубоў нема, ніводного, бо як зубы е, ужо не ўрэдно. А вот як зубоў нема, то не знослісь да ўместа. На дворэ яшчэ як, а ў хате, под крышэй шоб не зносліс. То можэ знос напасті на которого ўжэ. И нэ спыть, і высохне, і ўсё. Лячылі, як старынныя колодэс е, старынныя, і от трава падае

туды така похілена, эту траву рвалі, падылі. И от дорогою ідеш, і соломіна от так наўхрэст лежыть, збіралі этия хрэшчыкі і тож парылі купалі детей. А як зносяцца, две жонкі ідуть з малымі детямі, то от так роўно ложать вона свое, а вона свое, шоб роўно одна до одное было, на рукаэ, тэ себе, тэ себе, шоб роўненъко, положут да кажут: «Шо думают матеркі, то матеркам, а што думают деті, то детям» [23].

Актуальны и заговоры при этом недуге:

Ляцела сарока з далёкага вастока, / з шырокімі плячымі, з чорнымі вачымі. / У сарокі доўгі нос, каб прапаў у дзіцяці знос [24].

Першым разом Божым часом угово́ро́ю Еву от узноса, / от поспеху, от пустых дорог, от дзяўчыны, от паробчыны, / а моя Ева молітўная соколінмі вочымі отдзівіца, / бобровымі зубамі отгрызецца, моей Еве знос мінецца [25].

Ритуальное лечение *старости* через относ хлеба к сакрально обозначеному растению имеет параллели в разных европейских традициях:

Як сабіраецца шкурачка ў дзіцяці, кажуць, эта старасць нападае. Дык баба ўжо пячэ хлеб, галушачкі. Тады гэтымі галушачкамі абкачвае эта места і аддаюць сабакам. У маршыны такія, во бачыш, якія рукі страшныя [показывает на свои руки], і ў дзіцяці так. Яна ўсё хадзіла там, дзе цяпер башня, там расла трава. Панна нейкая. Яна ўсё эту панну рвала. Яна эту панну ідзе рваць, адзяеца ў съвяточнае, хвартушок белы падвязвае, хустачку беленькую завязвае, і бярэ хлеб, і соліць сольлю. И йдзе туды, і кладзе там, і соліць сольлю. «Панна, панна, я прышла цябе не рваць. А ў цябе здароўя прасіць» [26].

Конвульсивные приступы у детей, к счастью, становятся все более редким явлением, хотя в отдельных регионах продолжает бытовать убеждение, что *дзяцінка* должна быть у каждого ребенка, только вот проходит она по-разному, хоть смехом, хоть плачем. Наряду с представлением о прирожденном характере болезни (ср. *радзімец*) верят, что болезнь возникает вследствие испуга:

Патайнік — спужалася дзіця, спіць і ўздрыгвае. Загавараваеш: «У суботу рана ішлі яўрэі, неслі спуг. У Колі не бывай. Ідзіца на сіня мора, там ваша маці ў

карты грая і спуг-пераход-патайнік ажыдая» [8].

На белорусско-русском пограничье падучая у ребенка получила показательные наименования:

Ведзьмак — так называлася, як падучая. Тожа выгавараваецца: «Выходзі, ведзьмак, калючы, балючы...», такое самае, только называецца ведзьмак [27].

Бывала, у дзяцей малочай быў — эта канувльсія. А як первы раз, нада лажыць перяд парогам рябёнка і нада, штоб маць перяшагнула яго і сказаць: «Чым радзіла, тым і перяхрысьціла». Тады больш ня будзе [28].

Чтобы предупредить негативные последствия испуга, предпринимается ряд магических действий, к примеру:

Во бяреш вядро, переварачаваеш во так і наліваеш на дно вады, падводзіш рябёнка і гаворіш, каб ён сам сябе пазваў. У гэту ваду трі раза: «Зіна, Зі-іна, Зі-і-іна». А патом ваду цераз парог выліць. И заходы бываюць, што паваліцца і аж заходзіцца [29].

Испуг запущенный, особенно сильный, по народным представлениям, приводит к развитию особого заболевания — *стени*, при которой состояние ребенка все ухудшается:

А другі раз я выбіраю сценъ. Бяру дзіцёнка, вываджу на двор, як сонца ёсь. Станаўлю к сыценачкі, рукі накресьць, во так, і выбіраю, каб кресьцік. Перва з галавы, тады з ног, адкалупаваю трошку, із рук і з ног, таго дзерава, нямножака. Три раза я так бяру, патому што Бог тройцу любіць. И тады ідзём у калідор ці ў хату, бяру я скавародку, бяру шукаю адзе павуцінка ёсь, кладу на бумаражку сценъ гэты, павуцінку ету, кладу на скавародачку ету, абарачаваю табуретачку, станаўлю етага, каго выбірала сценъ. Над етай самай скавародкай, над табуретачкай і гаварю: «Сколька етamu сыценю гарець, столькі этага раба Божага (імя) галаве балець». Трі раза так прагаваріваю» [1].

Вера в сглаз, вредоносное воздействие на ребенка зависти, чрезмерного удивления и т.д. вызывают разнообразные магические приемы, продолжающие прежние традиции с глубоким мифологическим подтекстом второго рождения младенца:

Ваўхвілі дзяцей этых. Я з воч, як дзяёнак маленькі і сурочыўся, сама перва,

як мяне наўчыла бабка, ложыш падушку, на эту падушку ложыш дзіцёначка, і яго нічога ніякага во так во перахажаваеш. «Хто цябе радзіў, тэй цябе атхадзіў», трэ разы. Но толька ты сама не падымаеш, а падняць дужан другі, мужык, ці съякруха, ці хто» [30].

Актуальным остается комплекс представлений, связанных с грибковыми заболеваниями полости рта, которые встречаются в младенческом возрасте. Проходит этот недуг довольно быстро, конечно, при своевременном вмешательстве и незамысловатых целительных процедурах. Однако на уровне народной номенклатуры этот комплекс представляет собой чрезвычайно подробно разработанное поле. Внутренняя форма названий вместе с народной этиологией болезни и ритуально-магической терапией предоставляют богатейшие возможности для реконструкции мифологической основы этого, казалось бы, пустякового заболевания. Выделяются тематические гнезда «молоко», «плесень», «грибок», которые и являются узловыми в данном идеографическом поле.

«Молочная» тема (см. названия *молоча*, *молочака*, *молочник*, *молочняк*, *молочнікі*, *молочніца*) проявляется и на уровне этиологии болезни (беременная женщина нарушила правила питания и ела пенки):

Падбел. Калі ходзіш бярэменная, нельзя пенак есьці. Малако варыш, пенкі есь нельзя. Мезеным пальцам съціраць [31].

Именно цвет налета во рту мотивировал прозрачное наименование *падбел*:

Эта называещца радавы ў бабы падбел. Бель такая. Малочніца. А ў дзяцей радавая малошніца. Нада выціраць суконкай. Бывала, сукно ткалі. Атрэзаць сваёй ткані, коўдыры такія ткалі. Атрэжаш крошачку на малец і ў рот [32].

Показательную актуализацию связи жаба—рот фиксируют советы исцеления болезней с таким названием, сконструированные не без влияния так называемой этимологической магии (когда *жабку* врачевали с помощью жабы):

Жаба ў роце. Лаві жабу і лапкай нада было пашкрабаць у роце. А жабу тую назад выкідалі. У роце абарвець і губы абарвець [33].

В статье представлена лишь небольшая часть всех записанных материалов, которые свидетельствуют не только о том, что традиция (как в пассивной, так и активной форме) жива, но и о том, что еще множество интересной информации о детских недугах остается «за бортом» только по той причине, что о них не спрашивашь во время экспедиции. А не спрашивашь потому, что еще не имеешь о них представления. И практически каждый выезд в поле пополняет этот багаж знаний.

Примечания

¹ Народная медыцына: рytуальная-магичная практика / Уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай. Мінск, 2007.

Список информантов

1. М.Ф. Анищенко, 1927 г.р., д. Тростино, Хотимский р-н Могилёвской обл.; зап. Т.В. Володина и Е.М. Боганева, 2012 г.
2. М.И. Прялкина, 1934 г.р., д. Буда, Хотимский р-н Могилёвской обл.; зап. Т.В. Володина (далее, если тексты записаны только автором статьи, собиратель не указывается), 2012 г.
3. А.В. Астапович, 1931 г.р., д. Дуброва, Лельчицкий р-н Гомельской обл.; зап. Т.В. Володина и Т.И. Кухаронок; 2011 г.
4. А.И. Корсук, 1929 г.р., д. Чижаха, Березинский р-н Минской обл.; 2010 г.
5. М.И. Сергеенко, 1946 г.р., д. Хизов, Кормянский р-н Гомельской обл.; 2008 г.
6. Н.К. Голубева, 1931 г.р., д. Столпня, Рогачевский р-н Гомельской обл.; 2009 г.
7. Н.И. Каледич, 1937 г.р., д. Вирков, Кличевский р-н Могилёвской обл.; 2013 г.
8. М.Е. Лапунова, 1928 г.р., д. Слободка Сушанская, Быховский р-н Могилёвской обл.; зап. Т.В. Володина и Т.И. Кухаронок; 2013 г.
9. П. Волкович, 1912 г.р., д. Бездеж, Дрогичинский р-н Брестской обл.; 2001 г.
10. А.И. Кондратенко, 1931 г.р., д. Ходасы, Мстиславский р-н Могилёвской обл.; 2011 г.
11. М.В. Дроздова, 1937 г.р., д. Круговка, Добрушский р-н Гомельской обл.; 2008 г.
12. М.П. Зайцева, 1929 г.р., гор. пос. Городок Витебской обл.; зап. Т.В. Володина и В.А. Лобач; 2011 г.
13. М.С. Лягуш, 1929 г.р., д. Заречье, Смолевичский р-н Минской обл.; 2010 г.
14. С.И. Парус, 1935 г.р., д. Мыслобаж, Ляховичский р-н Брестской обл.; 2005 г.
15. М.П. Усик, 1930 г.р., д. Бараново, Стародорожский р-н Минской обл.; 2010 г.
16. С.Н. Богачева, 1941 г.р., д. Титовка, Климовичский р-н Могилёвской обл.; 2013 г.
17. М.Ф. Алексеенко, 1947 г.р., д. Великий Мох, Климовичский р-н Могилёвской обл.; 2013 г.
18. Е.В. Журавлёва, 1934 г.р., д. Степы, Жлобинский р-н Гомельской обл.; 2009 г.
19. Е.Ф. Демьяненко, 1936 г.р., гор. пос. Городок Витебской обл.; зап. Т.В. Володина и В.А. Лобач; 2011 г.
20. З.М. Карень, 1930 г.р., д. Любушаны, Березинский р-н Минской обл.; 2012 г.
21. Н.И. Зеневич, 1933 г.р., д. Глухой Ток, Березинский р-н Минской обл.; 2012 г.
22. В.П. Вотчич, 1936 г.р., д. Лески, Октябрьский р-н Гомельской обл.; 2012 г.
23. О.И. Фицнер, 1929 г.р., д. Гребени, Лельчицкий р-н Гомельской обл.; 2011 г.
24. Т.Я. Кишило, 1929 г.р., д. Юшковичи, Любанский р-н Минской обл.; 2009 г.
25. Е.И. Соц, 1938 г.р., д. Вулька-2, Лунинецкий р-н Брестской обл.; 2007 г.
26. Е.Ф. Лукашевич, 1929 г.р., д. Смыковичи, Октябрьский р-н Гомельской обл.; 2012 г.
27. А.И. Кондратенко, 1931 г.р., д. Ходасы, Мстиславский р-н Могилёвской обл.; 2011 г.
28. М.С. Богданова, 1934 г.р., гор. пос. Городок Витебской обл.; зап. Т.В. Володина и В.А. Лобач; 2011 г.
29. Г.В. Савченко, 1959 г.р., д. Киселева Буда, Климовичский р-н Могилёвской обл.; 2013 г.
30. Т.А. Перминова, 1953 г.р., д. Грудиновка, Быховский р-н Могилёвской обл.; зап. Т.В. Володина и Т.И. Кухаронок; 2012 г.
31. М.Ю. Афанасенко, 1933 г.р., д. Мухов, Лоевский р-н Гомельской обл.; 2011 г.
32. Н.М. Хаманеева, 1931 г.р., д. Алексино, Смолевичский р-н Минской обл.; 2010 г.
33. С.М. Ступак, 1926 г.р., д. Лавреновка, Толочинский р-н Витебской обл.; 2007 г.

Статья подготовлена в рамках выполнения проекта БРФД № Г13Р-005 «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор»

«А ТАДЫ ЎСЁ ВЫШЭПТЫВАЛІ...»

(заговоры деревни Неглюбка Гомельской области)

Фиксация этнографических и фольклорных текстов — одно из приоритетных направлений экспедиционной работы Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций имени Ф.Г. Шклярова¹. Особое место в наших записях занимают тексты заговоров. В данной традиции их называют *шоптамі, малітвамі, сціхамі*. Первые записи заговоров на Ветковщине были сделаны в конце XIX в. Е.Р. Романовым². С начала 1990-х гг. сотрудниками Ветковского музея зафиксировано около 1000 текстов, записанных в Ветковском, а также в пограничных с ним Гомельском, Добрушском, Кормянском, Чечерском районах Гомельской обл. и в соседней Брянской обл. Это заговоры хозяйствственные (в основном животноводческие, в единичных случаях земледельческие), лечебные, любовные, социальные (на суд), а также тексты, которые влияют на взаимоотношения людей со сверхъестественными силами.

В данной публикации представлены заговоры, записанные в д. Неглюбка и Неглюбском с/с Ветковского района³. В настоящее время наша коллекция неглюбских заговоров составляет более 50 текстов.

По воспоминаниям неглюбчан, у них всегда были люди, которые умели «шаптаць»: «Зубішча... Ад уроکай становіща... Цімпіратура... Ціпер жа ў бальніцах лечаць, а тады шапталі... Дзецкая хвароба была — зубішча. Дзяцей к ёй наслі. Крычыць дзіцёнак не сваім матам, і прыносяць к ёй у двор. Яна і шэпча» [1]; «Цяпер урачы... А тады... Звалі “скула”, “рожа”, нарывалі пальцы ў людзей на руках... Цяпер толькі... Так рэжаць урачы, а тады ўсё вышэптывалі, шапталі “скулу-рожу”» [2].

Среди наших информантов были как женщины, которые знают один-два текста для собственного применения, так и те, которые хранят у себя целые тетради с текстами, записанными от своих старших родственников либо односельчан. Некоторые из приведенных в публикации текстов бытуют в неглюбской традиции уже более ста лет, ср. комментарии информантов, от кого они узнали заговоры: «Ад цёткі свае навучылася і маткі. Матка мая і цётка — яны абедзве ўмелі. Мама — Суглоб Ганна Мацвеевна [1888—1977]. Цётку звалі Таццяна, пражыла дзевяноста тры гады» [3]; «Ад бабы. Кароткая

Пелагея. Памерла... ёй была восімьсятры гады.... будзя ужо пійсят гадоў, як памёрла...» [1]. Иногда овладение заговорными текстами осмысливается как результат встречи с мифологическим персонажем⁴.

Тексты, вошедшие в эту публикацию, атрибутируются по фонду Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций. Особенности языка информантов сохраняются. Если тексты заговоров были скопированы с листков либо тетрадей, сохраняются орфография и пунктуация.

1. Як выганяюць

Бярэш ты дома галючку, бярэш дома цапочэк такі. Кароўку эту секанеш тры разкі, кажыш:

«Ідзі, мая цялушачка, у поля. Штоб ты ў поле хадзіла, па баках не блудзіла, травіцу сабірала, расіцу співала, а малачко пад капытак хавала». А тэй цапочэк, вакруг каровак абойдзіш, стада, як тыя выганіш, і втыкнеш у зямлю, у траву і кажыш: «Дубец-дубец, пастві маіх авец!» [3].

2. Ад вяxi

«Первым разам, Гасподнім часам Госпаду Богу памалюся, усім святым нябесным пакланяюся. І прашу ўсіх святых: Памажыцца етай Божай скаціначцы, чорна-рябай шарсціначцы. Ішла Божая Маці з Ісусам Хрыста, із залатым хрестом із шаўковай рызай. Ету Божкаю скаціначку шаўковай рызай прыкрывала, залатым ключам замыкала, ключ ў сіняя моря пад Бурат-камень паклала. Як Бурат-камень некому не падняць і ключ некому не дастаць, так ету Божкаю скаціначку некому не з'ядыць: ні ведзьме наряджонай, ні ведзьме навучонай, ні ведзьме-другасуслы, ні ведзьме-чэрядзініцай. Я, бабка, выгаварыў з етая Божае скаціначкі, з бела-чорнае шарсціначцы, усі яе балезні, штоб яны не паўтарылісь ні на схадку, ні на маладзіку, ні ў поўні. Помач етай Божай скаціначцы, чорна-рябай-белай шарсціначцы ад Господа Бога, ад Духа Святога, ад Прэсвятыя Багародзіцы і ад мяне, бабкі» [3].

ца, святая істошніца, усяму міру памошніца, памагаіш ты людзям, памажы раба Божай Марыі і благаславі. Плывеш ты с ўсходу на захад і па махах, і па балатах, па ніцых лазах, і па гнілых калодах. Вымываеш ты белая рячона крамення, белая карэння і жоўтыя пяскі, вымыт із раба Божыя і пужання, і лякання, і дрягання. Штоб яна лажылася — не баялась і спала не здягалась. Амін» [3].

4. Каі жвачку пацяря

Первым разам, Гасподнім часам Госпаду Богу памалюся, усім святым нябесным пакланяюся. І прашу ўсіх святых: памажыцца етай Божай скаціначцы, там, чорна-рябай шарсціначцы. Ета скацінка хадзіла па крутой гарэ, па шаўковай траве. Яна травіцу сабірала, расіцу співала, сама яна не ўгадала, каі яна жвачку пацяряла. Присвятая Мацер Божая ішла, жвачку падняла, раба Божай Марыі ету жвачку аддала. Божая Марыя прышла, етай скацінцы жвачку аддала. Штоб яна жвала да і не раз не переставала. Помач етай Божай скаціначцы, чорна-рябай-белай шарсціначцы ад Господа Бога, ад Духа Святога, ад Прэсвятыя Багародзіцы і ад мяне, бабкі [3].

5. Кроў замаўляць

«Ехалі калекі чэряз тры рекі. Яму капалі і рожу саджалі. Рожа прынялася, штоб сячас і кроў унялася».

І кроў сразу ўмаіцца [4].

6. Ад сабакі

«Слеп сабака,
Слеп радзіўся,
Хрыстом не хрысціўся,
У бане не парыўся,
І свету не бачыў,
Штоб ты і мяне так не бачыў».

Бабы так учылі: «Як будзіця ішці, сабакі будуць кусаць... І дулю дайця» [5].

7. Ад іспуга

Первым разам, Гасподнім часам Госпаду Богу памалюся, Прячыстай Мацеры пакланяюся, і ўсім святым: Феадосию і Антонію. Прячыстая Мацерь, прыдзі на помашч, падай помач раб Божжаму (Івану). На шырокам лугу, на круглом берагу стаяў куст, пад тым кустам стол стаяў, пад тым сталом шаўковая трава ляжала. Там сядзелі троі дзявіцы, Божжыя маладзіцы, сядзелі-размаўлялі, (такому-та, там, Івану, Раману) спакой давалі. Усі спугі, урокі, улёкі, прыгаворы выгаварывалі з раб Божага із ясных вачэй, з чорных бравей, з шаўковага воласа, з краснае крыві, з жыл-сухажыл, з белага цела, з румянага ліца, з кагцей, із нагцей. Усі ўлёкі і іспугі і чэлавеччыя, і авеччыя, і кацяччыя, і абеднія, вячэрнія.

3. Як спужаіцца дзіценачык

Як спужаіцца дзіценачык, ідзець хаязіяка тая ў рэчку вады і к рэчцы падходзя і кажа:

«Добры табе (як уранні, а хоць увечары, дак), добры табе вечар, вадзіца-цары-

І выгаварыю, і ссылаю на сухія лясы, на мокрыя балаты, на курыныя горы, на мёрзлыя кочки, дзе ветры гуляюць, адзін аднаго не страчаюць, раб Божкаму (Івану, Раману) спакой даюць. Дай, Госпадзі, час добры [6].

8. Ад жара

Госпадзі, як агнявіцу ўкряціў у Пятровы щёшчы, так, Госпадзя, знямі і з мяне жар [6].

9. Ад уроку карове

Вазьмі са стала солі, тры шчэпкі і скажы: «Як стол стаіць, на ім хлеб-соль ляжыць, штобы Божая скацінка, бела-рябая шарсцінка, ціха стаяла і малако аддавала». А патом етай соллю падатры карову: «Ад каго ўрок-прыгавор, іспуг, улёк пазнала Божая скацінка, бела-рябая шарсцінка, соль урагам у вочы, соль урагам у вочы, соль урагам у вочы. Сколькі солька гарыць на агні, штоб столькі ў Божай скацінкі, чорна-рябай шарсцінкі, балела, гарэла, паліла, таміла на часу, на дню, на гаду». Соль ету — на жар. І тро разы скажы: «Ва імя Ацца і Сына і Святога Духа». І: «Усе урокі-прыгаворы, ідзіце на вароны — на сарокі». А тады мачой руку абасцаць нада і ня так, а наабарот (абарот рукі) пашураваць нада: «Ад каго ўрок-прыгавор пазнала Божая скацінка, бела-рябая шарсцінка, таму раб Божжая Раі вочы засцала». І па вачах, па храстах, па вымі — тро разы. «Сколькі у раб Божае Раі балела, брэдзела на раду, штоб столькі у божае скацінкі балела, гарэла, паліла на часу, на дню, на гаду». І яно ёсё праходзя. «Харошае аставайся ў міне, раб Божжая Раі на дварэ, плахое — на зямле. Ад каго Божая скацінка, бела-рябая шарсцінка, урок, улёк, іспуг, прыгавор пазнала, вярнісь к яму, астанься ў яе. Ад каго яно стала, штоб на ім кожа трашчала» [6].

10. Ад клапоў

Пасвецяць паску і ідуць, перад дзвяримі крычаць: «Хрыстос вакскрэс! Ваісціну вакскрэс! Хрыстос вакскрэс! Ваісціну вакскрэс! Хрыстос вакскрэс! Ваісціну вакскрэс! Я іду ў хату, разгаўляюсь, а ўсі клапы, сырамяжыя жукі, загаўляйце і выходзьце з хаты. Крыкнуў удод на сем год, зваў вас на вяселля ўсіх клапоў, жукі сырамяжых. Клапы, жукі сырамяжые, выходзьце з хаты, а я іду ў хату. Вы — з хаты, а я — у хату. Вы — з хаты, а я — у хату. Вы загаўляйцесь, а я загаўляюсь» [6].

11. Ад зубоў

Забалеў зуб, ідзі шукай паўз рэчку камні, старыя камні абрастаюць мохам, тога моху надзяры, настой у вадзе, папалошы зубы, запалі яго, падзяржы, скажы: «Як качэргі стаяць у парозе, штоб так мае зубы стаялі». Аны выкрышываюцца і не баляць [6].

12. На суд

Іду я на суд. Не іду, а еду, на чорным валу, гадзюкай паганяю, урагоў заклінаю. Парог переступаю правай нагой, што былі ўсе права за мной [6].

13. На першы выган

Ідзі, мая цялушка, на шырокія палія, на длінныя луга. Там табе травіцу з'ядцаць, расіцу співаць і малачко пад правы бок хаваць [7].

14. Ад ўсяго

На Кіянъскай зямле, на Сіянъскай гарэ трыв абрэзкі стаялі. Перад тымі абрэзкамі Мацер Марыя спала. Бачыла яна сон дзіўны-прыдзіўны, як Хрыста на муку бралі, калёным жалезам руکі прыбівалі.

Маці, мая Маці! Не глядзі на мае муکі, вазьмі книгу в рукі, пачытай, расскажы ўсяму свету, расскажы старому, расскажы малому.

Хто эту малітву будзя знаць, тро разы ў дзень пачытаць, не будзя ў агне пагараць, не будзя ў вадзе патапаць, не будзя ў лесе заблудаць, не будзя звер паядаць, не будзে гад кроў ссаць [8].

15. Калі выганялі

Яечка звару ці два, ці тро, да пашурую па кароўцы, да говару:

«Святы Юрія-Ягорія, святы Іван Багаслоў, сахраняйце эту Божаю скацінку, чорна-рабаю шарсцінку, днем пад сонцем, ноччу пад месяцам, на сільных росах, на ранніх зорах.

А ты, Божжая скацінка, чорна-рабаю шарсцінку, помні дзень Прэсвятой Багародзіцы, штоб ты па шаўковай траве хадзіла і ела траву шаўковаю, піла ваду ледзянную. Гдзе б ты не хадзіла, гдзе б ты не бывала, малачко пад капытом дзяржала, не пасярала малачка густога, верху залатога, умеру траву з'ядала, умеру расу співала і Госпада Бога к сабе прызыvalа».

Памалюсь тройчи так і ўсе. Яечкі, паглажу кароўку, таму хто паствуе, аддам, ці можа, дзіценак які [9].

16. Як падоіш

Вот у нас поўзаюць гады. Усягда, бывала, карова была ў мяне, я увечары падаю і кажу:

«Госпаду Богу памалюсь, Прачыстая Мацеры пакланяюсь. Мацер Божжая па чыстаму полю хадзіла, гуляла, змяіныя жалы збірала. Нашла, вырвала, кінула, плюнула, дунула, штоб у маей скацінкі ніякая гадасць не застрявала».

Эта увечары так дзелала і другім саветала: «Дзелайце так» [9].

17. Як ідзеш у лес

«Чэрэз поле чыстое шла Маць Прачыстая. За ей Ісус Хрыстос, залатыя ключы нес. Цягні гадам жала, шчапні губы, замкні рот».

Эта, ідзі ў лес, эту малітву прачытай і смела ідзі збірай грыбы, ягады збірай, і цябе ніхто не затроня [9].

18. Як ужаліць

На моры Сіяне, на востраве ў акіане стаяла яблыня, пад той яблыніяй залація крэсла, на том крэслі сядзіць змія Вулляна. Сунімай сваіх слуг, загаварывай зубы паўзучым, лятучым, серэнівым, гнайвым, падкалодным, пажнявым, ма-хавым, балотным, садавым, агародным. Не суніміш сваіх слуг, сыдзет Спас с нябес, возьмез свой востры меч, сыме цябе галаву с плеч, пасячэ, парубае, на мелкія часці пакідае. Раба Божая Лісавета ўгаварываю [9].

19. Ад грыжы

[Чытае по тетради:] «Первым разам, Гасподнім часам Госпаду Богу памалуюся Прячыстай Мамцы пакланяюся. Стань, Гасподз Бог, на помач, Прячыстая Мамка, на радасць.

Грыжа-грыжаніца, вялікая едавіца, тут табе ні быць, ні жыць, касцей не ламіць, серца, галоўкі не ламіць, серца не смактаць, у раба Божае (імя) на месцы стаяць. Я ж цябе выгаварываю калючаю, балючаю, пагаднаю, пацешнаю, смешнаю, женъскаю, мужскую, дарожнаю, калёснаю. Стаяць месячка на крэслі, стань, грызь на месцы.

Святы ангел, ух! Прылюбі мой дух!»

Тры разы чытаць нада [1].

20. Ад балезни

Первым разам Гасподним часам Госпаду Богу памалуюся Иисусу Христу поклоняюся усем киевским ащам покланяюся припадобникам Антонию Хведосию и самому Богу

Сам же Господ Бог у Сакия болезни исцеляв сляпых кривых и прадаснавитых и прыпадобных. Исцали раба (имя человека).

Прасвятая дева Багародица прасцирая рябину чорная рызаю пакрываала ад цёмныя страшные падучые штоб з яго люди не смяялися трудным яму не трудицца удалога серца не тамиць

Пришла же эта болезнь раба (имя) тежолымы пудамы раскасиша лекамы залатниками ни атрыгашца ни схада ни молодка ни патповна

Я бабка из душком господ из помаччу помоч от господа бога [1].

21. Знос и крикливищи

Первым разам гасподним часа божею годиною святою часиною господи боже приступи и поможи люди знос и крикливищи шептаць

Девяць дочек (сынов) без рук без ног без телеса збираю с головы из очей из лица из плечей из рук из ног из пальцев из суставцев из жил из костей из чырвонае криви

Золотой замок замыкаю на сухие лозы посылаю на крутые береги на жовтые пески на быстрые реки куда пташки не далетаюць куда звери не добегают где певни не спевають где щука-рыба грая

ваду разганяя там знос и крикливища спочивають.

Аминь

3 раза [1].

22. Падив и урок

Первым разам божым часам божьюю гадинаю святою часиннаю господи боже приступи поможи Люде подив и уроки шептати

Як на вилах песок не держится каб на Люде не держався ни подив ни уроки ни воска

Избираю я из нее из головы из очей из лица из плече из рук из ног из пальцев из суставцев из жил из костей из чирвонае крыви Золотой замок замыкаю на сухие лозы посылаю на крутые береги на жёлтые пески на быстрые реки куда пташки не долетают куда звери не добегают где певни не спеваю где щука рыба грае воду разганяе тва подивы уроки Людины спачивають

Аминь [1].

23. Зубиши

Господу богу памалюся пречистай поклонюся Вячерня зарница гасподняя помошница стань госпади на помоч мать пречистая на радасць приходила Людмиле помачи давала именны и теменны зуб снимала на дуба ссылала

Зубиши зубиши идите на дубиши а вы дубиши вазьмите свае зубиши сходковые маладиковые урочны прыговорные подумывные подивные намовные наносные

Я ж выгавариваю с кастей с можчай с жил пожил чтоб по целу не ходила, крови не сушила и кости не ломила

Аминь [1].

24. Урок

На море на акияне на острове буяни стаиць игруша под той грушой сидели три девицы усе родныя сестрицы Одна прала другая ткала трецияничога ни делала Тольки урок выгаваривала рабе божай Людмиле помачи давала выгаваривала урок с пальчиков с суставчиков с ярих вачей с красные крови

Выгавариваю уроки жаночия хлапечыя парабочыя дажчаная ветряныя падивныя намовныя наносныя чтоб по телу не хадила кости не ламила крови не сушила

Во веки веков аминь [1].

25. Ад балезней

Первым разам, Гасподнім часам Господу Богу помалюся, Иисусу Христу пакланюся, усем кіёўскім аццам пакланяюся, прыпадобным Антонію, Хведосю і самому Богу. Сам жа Гасподзь Бог ад усякія балезні ісцяляў сляпых, крывых і прадаснавітых и прыпаносных. Ісцалі раба (імя заві). Прэсвятая Дзева Багародзіца, светлая плашчаніца, прашрай рабу, чорная рызаю пакрывай ад цёмныя страшныя падучыя, чтоб з яго люди не смялісь, трудным яму не трудацца, удалога серца не таміць, гарячыя

крові не паліць. Прышла ж ета болезнь раба (імя) цяжолымы трудамы, раскаціся лёгкамы залатнікамы.

Я бабка из душком. Госпадзі з помаччу. Помач ад Господа Бога [1].

26. Ад скулы малітаўка

Первым разам, добрым часам Господу Богу памалюся, Прячыстай Мацеры пакланюся. Скулы вы, скулішчы, жаркія, як папялішчы, я вас тры дзевяці знаю, па імені называю. Скула-бялуга, скула-сінюха, скула-чарнуха, скула-краснуха, скуча-панасуха, скула прыгаворная, скуча наносная, скуча намоўная, скуча сямейная, скуча губная, скуча-гарлавуха, я ж вас па імені знаю, на тры дзевяці зямель ісълаю. Ідзіці ж вы, скулы, на шырокія паля, на дрэмучыя лісы, на чорныя балата, быстрыя рэкі. Вам там ісцякаць із вадою, із мущно тусавацца і болей на етamu рабу Божжаму не паяўляцца ні схода, ні маладзіка, ні пад поўна. Я вас выгаварываю, угаварываю. Ідзіці і не взвращайціся к етamu хазяйні, ў полі сваі плахія когці астаўляйця і етamu рабу Божжаму пакой давайця. Мой ціхінікі, лёгінкі дух прынімайця [2].

27. У калодца

«Добрае вутра, вадзіца-царыца, усяму свету Хрыстова памошніца. Як у калодца вада прыбываю, так прыбудзь у маеі скацинцы, чорна-белай шаресцінцы. Будзь малачко крэпкім, вяршынка сладкая. У скацинцы бяру, на белыя руки здаю. Па ўсяму свету хадзіла, усяму свету гадзіла. І ўгадзі маеі скацинцы, чорна-белай шаресцінцы».

Як выганаіш скацину ў поля. Устаць нада да сонца, рана. І малітаўку ету прачытаць кала калодца і засіліць вадзіцы із калодца. Усяць сабе ў што-нібудзь і тады пабрызгаш скацинцы прыма ў вочы, штоб яна ні баялася урока. А то кароўкі ідуць з поля, вымцы нясуць бальшыя. Усякія ж людзі... на вуліцы сядзяць і ідуць, палядзяць: «Вон карова пашла, многа малака панясла». Ёй мажэ не мінуцца ета. А ету малітаўку прачытаў, значыць, будзя безапасна. Штоб ня зглазілі. Як первы раз выганаіш у поле [2].

28. Ад уроку чылавека

«Первым разам, добрым часам Господу Богу памалюся, Прячыстай Мацеры пакланюся. У лукамор'я стаяла бярёза буйністая, какацістая. На той бярёзі сідзела Маці Марэя. Ні знала ні чытаць, ні пісаць, ні дакладаў дакладаць, толькі ўмела ўрокі-улёкі адбаяўляць дамавыя, палявывя, загаворныя. Штоб ні атрыгашца ні сходу, ні маладзіка, ні пад поўна. Мой хух, Гасподні дух».

Шэпчаць, як дзеткі малыя. Не спіць дзіцёнак, дак прыходзяць паспытаць. Хто-нібудзь паглядзіць, падзівіцца: красівінкі, там, ці тоўсцінкі [2].

29. Ад уроку

Божжая Мацір на камені сядзела, Иисуса Хрыста дзяржала, тынам гараджала,

піліной пілінала, а большы яна нічога ня знала, толькі знала ўрокі-улёкі адбаяўляць палявывя, дамавыя, наносныя, намоўныя, прыгаворныя, суседнія, сямейныя. Із Ісуса Хрыста із ручак, із ножак гваздзё вынімала, на камені прыбівала і етай рабе Божжай Ганні пакой давала, ціхінкі лёгінкі мой дух прынімала.

Мой дух — Гасподні дух [2].

Примечания

¹ Подробнее см.: Лопатін Г.І. З гісторычнага вывучэння замоў на Веткаўшчыне // Российско-Белорусско-Украинское пограничье: проблемы взаимодействия в контексте единого социокультурного пространства — история и перспективы: Материалы Междунар. науч. конф. (г. Новозыбков, Брянская область, 17–18 октября 2013 г.) / Под ред. В.В. Мищенко, В.Н. Пустовойтова, С.Н. Стародубец. Брянск, 2013. С. 266–271.

² Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891.

³ См. об этой деревне: Лопатін Г.І. «Ну ўсё раёно ты будзіш палезна людзям...» // ЖС. 2013. № 1. С. 36–38.

⁴ Там же.

Список информантов

1. Поліна Андреевна Приходько, 1928 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 2011 г. Тетр. 131, л. 36–38 (текст № 19 прочла по тетраді; тексты № 20–24 скопированы из принадлежащей ей тетраді).

2. Анна Івановна Герасіменко, 1931 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 2011 г. Тетр. 131, л. 19, 41–43.

3. Марія Петровна Сарасеко, 1928 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 2006 г. Тетр. 105 л. 98–101.

4. Ульяна Ніколаевна Соломенная, 1932 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 2010 г. Тетр. 131, л. 15.

5. Валентина Александровна Халюкова, 1931 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 2006 г. Тетр. 105, л. 96.

6. Раиса Васильевна Демчихіна, 1931 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 2005 г. Тетр. 105, л. 87, 89, 90.

7. Марія Герасімовна Мельникова, 1924 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 1994 г. Тетр. 62, л. 1.

8. Вера Васильевна Шаповалова, 1933 г.р., д. Неглюбка, зап. Г.И. Лопатін в 1994 г. Тетр. 85, л. 108.

9. Елизавета Егоровна Приходько, 1929 г.р., пос. Свобода Неглюбского с/с, зап. Г.И. Лопатін в 2004 г. Тетр. 56, л. 125.

Предисловие, публикация и примечания
Г.И. ЛОПАТИНА
(ведущий научный сотрудник Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф.Г. Шклярова, Республика Беларусь)

В.А. ЛОБАЧ

Волаты и асілкі в легендах и преданиях Витебщины

Легенды и предания о мифических великанах известны не только восточнославянской традиции, они характерны для индоевропейского фольклора в целом. Принято считать, что «великаны (рус. *волоты*, укр. *велетни*, пол. *wielkoludy* и т.п.) в славянских народных легендах — это первые творения Бога, обитавшие на земле в незапамятные времена и истребленные Богом за свою гордыню, непослушание и вредоносную деятельность» [3. С. 97]. Однако этот сюжет имеет значительные локальные различия, обусловленные спецификой региональных культурно-религиозных традиций.

На территории Витебщины зафиксированы легенды, где в качестве мифических великанов упоминаются *асілкі* и *волаты*. Этих персонажей отождествлял Н.Я. Никифоровский: «Осили — общерусские волоты...» [14], однако при внешней схожести характеристик (необычайный рост и сила) *асілкі* и *волаты* принципиально отличны.

В дуалистической легенде о сотворении мира, записанной в окрестностях Бегомля (ныне Докшицкий р-н) в XIX в., великан фигурирует на начальном этапе космогенеза как самозарождающееся существо, но не как неудачное творение Бога: «Шел Спас по синему морю, видит — море начинает пениться, начинают бить необыкновенно сильные волны, появился громаднейший водяной столб. Спас подходит к этому столбу посмотреть и видит в середине этого столба живого великанна, поворачивающегося, но не могущего встать. Спас взял этого великана и выбросил его на берег. Явился такой красавец, что красоте его изумился сам Спас» [23. С. 340—341]. Подобный способ сотворения С.И. Санько соотносит с древнеиндийскими космогоническими текстами и космогонией орфиков, когда из морских вод в результате водоворота или сильного волнения появляется «первозданный» или «золотой зародыш», из которого происходит «Отец-создатель» [17. С. 87—88].

В дальнейшем из товарища Бога великан становится его антагонистом

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАЧ,
канд. ист. наук; Полоцкий гос. ун-т
(Республика Беларусь)

в процессе творения, пытаясь создать «своего» человека. В результате конфликта великан со своими соратниками оказывается в нижней сфере мироздания, обозначенной болотом. При этом происходит существенная трансформация противников Бога:

Спас взял этого красавца и поставил его начальником над всеми ангелами. Этот красавец и начал внушать ангелам неповинование к Богу. «За что, — говорит, — будем повиноваться Богу? Что такое чудесное сделал Бог, сотворив человека? Мы и сами сделаем такого же человека, еще лучшего». Некоторые из ангелов и соблазнились словами этого великана и помыслили в себе: «В самом деле, за что мы будем повиноваться Богу? Пойдем и сделаем такого же человека».

Отправились и давай мутить небольшие озера и реки; трудились до такой степени, что от работы лица их сделались черны, как уголь. Долго они мучили реки и озера, появились разного рода насекомые, пресмыкающиеся и ползающие, но человека сделать не смогли. Тогда пришел к ним Спас и посмотрел на них с гневом. Лица этих непокорных сделались ужасно страшными: на головах выросли рога; вместо языков у них явились огненные жала. [...] Так как они помуттили воды, превратили их в болота, то им и назначено жить в них. [...] Впоследствии времени этим черным стали давать различные имена: черт, дьявол, сатана, бес... [23. С. 341].

Несмотря на определенные христианские акценты (легенда была записана священником С. Нечаевым), несомненными остаются узловые моменты: великан а) является деятельным участником космогенеза; б) выступает соперником Бога. Эти качественные характеристики великанов мы находим и в легендах, записанных в различных регионах Белоруссии.

В варианте, приведенном А. Сержпутовским, великаны создают земной рельеф (горы, озера, реки), тем самым изменения идеальное и гомогенное пространство («Гасподзь [...] прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляновы ліст» [12. С. 37]), сотворенное Богом: «Эта цяпер людзі здрабнелі, даўней яны былі такія вялізныя, што чуць-чуць не раўняліся з лесам. [...] Толькі кажуць, што яны не

ведалі, куды дзець сваю сілу. Гэта яны папракопвалі рабі, панаўспалі горкі да паракідалі ўсёды па свету вялізазнае каменне... Яны павытаптаюць землю, так пааруць яе карчамі, што й да тых час на том месцы стаяць азёры да рабі» [19. С. 287].

Вместе с тем отчетливо прослеживается их оппозиционность Богу: они начали «ў неба шыбаць каменнем», за что были уничтожены либо превращены в обычных людей [19. С. 287].

Несмотря на сходство приведенных выше легенд, между ними существуют два принципиальных отличия. В первом случае возникновение великана совпадает с начальным этапом космогенеза, во втором великаны (уже как целая популяция) предстают как данность в уже сотворенном мире (который они определенным образом корректируют). Но самое важное отличие заключается в дальнейшей судьбе великанов. Если в легенде с Витебщины антиномия «Бог—великан» сохраняется (при трансформации последнего в черта или иных демонических персонажей), то полесский вариант завершается превращением великанов в нормальных людей, что является «фольклорной версией» антропогенеза.

По существу, лишь первый сюжет может быть соотнесен с «основным» мифом о борьбе Бога-Громовержца (Перуна) с его противником (Велесом/Волосом), реконструированным Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым. Волот в легенде соотнесен с нижним ярусом мироздания, водой, змеями, является соперником верховного Бога, что соответствует основной схеме вышеупомянутого мифа [9. С. 5]. По мнению С.И. Санько, «предания подобного рода дали основания для реконструкции индоевропейского мифа о поединке Бога-Громовержца и змеевидного существа, имя которого передавалось звукокомплексом *Vel-: слав.*Velesъ, лит. *Velnis*, др-инд. *Vala u Vṛtra*, которым также кодировалась реалии мира умерших: лит. *vēlēs*, лат. *veili* “души умерших, духи”» [17. С. 89]. Этот тезис созвучен утверждению Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова о том, что «параллелизм форм Волос/Велес/Волот/Велет не оставляет сомнений в принадлежности всего цикла легенд о белорусских *волатах* к тому же кругу»,

что и рассматриваемый миф...» [9. С. 63].

Казалось бы, для территории полоцких кривичей (где и была записана легенда о волоте), ареал расселения которых совпадает с зоной распространения термина *валатоўкі* для обозначения курганных захоронений [1. С. 60; 18], действительно должен быть характерен «цикл легенд о волотах», но в реальности приведенная выше легенда является *единственной*, где «волот» фигурирует в качестве персонажа.

Более того, до настоящего времени не известно ни одного предания о волотах, соотнесенного с курганами-«волотовками», хотя в говорах Витебщины слово *волот* встречается для обозначения человека, наделенного необычайной силой: «Што ён падымае хфокуснік еты, — во даўней, кажуць, тут жыў волат, што без хфокусаў гару падымаў» (Витебский р-н) [10. С. 60]. Впрочем, этот пример из словаря Н. Касперовича (1927) является едва ли не единственным. При этом нужно учитывать, что Н. Касперович разделял положения «волотовско-кривичской» концепции В. Ластовского, который считал волотов прародителями белорусов, а кривичей — основателями белорусской государственности. Возможно, что Н. Касперович просто заменил оригинальные лексемы. Точно так же это сделано в академическом издании «Легенды і паданні», где «силач-знахарь» в тексте П. Шпилевского [24. С. 132] и «осилок» у Н.Я. Никифоровского [14. С. 301] превратились соответственно в *волата-чарапніка* (!) и просто *волата* [12. С. 288, 442].

Характерно, что в полевых исследованиях автора этой статьи, которые с 1992 г. затронули все районы Белорусского Подвина, лексема *волот* в живом бытении не была зафиксирована ни разу. Не фиксируется она и в словарях белорусских говоров.

Наличие на территории Северной Белоруссии (в Глубокском, Докшицком, Лепельском, Полоцком, Россонском, Сенненском, Ушачском и иных районах региона) большого количества курганов-«волотовок», название которыхозвучно легендарному волоту, при полном отсутствии фольклорных аргументов в пользу отождествления топоса и персонажа, стали причиной появления научных гипотез и реконструкций в этом направлении. В частности, Ю.Г. Писаренко считал,



«*Валатоўка*» в д. Заозерье Глубокского р-на Витебской обл. Фото А. Коц



Студенты Полоцкого университета на раскопках «*валатоўкі*» возле д. Жерносеково Бешенковичского р-на Витебской обл. Фото В. Черевко



«Французская *валатоўка*» в д. Велец Глубокского р-на Витебской обл. Фото А. Коц

что волоты представлялись не просто великантами, но умершими предками, которые выступали посредниками между живыми людьми и богом Велесом/Волосом, а также способствовали урожайности. В этом контексте и «волотовки» следует рассматривать как «могилы великанов» [15. С. 129]. Однако предложенная гипотеза не дает ответа на вопрос о том, почему указанное наименование курганных захоронений никоим образом не отразилось в топонимических преданиях региона. Не объясняется и механизм мифологизации курганных захоронений.

По нашему мнению, название курганных захоронений в границах этнокультурного ареала полоцких кривичей свидетельствует о синхронном (в рамках одной культурно-исторической эпохи) возникновении термина *волотовки*. В свою очередь, это означает, что современники (проще говоря, родственники, представители одной общины) с очень малой долей вероятности могли воспринимать захоронения своих умерших как «могилы великанов».

При очевидном параллелизме имен Волот/Волос, что убедительно показали Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, и связи божества «с хтоническим миром вообще и со смертью в частности», на что указывает и семантика (и.-е. **uel-* / **uol-* ‘смерть’, ‘умирать’)» [22. С. 210], можно предположить, что речь идет о погребальном ритуале, соотнесенном с Волосом, где курган естественным образом являлся центром ритуального пространства и содержал в названии сакральное имя. Во всяком случае, речь идет не о погребенном великане, но о специфическом культурно-мифологическом контексте (ритуале, традиции), в котором это погребение происходило. Не случайно Ю. С. Лаучют и Д. Мачинский, сопоставив археологические, исторические и лингвистические данные, пришли к выводу, что кривичи не только сыграли ключевую роль в формировании сакральной пары Перун—Велес: возможно, на их территории произошло складывание и сакральной восточнобалтийской пары Perknas—Velinas, которая не имеет пробалтского характера [11. С. 187—188].

Осмысление «волотовок» как захоронений великанов появляется значительно позже, не менее чем через 100—150 лет после перехода к грунтовым захоронениям современного типа

(XIII—XIV вв.), когда уже радикальным образом трансформируется не только форма, но и содержание погребального обряда, а коллективная память о погребенных в курганах переходит на уровень фольклорных метафор. В мифопоэтической картине мира, которая в принципиальных своих характеристиках оставалась неизменной и в XV, и в XX в., сравнение «нормальных», «своих» могил с огромными насыпями автоматически моделировало и сравнение погребенных¹. Естественным образом большая могильная насыпь могла быть сделана над большим человеком — великанином. При этом мифологическое осмысление пространственных категорий (большой — маленький) происходило в русле не только фольклорной антропологии, но и социологии: «А вот у нас тут кар’ер ёсьць і кладбішча даўнене-прыдаўнене. І дзе яны, не знаю, пры Польшчы адкапвалі. Дзе бальшая гара, мой тата адкапваў і казаў: “Там бальшыя людзі — па два метры, і чарапы і зубы — усе большае за нашае. И зубы цэленькія, і колькі гадоў прайшло, і не адзін зуб не падпорціўся, і беленъкія ўсе. И мы выкапвалі, складвалі ў яшчычак, абмяталі мяцёлачкай. Дзе бальшая гара — там багатыя, а дзе маленькая — бедныя”. Валатоўкі гэтая праста так празваліся»².

Фольклорные объяснения курганных захоронений как погребений первых, давних людей, превосходящих размерами современных, по существу идентичны и в Подвилье, и в Полесье: «У нас такэ е курганы. Мы называем. То вот говорили, что на тих курганах давно яка-то война була, да так говорили, что находили кости, ноги большие, длинные, нэ такэ, як у нас. Большие, чым нашы, человечы» (Лельчицкий р-н Гомельской обл.) [3. С. 99].

Региональный колорит имеют лишь предания о захватчиках, якобы погребенных в курганах, но этот пласт фольклора возникает довольно поздно, когда нашествия шведов в 1708—1709 гг. или французов в 1812 г. уже стали предметом фольклоризации. В Северной Белоруссии «этнический окрас» в преданиях о «волотовках» в наибольшей степени связан с Великой армией Наполеона. При этом наблюдается терминологическая трансформация, при которой базовое название курганов полностью замещается: *валатоўкі* (где похоронены французские солдаты) → *французская валатоўкі* → *французская магілы*: «Эта ў нас кала Старых Валосавічаў

валатоўкі, там бугры такія. Гэта гаварылі, там вайна была з французамі, там французы пахароненяў»³; «Гэта ў межах нашай, дажа можна сказаць і дзярэўні. Ёсьць такія валатоўкі, і ў іх пахаронены нібы [якобы] французы. Так і гавораць, французская валатоўкі»⁴; «Ай, гэтая французская магілы, сто раз іх правяралі. Во тут, за Бўем. Ну як нейкія ж французы пабітыя тут былі, пабітыя»⁵.

В других регионах Белоруссии «этническая» атрибуция курганов изменяется в зависимости от специфики локальной истории, но наиболее частотными названиями, кроме упомянутых, являются «шведские» и «татарские (турецкие) могилы» [6. С. 24—28].

К категории великанов (богатырей), чье родовое имя достоверно фиксируется в фольклорных и этнографических источниках, относятся *асілкі*. В предании, записанном Ф. Альхимовичем у белорусов Себежского уезда, осилки предстают как первожители, наделенные необычайной силой, которые основали два городища — Забырки и Иваниху на реке Вараяхе. При этом приводятся точные физиометрические параметры осилков: «Асілкі тыя былі людзі здаровыя, росту ў касую сажань, у пляchoх аршыны з два, голас мелі, як звон немалы, бывала, калі крыкнець ва ўвесь голас ды свіснець, дык якое б дзерава не было бальшое, а зваліца» [12. С. 44]. В переводе на метрическую систему это означает, что рост первожителей составлял около 2,5 м. Данные показательны, поскольку характеризуют осилков относительно физических данных человека современного типа, а не как великанов немыслимых размеров. Такое же замечание делает и Н. Я. Никифоровский: «Осилики — лица с необыкновенной телесной силой, хотя и не всегда с выдающимся ростом, полнотою» [14. С. 301]. Таким образом, осилки вписываются в формулу фольклорной антропологии, по которой современные люди отличаются от первых и последующих поколений на порядок. «Вэлиki люди были. Мы им по коліно. Шэ придёт тако врэмя, шо нам будут по коліно...» (Березовский р-н Брестской обл.) [3. С. 99]. Следя этой формуле и исходя из того, что средний рост современного человека составляет около 1,7 м, нетрудно вычислить рост последующего поколения людей — приблизительно 1 м, что соответствует параметрам карликов (лилипутов).

Наличие в реальной жизни как людей чрезвычайно высоких (сильных), так и низких только утверждало в сознании один из базовых концептов мифopoэтической картины мира о дискретности границ между «своим» и «чужим» в любом (пространственном, временном) измерении, когда всегда возможна инфильтрация. Так современный человек, попадая в эпоху великанов, становится для них предзнаменованием грядущих перемен. Великан, нашедший человека («червяка»), приносит его своей матери, которая объясняет, «что это был родонаучальник последующего поколения людей, кои должны будут сменить великанов» [14. С. 300]. В свою очередь, и великаны (осилки) не исчезают полностью, но в единичных случаях «просачиваются» в последующую эпоху: «Осилики — общерусские волоты — не составляют племени, даже семьи, а есть отдельные выродки, имеющие заурядных родителей» [14. Примечания. С. 25. № 378].

Казалось бы, осилки с большой долей вероятности могут быть соотнесены с первым поколением людей. «Чаще осилки отождествляются с богатырями или обычными людьми, почему-то заполучившими громадную физическую силу. Однако в фольклорной традиции потомков кривичей порою ощущается <...> представление об осилках как о предшествующей расе, при этом их могут изображать великанами» [20. С. 363]. Не противоречит этому тезису и предание, записанное Ф. Альхимовичем, в котором осилки охарактеризованы как представители доисторической (первобытной) эпохи: они не знают земледелия и скотоводства, их основными занятиями являются охота и рыбалка. Вместе с тем, предания об осилках содержат в себе один общий мотив, который позволяет предположить, что указанные персонажи могут быть охарактеризованы не только с точки зрения «фольклорной антропологии», но и в контексте архаических религиозных систем индоевропейцев. Речь идет о мотиве перебрасывания (реже — передачи) на большие расстояния каменных (медных) топоров, жерновов или просто больших камней: «Не меўши досыць струменту, асілкі перебрасывалі тапор з гарадзішча і на гарадзішча, бо не хацелі траціць часу на хаджэнне. Зыкнець, бувала, асілак з аднаго гарадзішча ў другое: тапор давай! Той возымець тапор дый кінець яму. Такая была ў іх сіла, за то і празываліся асілкамі» (Себежский уезд) [12. С. 45].

Подобное перебрасывание может иметь в фольклоре не только технологическую, но и военную мотивацию, как это показывает К. Аникиевич, говоря о городищах Сенненского уезда, где «некогда жили “осилки” — богатыри, перебрасывавшиеся во время своих беспрестанных битв или камнями валунами, или каменными “секерами”, т.е. боевыми молотами» [2. С. 61]. Иногда в качестве воюющих каменными топорами великанов предстают «чужаки»: «Я чула, што старыя рассказывалі, што калісь даўно, гавораць, былі прыйшоўшы літоўцы сюды, затое назвалі Літоўкай гэтую гару. Дык гавораць, што літоўцы тыя — балышыя людзі очэнь былі, асілкі. Яны ж як тут ваявалі, дык з гэтай гары кідаліся каменнымі малаткамі. А мы малая яшчэ съмяляліся, што малатком ваявалі. І тыя малаткі, а яны ж цяжкія, гэтыя даўнія людзі закідвалі аж на Заточынскую гару. А гары тая ў Дабраплёсе, за ракой, за Свольнай» (Верхнедвинский р-н) [16. С. 249].

Мотив перебрасывания топора, как показал Ю.И. Смирнов, был зафиксирован в русском Поморье, на Смоленщине, в Белоруссии, Западной Украине, Малопольше и Литве. Однако автор лишь констатировал, что предания такого типа сложились во времена «балто-славянской фольклорной общности» [20. С. 371]. Анализируя белорусский фольклорный материал, Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров пришли к выводу, что атрибуты осилков (топоры, молоты, жернова) соответствуют оружию Бога Громовержца в «основном мифе», а само название богатырей происходит от *оселка*, точильного камня: «Из названия каменного орудия, которое в древности могло использоваться для высечения огня, можно объяснить и название белорусских богатырей осилков, ср. ст.-слав. *осла*, русск. *оселок* “точильный камень” и родственные названия “камня” в других индоевропейских языках» [9. С. 95].

Вместе с тем при соотнесении преданий об осилках с мифом о борьбе Громовержца с его противником (божеством хтонической природы) обнаруживаются некоторые несоответствия. Сценарий «основного мифа» развивается исключительно по вертикальной оси, в то время как взаимодействие осилков происходит только в горизонтальной плоскости, где траектория переброшенного предмета соединяет две равновозвышенные точки: два городища, две горы, два берега. Парность

ландшафтных объектов соответствует и парности субъектов действия — осилков (богатырей). На территории Смоленщины В. Добровольский записал предание о двух парах богатырей, живущих на городищах (курганах): «В некоторых городках жили и, по мнению народа, сейчас живут богатыри. Богатырь Руднянского кургана — друг и приятель Городчанскому богатырю, своему ближайшему соседу; соседи перебрасываются табачными рожками. Руднянский богатырь понюхает табачку из рога и бросает рожок з табаком Городчанскому богатырю; Городчанский отвечает Руднянскому тем же. Акулинский и Холощевский богатыри — соседи и друзья-приятели; они перебрасываются топорами» [5. С. 379].

Представляется существенным, что в ряде преданий фигурирует не просто пара равнозначных существ, а именно кровные родственники — братья. «В г. Велиже проживали встарь два брата-“осилка”. Согласно завету матери, которая только одна знала про их силу, они не проявляли таковой ни перед горожанами, ни перед домашними; а чтобы хотя изредка пытать свою чудо-вишнюю силу, они по ночам уходили к Двине и, разместившись на том и другом берегу, перекидывали друг другу мельничный жернов» [14. С. 301]. Схожие предания, где братья-богатыри перебрасываются топорами, известны и у русских на Оби, и у поляков в районе Гдыни [20. С. 355, 371].

Парность и даже родство осилков, их локализация на горах, городищах, курганах, берегах (т.е. пространственных точках медиативного свойства, репрезентирующих небо), тесное взаимодействие между собой (от дружественного партнерства до соперничества и даже военного противостояния), а также отсутствие противника хтонической природы наводят на мысль о связи этих персонажей не с «основным», а с близнечным мифом. В индоевропейской мифологии осилкам соответствуют близнецы-братья, называемые «детьми (сыновьями) бога неба» (Ашвины, Диоскуры, литовские и латышские «сыновья бога») [8. С. 175]. Так, Ашвины (Насатия и Дасра), как и осилки, представлялись чрезвычайно сильными («двою могучих витязей») [21. С. 24], Диоскуры (Кастор и Полидевк — сыновья Зевса) вступили в вооруженное противостояние со своими двоюродными братьями, близнецами Идасом и Линкеем (ср.

войны осилков). Примечательно, что начало эскалации конфликта связано с горой, а за смерть Линкея «Зевс, принявший сторону своего сына, поразил Идаса перуном» [4. С. 191–192]. Аналогичные братья-великаны встречаются в белорусском предании о Волотовой могиле (Климовичский р-н Могилёвской обл.), в которой якобы похоронен один из братьев-осилков, которого случайно во время игры с каменными топорами убил второй брат [7. С. 359].

Мотив брачного соперничества, характерный для индоевропейских близнечных мифов, также прослеживается на белорусском фольклорном материале: «Даўно колісъ ета было, шчэ спрадвеку. Жылі ля Прапоську два багатыры — Сцяпан і Марка і багатырка Кацярына. І багатыры етыя ўдвох заліцаўся перад ёй. Дык Сцяпан быў слабейшы, ды ён любы, а Марка сильнейшы, ды нялюбы. Ну, й дайшло дзела да таго, што за каторага ды трэба замуж ісці, — сватаюцца дужа. Што ёй рабіць; пайду, думаець, за Сцяпана — Марка яго ўб'ець; пайці за Марку — Сцяпана жалка. Думала, думала і прыдумала: “Ну а, — гаворыць, — дам я вам па камню, хто дальша свой камень шыбнесь, за таго замуж пайду”» [12. С. 412]. На северном участке белорусско-русского пограничья происхождение «сопки» в урочище «Палавінкі», которое находится на равном удалении от двух деревень, также объясняется борьбой двух претендентов за предпочтение девушки. «А тыя “Палавінкі” — пасярэдзіне дарогі, што з Чарнавок на Мілавіда ідзець. Дык даўно былі два малыцы. Адзін з тут, з Чарнавок, а другі — з Мілавідаў. Дык тыя малыцы спалюбілі адну дзеўку, і кожды хацеў жаніща за ёй. Ну, дзеўка тая і гаворыць: “Стану сярод дарогі і, хто першы прыбяжыць, за таго і зайду”. Ага, адзін з нашай дзярэўні, а другі з Мілавідаў, а там тая дзеўка стаяла. Як разам малыцы зьбегліся, ну, узялі гэтую дзеўку і разарвалі там яе. Кажды сабе пацягнуў за руку. Так бабы казалі. Разарвалі яе на палавінкі. Во і называеща тое места “Палавінкі”. Яшчэ там сопка такая ёсьць, круглая, каля дарогі. Гавораць, там яе і пахавалі»⁶.

Предварительное обозрение и анализ фольклорных материалов с Витебщины, в которых нашли отражение народные представления о великанах и осилках (богатырях), было бы неполным без упоминания о «девах-воительницах», предания о ко-

торых зафиксированы преимущественно в северо-западной части региона. Превалирующим в этом случае является мотив войны, в которой участвуют женщины необычайной силы. Однако неразработанность данной проблематики, а также необходимость анализа современных фольклорных записей предполагает проведение отдельного исследования.

Примечания

¹ Более подробно о фольклорном механизме объективации истории см: [13. С. 432–453].

² А.И. Юшкевич, 1929 г.р., д. Шо Глубокского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2007 г. (АИФФ).

³ А.В. Буланова, 1938 г.р., д. Малые Торонковичи Лепельского р-на, зап. Т.В. Володина в 2008 г.

⁴ В.И. Косьмина, 1935 г.р., д. Апанасковичи Ушачского р-на, зап. М. Косьмин в 2009 г. (АИФФ).

⁵ Н.Ф. Боровская, 1922 г.р., д. Южное Гнездилово Докшицкого р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

⁶ М.А. Ганебная, 1934 г.р., д. Чернооки Верхнедвинского р-на, зап. В.А. Лобач в 2003 г. (АИФФ).

Литература

1. Алексеев Л.В. Полоцкая земля (очерки истории Северной Белоруссии IX–XIII вв.). М., 1966.

2. Аникиевич К.Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев, 1907.

3. Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.

4. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992.

5. Добровольский В.Н. Данные для народного календаря Смоленской губ. в связи с народными верованиями // Живая старина. 1897. Вып. 3–4. С. 357–380.

6. Дучыц Л.У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мінск, 1993.

7. Дучыц Л. Перуновы стрэлы // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўнік. Мінск, 2011. С. 359.

8. Иванов Вяч.Вс. Близнечные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1991. С. 174–176.

9. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

10. Касцяровіч М. Віцебскі краёвы слоўнік (матар’ялы). Мінск, 2011.

11. Лаучютэ Ю.С., Мачинский Д. Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун–Велес/Волос (по данным языкоznания, истории, археологии) // Проблемы этнической истории балтов. Riga, 1985. С. 186–188.

12. Легенды і паданні. Мінск, 2005.

13. Лобач У.А. Міф. Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семітычнай перспективе. Мінск, 2013.

14. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

15. Писаренко Ю.Г. О значении местного названия кургана «волотовка» // Актуальные проблемы историко-археологических исследований: Тез. докл. VI Респ. конф. молодых археологов. Киев, 1987. С. 129–130.

16. Палацкі этнографічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2011.

17. Санько С. Волат // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўнік. Мінск, 2011. С. 87–88.

18. Сергеева З.М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 67–72.

19. Сержплюскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

20. Смирнов Ю.И. Первожители с единственным топором // Балто-славянские исследования. 1997. М., 1998. С. 350–373.

21. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М., 1982.

22. Топоров В.Н. Боги // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 204–215.

23. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

24. Шилевский П.М. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. Минск, 1992.

Сокращения

АИФФ — Архив историко-филологического факультета Полоцкого гос. ун-та.

Статья подготовлена в рамках работы по гранту БРФФИ-РГНФ «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор», договор № Г13Р-005

В этом номере «Живая старина» открывает новую рубрику — «Устная история».

Устная история (oral history) завоевывает в кругу гуманитарных и общественных наук все более прочные позиции, хотя как самостоятельная научная дисциплина она складывается лишь в середине XX столетия. Методология устной истории предполагает фиксацию субъективного знания отдельной личности о прошлом, запись воспоминаний людей о своей жизни и событиях прошлого, свидетелями которых они были. Так формируется «устная история нашего времени» (в терминах Д. Гулда), и на фоне «большой истории» начинает звучать живой «голос прошлого» (по выражению П. Томпсона). Благодаря свидетельствам очевидцев перед нами разворачивается история «неофициальная», без цензурных запретов и навязанных идеологических стереотипов. Но тем более ценные эти данные, потому что они дают возможность увидеть прошлое с точки зрения отдельной личности — не обязательно выдающейся, ведь свидетелями эпохи становятся люди различного социального статуса, разных возрастов и профессий.

В последние десятилетия материалы устной истории активно используются историками, этнографами и социальными антропологами. Не меньшую важность представляют они и для фольклористов, рассматривающих свидетельства очевидцев не только как «исторический источник» (своего рода комментарий к событиям прошлого), но и как «фольклорный текст», обладающий сюжетным и структурным своеобразием.

Наш журнал уже обращался к теме устной истории, когда речь шла об отражении в фольклоре и народной памяти таких событий, как революция в России 1917 г., Гражданская и Великая Отечественная войны, драматические события 1920—1930-х гг. История сквозь призму человеческих переживаний представала на страницах «Живой старины» также в публикациях, посвященных судьбам казачества и русских старообрядцев.

Подзаголовок новой рубрики — «Эпоха кризисов». В нее вошли материалы о драматических событиях XX в. — рассказы-воспоминания о раскулачивании, войне и оккупации, трудном послевоенном быте, вынужденных переселениях. Каждый народ переживал и переживает свои «эпохи кризисов», но все народы едины в одном — в стремлении в любых обстоятельствах сохранить духовные ценности и нравственные ориентиры.

В.П. ФЕДОРОВА

ВОСПОМИНАНИЯ ЖИТЕЛЕЙ ЮЖНОГО ЗАУРАЛЬЯ О РАСКУЛАЧИВАНИИ

Судьбы каждого человека, каждой семьи, оказавшейся под молотом раскулачивания, трагичны по-своему. Однако сопоставление воспоминаний об этой трагической странице истории выявляет ряд общих мотивов. Данная статья основана на меморатах жителей Зауралья о раскулачивании и выселении.

В этих рассказах ярко выделяются несколько основных мотивов, показывающих насильственное внедрение противостояния внутри общества и смешение аксиологических акцентов. Традиционные нравственные установки подменены новыми: «Кто был ничем, тот станет всем». А кто был ничем? Лодыри.

Обманутые политикой НЭПа, трудолюбивые крестьяне приобретали технику, разводили скот, нанимали работников:

У нас здесь жили три брата. Отца не было. Уже помёр. Землю свою они сдавали. На это жили. А зимой каки-то ледорубы на плеча и пошли проруби долбить. Поить же скот надо. Их и нырявали. На лицо-то ничо были, а никто с имя не сидел, не паровался¹.

Такие рачительные хозяева попали в разряд эксплуататоров, сельских буржуев. Разговор с ними был короток.

ВАЛЕНТИНА ПАВЛОВНА ФЕДОРОВА,
доктор филол. наук; Курганский гос. ун-т

Наиболее характерный мотив в рассказах о раскулачивании — мотив лишения дома. Изгнание семьи из дома ощущалось и как разрушение упорядоченного пространства, поскольку дом воспринимался как «универсальная точка отсчета в пространстве», а пространство вне дома оценивалось «как упорядоченное именно благодаря существованию дома»².

В воспоминаниях зауральцев дом и родная деревня предстают как надежная опора. Выселенный из Курганской области И.А. Михайлов так описывает родную деревню в автобиографическом письме в газету «Красный Север» (1989 г.):

Жили мы до высылки в деревне, что называлась Кокорино. Стояла наша деревня на хорошем возвышенном месте вдоль реки Миасс. А раз на возвышенности, то во время весеннего разлива не затопляло ее. В деревне было пятьдесят дворов, большинство хозяев — люди работающие и жили неплохо. Дом наш стоял при въезде в деревню, у моста, построенный через реку. Дом отца был, как называли в деревнях, «крестовым», кубом... Снаружи был приглядным очень. Весь в вырезках и кругом в насаждениях — малина, сирень, акация и черемуха³.

Для лишенных дома зауральцев оставалась надежда выжить, пробив-

шийся в Сибирь: другие дороги были закрыты. В рассказах о скитаниях по Сибири возникают мотивы движения в никуда, в смерть; голода; бездомности. Один из выживших раскулаченных жителей села Скоблино (ныне Юргамышский р-н Курганской обл.) Иван Васильевич Багрецов, чьи воспоминания вошли в составленную краеведом С.П. Плотниковым книгу «Живая летопись села Скоблино», — назвал скитания по Сибири «бедой». Его отца осудили 19 января 1933 г. как кулака. И.В. Багрецов вспоминает:

Присудили к конфискации движимого и недвижимого имущества и запретили проживать в пяти близких районах [...] сроком на 5 лет.

Дом описали и продали с торгов [...] Корову тоже продали, скучные запасы хлеба и картофеля выгребли и увезли. [...] 13 февраля 1933 года, гонимые передувавшим дорогу ветром, мы вышли из дома в направлении деревни Гагарье. 12 км до Гагарья мы шли весь день. Мать с отцом везли сундук, а мы с Николаем ящик. На небе выяснились звезды, когда мы пришли в Гагарье. [Гонимые с места на место, Багрецовы направились в Омскую область. Как прокаженным, им отказывали в работе и жилье («Отцу были выданы такие документы, что его нигде на работу не принимали»), поэтому они

вынуждены были осиливать дорогу] на север Новосибирской области. <...> Дошли до деревни Морозовой уже по снегу...⁴

Время в рассказах почти не фиксируется, оно словно застыло и отступило перед пространством, в котором приходилось искать ниточки жизни и держаться за них. Все события составляют бесконечную дорогу в никуда, от плохого к худшему.

Выселенные искали пристанища, часто находя его в банях. Выселенцы из Скоблина целую зиму бродили по Затоболью от деревни до деревни, не зная, где будут ночевать — в бане или избе; в одной из деревень «две недели жили в бане <...> топившейся по-черному. <...> Во время топки бани из-за дыма все выползали на улицу и мерзли, холодные и голодные»; в этой курной бане семья переболела тифом⁵.

Вспоминания о скитаниях зурагульцев по Сибири, по северу Урала свидетельствуют о постоянных, даже ежедневных смертях выселенных:

Я в войну столь гробов не делал. Где ни воевал, кем ни воевал, а чтобы столь гробов! И то сказать, какие на войне гробы⁶.

Трагичен мотив украденного детства: Анисья Петровна Колясникова (1922 г.р.) вспоминает «черную каниитель» раскулачивания:

Я число запомнила, когда выселяли соседов. Сколько лет, а 17 марта помлю. Холодно ишько было, а их на двух подводах погнали... Мы играли с девчонками. Одна была Манька, а другая — Тиска, Феоктиста... Холодно ишько ведь — 17 марта. Их в одежонку закутали. Я прибежала домой и так плакала, плакала. Мама сказала: «Что ты плачешь? Не наш грех, что поделашь, така власть». Эх, власть, власть. Отослали куда-то на север, в Ханты-Мансинск. Это далеко на север. Теперь город, а тогда только снег. На костях город стоит. Одна, сказывали, только Тиска и выжила⁷.

Один из частых мотивов — разрушение родственных связей и единства общины. Выселенным было велено убираться куда глаза глядят, а их родственникам — не пускать на порог «буржуев» под страхом самим быть выселенными. По рассказам моей матери Евдокии Семеновны Зайцевой, семья ее матери, моей бабушки Анастасии Петровны, выжила чудом. Жили они тогда в селе Верхняя Кайракла (Зиянчуринский район Оренбургской обл.). Глава семьи Семен Савельевич был из зажиточных. Он строил мель-

ницы, был владельцем одной из них. На пограничье Оренбургской области и Башкирии паслись стада овец, лошадей. Стоял и добротный дом, большое строение для помольщиков, для которых повариха готовила обед. На мельнице Семена Савельевича зерна всегда было с избытком. Помогал ему Герасим, красивый, умный, работящий парень. Дед накупил техники — лобогрейку, крупорушку, плуги, сенокоску. Хозяйство! К тому же Семен Савельевич знал башкирский язык, «толмачил», сводил русских с «кыргызами», как называли представителей тюркских народов (башкир, казахов, киргизов). Звали его тогда, сорокалетнего, уважительно: «Семен-ага». Отсидев два срока, выжил, а умер в 1946 г. на операционном столе (на мельнице он один поднял жернов и надорвался) из-за халатности врача.

Когда в 1930 г. его осудили на пять лет, семья попала между жерновами. Мне, уже взрослой, мама рассказывала:

Ты только подумай, что вытворяли. Тятю осудили, кой-что разрешили взять. В мешок заплечный ему сложили носки, чулки, варежки, нитки, иголки, бельё. Табак тоже, ложку, чашку и кружку — обливные. Не помню, что ещё. Он уже в «холодной» сидел. На свиданке сказал, что надо. Соль тоже. Он знал, что надо, два-то года уже недалеко от Стерлитамака колючую проволоку вертел. Его забрали. Ладно. Одна голова не бедна, бедна, да одна. А у мамы их четверо. Я замужем, Оня уехала в Ташкент. Рада бы я взять. И две сестры мамины здесь, в деревне, тётки мои. Нет, матушки мои. Созвали вправление и дали подписать бумагу, что на квартиру их не пустим. Я убивалась от стыда: мать с детьми мается. Ну, что? Вырыли за огородами землянку, подперли стены берёзками. Помнишь, на взгорке росли. Крышу тоже из берёзок накидали, замазали навозом с глиной. Летом можно перебиться, а зимой? Как наскребали деньги, слёзы одни. Серёги мои туда же пошли. Осенью купили кое-какой домишко в Медногорске и перебрались туда. Помнишь, как бабушка кашляла? Это с той поры⁸.

Дружная семья старообрядки Енафы Кирилловны Стешенцевой (1897 г.р.) из села Кодского (ныне Шатровский район) была одной из 44 согнанных с насиженного места. В Тюмени самими выселенцами вместо домов были сооружены бараки.

Я-то из сирот. А кормило мой из хорошей семьи. Ничего, меня приняли. По сиротству я всё умела делать. Дом свой поставили, хозяйство завели. На уборку нанимали помощников. Сами робили, как

чо и есть. Это мы в Кодском жили. Завели масляну, давить масло зачали. Дом большой, он понадобился начальникам. Правлению коммуны места не хватало. День-ночь всё «робили»: кого кулачить, кого выселять. Самого-то у меня уже забрали. Когда? Шел тридцать первый год. Ночью за три дня до Покрова пришли. Постучались крепко. «Кто, крешшоны? Ночь, не пушу». — «Это ты милицию не пустишь?» — «Пошто ночью-то? Али вам председателя на собрание надо, коль за мной пришли?» Открыла. Милиционер Зыков требовал кого-нибудь поиски. За делом пришли, коли ночью. Дело такое — взять масляну. А я-то батрачка, из сиротства. Пожалуюсь куда следоват. Стали уговаривать не ехать с Гавриловских. Так моего мужика звали. Сказывали: «Будешь рассыльной в коммуне, жилье дадим. Поедешь с мужиком, себе хуже». — «Я пошто от него отстану? За всю жизнь как есть проклятое слово от него не слыхивала. Подумайте-ко, четверо детей. Куда с имя? Погибать, так вместе». А самой думалось: «Как же оставлю вам, пилатам, такого безответного, доброго человека?»⁹

«Кормило» Енафы Кирилловны погиб в ссылке...

Незащищенность людей в новых условиях проявилась и в том, что у них отбирали одежду и другие личные вещи. С зауральца-старообрядца Е.И. Михайлова сволокли праздничную одежду, которую он надел в день своего 18-летия (в тот же день, 5 марта 1929 г., их семью и выселили). В сельском совете сняли «все доброе, что потепле», а дали их же, но «понашеннее, в чем работали дома, да по две пары белья, вот в этом и приехали на Север»¹⁰. У состоятельных старообрядцев из села Вознесенского «кулачивший» Федор Астафьевич Сеначин взял висевшую шубу — не новую, уже носили ее. А у того и ношеной не было.

Эта хоть и ношеная, а ничего, не ремок. Взял, ну как свою, и пошёл к дверям. Дед на печке сидел, ни слова не сказал, не укорил. А на полатях лежала новая шуба. Он её взял да и вдогонку вынес Фёдору. То ли устыдить хотел, то ли искренно веровал в Учение. Вынес, протянул шубу: «Забирайте, коли вам надо». Взял. Стало быть, надо. В ней до конца жизни проторщился, Господь ему судия. Бабушка Зиновея стала деда корить: разумно ли своей рукой отдавать своё, трудом нажитое? Ведь не оставалось почти ничего. Думаете, по одному разу приходили кулачить? Не-ет. У некоторых выгребали не по одному заходу. Так-то вот. Ну, бабушка запричитала, а он только и сказал: «Господь говорит: если есть

две ризы, то одну отдай неимущим». Вот так. Помяни, Господи, его святую душу¹¹.

Житель Яутлы вспоминает:

Мне покойница Агафья наказывала, чтобы при её жизни я не бывал в Яутле. Здесь наша родина. Сейчас две двоюродные племянницы живут. Вот скончали и приехал. За что она осерчала и ни ногой? Жили после Сибири мы рядом — в Янтарке. Это Свердловская область, близко, а не ехала. Вот зачем: позвали её в правление, комсомол собрался. А мы хорошо, справно жили, и её семья тоже. Мы ещё не женились. Зачем позвали, не могу сказать. Только выдрали у неё серёжки из ушей — с кровью. Золотые сережки, ей их тятя покупал. Вот и осерчала. Да-а, время¹².

Люди, обретя власть, теряли чувство меры. Моя мать удивлялась бесстыдству «кулачников», их короткой памяти:

Запомни, но много не говори людям. Знаешь, какой голод был в двадцать первом! Похлеще, чем в сорок седьмом. Тятя ездил по деревням, мазал двери, пороги, ставни дёгтем. У самого руки, усы, голова в дёгте, и мы тоже. Ходил тогда тиф. Так отец спасал людей от тифа. Кто ему велел? Никто, такой он человек, и на войне побывал. Ничего не рассказывал. Наверно, смерть видел. Ну вот, башкирёнок. Едет отец один раз, а у дороги мальчишка-башкирёнок. Лежит, чуть живой. Тятя его привёз, дёгтем-то на дороге намазал. Мало ли что! Покормили, отмыли. Отдышался мальчишка, ну, так лет, может, лет 10. Он и остался на мельнице. То сбегает посмотрит скотину. Выпасы тогда были вольные. Пасутся, и ладно. Потом тятя его к мельничному делу стал приставлять. Бегал за тятей, как за родным. Язык не просыхал: «Ага Семён, ага Семён». Первый раз тятю угнали, и он ушёл. Мельница встала. Когда тятя вернулся, он опять на мельницу. Началась беда, башкирёнок ушёл к одним — они были молодыми и бессовестными. Он у них кой-чего набрался. Один раз прибежал, а уже выгребли у наших почти подчистую. Зырк-зырк, углядел тятин шарф. Шарф пуховый, широкий, пух волной шёл. Знать, замёрз парень, ранняя весна стояла. Хвать шарф — и на тёплую печку. Привычно же. Обмотался и лежит — греется. Как отобрать шарф? Вот как чуяли, что понадобится он. А тут на счастье Гараська зашёл, наш «батрак». Он у отца долго держался, умный парень был, но зауголыш. [Как зауголыш?] Да матерь его в девках родила, вроде как за углом нашла. Таких зауголышев хоть сколько бы. А он один. Вот парень был! Увидел Гараська, что мы носы повесили.



Село Ильино Шатровского р-на. Слева — староверка Енафья Кирилловна Стешенцева (1897 г.р.). Фото 1987 г.

Доченька, подумай, мозгряк лежит на печке хозяином, а мы боимся, хозяева. «Это кто здесь разлёгся?» — «Я — бит комса». — «Ну-ка, комса, слезай с печки». И тятин шарф снял с него: «Ну-ка, отдай. Я тоже в правлении, батрак, посажу тебя». Только и видели этого комсу. Шарф положили в тятин мешок.

Это уж его по второму ряду когда взяли. В Красноярском kraе отбывал. Привезли, а там снега в тайге. Зарылись сперва в снежевые норы, потом соорудили бараки. Пять лет шарф прикрывал грудь, спину и поясницу. Спасибо Гараське. Он спас тятю в тридцать восьмом году. Был начальником в районе. Мне тайно сказал, что есть списки, кого ссылать. И Семён Савельевич есть. Успел тятя в один день скрутиться и уехать в Башкирию. Ночью пришли, а его след простыл. — «Где?» — «Пошёл порыбачить». С тем и дело. Спасся. Всякие люди. Кто помнит добро, а кто нет. Господь им судья. Столько людей тятя хлебом кормил, за что его мытарили? Работники, знать, хорошие нужны были. Лодыри зачем?¹³

В рассказах о раскулачивании и выселении отражается предчувствие будущей беды, а также проявляется мотив связи дома с его хранителем — домовым. Моя мать рассказывала об уходе домового и о том, что перед выселением одна из дочерей Семена Савельевича Татьяна (ей было тогда около шести лет) непрерывно плакала, даже «выла»:

Нельзя было ничем её унять. Хуже собаки. Чуяла как-то беду. Одной ей дано было знать. Знаешь, её с того света вытаянули. Года три было, заболела, пылала

вся. Уже отходить стала, губы потрескались от жара. Губы смачивали тряпочкой. А на столе стояли солёные огурцы. Кто-то сказал, не помню: «Я когда хворала, всё огурцов солёных хотела. Давайте дадим, всё равно...» Ну, ладно. Разрезали огурец, поднесли к ротику. Она давай сосать, давай сосать. Половинку-то высосала, дали попить. Смотрим, затихла. Думаю, не жилец. А девчонка, как на портрете. Ну, ты знаешь, вон красота какая. Одна за всех нас взяла. Проснулась и опять за огурец. Так вот и выкарабкалась из того света. Господи, как она выла! Потом враз затихла. Потом пришли раскулачивать, потом тятю арестовали. Только Татьянка перестала выть, земля во дворе как провалилась. Ходить было страсть какая! Вроде тихо идёшь, а оно под землём: бух, бух. Вот нет земли, и всё тебе. Пришли из правления с обыском. Уже повытаскивали всё, кой-что мы ко мне тайком принесли. Много-то не понесёшь. Намотаю на себя под платье и несу. Польта в корзине носила, как бы картошку. Ой, как вспомянуть, так всплакнуть. Пришли пустую землю щупать. У них такие крюки железные. Щупы назывались. Думали, что мы хлеб в земле зарыли. Рыскали, рыскали по двору, весь двор истыкали. Вот сейчас в телевизоре бывают страшные кто-то в железе и в руках железо. Так и они были. Железа на них не было, а как бы железные. Истыкали двор и ушли. [Почему так шаги отдавались эхом?] Почему? Домовой ушёл.

Рассказы о раскулачивании и выселении — это рассказы о разрушении не только привычного жизненного уклада и традиционной системы ценностей.

Раскулачивание, лишая людей дома и имущества, должно было превратить их в ломпенов, не помнящих родства и радующихся койке, углу в общежитии. Их приучали к мысли о нормальности бездомности и безработицы: «Была бы страна родная, и нету других забот». Дома крестьянин всегда находил дело. После раскулачивания даже в Сибири не всегда удавалось устроиться на работу. Обессиленные отцы семейства угасали на глазах, без вины виноватые. Север и Сибирь обустраивались ценой их жизней. Однако свои дома на новых местах, как правило, выселенцы не заводили. Это было чужое пространство, их отторгавшее.

Примечания

¹ Трофим Ефимович Коркин, 1909 г.р., с. Яутла Шатровского р-на; АКИЛФ, кол. «Яутла-90», л. 16—16б.

² Байбурина А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005. С. 17. Ср. также: Цивьян Т.В. «Дом» в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам. 10. Тарту, 1978. С. 65—85.

³ Николаев О.Р. Из культурного наследия спецпереселенцев. Памятники письменности семьи Михайловых (пос. Питляр, Ямalo-Ненецкий автономный округ) // До и после литературы. Тексты «наивной словесности» / Сост. А.П. Минаева. М., 2009. С. 404.

⁴ Живая летопись села Скоблино: Учебное издание по краеведению и родоведению / Руководитель авторского коллектива С.В. Плотников. Челябинск, 2008. С. 190—191.

⁵ Живая летопись села Скоблино... С. 191—192.

⁶ Севастьян Иванович Журавлев, 1909 г.р., с. Яутла Шатровского р-на; АКИЛФ, колл. «Яутла-90», л. 157.

⁷ АКИЛФ, кол. «Яутла-90» (с. Яутла Шатровского р-на), л. 5—5б.

⁸ Евдокия Семеновна Зайцева, 1908 г.р., зап. в 1976 г., живет в Кургане; ЛАА.

⁹ АКИЛФ, кол. «Ильино-87» (с. Ильино Шатровского р-на), л. 77.

¹⁰ Николаев О.Р. Указ. соч. С. 404.

¹¹ Анисья Михеевна Берсенева, 1929 г.р.; АКИЛФ, кол. «Вознесенское-2002» (с. Вознесенское Далматовского р-на), л. 67—68.

¹² АКИЛФ, кол. «Яутла-90» (с. Яутла Шатровского р-на), л. 157.

¹³ Евдокия Семеновна Зайцева, 1908 г.р., зап. в 1976 г., живет в Кургане; ЛАА.

Сокращения

АКИЛФ — Архив кафедры истории литературы и фольклора Курганского гос. ун-та.

ЛАА — личный архив автора.

И.Ю. ВАСИЛЬЕВ ФАШИСТСКАЯ ОККУПАЦИЯ В РАССКАЗАХ СТАРОЖИЛОВ КУБАНСКИХ СТАНИЦ

В данной статье публикуются устные рассказы жителей кубанских станиц, переживших немецко-фашистскую оккупацию (1942—1943). Как правило, это яркие и болезненные воспоминания, которые не стираются из памяти спустя многие десятилетия. Оккупация Кубани пришла на детство и юность многих из наших информантов.

Еще до оккупации жители станиц узнали тяготы военного времени: резкий рост налогов, трудности со снабжением. Женщины и подростки заменили ушедших на войну колхозников, что привело к маскулинизации девушек, ускоренному взрослению подростков¹.

Я це хорошо помню, что утром встал и объявляют. Тогда были ти, радио. И вотъ объявляютъ: война. Я в правление пришёлъ, в колхоз. Меня на коня поставили. Сил ездил по бригадам объявлял всэм, что началась война. Сзывают домой всех людэй с работы. Сошли сюда. Был председатель колхоза. Сказал, что началась мобилизация. И начали мужиков брать на фронт. В общем, остались одни женщины. И мы, пацаны-подростки [1].

В военные годы посылки собирали, перчатки вязала с двумя пальцами (на фронт). Задание — вывязать 5—6 рукавичек, чтобы посылку собрать на фронт.

В те годы детьми возили зерно на быках. Жили в Копанской, а элеватор был в Новоминской и 40 километров ехали на чувахах [мешках] — почему это не учитывается? Это же наш истинный труд.

Ну, когда война началась, мы еще как-то ходили. А когда стали накладывать большие налоги по мясу, молоку... Нам все это пришлось как бы в налоговую отнести. Пришли, описали. Открыли старый сундук, а там еще кое-что лежит... Ну, естественно, роптать поздно. Надо было — значит, надо. Была война. Значит, надо. Прости Господи [2].

Приход немцев производил жуткое впечатление. Особенно устрашающее воздействие оказывало обилие военной техники². Ужас, с которым станичники ожидали прихода оккупантов, подпитывался и советской пропагандой, и рассказами отступавших советских солдат, и письмами с фронта.

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

Ехали на танках, мотоциклах. Гнали они румынов и над ними издевались. Грязь была страшная, а они им приказывали: «Лечь, встать, лечь, встать», в эту грязь [3].

Пришли немцы — мне было 12 лет. Я хорошо запомнил. Пришли в июле месяце, уборка была как раз, пыляка. Они прыгали на мотоциклах сюда. А пацаны же. Навстречу смотрели на их. Як на чертей. Они грубые были. В оккупации прожил з июля месяца по февраль месяц, 43-й год. В 42-м году зашли немцы [1].

Однако непосредственные контакты с оккупантами нивелировали чувство страха. В рассказах станичников, которые сами не пострадали во время оккупации, солдаты и офицеры гитлеровских гарнизонов (не относившиеся к зондеркомандам) предстают как обычные люди³.

[А в доме у вас не жили немцы?] Жил. Жил немец. [Не трогал?] Нет. Это немец был высокий чин. У него автомобиль. Охранники стояли на каждом углу. Офицер был. Он чисто немец. Аккуратный был. Я бы даже сказал, что действительно немцы не все плохие. Это был человечный человек. У нас корова была, сено свое. А румыны что пришли сено забирать лошадям. Им запретили сено забирать. Не обижали. А мэнэ за ухо пиймае ночью, приведя до бабки. «Баб, ну партизаном будэ», — каже. [Подкармливал он вашу семью?] Да, давал мне и сахар, и хлеб, мыло давал. Всё. Делился ужасно. [А румыны себя по-другому вели?] Да. Так вот характерно, что он сказал: «Вы не бойтесь, — каже, — немца. Немец, — каже, — умный и грамотный. А бойтесь... — И перечитывает: — румынов, поляков, чехословаков, венгров, своих полицаев — изменников родины. А немцев вы не бойтесь» [1].

[Немцы местное население не обижали?] Не слыхал, шоб там. У нас был один. Корова была. Молочка приед пить. На губной гармошке погрея нам. Хороший был, любил молочко [4].

[Немцы] летом пришли. В августе. В Платнировке больших нэ было зверств. Тока понапывались. Возле базара я тада жила. А его мать жила здесь же. Немец пьяных приходил. Направлялы до их это. Старуху убыл. Корову убыл. Но его забрали, увель. Наказалы. Када отступали немцы, занялы у нас комнаты. Все. У нас русская печка, а у меня был сыниш-

ка. 40-го году. Я с сынишком на печке. И отец в этой комнате. А во второй — они. Они включили радио. И я слышу Москву. И они закрыли двери. Были немцы обходительные, понимали это.

Когда немцы заняли, перед отступлением, была зима. А они ж в платках были. Холодно. Один устал утром и пошёл в туалет. И на бурянынку повесил платок. А потом приходэ и ишет. Показуе, расскажуе. Вроде украли платок. Отец тоже пошёл в туалет. Приносит. «Пан, это?» — «А-а-а!» [5].

Рассказы о немецких репрессиях сравнительно коротки и схематичны. Во многом это объясняется относительно проказачьей политикой на Кубани оккупантов⁴, которые не слишком усердствовали в терроре в казачьих станицах (в отличие от городов и неказачьих поселений). Значение имели и малая продолжительность оккупации, и отсутствие активных антипартизанских действий. Например, в Кореновском районе за время оккупации было расстреляно 75 человек, из них в станице Дядьковской — двое⁵. В целом жители станиц (в особенности те, чьи родные и близкие не пострадали) рассказывают о терроре гитлеровцев не так подробно, как о зверствах Гражданской войны, коллективизации и раскулачивании.

[А кого они повесили?] Наверно ж, коммунистов. [А кого еще, может, расстреляли?] Нашу ж Лымареву расстреляли немцы. Стреляли и попали в её [6].

[А у вас немцы не обижали народ?] Обижали, назначили старосты. [Никого не расстреляли?] Расстреляли. На могилках трёх-четырёх. Там ямку прокопали на могилках. Там за станицей сразу трёх или четырёх туда вывели. А то коло хутора, по-за хутором расстреляли в трёх местах [7].

[А что тогда было в Имеретинке? Во время оккупации?] У нас, например, двух наших партизан, председателей колхозов, Матвиенко и Коноповченко. А так больше никого не убили. Я не знаю. Тада ж выгоняли всех на показное повешение. Это устрашающая акция. Немцы сделали такие гадости, что надо было не мириться. Сколько положили людей. Каких людей уничтожили! Рабочую силу [6].

Впрочем, многие из наших информантов сами, будучи в то время детьми и подростками, не видели казней: взрослые как могли оберегали их от этого.

Союзников немцев считали более развязными, склонными к мародерству, но в то же время менее страшными. В большей степени это отно-

силось к румынам⁶. Что касается словаков, станичники, очевидно, воспринимали их как «солдат Швейков» — неагрессивных и даже дружелюбных, но не упускающих возможности «урвать» мирских благ.

[Румыны были, венгры?] Были. Они боялись. Они такие квёлые были. Пораспушкают, понавешают соплей и ходят. Холодно было, январь. А когда пришли немцы, там много украинцев было. Наших с ими. Где им понравится, там они выбирают квартиры и спать. У нас ночь переночевали. Ушли от нас. Мы бедненько жили. Мама одна, нас трое. Пошикарнее где дома. Тогда дома были старинки.

Там церкви открыли на нашем краю. У дома. Украинцы говорят: «Ну, потерпите, дитки! Вот скоро война кончится, будити жить! И будет хорошо тогда. И платьев будет много, одёжи. Будете жить тогда хорошо». Они по-украински говорят. Кое-что поймёшь. А люди наши детей несли крестить [8].

С хаты выгнали, румыны поселились. И немцы, и румыны были. Румыны куряям головы поодризали, кабанчику одризали голову. Тэ всэ пойилы. А нас выгнали с хаты... Улий був у нас. Воны пчёл вытрусылы, мэд забралы, поилы. По соседству стояли немцы.

Румыны ны ругалыся, ны былься, мамку воны ны трогали. Када румыны стоялы, конив у зал завылы. У зал, спальню, а сами в других комнатах [9].

[А к девушкам не приставали?] Почему? Постарше приставалы. Девчата ж пряталысь где кто, сидэли. Приставалы словакы. Всё было [10].

Сразу немцы, потом румыны, а потом чехи. И стали. В амбаре завели пекарню. Хлеб пекли и на фронт отправляли. Работали кое-кто тут в амбара у них. [...] Чехословаки на квартире стояли. Хлеб просили. Принесут мешок. Свиней понатягали. В сарай. Шесть штук. Принесут мешок хлеба и высыплют. «Мамка, водичка нальёшь». И нам хлеб давали. И свиней кормить. Резали этих свиней, забивали. Приезжала машина. Режут и забирают на фронт. [Чехословаки не безобразничали, хорошо себя вели?] Чехословаки — они хорошие люди. Хорошие. А первые — немцы! Те топтали заборы. Пришли пополомали. Хатёнки какие поразрушили. Потом пришли после немцев румыны. А потом чехи пришли. Уже порядок стал. Тишина, хорошо было. [А румыны что делали?] Румыны ничего не делали. Готовили они продукцию. Хлеб пекли, мясо [11].

А у нас не немцы — говорили, что словаки. И венгерские люди. [...] [А словаки население не обижали?] Обижали. Забирали. Тёлочку выкормил — придут

заберут. Телка забирают. Чё там не обижали? Обижали! Идёт словак. Кричит: «Мамко! Давай яйца, курки, молоко!» И што где подгребло! И молоко увидал — забрал. Мы сидим — он поросёнка поймал и потянул. Мама отговаривала, отговаривала. А словак по-соседски у нас жил. Женился на соседке. Прыстал до неё и жил. Миша его называли. А как там его звать? Он нам сказал: «Миша меня называйте!» Поросёнка забрали. Он побег, што с ними переговорил — они пустили. Нашего поросёнка. Один раз отговорили. А один раз забрали. Тёлочку тоже у нас забрали словаки. Забрали, зарезали! У их в амбара хлеб их пекли. Резали, пирутуть, едять [7].

Полицаев из местных жителей вспоминают со страхом и омерзением. Старожилы постоянно говорили, что от них было больше вреда мирным жителям, чем от самих немцев. В народном сознании полицаи стали воплощением того зла, что принесла оккупация.

Полицаи больше делали шкоды, чем немцы. Закрывали, приставали. Даже до нашей мамы один приставал. Украинец. Мы их положили на кроватях спать. Сами легли на земле. Мама легла в сёредке, а мы — в краях. Встал украинец. И лазе, шукае. До мамы. А мама была молодая, красивая. Она 905-го года. Пелагея Ефимовна. Тогда девчата постарше поподхватывались. И я встала. А он лазил, лазил. Видит, что мы повставали. Мы тада: «Мама, пойдёмте на двор». Постелились, сели, сидели до утра [6].

Представь, что немец сам, немец, он не трогал. Он настраивал против нас полицаёв. У него полицаи... [Местные?] Местные, да. [А как так? Вроде живете в одной станице?] А вот так. А сколько раз меня били. [За что?] За то, что мы подчиняяся полицией. Ну вот так идёшь на речку, а вони едуть. Так представь. Едеть на коню в казацкой форме. Остановил: «Дай закурить». — «Я не курю, нету». — «Ах, ты не куришь!» — плётко. А другой: «Дай закурить». Ты даёшь. «Ах, ты куришь!» — тоже плёткой. Не курю — жиг, куришь — жиг. В общем, такое дело. [А полицаев не было человечных?] Ни одного не было. Я скико вот помню, Барылки, Гайтына, Петрыи. Ни одного не было. Все они были... Что это их же пришла развозная жизнь. Свободно жили. Пьяняк начали. [Это они, наверное, мстили комсомольцам, партактиву?] Да. Ну, их же настраивали. Они — подданные, предатели. [А расстрелы были в станице?] У нас не было. Может, увозили куда, но у нас в станице я не помню, шоб стреляли. Бить били. Тут по нашей улице был совет на углу. Вото положить — он порет

плётками. И женщин, и мужчин. [А за что?] Ну, за неподчинение. А неподчинение шо? Не хотят на работу [1].

Иногда старожилы говорят о причинах, которые толкнули полицаев на предательство. Это преследования советской власти (оккупанты проводили особую работу по привлечению к сотрудничеству «антисоветского элемента»⁷), бедность, социальная и физическая ущербность.

Казаков много было. Но их раскулачивали, и они все отсюда поезжали. Когда война была, они позаписались в полицай. Плётками нас тут лупили. Немцы не так издевались, как наши. [Немцев никто не встречал хлебом-солью?] Были. Это богатые были. Встречали хлебом-солью. Это бабка такая была Шаталова Кулина. Они казаки были. Но тут казаки были разные. Какие богатые были казаки, тех раскулачили. Уехали. А какие победней — тут жили. А полицаи наши тут действовали. Немцов Митя был. С плёткой ходил. Пошёл до нас. Он ушёл с немцами. [...] Тайку Разину бил, Соньку Евфросинову. Окопы рыть не шли. И плёткой наворачивал так! Бить не бил. К сёстрам моим. А я была маненка, меня ны трогав [6].

Полицаи были у нас. Двух полицаев посадили. Мни пришлось столкнуться так. Немцы зашли. Рядом с нами жила семья. Его ж посадили. Он был калека. Горбатый. Его в армию нашу не брали. Када немцы зашли, брат был ещё малолетка. Он записал брата и себя к немцам. А мы рядом жили, у нас была корова. Папа кузнец у меня был. А они жили бедненько так. Мы всё их жалели. Детей много у них. А када немцы зашли, сестра его сказала: «А тепэр мы поживем!» Пришли к ним немцы. Посмотрели друг на друга, засмеялись и ушли. А я пришла домой, до того плакала: «Шо будет з намы?» Яйко у нас и молоко забирают. И курэй. А папа мий тада нигде не работал. А то на почте работал. А когда отступали немцы, папаша пришёл, и попросил, шоб его заховалы. Мы были такие люди, в подвал посадили [5].

Иногда рассказчики подчеркивают ущербность, молодость и незрелость⁸ полицаев, говорят о них как о несчастных людях.

[А как себя вели полицаи?] Чтоб очень сурово, я бы не сказала. Один даже прощения просил, скрывался у нас. Инвалид у нас. А брат так и ушёл за немцами. Молодой [5].

Саша Вальков был полицаем. Молодой пацан, забрали они его. Саша Вальков хороший хлопец был [11].

Образ старосты, главы местного самоуправления при оккупантах, напротив, обычно положительный: это защитник местных жителей, хозяйственный человек. Старосты обычно относились к более старшему и статусной группе, чем полицаи.

[А староста в станице был или атаман?]. Был. [...] [А как его звали?] [...] Не помню. Но он хороший был. Защищал девчат. За это и ещё его любили. У нас говорили, что Нещадим был атаман. Но он за своих людей стоял. Не выдавал там, ничё. Захар [11].

[А немцы атамана назначали?] У нас был атаман. [Или его выбирали?] Назначили. Таран Егор Никитович. Он у нас был атаманом станицы. Это дед действительно был дед. Это защита наша была ужасная. Вин защищал людэй. Очень защищал. Зима была. Тута комендантский час, нельзя выходить. Как только пять часов — всё, движение запрещается. А мы ж на льду. А он там жил. Прыйдэ на лёд, сгукает, сзовэ нас. «Хлопцы, сыночки, та идти же до дому. Да вас же ж постреляют». [Он старенький был?] Старый, старый. И после войны он жил долго. Шорныком шил уздечки, хомуту. Мужик был хороший. Пришли, освободылы станицу, полицаив побраты, его ны тронулы. Он был человечный [1].

В чём причина столь полярных оценок представителей оккупационной администрации из местных? Полицаи должны были разобщать местных жителей, держать их в страхе, в то же время выгодно оттеняя представителей немецкой армии и администрации — «господ», которые должны были казаться единственной защитой от произвола полицаев⁹. Поэтому для службы в полиции и отбирали соответствующих людей — не слишком достойных, жестоких, жаждущих самутверждения, в той или иной степени маргинальных.

В лице старосты (он назначался оккупационными властями или выбирался местными жителями) воплощались «права и свободы», которые якобы нес кубанцам «новый порядок». Староста должен был решать вопросы хозяйственной мобилизации, например, заниматься организацией сельскохозяйственных работ, заготовками продовольствия, ремонтом дорог и т.д. Это нередко превалировало над другими функциями, такими как поиск советских военнослужащих и организация вспомогательной полиции. Поэтому староста должен был обла-

дать реальными деловыми качествами и авторитетом. Исполнение должности старосты осталось в народной памяти как жертва, приносимая во имя общины¹⁰.

Очевидцы отмечают, что перед отступлением немцы и их союзники поняли, что на Кубани им не удалось закрепиться, поэтому стали вести себя гораздо более жестко. Оккупанты целенаправленно уничтожали имущество и постройки, чтобы они не достались наступающей Красной армии.

Как пришли, булы немцы добры. А как уходить — ой-ой! [...] Яйца, молоко просили. Как пришли, просили. А как уходили, они сами тянули и свиней у людей, и коров. [...] И там наше подворье сгорело. В 43-м году. Весь наш порядок сгорел. Нас выгнали в речку камыш бить. Дело было в феврале. А через греблю, через километр — красные. Неделю хронт тут стоял. Или две недели. Против нашего двора заложили мины. Там, на Советской. Тут красные, тут немцы. Мы в окопах сидим. Когда хаты наши погорели, нас немцы погнали на Платнировку. Там нас в конце Раздольной остановили. Кумовья, мамины подруги. «Куда вы идёте? Идите до нас в окопы». Мы позалазили в окопы и сидели две недели. Сестра старша подбегает с подругой. Пышек спекуть. В хату бегали. Тока не в свою, в крайнюю. А тут немцы были. Рубали они курей, свиней. Ели. Жарили — недожаривали, кругом хату пообделывали. А мы сидим в окопах. Они принесут нам по кусочку пышки и опять в окопы. Бух, бух, коло окопов. А нас пять дворов. Пять семей гнали туды на Платнировку. А мы сбежали. Повылазили, а у нас воши лазят.

Мне лет 12, наверное, было. Хаты на краю остались. А мы идём домой. Мама и нас трое детей. Нина — 23-го, и Надя — с 25-го года. Мамына сестра там жила, где красные были. За греблей. Где там белая школа. Она идёт. Ей там сказали, что сестру её и девчат спалили. Она думала, что мы сгорели. Идёт нас шукать. Она идёт по минах. Там разорвались и лошади. С людьми, и машины. Вытащили, когда красные пришли. Диван наш был на огород закинутый, утюх — на огород. Гитару — в колодец. Всё повыбрасывали немцы. А хату спалили. Полностью сгорела. Турлучная была. Сестра забрала мамына, тётя наша. А тогда немцы нас пригнали до рэчки пять семей. Стали на лёд итить — а он валится. Погнали на полкилометра по-над речкой. Никак не могут найти. На плану был дом. Нас туда хотели загнать и подорвать [6].

Встречи мирных жителей с наступающими красноармейцами часто были очень трогательными. Военные и гражданские были искренне рады друг другу, помогали, чем могли.

Разведчики наши были грязны. До того два дня не ели. Мама им кашу вынесла скорее. Кусками. И по кружке молока. Они были рады. «Спасибо, мамаша, — говорят. — А кладбище где ваше?» И на кладбище. Наверное, там кто-то тоже был [8].

Мы в окопе прятались, а когда пришли домой, видим, а у нас ни викон, ни дэрэй в дому, снаряд попал. Вечером русские зашли, я им на шею бросилась, они палатками на ночь нам позакрывали винка. Мама им молозиво спэкла, поставыла, накормыла их. Нас за станицу сгонялы, хотили выбрать людей, план у них был такой. Там стико ям накопали. Спасибо Господу, что зашли русские. Тико пятый квартал спалыли. И всэ. Евреев сразу они пострелялы [12].

Партизанские отряды на Кубани часто находились в тылу регулярных советских войск. Поэтому о боевых действиях, которые они вели, рассказов сохранилось мало. Старожилы чаще рассказывали о том, как партизаны скрывались в горно-лесной местности и что приходилось доставлять им продовольствие.

Это завозил продукты партизанам. В Горячий Ключ. Там фронт был. Они жили на ферме. Там в горах ферма. На ферме эти казаки жили. Я продукты возил туды. В 43-м году, кажись. [Они были в казачьей форме?] Да в какой там казачьей! У своей. Мы возили им носки тёплые. Хто чего принёс. Носки, рукавички. Кухфайки тада были. Хорошие там, тёплые. Шапку. Масла постного мы флягу возили. Три мешка муки. Такое. Кто чего снёс. Тимка и я. Тимка Колоско с хутора. Мы дорогу знали туда. Дошло. И вот мы за ночь туда достали до их. По лесу, по лесу, по лесу. Приехали. Они забрали и повозку, и коней наших забрали. А нам дали поганеньких коней. Верхами по своим следам поехали. Они в своём. У них никакой формы не было. [А партизаны много с немцами воевали?] Да нет. Как они у нас были, так они и воевали. А потом они пошли дальше до Туапсе туда. По горам. <...>

[А население на партизан не жаловалось?] Да они в лесу. Така ферма в лесу. Никто ничего не знает, где они. Приказали, чтоб никто ничего не знал. Куда повезли, чега повезли. Приедете, доложите там. [А кому докладывали?] Милиционеру. [Это после того, как наши пришли?] Нет, при немцах. [А как же у вас милиционер был?] Тишина

была. Знали, что он милиционер. Он в Черноморке. Не в Мартанке. Появлялся сюда. Хто си шо тут был. Чи Колпак фамилия. Небольшого роста. Они оставались у нас трактористы под бронью. Бригадира. Оставались тут. При немцах были они. По броне их на фронт не брали. Милиционер вызвал: «Распишись, что будешь молчать. Где был и где будешь». <...> Когда война кончилася, он работал председателем колхоза уже [11].

В целом Великая Отечественная война и оккупация остаются в воспоминаниях старожилов кубанских станиц как тяжелое испытание. Войну предвещают страшные знамения¹¹. Начало войны — это уход мужчин на фронт, плохое снабжение, тяжелый труд девушек и подростков. Немецкие оккупанты сначала воспринимаются как нелюди, потом с ними налаживаются отношения. Их отступление сопровождается издевательствами и грабежом. Союзники немцев (румыны, словаки) воспринимались на их фоне как нестрашные «мелкие безобразники». Рассказы о партизанах в основном сосредоточены на снабжении их продовольствием, а не на боевых действиях. Красноармейцы описываются как долгожданные освободители.

Примечания

¹ Стрекалова Е.Н. Лакуны исторической памяти: детство военного времени 1941—1945 годов по устным воспоминаниям // Вторая мировая война в детских «рамках памяти». Краснодар, 2010. С. 354.

² Сенявская Е.С. Противники России в войнах XX века. М., 2006. С. 105.

³ Стрекалова Е.Н. Указ. соч. С. 354.

⁴ Безугольный А.Ю., Бугай Н.Ф., Кринко Е.Ф. Горцы Северного Кавказа в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг. М., 2011. С. 283.

⁵ Сынча С. Страницы истории Кореновского района. Краснодар, 2011. С. 340—341.

⁶ Кринко Е.Ф., Таждидинова И.Г., Хлынина Т.П. Повседневный мир советского человека 1920—1940-х гг.: Жизнь в условиях социалистической трансформации. Ростов-н/Д, 2011. С. 125.

⁷ Ковалёв Б. Повседневная жизнь населения России в период нацистской оккупации. М., 2011. С. 16.

⁸ Тем более что молодежь и подростки были одними из главных объектов всевозможных гитлеровских «мобилизаций» и агитационной обработки (Ковалёв Б. Указ. соч. С. 103, 121).

⁹ Ковалёв Б. Указ. соч. С. 174.

¹⁰ Ковалёв Б. Указ. соч. С. 8, 39—41; Матвеев О.В. Станичный атаман на оккупированной Кубани (по материалам

Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) // Проблемы национальной безопасности в России в ХХ—XXI вв.: уроки истории и вызовы современности. Краснодар, 2010. С. 306—307.

¹¹ «Ни, просто вот тут месяц и тут солдат и тут солдат с двух сторон. Просто настоящи, видно, ружё так, мужики. А с мэнэ смиюца, ка: “Шо ты выдумала?” Прышла старуха одна: “Да, правда, што то такэ буде”. А молодижка наша: “О-о всяки тынъки-минъки придумывают”. Она: “Ну ничё, бисовы неверы, побачите”» [13]; «Перед сорок первым годом небо красное было сильно, молнии махали» [3]).

Список информантов

1. Анатолий Потапович Фоменко, 1930 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н, зап. А.И. Зудин; ПМ КФЭЭ-2010 (1), а/к № 4177.
2. Вера Леонтьевна Гасан, 1928 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н, зап. Н.И. Бондарь; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 3693.
3. Е.П. Минцова, 1918 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н, зап. Н.Ф. Дианова; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 3724 (Д-39).
4. Нина Васильевна Проценко, 1939 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н, зап. И.Ю. Васильев; ПМ КФЭЭ-2010-1, а/к № 4182.
5. Прон Герасимович Кущенко, 1906 г.р., ст. Платнировская, Кореновский р-н, зап. А.Е. Горбань, Е.В. Зуб; ПМ КФЭЭ-1992-1, а/к № 244.
6. Наталия Яковлевна Левченко, 1927 г.р., ст. Раздольная, Кореновский р-н, зап. Н.Ф. Дианова; ПМ КФЭЭ-2007-1, а/к № 3754 (11-Ра).
7. Елена Георгиевна Кацеба, 1926 г.р., ст. Мартанская, Горячеключевской р-н, зап. И.Ю. Васильев; ПМ КФЭЭ-2010-2, а/к № 4239.
8. Мария Ефимовна Логвин, 1928 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н, зап. А.И. Зудин; ПМ КФЭЭ-2007-1, а/к № 3708.
9. Н.Г. Ткаченко (Сторчак), 1936 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н; ПМ КФЭЭ-2010, а/к № 4165.
10. Анна Фёдоровна Твердохлебова, 1935 г.р., ст. Имеретинская, Горячеключевской р-н, зап. И.Ю. Васильев; ПМ КФЭЭ-2010, а/к № 4264.
11. Иван Алексеевич Горбачёв, 1927 г.р., ст. Мартанская, Горячеключевской р-н, зап. И.Ю. Васильев; ПМ КФЭЭ-2010-2, а/к № 4238.
12. Таисия Семёновна Лысенко, 1927 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н, зап. Н.Ф. Дианова; ПМ КФЭЭ-2007, а/к № 3722.
13. Татьяна Николаевна Дубинина, 1919 г.р., ст. Дядьковская, Кореновский р-н, зап. И.А. Кузнецова; ПМ КФЭЭ-2007 (1), а/к № 3715.

РАССКАЗЫ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ АННЫ АЛЕКСАНДРОВНЫ ДАВЫДЫЧ

(станица Раздорская Усть-Донецкого района)

Ниже публикуются автобиографические семейные меморандумы, записанные от жительницы станицы Раздорской Усть-Донецкого района Ростовской обл. Анны Александровны Давыдыч (в девичестве — Кожановой), 1936 г.р., уже известной читателям «Живой старины»¹. Детство А.А. Давыдыч пришлось на время Великой Отечественной войны и на тяжелые послевоенные годы.

Анна Александровна сохранила в памяти много деталей военного и послевоенного быта, для публикации отобрана лишь часть ее воспоминаний, содержащих наиболее типичные для местной традиции мотивы. Станица Раздорская многое претерпела в войну: почти в центре поселения находилась переправа через Дон, которую бомбили и обстреливали почти постоянно; как вспоминали старожилы, «вокруг переправы несколько лет земля воняла кровью».

Память А.А. Давыдыч фактографична и эмоциональна одновременно, что нечасто нам встречалось, к тому же она исключительно одаренный рассказчик, который всегда стремится к завершенности, выстраивая сюжетную линию своих рассказов.

Об отце

Я себя с четырёх лет помню, я войну всю помню. Мне отец на 4 года куклу подарил — красная юбка, голубая кофта и белые носочки. Я её утопила нечаянно. Мне было пять лет, когда война началась. А сестре Варе было одиннадцать лет. Она не помнит, а я всё помню! Вот как объявили, как по радио, это, какую песню тогда вот всё — «Вставай, страна огромная! Вставай на смертный бой!» Такая музыка! Такая же, знаете... А мы играем на песке, вот у нас песок был, и мы с Варей играем в песке, а папка сидит вот так вот и плачет. Плачет, и его слёзы мне вон сюда капали, на спину, на шею в смысле. А я так подняла голову, а он же плачет. Я говорю: «Папка, а чё ты плачешь?» А он говорит: «Да сегодня ты называешь папка, а завтра некого будет называть». — «А почему?» — «А ты слышишь, какую песню играют?» А я: «Слышишь». — «Ну вот, ты же слышишь — на смертный бой идём. Вот и мине заберут и там убьют». — «Зачем тебя убьют?» —

это вот такие мои вопросы к нему были. Как его забирали, как его провожали, как, чё мы ему в сумку клали. В рюкзак слаживали харчи ему. Как он меня нёс, вот какая у него рубашка была. Голубая такая вот. Вот такая вот, а у меня платье такое было сатиновое. Такая вот у него тут застёжка была. Он меня на этой руке нёс, а рюкзак на этой — я всё-всё помню!

Это было летом, в августе его забрали. Не брали только тех, кому за 60. Помню, как отец нёс меня на руке, как мы шли. На пути встретились рыбаки, он со всеми обнялся и попросил, чтобы они заботились о его детях. (Вы же не чувствовали того, что чувствовали мы. Мы ж под бомбами, под пулями, под снарядами жили.) Попрощались со всеми и пришли на пристань. У нас было 5 переправ, по которым шли эвакуированные. Я плакала, а отец мне дал красную коробку из-под папирос. Он мамке и говорит: «Малаша, мы с тобой ничего не нажили, кроме двух детей, а я иду на мясопоставку». И 2 ноября его убили. В направлении Харькова есть станция Изюм. Прислал он нам 2 или 3 письма. В первом написал, что потеряли Кочубея, Тихонова. Во втором написал, что видел, как людей разрывает на куски. И всё.

О матери

А что мать, вот моя мать, она с семьи богатых. Мамка была совершенно неграмотная. Но была очень сильная, грузы носила больше лошади. Только благодаря её силе мы и выжили. Мамкин отец был богач третьей категории, не кулачили его потому, что у него 8 детей было. А при коллективизации у них всё позабрали. Они закрыли свой дом и поехали в Шахты. Но кто не был молод, тот не был глуп. Колхоз им дом разобрал, и ничего у них не осталось. Построили маленькую хату, там всегда сырь было.

У нас мамка, она же неграмотная со всем. Совсем неграмотная, она только буквы знала, а слога она не знала. Она училась один год, и то после Покрова пошла, четырнадцатого ноября пошла и до седьмого апреля поучилася, и всё. Мамка моя такая певунья была. Она трандычит, а мы танцуем.

Мамка на 92-м году умирала. Ослепла, конечно. Доживать пришла ко мне. У них дом загорелся, а её Бог спас — на неё икона упала и разбудила её. Вот моя

мамка умерла, я просто говорила ей, без слёз говорила, так, дрожала, но говорила, что какая она у меня была хорошая, что какую она жизнь с нами тяжёлую прожила, как она вот это всё [вытирает слезы]. Теперь вот её нет уже одиннадцать лет, а я вот как начну чего делать, всегда её вспоминаю: как вот мамка, а как бы ты это сделала, а как бы ты это сделала? «Нюська, не так!» Ты бы уже сказала... Я вот болею же щас, пошла легла. А она вот сказала бы: «Нюська, не ложись, ляжешь — не встанешь. Вставай, вставай, дочечка, вставай, да ты потихоньку, разломаисся, разойдёшься и будешь работать. Уморилась на этой работе — ты другую возьми, будешь отдыхать тогда». Она этого никогда не говорила: отдохни да полежи. Ты поменяй работу с места на место — и энергия появится. Заболела, а ты потихоньку вставай, вставай, дочечка, разломаисся, разойдёшься. И правда. Трудно, тяжело, а мамка же сказала. И правда, пойдёшь-пойдёшь, и как-то болесь-то отступится.

О войне и немцах

И как немцы к нам пришли первый раз... Как они нас начали бомбить! Как я на бугре играла, а хаты взрываются, летят, огонь, горят крыши, что даже, это щас вот сплошные шиферные, а тогда же чакан да камыш. А он же воспламеняется. Всё горит. А мамка воды пошла, а он как начал бомбить! А мамка оттуда бегит с вёдрами воды, плескаются. А у нас столько было... Мы жили на самой, ну, на передовой. Вот мы пятьдесят метров от переправы, а там столько экипированных, столько солдаты шли, две-три пароходных пристани, не успевали людей вызывать. Дон кипел от этого. Пять переправ было: ну, понтонные эти паромы. И один пароход был, тягал баржу там вот перед островом. Людей было вот так вот, как лук на земле, так людей было столько. А он как прилетит, как даст с автомата, аж это, только тела подпрыгивают. А потом залетит бомба, как начнет кидать... Я не могу, девчата, это без слёз вспоминать. Я всегда вот три дня в году, я всегда плачу. Это начало войны, вот 22 июня, это День Победы и день освобождения Раздорской.

А немцы пришли и забрали мамку. Забрали, чтобы она им посуду мыла после ихней еды. Им привозили жратву, а мам-

ка воду им носила с Дону, посуду мыла. И я с ней пошла. У нас же есть совсем нечего, совсем нечего! Вот вы, девчата, не понимаете, как это так, когда совсем нечего есть, совсем! И вот она моет посуду ихнюю, вот так вот облизывает термоса эти, облизывает блюдочку, собирает нам же хотят чего-то дать. А сама то руку облизывает-то... И я стою над притолкой, а их было четыре кровати, восемь человек. А один немец сидит, и у всех были губные гармошки. Они пожрут, как свиньи, жрут, а вот так вот ногу поднимет: передь, передь. А-га-га-га — гогочут! А я стою над притолкой, а один на кровати там, к стенке сидеть и вот так вот подаёт кусок же хлеба. Вот так полкусочка хлеба, и не знаю, чем помазанный. Чем-то. Или маслом или... и сверху намазана черная икра. Зовёт. И я подошла, только хотела брать, а он дулю свернулся, а у него такие мужские ногти такие. Он мне как дал дулей сюда вот! Так больно! Я съежилась, а он хлеб себе забрал, а мне дулю в нос. А я заплакала, а они все: га-га-га-га! И на гармошках же: фьють-шьюты! Петь! Петь! Мамка, а я ж заплакала, меня за руку ухватила и отсюда: «Не ходи — убьют! Не ходи!» Бегала с кошкой, за собой носила кошку везде. И немец отнял у меня и застрелил. А я, это, хотела поднять её, а он меня! А мамка: «Пан... — Я же плачу за кошкой...» А она говорит: — Пан, да она ж маленькая! Маленькая! Не стрельнул. Мамка меня подняла и, это, к себе прижала. А хотел стрельнуть в меня. Девчата, мы натерпелись. Мы наголодалися.

О детстве

Мы не видели детства. У кого были отцы, у кого-то деды, то... Кто на месте жил. Чё-то у них было, а у нас ничего. Вот сяду на окно и гляжу — все катаются, и мне хочется. А я вот в одной же этой платье. И санки, мамка пойдёт на работу, возьмёт санки, чтобы дровишек притянуть — топить же надо, надо же обогревать, чтоб холодно не было. А я сижу-сижу, выскошу. Вот как с яичка, вот как щас сижу. И у меня была такая корзинка бездонная, старая. А мамка коровьим гомном помазала и водой поливала, и она как ледышка стала. А сюда соломки мягкой подостлали. Вот я возьму эту, называется она «гомнюшка», вот я её возьму, на гору вытяну. Она лёгкая, потому что коровье гомно, оно же кизяк лёгкий. И заледенелая. Вот я сяду в эту солому и под гору летю. У меня платье вот так, снег вот сюда аж добьётся! Разва два-три скачусь, с пару ноги сошлись, бегом бросаю! «Анна, дай гомнюшку покататься!» — брошу и бегом! Прибегу,

сиду опять, на печку залезу, как коза-дереза. А у нас всегда там мамка принесёт дров, нарубить и на печке слаживала вот так: две так, две так. Вот так вот это, чтоб сошли, чтоб лучше горели. Вот я на эти дрова сяду, а печка же тёпленькая ещё, она ж топилася. Вот отогреюсь, ноги с пару отойдут, опять на окно сяду, и так за день разом пять-шесть скачусь.

О школе

Нагляделися, девчата, натерпелися! Жрат нечего! Спать не на чем. Ни одеться, ни... Я в школу пошла. Девять лет мне было. Я ходила, вот как щас в одном халате без ничего, так и тогда. Мне из солдатской рубашки платье сшили. Ни трусов, ни чулков — ничего! И я босиком, в одном этом платьушке в школу ходила. А школа раньше разбомбленная, вот так вот угол разошёлся сверху, а внизу держится. И я на среднем ряду сидела. Писали с бузины, это ягоды толкли и на газетках писали. Это, к палочке пёрушко привяжем, и писали. Потому мы такие академики повышли. А сядешь на парту, жопа ж голая, замёрзла. Сижу, сижу и плачу. У кого-то хоть один чунь, другой какой-нибудь опорок, а у меня совсем ничего. Так какая-то закидушка с дырками, так вот затянут, в дырку... А у меня ничего! Я вот так сижу и плачу. Эта замёрзла, моя чернила-то, бузина. Мне: «Кожанова, чего ты плачешь?» — «А я замёрзла». Вот так сопли через губы. «Ну, иди домой!» Приду, а мамка: «Чего ты пришла?!» — «А я замёрзла». — «А ты по снегу иди. Не по лёду. Снег теплей, чем лёд. К лёду примерзает нога. А к снегу нагревается...» И так всю жизнь клёванные, всю жизнь, девчата, вот не так, чё ль?

Ой, я долго училась. В седьмом классе на второй год осталася, потому что даты не запоминаю. Я и щас-то вот только привыкла к своей пенсии, что получаю пять пятьсот пятьдесят один рубль. Вот щас, после последней надбавки. А то я не знаю, у меня нет цифровых этих извилин. И мне Сергей Осипович хотел, чтобы я научилась даты запоминать, а я — хоть голову отруби, их не знаю. Я семьсот тридцать восьмой год один выучила, падение Рима, и всё. Всё! Больше нет! И больше не знаю. Он мене на осень оставил и осенью: даты! А я их... да я их не знаю. На второй год оставил. А потом, это, в девятом классе, я до девятого доучилась. Мне стыдно уже среди детей. И я мамке сказала: «Я больше не пойду учиться. Мне стыдно». Она меня отпустила, говорит: «Учись! Учись! Я не учёная, я неграмотная, я как слепец. Учись!» Я говорю: «Хоть убей, не пойду!» Ну вот я одиннадцатого января пятьдесят

пятого года я не пошла в школу, а четырнадцатого марта пятьдесят пятого года у меня уже выписана трудовая книжка. И вот я с пятьдесят пятого года по двадцати второй год включительно без вынимачки! Ни одного года я не сидела, ни одного года.

О работе

Я пошла работать, мне не было восемь лет, потому что я умирала с голоду. А мы украли с подругой, она меня пригласила, говорит: «Пойдём». У одной тётки поели пышки. Меня мамка так отпорола! Верёвкой била по спине, что я не могла подниматься. Сказала: «Убью! Будешь воровать — убью!» А я плачу: «Я есть хотела!» — «Хочешь жрат — иди в колхоз. Будешь помогать взрослым, старым. Тебе ложку поспы дадут». А там кормили, это, кто работает, им давали, ну, тогда ложки, половник, теперь половник, такой, наверное, грамм двести. Это вот как клейстер. Может, вы клеили когда обои, с муки завариваются? Вот этим клейстером, давали по ложке этого клейстера. И говорить: дадут ложку поспы тебе этой, и ты, говорит, не сдохнешь. Да там то абрикосину зелёную сорвешь, то яблоко там, то такое, с винограда чубук. Этот откопаешь, козлик. Вот так подножным кормом. И я пошла, мне ещё восемь лет не было. И нас, говорят, какие вы были работники? Нас было пять детей таких.... Мы тяпаем... нам водичку поднесут. Мы насыли, а тогда ж Дон разливался, Цимлянского моря же не было. И Дон у нас разливался, и всегда вот только к Петрову дню уходила вода. И мы по грязи, по илу вот так лазили. Помидоры, капуста, перец, баклажаны, а мы траву, вот как вы, разгребаем, травочку выщипываем. А мошки, а лягушек, а пявок! Утром мошкова, днем ростовка, такая вот как мошка, только серенькая. Жегучая, горит! А вечером комар. Мы все в желваках, все покусанные и все погрызенные. И нам ничего, никакого привилегий! Как были, как нас тогда называли, ё... безотцовщина, так мы и остались.

Примечания

¹ См.: Сказки из репертуара А.А. Да выдыш (станица Раздорская Усть-Донецкого р-на Ростовской области) / Предисл., публ. и примеч. Т.Б. Диановой // ЖС. 2012. № 4. 54—56; Традиционные песни из станицы Раздорской / Публ. Т.Б. Диановой // ЖС. 2013. № 1. С. 10—14.

И.М. КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

РАССКАЗЫ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ ИЗ ЗОНЫ ЗАТОПЛЕНИЯ КРЕМЕНЧУГСКИМ ВОДОХРАНИЛИЩЕМ

События ХХ в. кардинально изменили этнографический образ украинского общества. Сегодня историки, социологи, исследователи традиционной культуры собирают свидетельства очевидцев, пытаются осмыслить данные, понять, как отразилась история в народном мировоззрении, в фольклорных текстах¹.

Материал данной статьи — рассказы людей, которых в 1960—1961 гг. принудительно переселили из зоны затопления Кременчугским водохранилищем в связи со строительством Кременчугской гидроэлектростанции. Для создания водохранилища были затоплены 211 населенных пунктов, или 39 600 дворов с населением около 133 000 человек. Крупнейшим среди них был город Новогеоргиевск.

В мае 2012 г. состоялась экспедиция Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского НАН Украины к переселенцам из зоны затопления Кременчугским водохранилищем. Были собраны свидетельства переселенцев, записаны их воспоминания, фольклорные тексты, сделаны фотографии. По материалам экспедиции сделаны первые эколого-социологические выводы². Задача нашей статьи — выявить основные концепты, на которых сосредоточено внимание в рассказах о переселении, выяснить исторические предпосылки их возникновения.

25 марта 1954 г. Совет Министров СССР принял решение о начале строительства Кременчугского гидроузла на Днепре. Сооружение ГЭС и водохранилища вызвало потребность перенести на новые места населенные пункты района. Сегодня об этих событиях помнит всё меньше людей. О переселении в те времена было не принято говорить, а тем более писать. Главная тема публикаций и агитации 1954 г. — на территории Кировоградской обл. строится новая ГЭС, новый город, который создадут для переселенцев (сегодняшний Светловодск); обсуждались новые возможности и мечтания³. Люди еще слишком хорошо помнили репрессии,

ИРИНА МИРОСЛАВОВНА КОВАЛЬ-ФУЧИЛО, канд. филол. наук; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского НАН Украины (Киев)

чтобы откровенно выступить против переселения, да и обещали им «лучшее будущее», электрифицированные дома, помочь в строительстве нового жилья. Всё же покидать свою землю не хотел никто, особенно пожилые люди, которые часто сопротивлялись переселению, а на новом месте так и не прижились и быстро умерли:

Та всі тужили, там було рéвище! Усі підряд тужили — не хотіли виселяться. Одна баба з дідом у Самосілці, там друге село, зробили землянку і в землянку увели корову і сами жили в землянці. І отаким хмизом накрили, бо воно в лісі, красіво. А тоді ж видали себе, бо топили, а там же димар. А комісія як ходила, то нашли, то уже в послидню очередь їх переселяли. А хто не хотів хати валять, то валяли бульдозером уже последнє время, бо надо було срочно, бо вже літом, ото весною в [19]59-ім до червня місяця всіх виселили. А після червня хто не виселявся — нахально уже ходила комісія, провіряла, де хто є, всіх виселяли. Вопще! В нас назначеніє було, ми по назначенію не поїхали. Їздили по всьому білому світу — шукали. «...» Ой! Ви не представляєте, яка це біль! Тягло яке було, що ми не могли успокоїтися! Вопще! Страшне дело — пересилка [1].

В рассказах о причинах сопротивления, нежелании переезжать выступают следующие концепты: дом, вода, умершие.

В основе рассказов о переселении лежит оппозиция **родной дом — новое место жительства**; маркируются наличие жизненно необходимых предметов на первом полюсе оппозиции и отсутствие их на втором:

Які там [в родном селе] врожаї були! «...» Я перший раз туди [на новое место] як пішла: бур'ян вище голови, вітри, ні деревця, ні водички, нічого немає [2].

Там були сади, там у нас було дуже красіво! Пастбища були, все! [3].

А сюди ж привезли, пакули побили, номерки — і нема ж нічого, степ голий [4].

Рассказчики идеализируют свои родные деревни:

А які там садки були! І до сих пір я пам'ятаю ті і груші, і яблука. А зараз люди навозять сюди усякого. Скільки я

не питалася — а ніхто не чув. Грушадобромисловка. Чули ви таке? Ніхто не чув. Яблуня-грушовка. А як дощ пройде, та то яблуня як посыпеться! А ми по росі як пройдемо — то в теплій росі біжимо, така трава! Яблук там вітер скільки називає! Краснобоких, сочних цих яблук. Прямо бере в корзину: Шура з однієї сторони, я — з другої. І немем до бабусі. А як гризонеш — то сок так і бризне [2].

Там я садила полуницю. От мені ще досі та полуница сниться... Такої смачної полуницы я вже більше ніде не пробувала⁴.

Важно отметить, что такая идеализация не слишком далека от правды: переселенцы жили на территории с плодородной землей у богатого рыбой водоема.

В традиционном мировоззрении украинцев, как и других славян, **дом** — это не только место жительства, это «своя» территория, место, защищенное от всего враждебного, где берет начало жизнь и ритуально оформляется ее окончание. Поэтому едва ли не самым тяжелым для крестьян стал приказ уничтожать их дома:

Оцінювали стоймость хати. Переїжджали. Давали три годи — не робили, тільки строїлися. Люди, канешно, душевно переживали: хата стоїть, усе гарне — розбий, розрівнай, розвали і зрівняй із долівкою. Тоді прийде комісія — прийме. Нашу хату оцінили в 12 тисяч. Ну, якби оце січас 12 тисяч. Тоді такі гроши були, як січас [5].

Разрушить дом было необходимо, поскольку это было обязательное условие получения денег на новое жилье:

Треба хату турнути, бо не дадуть же документ. І розгорнути [4].

Построїли тільки хату. І що? Завалили тай усе! [6].

А тут пересилка началась. Оп'ять треба ламати. Тут комісія приїхала: «Так в вас же хата нова, вам за хату треба гроші». З [19]47-го року. 5400 дали. А що ти за ті гроши построїш? [7].

Красноречивым свидетельством горя от мучительной потери родного дома является описание прощания с домом, причитания по нему:

Обнімали всі вугли і цілували. І казали, що... Та вони там такий крик був: «Хатка моя рідненька! / Я ж тебе мазала, / Я ж тебе строїла після війни, / А тепер я тебе кидаю! Я не можу!...» [1].

Инкорпорация причтания в контекст повествования — очевидная отсылка к похоронам со всеми вытекающими выводами и коннотациями⁵.

Еще один болезненный момент, на котором акцентируют внимание рассказчики, — необходимость спилить плодовые деревья, которые как раз расцвели:

Люди переживали з боллю. Такі були, що й померли, не могли. От в мене дід Петро — він не мог цього пережить. От представте собі. В нас такі люди там жили — були хароші сади. Йому кажутъ: надо убирать. А йому жалко пилять ту яблуню чи грушу. І вдруг садок зацвів — цвіте, а йому кажуть убирай! І приїжджає бульдозер і начинає ті дерева викорчувуватъ! «...» Яке в його остается впечатленіе на душі?! Шоб він всю жизнь його робив, саджав, а вони приїхали — їм всю равнину, їм надо освободить под затопленіе [7].

Це ж можна було зрубати восени, зимою, але не влітку, коли все цвіло і пахло. Той випадок багатьом запам'ятався і залишив глибокий слід⁶.

В этих нарративах актуализируется еще одна оппозиция: **крестьяне, местные жители — представители власти, исполнители приказов о переселении**. Последние часто представлены как лица, равнодушные к горю переселенцев:

А потом, коли начали строить, приїхала комісія спеціальна, як ото ви ходите, приходили до нас, обміряли мою хату, подвір'я, паркан, які там постройки [7].

А це, як уже почали переселятъ, сюди прислали якихось розконвоюрованих якихось арештантів. І вони вирубали плавню [8].

Следующий концепт в нарративах о переселении — это **вода**. Трагедия переселенцев заключалась в том, что людей, которые привыкли жить неподалеку от воды, на реке, переселяли на засушливые места. Государство предлагало некоторым бесплатное жилье в Крыму, однако никто не соглашался туда ехать, все пытались оставаться где-то поблизости:

В Джанкої строїли хати, государство. Наших людей туди забирали, вербували

і хати строїли. А наші поїхали в Херсон, подивилися, а там колодіїв нема, колодії з днами. Вони не схочили. Так нам оце: «Ми будем — де хочете, тільки по Полтавській області». Оце три посыолки — все переселенці [9].

В рассказах прослеживаеть еще одну четкую оппозицию: **природная вода — водопроводная вода**:

От рішили, що наші села будуть переселяти на цю гору. Но біда заключалася в чому? Да, там начали сразу строїть комплексні ферми, школу хорошу зробили. Потом зробили больницю стаціонарну. Но біда в том, що там не було води. А ми... я молодше, а мій дід Петро був постарше, котрій пережив революцію, колективізацію, войну, — вони це знали: як тільки був якийсь непорядок у державі, зразу що хватали — сіль, сірники і мило. В першу очередь оце розхвачували. Так от ті старі кажуть: «Це мені не вода, що буде бігти по трубі». Вода должна буть там, де істочник есть. Потому що всякі времена бувають. І от дід Петро сказав: «Ето мені не вода!» І багато таких людей, як мій дід, вони не пішли туда за тим колгоспом строїть. Начали ходить шукати міста. Наші переселенці — по всій Україні: і в Глинську єсть, і в Григорівці, і в Кобзарівки, кругом. Каждий шукав місця. Хто уїхав в Кривий Ріг, де в кого родичі були. «...» Дід Петро сказав: «Я туди не хочу». Дали участки — там води нема. Ще внизу зробили скважину, башню поставили, якийсь там мужик та накачав в ту башню, ну воно не то [7].

Молодь ставилась до цього двозначно, ми ще не були такими прив'язаними до цих місць. Але старшим покидати насижені місця, будинки, сади — їм не вкладалося в голові, як це можна було зробити. Люди тоді морально занепали. Але час проходив. Люди «посопіли» у себе вдома, але ніхто відкрито нічого не заявляв. Мама, коли ми переїхали у Світловодськ, дуже довго приживалась, для неї вода в крані не замінила колодязя на подвір'ї. Тут, у Світловодську не так. Тут я живу у квартирі, без річки⁷.

Обратимся к такому концепту, как **умершие**. Мотивы прощания, тоски, похорон уже были упомянуты выше в связи с концептом «дом» (ср., в частности, причтания по дому). Кроме того, важной в рассказах о переселении является тема перезахоронения или прощания с могилами родственников, которых не удалось перезахоронить. Людям необходимо было покинуть не только существовавшее на протяжении веков село, но и своих умер-

ших. Перезахоронить умерших было непросто, поскольку при подготовке территории к затоплению планово переносили только те кладбища, где была опасность вымывания гробов с земли, других покойников можно было перезахоронить, но делать это надо было самим:

Описали нас. Десь в [19]56—57-ім році, ми жили отак під гору сюди ж, приїхали хлопці, ми їх називали гробокопателі, вони викачували кладбища. Значить, що получалося. Ми ж туди вниз, а то було кладбище. Розщітували як ті спеціалісти: еті кладбища надо убирать потому, що вода буде міть берег і буде вимиватъ. Якщо б ті кладбища були в зоні затоплення нанизу, да їх вода затопе, що їх не буде міть, а тут буде підмиватъ. І оті хлопці приїжджають і ті кладбища викопували. Даже були люди, в яких поховання 2—3 роки, то викопали з труною. В мене дядько Петро, тоже покойний, в нього жінка померла в [19]53-ім році, то він її забрав у Павлівку, перевіз. Хто мог — забирали, якщо воно в труні було забито, забирали. А ті всі кісточки, які від старі кладбища, — в них спеціальні ящички були, вони складали. Но люди знали, що там, припустім, дід Мусій похованний, там дід Степан, викопують. І тоді на новім кладбищі на Подорожньому виділили участки, там спеціально зробили траншеї і в ті траншеї начали їх отак хоронитъ. Отаке було дело [7].

О боли по поводу расставания с умершими свидетельствует факт причтания на могилах:

[А були такі люди, що з кладовища забирали своїх покійників?] Було. Хто хотів — то забрав. Бо коли вже вмирали, коли оце переселення стало, то ховали наших — вивозили на гору, воно не затоплене те місто. А у кого ж не було... Бо моя мамка, царство її душі, їхня маті тоже вмерла перед тим, а заховали, то вони, було, плачутъ та плачуть: «Поринаєте, потопаєте, / А нас проклинаєте, що не забрали. — Каже: — Ти лежиши, моя ненько, / Поринаєш, ненько...» [А вона не змогла взяти?] Не могли. Там і вивозили, но не багато брали з нашого села. В нас село бідне було [4].

Рассказывают о случаях вымывания гробов, которые приходилось вытаскивать из-под плотины с целью перезахоронения:

Цвінтари переносили — викопували. В нас були гробокопателі з Нової Каховки. Ото вириють, позабирають кості, а те все назад. А тоді, як пустили воду в сентябрі — та всі ж троїн пішли

ж туди, у плотіну. Та там баграми іх витягали, бо забило. А які такі — недовго, то переселяли трунами, возили. Осюди — Озера. Коло Світловодська, Озера. Озера і Талова Балка. Там два села — попереселялися наші кладовища. А хто недавно похованій — то у гробах возили [1].

Номинация нового места жительства — участок, поселок («У Подорожньому нам виділили участки — куди должны переносить села» [7]). Такие названия коррелируют с идеямипустоты, временности, необжитости и свидетельствуют, что новая территория еще долго не стала домом для переселенцев. Существуют также свидетельства о случаях самоубийств по причине того, что люди покинули родной дом⁸.

В рассказах переселенцы ставят трагические события 1959—1960 гг. в один ряд с голodomором и бедствиями войны — настолько болезненной для них является потеря своей земли:

[Як люди пережили то переселення?] Переживали дуже важко. Це ще мені батьки розказували. Наша життя — як велика трагедія. В мене мати була з 1900 года, а батько з [190]7-го году. В [19]17-ім годі була революція в [19]22-ім годі була голodomovka... [19]33-й год — голodomovka, [19]38-й год — була іжовщина, забирали всіх комуністів, активістів і страчували. Потім в сорок первім годі — війна, у [19]56-ім почалася перестройка. Прийшли, хату обміряли... [5].

Со времени описанных событий прошло более полувека. Всё же время не залечило ран; до сих пор люди мечтают о возвращении на родную землю, надеются, что когда-то воду спустят и они снова смогут вернуться на затопленные сегодня села:

Они [переселенцы] здесь живут, а где птичка родилась — туда ее и тянет. Есть такие, что говорят: «Якби воду спустили, ми б і сьогодня повернулися назад» [3].

Примечания

¹ Первым весомым результатом такой научной деятельности является монография: *Кирчів Р.Ф.* Двадцяте століття в українському фольклорі. Львів, 2010. В исследовании проанализирована рецепция украинским фольклором судьбоносных общественно-политических событий, ситуаций, фигур деятелей, мыслей, переживаний и настроений украинца прошлого века. Появляются также исследования, посвященные нарративам о голоде 1932—1933 гг. (Відлуння голодомору — геноциду 1932—1933. Етнокультурні наслідки голодомору в

Україні. Львів, 2005), принудительным депортациям (Акція «Вісла» / Впоряд. і ред. Є. Місила. Львів; Нью-Йорк, 1997).

² *Боса Л.* Зміни ландшафту Подніпров'я у ХХ столітті як соціокультурна проблема // Народна творчість та етнологія. 2012. № 4. С. 53—64.

³ *Сало І., Стек Л.* Затоплена Україна. 25 міст і сіл під водами Дніпра — так вирішила партія // Українська правда. 13 марта 2012 г.: Электрон. публикация: <http://www.istpravda.com.ua/articles/2012/03/18/73460>.

⁴ Там же.

⁵ Ср. схожий пример отношения к дому как к живому существу в рассказе пожилой крестьянки из Вологодской обл.: «Ну снаряд летел и разбило два дома, не совсем, а поранило» (Русская деревня в рассказах ее жителей / Под. ред. Л.Л. Касаткина. М., 2009. С. 85. Цит. по: *Бідоношия Ю.* Унікальне видання про життя російського села // Народна творчість та етнологія. 2013. № 1. С. 80).

⁶ *Сало І., Стек Л.* Указ. соч.

⁷ Там же.

⁸ *Боса Л.* Указ. соч. С. 60.

Список информантов

1. Антонина Федоровна Мотайло, 1937 г.р., род. в с. Калабарок, Новогеорг., с 1959 г. живет в с. Григоровка, Светл.; зап. автор в с. Глинск, Светл.

2. Александра Васильевна Шаль, 1937 г.р., род. в Новогеоргиевске; зап. Л. Боса в Светловодске.

3. Александра, 1940 г.р.; зап. автор в с. Новоселовка, Крем.

4. Анна Павловна Якуба, 1926 г.р., род. в с. Ялинцы, Град., с 1960 г. живет в с. Белецковка, Крем.; зап. М. Курина.

5. Анастасия Федоровна Камянская, 1932 г.р., род. в с. Жовнино, Град., с 1959 г. живет в с. Подгорное, Крем.; зап. автор.

6. Андрей Петрович Бережный, 1950 г.р., род. в с. Морозовка, Глоб., с 1960 г. живет в с. Новоселовка, Крем.; зап. автор.

7. Василий Иванович Бугаенко, 1941 г.р., род. в с. Пеньковка Новогеорг., с 1959 г. живет в с. Подгорное, Крем.; зап. автор.

8. Василий Иванович Кабак, 1920 г.р.; зап. Л. Боса в с. Ленинское, Апост.

9. Галина Митрофановна Круглова, 1929 г.р., род. в с. Сергиевка, Крем., с 1959 г. живет в с. Подгорное, Крем.; зап. автор.

Сокращения

Апост. — Апостольский р-н Днепропетровской обл., **Глоб.** — Глобинский р-н Полтавской обл., **Град.** — Градизкий р-н Полтавской обл., **Крем.** — Кременчугский р-н Полтавской обл., **Новогеорг.** — Новогеоргиевский р-н Кировоградской обл., **Светл.** — Светловодский р-н Кировоградской обл.

СИБИРСКАЯ АТЛАНТИДА

(рассказы переселенцев из зоны затопления Богучанской ГЭС)

27 ноября 2012 г. заработали первые три агрегата Богучанской ГЭС, возведенной на единственной реке, вытекающей из Байкала. А нескользкими месяцами ранее началось заполнение водохранилища, на дне которого к декабрю 2014 г. должны оказаться все 2326 кв. км. приангарской земли, включая пепелища 30 сел и деревень Кежемского р-на Красноярского края, а также пяти населенных пунктов Иркутской обл., плодородные сельхозугодья по берегам Ангары и 8,48 млн кубометров таежного леса (полную лесоочистку правительственный комиссия посчитала нецелесообразной). Первые переселения из зоны будущего затопления начались еще в 1980-е гг., потом были приостановлены из-за замораживания строительства ГЭС. Возобновлены в 2008 г., когда к строительству ГЭС подключились частная компания ОК РУСАЛ и частно-государственная «РусГидро». В Красноярском крае последним было защищено и сожжено старинное сибирское село Кежма, основанное русскими первопроходцами в 1665 г. Кроме него в жертву электрификации всей страны принесены деревни Кежемского р-на Аксёново, Алёшкино, Болтурино, Гусевка, Дворец, Заимка, Карамышево, Караба, Косой Бык, Кодинская Заимка, Кода, Недокура, Мозговая, Окунёвка, Паново, Пашино, Привалихино, Прокопьево, Проспихино, Рожково, Савино, Селенгинно, Сизая, Соколово, Сосновая, Таёжный, Усольцево, Уяр, Фролово. Всего было переселено более 12 тыс. человек, в том числе 1713 семей — за последние 5 лет. Последний житель покинул зону затопления в декабре 2012 г.

В настоящее время филологи Сибирского федерального университета совместно с телестудией СФУ и киностудией документальных фильмов «Архипелаг» (Красноярск) проводят записи устных рассказов и фольклора переселенцев, размещают часть материала на сайте «Ангарский словарь», готовят документальные фильмы об истории, культуре исчезнувших деревень, о судьбах населявших их людей.

Материалы, записанные от Т.В. Туровой [4], легли в основу фильма «Последняя рыбалка Тамары» (режиссер Элина Астраханцева, оператор Евгений Николаев), удостоенного в 2013 г. национальной премии «Страна» в номинации «За оригинальность идеи».

В данной публикации представлены рассказы переселенцев из Кежемского района, записанные в 2012 г.¹

О ПРОШЛОМ

Ангара, которую мы потеряли

[Н.И.:] Зимой проруби долбили и уды ставили. И рыба постоянно была. Рыба бочками была. Огурцы тоже — поменьше бочками. <...> Делали икряники². Взбивалась икра, со сметаной.

[А.К.:] Раздольшишь икру. Потом, как зажарится, то и добавляешь сметану.

[Н.И.:] Почему? Сразу-то сметана добавлялась. Потом на сковороду. Это выпекалось. Как торт, поднимались икряники. Икра, сметана... подсаливали. И всё. Муки не надо. Но вот эта икра, когда жаришь её, она поднималась. Зарумянится — вкусенятина. Дивы¹³ <...> Холодцы делали из щуки, из окуня. А главное, чтобы рыба была целиком, цельная. Вот большие противни. Всю её туда закладывали, заливали, её отваривали, шкуру собирали, заливали вот этим бульоном. Оно всё застынет. Это первое было блюдо при компании. Хариусы какие были! Солили, жарили, потом уже вялить стали. Поначалу в бочки засаливали. По полной лодке порою привозили. Бригады были спаянные. У каждого свой участок. Другие не должны были заехать.

[А.К.:] Ухожьи⁴ были разделены.

[Н.И.:] Лодка почти до конца была загружена. Во столько было рыбы! Сдавали в рыботрест.

[А.К.:] Мокчонов⁵ не ели. Их отбрасывали. Ёршиков ели. Как на рыбалке будешь, там ёршик попадёт, дак уху сваришь, очень вкусная. Мы кадушечки себе взяли... Присолили рыбу... Кадушки с рыбой стоят. Присолить себе надо.

Назавтра поехали на озеро рыбачить неводом. Полну лодку окуней. Три пальца была запасу в палубе в лодке. А то полну загрузим её! Повезём побольше и сдадим, чтобы они у нас рыбу-то не вынудили. Народ сбежался... Ой, рыбичи! [А ельцы присоленные?] Не было в озёрах-то ельцов.

[Н.И.:] Рыба хорошая была, а елец kostlyavый. В сорожке больше костей. [А сырком рыба — это как?] [А.К.:] Но, сырком... Не жареная... Кака она есть, только присолишь её и всё. Ись можно [1; 2].

Ой, да наша деревня вообще была, наэна, всех лучше. Потому что была речистая⁶ всегда. Дружны все. Работали...



Около д. Заимка Кежемского р-на (сейчас не существует). 1954 г.
Фото из архива В.С. Косолаповой

никто никогда не ругался, всегда все были. Гуляли все вместе компаниями. Там погуляют, утром там погуляют, в обед там погуляют, потом вечером в третью избу пойдут. Так что... Деревня у нас была... Про себя рассказать? Пашла рано дойкой⁷. Работала. Грамоте не учились. Работа нравилась вообще мне. Меня никуда не тянуло, ни в город, никуда. Так и работала до конца. С коровами жили на острове, весной нас вывозили на остров, там жили по месяцу. Доярки там жили, все мы там жили. Весело на острове. Когда чёрёмуха ещё цветёт, красота была. В июне домой привозили. Вот так по островам возили нас коров доить. Там съедят корм — на другой перевозят, с песнями всегда ездишь. Вечером коров доить — всегда песни. Всегда весело было. А коров на плашкотах⁸ вывозили, деревянных таких....

Гармониста не было у нас в деревне. Вот ее отец играл, а нам надо же музыку в клуб танцевать. Мы придём к тете Вале: «Тётя Валя, отпусти братку». Ну это. Поиграл чтобы он. Она когда-то отпустит, когда не отпустит его. И это. Мы чуть не на коленки перед ней ставали. Чтоб пусть тётя Валь, ну отпусти, пожалуйся, а он же завихривал у нас. Пойдёт играть, а сам в другую сторону убежит. Она потому и не отпускала его.

Всякие игры были в клубе вот. Ремнём как-то играли. «Третий лишний» вот. Как вставали пары вот кругом. Весело так-то.

Раньше ни телевизоров, ничё не было же. Ходили на вечеринки друг к друж-

ке. Наши матери. Это уже всё отошло. Как пойдут — носки вяжут. Всё друг к дружке. Посидят у той, другой вечерами. Магазина же ничё не было. Мужиков в лес отправят на охоту, а сами осенью на вечеринки. Картошки достанут сладкой с погреба. Специально откладывали. Отлежится она там такая... Навернёшь, блин, целое ведро. Чистишь — они как яблоки. Яблоко-то не было, так картошка, она как-то отляживалась в погребе там, внизу, где лёд там, это всё. Ну хорошо... Ну очень сладкая была, када принесёшь. Зиму она там не хранилась, потому что она замёрзла. Это просто она на яд⁹ для себя. Сырком кушать. Вместо яблочек. Витамины... [3].

О ПЕРЕСЕЛЕНИИ

Как умирала Кежма

Знаешь, если честно говоря, нас переселяли 30 лет. Мы 30 лет знали, что мы живём в зоне затопления, что будет ГЭС, что иначе не строить... Потом её заморозили, потом опять возобновили, потом опять замораживали. <...> Изыскания эти делали для ГЭС, мы ещё в школе учились... Вот мы на пенсию ушли, а мы всё уезжали, собирались уезжать... И потом мы просто уже не надеялись, что когда-то это будет, что когда-то эту ГЭС достроят, мы будем переезжать. И вот десятый-одиннадцатый год у нас началось массовое переселение, массовое! Ну, квартиру кто получали — сразу уезжали, сразу. Кто оставались, писали заявления,

чтоб хотя бы доработать. Кто дорабатывал до пенсии, кто дорабатывал, чтоб хоть немножко подзаработать, потому что нас там никто нигде не ждёт, никто для нас работу не приготовил, ничего. <...> Я сказала, что буду жить до последнего. Сын мой тоже остался: поедем же все вместе. <...>

Большой районный центр был. Было все предприятия, все организации. Было пять или шесть детских садов, три клуба было у нас, два ДК и клубы были, было несколько столовых, ресторан — это было всё! Потом, как начали только строительство ГЭС, это в каких годах, ой, щас даже не скажу, в каких годах, начали с администрации района — перевели в Кодинск⁹. Всё перевели: администрацию перевели, больницу, ну, как говорится, оставляют понемногу, основное — там: аэропорт там, соцзащита там, пенсионный там. Это за каждой бумажкой приходилось ездить в Кодинск потом, за всем, за всем приходилось. Все предприятия — в Кодинск. Ремонтов никаких уже не производилось много-много лет <...>. Село начало умирать. Предприятия закрываются — работы нет людям. Поневоле люди стали уезжать, село начало разрушаться, и люди правильно стали ждать уже к одному концу: или бы прекратили полностью строительство ГЭС, тогда посёлок хотя бы жил. А так умирает посёлок, уезжают: ни работы, ни детских садов, ни больницы — ничего нету. Куда людям деваться? Люди стали, да многие... Ждали, как говорится, переселения. Старики думали, что вот хоть уедем где-то в больницы, где-то к детям, где-то чего-то... Но, понимаешь, вот не осознавали того, что не будет Кежмы или других этих посёлков! Не осознавали мы то, что их совсем не будет! [4].

О жизни в Кежме перед «зачисткой»

Я была диспетчером по вывозке вещей, это последний вот год уже, одиннадцатый год, зиму вот, когда вывозили, там уже все машины у меня приходили отмечались. Раньше-то людям давали одну машину. На одну машину сколько сумел погрузить — всё! Хоть там у тебя хоть сколько вещей. Так всяко люди неофициально вывозили уже эти вещи. А так дали вам одну машину на семью, и всё. Подошла баржа. На баржу скидали всё, половина вещей терялась, половина разбивали, размокали под дождём и всяко...

В общем, похабно, очень похабно! А в Недокуре выгружали, кидали эти вещи. Стоит фура огромная. Они берут там ящик какой или коробку, как кинут там, чтоб дальше пролетела. Там разницы нет им, что в этой коробке лежит: стекло или чё ли. И сколько терялось у людей, сколько это самое, сколько разбивалось! Мы потом ехали, это самое, шифонёр ле-

жит разбитый, и на нём, на шифонэр, это приклеена бумажка «такой-то, такой-то». <...> Икона даже на пароме валялась, разбитая икона. Женщина подобрала, говорит, отдам в Кодинск в церковь. Ну, а последних нас уже увозили — нам давали, как говорится, машину давали. Сколько вещей есть, столько тебе и машин давали. <...>

Мы среди пожарищ жили. И старались, старались жечь там, где живут люди. Вот, допустим, стоит целый квартал пустующий — они его не жгут. А будут жечь рядом, вот я тут живу рядом, со мной будут жечь дом, чтоб быстрей меня выжить. Это делалось специально, специально так выжигали. <...> Целыми днями, ночами, у нас дом стоит, напротив был детский сад, наискосок был клуб... И в один день подожгли детский сад, клуб и еще один дом рядышком... Представляешь, детский сад здоровый, длинный такой, клуб такой высокий... и это всё в один раз зажгли. Вокруг дома у нас всё горело, представляешь, у меня сын тогда на работу не пошёл, вызвали пожарку. Пожарка дежурила, ну, конечно оттаскал на х...ях¹⁰ всё начальство и всех ругал, потому что... ну ведь можно в другом месте жечь. Да даже мы уедем — подожгите вы сразу всё, оно в один день всё сгорит. Нет! Они специально будут жечь, хотя мы уехали, ещё зачистки ни клуба, ничего не велось, после нас уже зачищали. То есть сжечь сожгли, вот эти вот, горелое всё стояло. Люди приезжали как-то, хотели взять брус, доски там, ну увезти в Кодинск. Не дали им с дома с этого, а на следующий день дом этот подожгли. Ну почему людям-то не отдать? Пусть увезут они. Вам какая разница? Лучше сожгём, но людям не дадим. <...>

А коров как забивали? Представляешь, трёх голов сразу: 9 месяцев подросток был, годовалую тёлочку и двухгодовалая корова. Представляешь, как их было бить... Я ушла из дома, когда били. Я говорю: «Не могу». Они ведь знают, что их убьют. Понимаешь, скот тоже чувствует.... Видишь, как у скотины слеза течёт. Она-то ничего сделать не может, она смотрит тебе в глаза...

Кошек сколько, кошек убили, собак убили... А куда? У братца вот было две кошки. Он говорит, я с собой не повезу... Одну мы в Абакан увезли к тётке, а одну убить пришлось. А куда мы повезём? Собаку тоже куда повезём? Потом, когда коров били, кошеч, собак... Они тогда забили четыре крупнорогатика, забили, приехали — трёх кошек, двух собак убили. Это всё, представляешь, уничтожалось... А сколько собак! Некоторые люди не могли убивать кошек, собак оставляли... Но это же ещё хуже. Они голодные бегают. Одна собака жила, хозяева ухали, она жила всё время возле своего дома. Соседи подходили, кормили. И она всегда приходила

и у ворот своих жила. Так и ждала своих хозяев... [4].

Переезд

А уезжали, мы уезжали самые последние. Мы 26 марта одиннадцатого года, мы поехали с Кежмы. Мы хотели немножко пораньше ехать, Корейчик говорит: «Давайте поедем уже все, колонной».

Вот мы поехали, ну там, конечно, не в раз все выехали. Поехали почти в одно и то же время, но кто на кладбище поехал, кто возле своего дома... У нас даже некоторые, Тремарёв Андрей, он сам поджёг свой дом и поехал. Потому что он говорит, я только вышел, сразу зэки там начали шнырять, там что оставил, что чего, подбирать. Он говорит, я ещё не уехал, я ещё здесь... Пошел, облил бензином и поджёг. Как тяжело, вот это представляешь...

А один у нас уезжал на пароме, но он еще в десятом году уезжал, мотоцикл «Урал», приехал на паром на «Урале», ну, уже совсем уезжали, открыл краник — бензин натёк, бросил спичку, поджёг, сел на паром и поехал. Представляешь, что вот это невозможно так видеть, слышать, смотреть на это... Это твоя жизнь... это переступаешь последнюю черту, считай, уходишь куда-то в никуда... И весь народ плакал, смотрел, как он вот это сделал. И поехали. Мы заехали на кладбище и ревели, даже дети у меня плакали, уж на что парни... вообще никогда даже не плакали. С нами ехали две кошки, собака в машине, полностью забитая до верха машина, мы ехали и плакали, наверное, последний раз по этим улицам едем. Дома стояли ещё [кое-где]... [4].

О перевозе гробов

Дак а щас вот перевозили покойников-то. Маму перевезли, Валерочку... и вот Валя, что утонул в Ангаре. Вот троих их перевезли сюда [в Кодинск]. А чё делать-то остается... Раз там уже затоплять будут этот канал. Чё они-то в воде лежать будут? Вот и перевезли. А как уж ... не то слово. И сколько людей-то перевезли! Ешо Усольцева там не перевезли, а щас затоплять будут. Нельзя их тревожить... [Не всех перевезли?] Нет, конечно. Моя племянница. Ея там мать лежит, брат родной и ешо сродны братовья¹¹ — уж их не перевезли. [Под воду попадут]. Попаду-у-ут! Да запросто! Оно хоть вроде бы и высоко там кладбище-то, а всё равно... А в Батурино-то на горе. Такая гора! Это оттудова упал парень, заубился насмерть. А там эта на горе, думаешь, не могли бы затопить... А всё затопляют, да вот уже... воду подняли уже.

[Рассказывали, что кто-то умер прямо на кладбище, когда выкапывали, переносили покойника...] Да. Это был председатель сельсовета. И он умер. Не выдержал. Умный такой был, царство небесное ему.

Ну вот. Когда это переселение было... это же всё равно переживание. «...» Ну и вот говорю: приехали они туда. И мы, ох, как начали снимать это всё на камеру! Кладбище уже это ворочали, и он скончался.... Сердце не выдержало. [Прямо на кладбище?] Нет, на берягу, в лодке. Вот Карлович-то вроде его так держал, и он скончался у него на руках. Это, конечно, не дай Бог! А всем не угодишь всё равно [5].

О ЖИЗНИ ПОСЛЕ ПЕРЕЕЗДА

Ностальгия

Часто, очень часто снится Кежма. «...» Снится: то на рыбалку поехала; снится: то с соседкой там на поля что-нибудь (мы за коровой постоянно бегали). Дом снится, мамин дом снится, как на реке купались... «...» Не могу без слёз «...» я не могу смотреть на это всё, а в душе у меня... я не могу это объяснить... «...» Вот я в квартире живу, хоть у меня тут сын рядом, мне кажется, я в квартире живу, я одна, кругом я одна тут, а там мне казалось, я не чувствовала этого одиночества. Я не чувствовала, мне казалось, это всё со мной [разводит руками].... вот как бы со мной это всё, я не могла насмотреться на реку, на небо, на всё. Этой голубизны неба я всё равно нигде не увижу. [Смотрит в небо]: вот оно голубое, но оно не такое, даже синева не такая... А запах, запах... вот едешь на реке, этот запах-то... налетит ветерок с острова — аж медовым пахнет-то откуда-то с реки. Река тоже... вода пахнет по-своему, как будто сыростью такой, какой-то свежестью пахнет... И вот едешь, оно перемежается-то оттуда-то это, вот запах. Это не знаю, я не знаю, как это описать, как сказать это, это чувствовать нужно... [4].

О жизни кежмарей на новом месте

Вот сватья каждый день плачет. Каждый день. Вот хоть кого, я с кем общаюсь, и все вот так скучают. Редко-редко кто скажет: «Ой, я уехал и как-то ни о чём...» Каждый говорит: «Я вот чувствую себя здесь в гостях, я не дома....» «...» Нас просто выкинули, нас просто выбросили.... Хотя бы вот, даже дали квартиры, о, мы ведь потеряли не только квартиры. И участки у нас были свои, и всё... Нам хотя бы или каких-то подъёмных, кто-то уехал вот так вот, не могут на работу устроиться, всяко ведь есть... И живут, сводят концы с концами. «...»

Там у меня было всё с реки своё, с огорода всё своё, там у меня было всё, что с огорода собрала, я всё в подвале, в подполье всё сохранила. Я заготовки всякие сделала, я всё сохранила. Рыбы добыла я — рыбу сделала и сухим посолом, я и копчёной сделала, я и солёной сделала,

я и тушёнку, рыбные консервы сделала. У меня всё это было. У меня корова была. Я с коровы, говорю, что и масло, молоко и творог, и сыр мы делали, и всё это было, и мясо, и всё своё. А здесь я что? Я купила килограмм картошки, если я его не съела, она у меня проросла. Мне хранить негде, у меня вот четыре стены и ничего. Там у меня был гараж, был хлев был, баня, зимовьё и подвал, и всё было. Здесь у меня ничего нету. Я не под силу купить ни дачу никакую, ни гараж, я ничё. Ну даже если дачу, участок какой могу взять, можно просто взять. Но где мне хранить это? Где? На балконе? Зимой будет замерзать. Это всё стерилизовать. У меня здесь мяса нет. Я без мяса. Я привыкла жить на своём мясе. Всегда мы всю жизнь держали скота. Мама держала коров, потом мы держали. Мы держали свиней, потом коров стали держать. «...» И говорят: «Вот вы радуйтесь, что вам эти ваши квартиры, которые двести-триста тысяч, а вам дали за миллионы эти квартиры...» А я потеряла сколько! Я участок потеряла, я потеряла, я говорю, что дайте мне здесь участок, дайте мне гараж с подвалом, я еще более-менее... Я и то на эту дачу, допустим, даже если дадут участок, мне нужно каждый раз туда ехать. Там я выскочила с крыльца — лук сорвала, морковки сорвала, свеклы сорвала, там всё это... и забежала домой. «...» Там, как говорится, всё под рукой, всё рядом... А теперь у меня пенсия и зарплата, мне не хватает этого никуда, потому что... ну заплатишь за квартиру, на продукты сколько идёт! «...»

Нас лишили всего. Самое главное — нас лишили родины, нас лишили корней, нас вырвали, вырвали с корнями нас оттуда, ничего не дав взамен. Нас ещё, ещё раскидали нас. Я жила в одном доме, у меня жил сын, жил брат. В соседнем доме жила сватья, через 15 минут ходьбы мама жила, 15 минут ходьбы в другую сторону другой брат жил. Сейчас у меня брат в Ачинске живёт, второй брат в Кодинске живёт, сын в Саяногорске, второй здесь живёт. Нас всех раскидали [4].

СТИХОТВОРЕНИЕ О РОДНОЙ ДЕРЕВНЕ

Мы уехали, и через неделю она [деревня Аксёново] разгорелась. [Я потом] плакала каждый год. Всё вспоминала. Всё. Сначала и до конца. Как поднимались и как... И на сенокос, и везде. В основном я дояркой проработала. И мне нравилась эта работа. И никуда меня не тянуло. Ни в город, никуда. «...»

Горел дом при нас, я думала, у меня схватит сердце. Со всех углов подожгли и... И на кладбище была, где лиственница стоит, я её фотографировала. «...» Ой, с сердцем мне больно делается.

Когда уже наша деревня сгорела, в тот год я стих сочинила. Три ночи, три ночи писала [достает листок и читает]:

«Прощание с Аксёново»

Не сердись, не держи на нас зла.
Мы тебя б не бросили под старость.
Буря нас от тебя унесла.
Мы б с тобой никогда б не расстались.

Помним всё в ней, до комочка земли.
Здесь удалось нам на свет появиться.
Верность к тебе мы сквозь жизнь
пронесли.

Пронеслось наше детство, как миг,
И сверкнула молнией юность.
Только вспомнишь — и сердце болит.
Всё ушло, ничего не вернулось.

Балалайки звенела струна,
Песни пели над родиной милой,
Чутко слушали острова,
А теперь там тихо и уныло.

Стояла над рекой деревня,
Стояла одиноко одна,
Прилетели орлы затопления
И сожгли Аксёново дотла.
Они сожгли деревню нашу,
Пусть будет Бог им судия.
Горит, горит моя деревня —
Сгорела родина моя.

С семьёй в машину мы садились
И разъезжались кто куда.
Прости за всё, деревня наша,
Что мы оставили тебя.
Прощай, Еловое, Куренный,
Прощай, Большая Ирильда¹²,
Так и места свои родные
Мы не забудем никогда.

Когда-то по родной деревне
Гоняли по улице воробьёв,
И здесь на наших перекрёстках
Встречали мы свою любовь.

На той родной земле,
Где родились и я, и ты,
Теперь на выжженной земле
Не вырастут цветы.

Был у нас колхоз «Заветы Ленина»,
Потом остался колхоз «Ангар».
Сейчас там всё опустело.
Нет ни фермы, ни двора.
По островам покос косили,
Гребли и ставили стога,
Теперь никто нигде не косит —
И зарастают острова.
Бывало, на реку пойдёшь —
Рыбы добудешь,
Пойдёшь на болото —
Клюквы наберёшь.
Поднимешься на бор высокий —
Грибов и ягод принесёшь,
И по зараженной дороге
Домой усталый ты идёшь.

Для нас родней Аксёново не было
И нет дороже ничего,
И как хотелось возвратиться
К крыше дома своего.

Кладбища наши разворостили,
В ящики косточки сложили,
На машинах в лес чужой увезли —
Захоронили. (Ой!)
О Боже, что же сделали с тобою?
Ведь у нас ты была одна,
Деревня наша.
Так давайте же наполним бокалы
И выпьем за деревню до дна! [6].

Примечания

¹ Представлены записи участников проекта «Ангарский словарь» Э.А. Астраханцевой (инф. № 1—4, 6), Г.Г. Белоусовой, Л.Л. Карнауховой (инф. № 1—3, 6), Е.М. Николаева (инф. № 4), О.В. Фельде (инф. № 5), оператора Андрея Шицова (инф. № 1—3).

² Оладьи из икры пресноводных рыб.

³ Очень хорошо, дивно.

⁴ Рыболовные или охотничьи угодья.

⁵ Пескарей.

⁶ Общительная, приветливая.

⁷ Дояркой.

⁸ Т.е. на плашкоутах (плоскодонные несамоходные суда для перевозки грузов).

⁹ Администрация Кежемского района переведена в г. Кодинск в 1988 г.

¹⁰ Очень сильно отругал.

¹¹ Двоюродные братья.

¹² Еловое, Куренный, Большая Ирильда — острова на Ангаре возле д. Аксёново, в настоящее время — на дне Богучанского водохранилища.

Список информантов

1. Анна Константиновна Сизых, 1920 г.р., пересел. из д. Алёшкино в Красноярск.

2. Нина Ивановна Дмитриева, 1952 г.р., пересел. из д. Алёшкино в Красноярск.

3. Екатерина Ивановна Карнаухова, 1939 г.р., пересел. из д. Аксёново в Красноярск.

4. Тамара Валентиновна Турова, 1959 г.р., в 2011 г. пересел. из с. Кежма в Сосновоборск.

5. Анна Николаевна Шнайдер, урожд. Шарыпова, 1932 г.р., пересел. из д. Паново в Кодинск.

6. Фаина Алексеевна Сундукова, 1942 г.р., в 2003 г. пересел. из д. Аксёново в Красноярск.

Предисловие, публикация и примечания
О.В. ФЕЛЬДЕ (доктор филол. наук;
Сибирский федеральный ун-т,
Красноярск)

СИБИРЬ, XX ВЕК: ЛЮДИ И СУДЬБЫ

(устные рассказы Г.В. Семенковой)

Галина Васильевна Семенкова родилась в 1940 г. в д. Ядринское Манского района Красноярского края. Ее родители Василий Иванович Шевернёв и Мария Константиновна приехали в Сибирь из д. Печки Смоленской области. Окончила семь классов. Сначала работала в колхозе, затем ночной няней в школе при интернате. В 1962 г. Г.В. Семенкова со своей семьей переехала в с. Степной Баджей, находившееся в 3 км от их прежнего места жительства. Сейчас у нее два сына, три孙女 and правнутика.

Галина Васильевна обладает хорошей памятью, знает жизнь людей в первой половине XX в. по рассказам матери и бабушки, которые жили вместе с ней до их смерти. Интересуется событиями в селе и в стране. Ее знают и уважают как доброго, мудрого и общительного человека.

Публикуемые тексты были записаны в 2009 г.

О Гражданской войне

Расскажу, как помню сама, мама рассказывала. «...»

Шёл Колчак, на пути, что ему не нравилось, он всё скигал. Забирал, что у людей лучшее есть, лучшие вещи. Как вот у нашей бабушки, она рассказывала, что подъехали они. Надо было им всё попрятать хоть. Ну, а они боялись, что он их убьёт, ничё не попрятали... какие вещи. Машина была ножная. Яни не бедно жили. С России приехали, с Смоленской области они. И всё нажитое привезли. «...» Сделали дом себе хороший, пятистенку. Ну, ещё так не белили, не мазали ещё «...»

А тут Колчак вскорости шёл, скигал всё... и наш дом. Не то что наш дом, он всё селение выжигал. Баба наша Акулина... Ну, у неё были уже вот мама, баба Дуся и баба Анна. Эти девки уже, девочки начали рождаться, а земли на девочек не давали там, в Смоленской области, они вот сюды. «...»

Наша бабушка беременной была, тяжёлой ходила. А у неё ещё уже тут родилась девочка Поля. А кoda они шли, колчаки все эти, она заболела и заболела: скарлатина, от ладошек все мясо с кожей сойшло и на ногах. Сделали ей дом... ну, такое убежище, как шалашик, накрыли тряпками, как шалашик сделали. Заглянут туда: мухи начали по ей ползать. И нельзя было, украдней всё делали. Некоторые ушли уже, в лес маленько попрятались. Она всё говорила: «Я не умру, не умру». И умерла... Только через четверо суток

её на кладбище снесли. Уже кoda они уже уехали, колчаки эти все, и ямочку выкопали небольшую быстрой.

А тут ещё шли, не то что они одной бригадой шли. Тут они шли, а тут им ещё на помощь шли. То красные, то колчаки. Не приведи Господь! В Нарве, рассказывали, за день семь раз менялась власть: красные, колчаки, красные, колчаки... Колчаки сильно носились, особенно надругались над теми, кто красным помогал. Наши сначала не надругались над ихнеми, а потом смотрят, что те так делают, и тоже. Колчаки раз, тоже в Нарве сказывали, повтыкали в снег наших головами в сугробы. А мороз! Они и поморозились. Смертушка страшная какая! Вот как надругались. А носильчики, ой-ой! Девки так грязно ходили, чтобы уже не приставали, за больных принимали. «...»

А бабы Кулине было так. Бабу нашу заставляли свой дом поджигать. Она: «Мои деточки, что ж это?! Я ж тяжёлая, как я залезу поджигать свой дом своими руками?» Её пытали, а она говорит: «Яничё не знаю, кто и что почём». Они заставили тода свой дом поджигать. «Не могу, я тяжёла». А ён начал плёткой её. Плётка, а на конце железина, начал бабу бить, а другой с их компании говорит: «Ты что, не видишь, что яна тяжёлая?» Выхватил и говорит: «А то я самого раза два этой плетиной дам, ну ремнём этим перестегаю». Были разные они: и хорошие, и плохие. Заступник говорит: «Иди, мать, подальше». Она ужо ушла. Она говорит: «А я иду оглядываюсь, тошно мне, больно...» А тот: «Что, стерва старая, оглядываешься, мало тебе ешё?» А другой сказал: «Иди подальше отсюда, чтоб тебя здесь не было, чтоб не трогали, не били больше». И залез один, и сразу спалили, сожгли дом.

И взломали у них ящик у бабушки. Они на замке были, такие ящики, тот красный большой такей, он у нас в амбаре до сих пор есть. Что был толстый холст, они разорвали себе на портняки. А у бабы было, ну девок много, девять было полу-шалков, с кистями платки. Это большие, красивые, шёлковые, яркие цветами. И всё, эти платки в мешок и в мешок. И там сахару маленько было — взяли. Ну, что там было, всё узяли и поехали.

А этот бабиной Кулининой сестры мужик, Артём, пошёл коней искать, колчаки послали его. Кони и наши там были, и их. Ушли табуном. А они сказали, там в поскотине¹ все пошли, кто-то их видел там. «...»

Они коней всех брали, и наших побрали. Что захочат, то брали. И корову

зарежут на мясо, и поросёнка, и курей. Всё брали, как своё.

Ну и послали их за конями. Мужик сестры пошёл, ещё мужики и Артём этот. Другие пошли искать, а ён вернулся, сел на завалину... И кружку молока яму дала мать и кусок хлеба чёрного. На завалину сел, и идут они, колчаки. «Ты, — говорят, — пригнал коней?» — «Товариши, я не нашёл ни своих, ни ваших коней». — «А-а, какой я тебе товарищ?! Нашёл товарища!» И потом уже яго сюда, где-то к Баджею, пригнали... «Щас, — говорят, — голову шашкой отрубим». И взяли их, много их, не одного яго, провенённого, повели в Баджей, в ту пещеру Красную, и закинули их туда. Говорят после тот, что они летели, даже звон был. Те, другие, кричали сначала, стонали, а потом стихли. А он молодой был, сильный, да опосля всех бросили. Два дня пытался выкарабкиваться оттуда — выкарабкался. Выкарабкался! Баба Акулина говорит, что пришёл домой ночью. Тишина уже. Тихонько покричал домой, видит — тишина. А у него на пальцах кости ажно видны. Сколько раз карабкался, и снова туда, и снова пытался выбраться, и снова падал. Скоко раз така. А тёща яго говорит: «Иди, предъявись сюды, в Баджей, чтобы тебе дали проезд. Мы уедем в Красноярск и за Красноярск... там где-то родня. И там будем жить, и всё».

И она яго повела, и уже уедем. Они только сюда приехали, а ён тот узнал яго, который делал так, забирал его. «Ах, ты! Откуда ты взялся?» И яго сразу взял и шашкой зарубил. ... И никак нельзя было его хоронить, никак нельзя. Ён уже вонял, никак нельзя хоронить. Как они уедут куда-то ящё, они уедут, потом опять возвращаются. И вот в Ядринске на кладбище похоронили. Сейчас же коробочку² делают такую. Бабин Акулинин мужик сделал яму два венца, как дом сделают и похоронят. И хрест большой такой сделал яму и коло чарёмухи похоронили. А чарёмуха всё росла, цвела так! А ягоды наросло! Ягоды по бобине³ — крупные! Мы раз с братом Витькой пошли, набрали их. А баба Дуся, Витькина мать, моя уже тётя, говорит: «А где вы таких крупных ягод набрали?» А мы говорим: «Ну, где?! На кладбище. Там такой куст у Артёма стоит». — «А, бляди ж вы таки! А что ж вы наделали!» У нас с карманов выгребла всю чарёмуху в свой передник... или как яго там... фартук, и курам всё смесла, куры прибежали и начали клевать всё. А нам жалко-жалко! Такая ягода крупная была. ...»

А в Потанином, ой! Там какого-то начальника и́ннею⁴ убили. Так они всех там мужиков, кого поймали, поубивали. У нас ящё не так, а у них — всех мужиков. Вот сват говорил, где-то яго кум попал-

ся им — убили. В лощине потом лежал ён, кишкы все вывалились. «А, куманёк мой, — говорит, — а убей меня, чтоб не мучаться». А ён говорит: «Ой, нет! Милый мой куманёк, не могу я тебя убить. У меня рука на тебя не подымется». — «Добей меня, добей! Помоги мне, мне смерть легчию найти, пожалей меня». А потом ящё дня два ён мучился, умереть не мог. ... Нельзя было подбирать: боялись. Похоронили потом только, через несколько дней, кода они ушли. Трупный запах стоял, это ж не один такой случай был.

Всех, уто поуби, потом поминали 12 июня, день такой был, поминальный день. Красные флаги вешали. Колчак ушёл, всех собрали мёртвых и похоронили в одном месте, на горе, там убивали и добивали мужиков и́нни. На горе и возле ручья и собирались опосля каждый год, поминальный день был. Красный флаг вешали и поминали все, всё Потанино собиралось в тот день.

Тридцатые годы

Токо наши разжились немного. Купили грабли. В тайгу ходили, на базар возили орехи, белку. Маленько разжились, плуги купили. А тут колхоз, всех — в колхоз. Некоторые хитрые были отцы, что продали на сторону втихую и накупляли себе, детям своим всяго. И кофты ситцевые красные. Уже заранее, как узнали про колхоз, и девок своих одели. А наш боялся, не стал хитрить, всё на честность. Наш отец, мама говорила — что ты, он против советской власти боялся идти, знал, что расправятся быстро. Как тода Артёма сослали и не увидели более. А как потом дятей подымать без батьки? Тяжело! Страшно сгинуть было, ни кола, ни двора, ни флага, ни родины не будет тоды. И семьи лишишься, и жизни. Говорили, и убивать будут, и ссылать, нельзя супротив идти. И зерно последнее отдал, они голодные остались в тот год.

Одного судили, рассказывали. Хорошо, у него в милиции знакомые были да дятей у них десять было. Заступились, слово замолвили, так отсудили, отвели беду стороной, обошлось всё. Втихую посеял в лясу зерно, убрал и спрятал, а яго друг донёс на яго. Такой неверный, нехороший друг оказался. Галмун⁴, ну, ненадёжный. А что ж: десять душ дятей, есть охота, а что там на трудодни было. Это у них ящё хорошо, парни стали подрастать да в лес по белку, орехи хаживали, сдавали, так и выжили. Правда, у них умерло двое дятей. По болезни, раньше не было больниц, выживали сильнейшие. А заболеют, так не всегда можно было помочь. Не всякая бабка не от всякой болезни могла нашептать.

И наши всё отдали в колхоз: и плуги, и сбруи, грабли, борону — всё отдали. И



Галина Васильевна Семенкова.
Фото Л.С. Семенковой. 2013 г.



На первом плане: слева — Мария Константиновна Шевернёва (мать Г.В. Семенковой), справа — Акулина Гавrilovna Трифонова (баба Акулина). 1960 г.



Алена Гавrilovна Соболева (баба Алена) с детьми — Марфой, Володей и Петром. 1934 г.

зерно всё, которое было, отдали наши. Другие, хитрые и не боязливые, попрятали. Ну, кто смог так сделать. А как это без хлеба оставаться. Хлеб не зря кода-то называли живица. Есть зерно — намешай, ляпёшк спякёшь. Уже живой, и сила работать есть. А голодный что ты сделаешь? А наш батька, мама уоворивала, был такой неразвитый, да и боялся. Ну и ссылали, коли поймают, не все моули отвертеться.

Земля вся делилась. Там одной организации, там — колхозная. Одни наши, другие казённые поля были. Здесь наша, а там кордон. Граница устанавливалась и на пастбище, и на лес. Мы на своей тока земле могли лес валить и пасти коров, нельзя на чужие залазить. Если хочешь лес валить у них на избу, то билет выписывай. Мы, колхозники, на трудодни работали, а они на деньги. Раз пасли мы с братом Витькой коров да попали на чужие земли с етими коровами, а там отава⁵ такая хорошая. Коровки хватают и хватают. Нам один говорит: «Здесь нельзя пасти, здесь зона». <...>

От колхоза тоже посыпали лес валить. Отделят участок совсем в другой деревне, ну, за деревней в лесу — и работай. В войну так бабы почитай одни работали, мужиков-то в основном забрали. Вот наших девок посыпали. В Кедровое, в Скотопрогонное посыпали. Работа сезонная. Колхозу давали план: вот стоко надо колхозников отправить в лес. Ну и посыпали.

У нас Андрей Макарыч, директор, отпускал хлопцов-колхозников маленько подзаработать. А как Хромцов Васька купил сябе часы! На него: «А чё ж ты ватовку сабе не купил, а часы купил? Надобность разве? Ну, ватовку, фуфайку, ну, тялогрейку, надо было купить», «А, мой миленький сынок, а всё равно тебя по твоим часам не отпустят домой. Купил бы лучше сабе ватовку новую и в Бажей бы ходил нарядно».

В годы войны

В войну все худо жили. Сразу надо сказать, жисть плохая была. А у кого дятей было много-то, совсем плохо. Мы ящё ничё жили. У нас три коровы было, и нас трое дятей, мама да баба. Своих две коровы и корову привели от бабы Дуси, кода яё посадили в тюрьму. Вот и дятей двое её было, я одна была у мамы с бабой. С двойне, девочка вторая помёрла, родилась мёртвой, я жива осталася.

А у других дятей много, мужик на войну ушёл, и худо было. Дети в школу босые ходили до снегу. Раз пришли в школу босые, а уроки закончились, вышли, снег ляжит. И заборами пошли, кто босый был, по заборам пробиралися домой. Весной было растаял снег и снова

нападал. Как таить начáнет — всё: бояком пошли, по проталинкам бягишь, на заваленку где вскарабкаешься, погреешься и вновь пробираешься. <...>

Войну помню с трёх лет. Отца-то как брали, не помню, а так помню. Всё помню, как волки приходили, как я тонула, как отец письма присыпал, я всё руку свою обводила, рисовала, яму посыпали. И что ж так больно, отец всю войну прошёл, война закончилась в мае, а яю 23 марта убили. В 41-м призвали, всю войну прошёл, и убили. Он с десятого года был. Сначала похоронка пришла. Я хорошо помню, все сидят наши и плачут. И я плачу. Отца-то я не знала, полтора юда было, как ушёл он на войну. Не знаю, что значит отец, но знала, что должен отец быть. <...> Один раз он платочек мне прислал, в письмо вложил. Опосля пришло письмо от друга фронтового, писал он, что бой был тот, где отец поуби, самым страшным за все эти юды войны, много людей тогда тама полеуло. <...>

Посылки с Германии посыпали, хорошие сначала, а потом уже не разрешали. Отец не посыпал, а дед Шевернёв посыпал. Раз маме сказали, посылка пришла в Шало. Ну, пошли пешком с одной тама Марьей Воробьевой. Дня два шли туда и обратно стоко же. А тама токо чатыре килограмма сахару. Присыпали мыло, сахар, много тряпок всяких. Мама всё перешивала потом. Отец не присыпал, это Петька наш Шевернёв присыпал, брат мамин. Один раз, помню, сгущёнку прислал, так мы обьелись. А хотели, хотели, пальцами и лижем, лижем. Укусно, очень укусно!

Он рассказывал, что припутал⁶ немца на складе где-то. А у деда все сапоуи порвались, он и забрал у него сапоуи, на складе сапоуи были. Он кричит: «Как я отчитываться буду за них? Они у меня на счету!» — «Вы на нас напали! Не мы! Моеу бы здесь и духа не было, если б вы не пакостили так. Давай сапоуи! Мне ешё воевать надо!» И забрал у него сапоуи, выхватил и пошёл. И говорит, что подкрутит портнянки, одел сапоуи новые и думаю: «О, я ешё сейчас повоюю».

Вот дед Шевернёв тока вернулся у наших и один зять токо. У бабы моей было шесть зятьев, и токо один вернулся с войны, остальные все поубили. <...> Дед пришёл без одной руки. Ею тоже призвали в 41-м, перед победой его ранило, уже кода они в Германии были. В госпитале лежал, после домой, 28 июля приехал. Ходили яю встречать в Баджей. Помню, как бегали его встречать, хорошо помню. Мама говорит: «Нечем, брат, тебя укусным угощать. Творог, сметана». А он в ответ улыбался и говорил, что это очень укусно. <...> Долго всё рука болела. Мама наварит мази, какá вытягивает всяку уадость с тела, прикладёт, выходило с руки

крошки железные. Я подсматривала всё, кода перевязку делали ему.

Лето, тепло. Мы с ним постелем тряпку и ляжем на солнышке греться. Я пойду, нарву цветов жёлтеньких у ручья и обкладу вокруг яю и говорю: «Всё, дед, немец к нам не придет. Я всё заслонила». Он смеётся. <...>

Люди вяслые были, победили. Такого врага одолеть! Что-о-о ты! Единство было. А щас портят людей телевизор, магнитофоны. Насмотрятся всякою и творят, шо попало. Раньше говорили о недоразвитом, ну полуумном человеке: «Родила корова телка да не облизала». А щас и не знамо, чё сказать можно о многих. Особенно о молодых, злых много, завидуют, злятся, дярутся, скандалят... что зазря. Жить надо мирно, жалеть человека надобно, тода и тебя Богу пожалеет.

Послевоенные годы

Раньше всё колхоз и колхоз. Баба Дуся работала, нас ящё дявчонками водила за собой туда: то полоть, то копны класть. А токо трудодни давали, денег не давали. Ну и потом организовался совхоз. Дали по тридцать или по пядесят рублей, через скоко время тесть Вали Шашковой говорит: «Евдокия Константиновна, вам надо деньги получить». Она: «А я ж уже получала». — «Получала ты?» Он посто-ял-постоял: «Да это не то. Вы скоко раз получили?» — «Один раз». — «А то ящё получать надо». — «Ай-ай, ящё. Говорят, нам деньги получить!» Говаривала она: «Если б я давно так работала, ну, как при совхозе стало, то у меня на каждом пальце по золотому кольцу было» <...>

Какое там зярно! Слёзы одни! Мякины какой дадут на болтанку⁷. Не жили, а выживали люди. Хорошо, у кого знакомые были в Кядровом или на Жайме, уде привозили продукты, так можно было по знакомству какой крупы купить, если деньги были. Кто как добывали деньги. Кто извесь жёу, продаст чуток, кто в лясу белок настрыляет. Так что жили ничё те, кто на смоле работали да на золоте, ну, в лесхозе деньги давали. У кого батьки поубили на войне, то на дятей немного давали денеу. А без денеу что ты купиш? Как и сейчас — ничау.

Зимой возили от колхоза продукты на золото. Деда Панаса, свёкра моего, заставили туда груз возить. Ну и он с кем-то решили оттуда, с мешка, маленько муки-крупчатки⁸ отсыпать себе, а туда каменьев наклали. И надо было семье как-то подмочь, а боялся. Потом повезли, сдали. А какая-то милиция опосля приезжала к нам, так он подумал, что это за ним. «Заберут, и мои совсем дети пропадут, — говорил. — Блинов ящё не напякли с крупчатки, а заберут уже». Не зря говорят, что на воре и шапка горит,

знает кот, чьё мясо съел. Но так всё и прошло, никто ничем не узнал. Взяли муки отсыпали и дырочку сделали, что вроде по дороге сама высыпалась, и туда железину такую болванку пихнули. Завязли они на Жайму, а тама сказали, чтоб дедов воз везли на пякарню. Так он скинул — и на коня, и скорей домой. Только и видели. Говорит: «Сейчас скажут, твоя же мука! Ты вёз!» А там и другие привязли, да и обошлось так всё.

Здесь в Потанином была перевалочная база, с Камарчаги привязут. Начальник оттуда отпустит им оттуда. И потом здесь на конях на Жайму, на золото. Дорогие были, ой-ой, и они просили колхоз привозить им туда. Ну, платили, наверно, чем-то колхозу за это. Может — продуктами, а мы ходили туда покупать. Подживался немножко колхоз. Там же что ты! Богато жили, богачи были. И спирт бочками возили, не тока продукты, и рыба уже тода была. И крали, не все честные были. Ну, те, кто перевозили эти бочки. Пробуют бочку со спиртом и нацедят себе, кто трошки, а кто и наглел.

Арестантка баба Дуся

Ещё помню с детства, как мама заболела, а мы с бабой Алёной остались и Витька, а бабу Дусю-то в тюрьму забрали. Три килограмма пшеницы взяли в сумочки. Ток у нас был у колхозе, там где молотили пшеницу конями, на муку. Она взяла, а она как старшая уже была на работе, а тёя девчонки тоже в сумочки насыпали, в которых обед брали себе: ляпёшки да молока бутылку. А эта женщина идёт и говорит: «Что, наворовались, набралися?» А они говорят: «Да, набралися». А набрали дятей на кашу. «Я пойду в сельсовет и заявлю на вас!» Им надо было нянечки всё домой, и, может, всё обошлось бы. Они не принесли домой, а взяли ети все сумочки и покидали в яму силоносную. В яму силоносную покидали и пришли домой. Она, вражина такая, эти сумочки-котомочки подобрала и понясила в сельсовет. «...» Их по сумочкам и опознали, доказали по сумочкам. «...» Бабе Дуси два года дали, как она уже старшая была. А эти девчонки, по скоко им по 15, по 17, може, лет, им — по году. Бабу Дусю уже посадили. А Витька с Лидой остались у нас.

Колхозное всё, строго очень было всё, по законам сталинским всё. А поесть не хватало, там на трудодни дадут немножко, маленечко — чё. Выживали люди. Мама говорила, что, бывало, здесь возле деревне хлеб не убирали ящё, а он высупел, яго ящё побьёт дождём, собирать надо уже. Он обсыпется и гнеё под кустом, а подобрать нельзя, сразу посадят, если себе уже подберёшь. Смотри голодными глазами и терпи, мимо проходи, а то не

сдобривать. А не дай боу ты взял, всё: посадят непременно. Воровать воровали, но и воровать уметь надо.

Баба Дуся с тюрьмы пришла, всё пела песню:

«В Красноярске тюрьма большая,
Народу там не перечесть,
Ограда каменная большая,
Через неё не перелезь».

Два года отсидела да говорит: «Хорошо, что коров доила, так тода я и отжила».

При лагере было, коров доила она тама. Говорит: «Посмотрю, никого нет, тода я напьюсь, напьюсь, ладошкой напьюся. Дою, дою, потом ладошкой и напьюсь, напьюсь молока. Опять дою», — говорит. «О! — говорят, — на совесть вот эта женщина». А она напьется молока. Говорит: «Напьюсь так, что наклоняся коров доить, а мяня ажно рыгать тянет молоком». А потом ходили картошку копать. Накрадут. И турнепс рвали, и свёклы. Один им втихушку говорит: «В этих воротах ждут вас, проверяют контролёры». Она говорит: «Я тода ету сумочку с рукава да через забор всё». А потом пришли — бабе Дуси: «О, женщина так женщина! Вот это деревня, вот это деревня! О ловкая!» Как начали её подкидывать на «ура». Говорит: «Я ети свеклины через забор, и ничё нету». А у неё руки замараны в свекле, говорят: «Что ето тута такое?» «Мы ж, — говорит, — свёклу убирали». Приехала, дом сохранили мы. Она тода корову уже взяла и дятей забрала.

И кандалы⁹ были, таки с лычки, с коры лозы сделаны. Она пришла в них, холодно было уже. Она токо уйдёт, я — в ети кандалы. Они широки были, кандалы, и тут на вярёвочках запутаны. А кандалы с дерева, с лычки. И я: хрюг-хрюг, побягу. Побегаю, побегаю, смотрю на них, какие они интересные, ети кандалы.

Про бабу Алёну

Дед погиб в лясу, который родненький. Драл дрань¹⁰, поджигал костёр, чтоб тяплей было, ранней вясной было. А лясинка тая упала и на эту, и яго по спине. «...» Вясной яго так ударило, а осенью помёр. «...»

А потом баба ящё замуж вышла, наша баба Алёна. А у неё было чатырнадцать дятей, чатырнадцать родила. Семь осталась в живых до взрослоти. Два раз по паре. И я же с пары, и мама с пары. И она вырастила етих дятей. А того мужика тоже баба помёрла, дети уже выросли, большие были. «Давай, Алёна, с тобой жить», — говорит ей. А она: «Ой, мой миленький! Я боюсь, у нас дети будут. Я от етих уже чуть отойшла». А он говорит: «Не, Алёна, я умею делать, я умею, у нас дятей не будет. У нас двое дятей было с той женой, она потом уже болела. Ну и не было дятей. Я умею так делать!» «...»

Никого он не обижал. Один раз было. Дети смяются, что-нибудь за столом. А он взял вербы, праздник Вербное воскресение было, и стёбнул одною по уху. Да лягунечко ударил, видно, в такое место попал. И ухо раздулось. Ён кричит, больно. «Алён, Алён, я сколько сячас буду жить, я их пальцем не затрону. Твои дети, и сама их наказывай. Ты сама мать и воспитывай. Я ж напугался, Алён! Я их больше и пальцем не трону! Делай ты со своими дятями, что хочешь!» «...»

Народилось четырнадцать дятей, осталось семеро в живых. «...» Болезнь как зайдёт в деревню, всё подкосит, дятей в основном. Поветрие такое пойдёт. И тода говорят: «Ой, хоть бы снег быстрей!» Тода насыпет снег, тода болезнь прекращает. Все дети перекатаются, у кого сильнее и как выживают, а етих всех уже всех похоронют. Прививки не делали, а болезнь заразная. И тиф был, и скарлатина, какой только нахабы¹¹ не было. «...»

Хотела последнего подушкой удавить, баба призналась. Говорят же, как женщина покормит грудью, уже ей сильно жалко етою дитятка становится. Так и остался он, самый последний. Под пятьдесят она родила яго. Слабый он был, но выжил. Он с двадцать седьмого года был.

Примечания

¹ В огороженном выгоне для крупного рогатого скота на лугу или в лесу, обычно неподалеку от населенного пункта.

² Гроб.

³ Размером с боб.

⁴ Не умеющий хранить тайну человек.

⁵ Молодая трава, выросшая после скашивания.

⁶ Обнаружил.

⁷ Жидкая каша, приготовленная из муки с водой или молоком.

⁸ Мука высшего сорта из пшеницы мелкого помола.

⁹ Летняя обувь, сплетенная из лыка, по форме напоминающая калоши, которые подвязывались веревочками к щиколотке.

¹⁰ Очень тонкие узкие доски, которые изготавливают кустарным способом из соснового или лиственничного бревна и используют главным образом для покрытия крыш, реже для ограждения огородов.

¹¹ Заразы, болезни.

ЭКСПЕДИЦИЯ УРАЛЬСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА 2013 г. (восточная часть вологодско-костромского пограничья)

В июле-августе 2013 г. Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета (УрФУ) продолжала работать на восточном вологодско-костромском пограничье — на севере Шарьинского района Костромской области и в Никольском районе Вологодской области. Ранее, в 2009—2012 гг., велись исследования на других территориях, составляющих эту зону, — в Октябрьском, Павинском, Вохомском, Шарьинском (юго-восточная часть) районах Костромской области; о полевых находках этих сезонов мы уже писали в «Живой старине» (см.: 2010. № 3. С. 43—54; 2012. № 2. С. 41—50). В нынешнем сезоне полевые исследования проводились студентами и сотрудниками филологического факультета УрФУ: начальник экспедиции — доктор филол. наук, проф. кафедры русского языка и общего языкознания Е.Л. Березович; участники экспедиции — канд. филол. наук О.В. Мищенко, О.В. Атрошенко, А.А. Макарова; аспиранты А.В. Тихомирова, Е.Д. Бондаренко, О.Д. Сурикова, Н.А. Синица; лаборант Е.С. Коган; магистранты В.С. Кучко, А.А. Парфенова; студенты П.А. Рожкова, А.А. Коровенкова. Экспедиция проводила фронтальный сбор ономастики (топонимии, прозвищной антропонимии, хрононимии и др.) и диалектной лексики. В данном блоке будут представлены и прокомментированы некоторые ономастические и лексические факты, собранные в Никольском и Шарьинском районах, а также тематически близкий материал, записанный ранее на восточной границе Вологодской и Костромской областей.

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ О РАЗБОЙНИКАХ

Предания о разбойниках составляют обширную группу среди топонимических преданий восточной части вологодско-костромского пограничья. Они бытуют не повсеместно, а имеют две зоны наиболее активного распространения — условно **вохомскую** (Вохомский р-н Костромской обл.) и **никольскую** (Никольский р-н Вологодской обл.). Обе зоны находятся, по сути, в вордазделе Волги и Северной Двины. Центральная река Вохомского района — Вохма (приток Ветлуги) — принадлежит бассейну Волги, а основная река Никольского района — Юг — дает начало (вместе с Сухоной) Северной Двине. При этом Вохма и Юг соединялись волоками. По таким значимым водно-волоковым путям, да еще проходящим по глухим местам, лесам «на краю света» — на восточной окраине Русского Севера и Поветлужья, было удобно передвигаться (как правило, скрываясь от властей) тем, кого в народе называли *разбойниками*, — участникам набегов, разбоев, восстаний и бунтов, беглым крестьянам и солдатам. Картографирование преданий о разбойниках показывает, что топонимы, вокруг которых они разворачиваются, строго «привязаны» к рекам. В большинстве текстов преданий повторяются слова «разбойники плыли (шли) по реке», при этом нередко упоминаются лодки и плоты. Кроме этого, рассматриваемые предания нередко имеют не связанную с реальной историей языковую «подпитку», поскольку их сюжеты

связаны с переосмыслением внутренней формы топонимов, их фольклорной ремотивацией (см. [4. С. 159]).

Обратимся к преданиям **вохомской** зоны (см. схему 1). В них фигурируют топонимы бассейна Вохмы: названия объектов по берегам реки и ее фольклорный эпитет — сочетание *золотое дно*, которое таит возможность переосмыслений «в пользу» разбойничьих сюжетов. Стимул *Вохма — Золотое Дно* вызывает предание-реакцию об утопленном в реке золоте, а золото осмысляется как атрибут разбойников: «В верхах Вохмы была церковь, иконы на подзолоте были, и разбойники прильли в эту церковь, и ограбили, и поехали. А там, видно, хватились, дозналися, погоню сделали, так разбойники выбрасывать всё в Вохму стали: “Будь Вохма-матушка Золотое Дно!”» (Петрецово); «*Вохма — Золотое Дно*. Тут у нас раньше разбойники были, всё грабили, золото искали. Мужики разбойников прогнали, собрались со всей округи и выгнали. Они золото в Вохме спрятали» (Кекур). Такую мотивацию стоит признать вторичной. Эпитет *золотое дно* часто используется в топонимии по отношению к разным объектам ландшафта: так, в Архангельской, Вологодской и Костромской областях насчитывается около 50 названий типа *Золотое Дно* (*Дёнышко*, *Донышко*), обозначающих реалии, которые получают цветовую характеристику (цвет песчаного дна), а чаще — хозяйственную оценку (богатые урожаи, хорошая трава, запасы торфа и пр.). Подобные

«внелегендарные» мотивировки есть и у *Вохмы — Золотое Дно*: «Вохма — раньше звали *Золотое Дно*, богатая, видно, была» (Вохма).

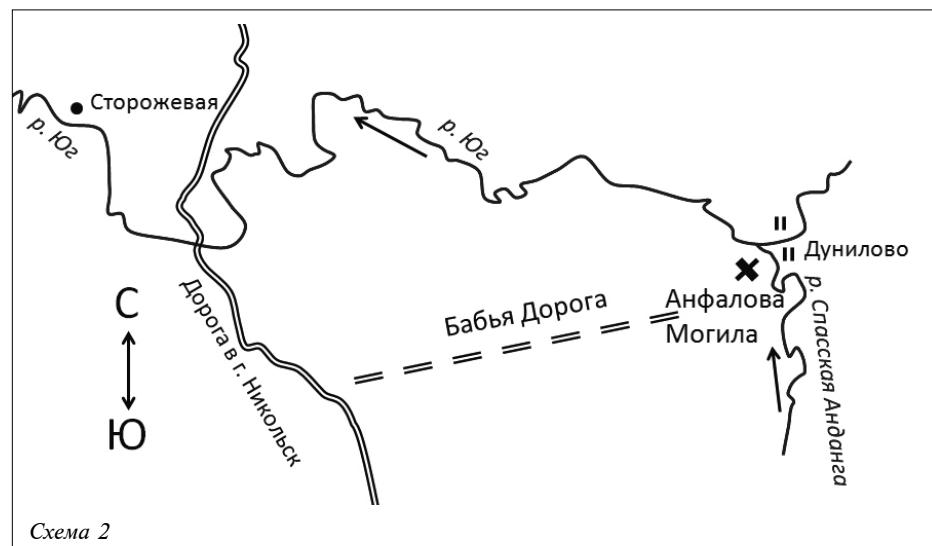
В топонимии бассейна Вохмы выделяются два «эпицентра», где наиболее плотно представлены названия, с которыми связаны предания. Один очаг активного бытования преданий локализуется ближе к верховьям реки, другой — в ее низовьях.

«*Верхний*» очаг находится в районе с. Тихон, в 60 км выше районного центра — пос. Вохма. Неподалеку от Тихона есть река *Разбойница* (*Разбоянка*) и деревня *Разбойница*. Осмысление данных названий в связи с действиями разбойников практически навязывается внутренней формой топонимов, ср.: «Были лихие люди, разбойники, решили ограбить церковь, монастырь¹. Ограбили и поплыли туда, поэтому названа деревня Разбойница, там ешё найден был потом котёл, в котором они пищу варили» (Тихон); «Всё легенда-то шла о разбойнике, разбойники жили тамо. И речка была Разбойница, течёт Разбойницаречка. Вот на этой речке жили разбойники, название и дано» (Вохма). С точностью установить мотивацию этих топонимов и их номинативное «первчество» (деревня ли была названа по реке или река по деревне) весьма трудно. В обозначении деревни могли быть отражены реальные события (появление тех, кого называют *разбойниками*, столкновения между жителями соседних деревень или внутри деревни и пр.). В этом случае

такое название следует считать первичным, а название реки — вторичным. Но возможно и другое решение: первично название реки, данное на основании ее природных свойств. В русских говорах фиксируются лексемы с основой *разбой-*, относящиеся к неспокойной или разбивающейся о что-л. воде: волж. *разбóистый* ‘об участке реки, изобилующем отмелами, камнями или перекатами’, хабар. *разбóй воды* ‘столкновение двух течений при слиянии рек’ [2. Т. 33. С. 265], арх. *разбóйный* ‘сильный, разбивающийся о камни (о волнах на реке, в море)’ [КСГРС]. «Разбойные» названия, для которых такая мотивация несомненна, есть и в топонимии. Так, обозначение камня *Разбойник* на уральской реке Чусовой имеет буквальный смысл « тот, кто разбивает » [8]. Костромская речка *Разбойница* образуется из слияния двух рек — *Большой Разбоенки* и *Малой Разбоенки*, а в месте слияния как раз и может быть *разбой воды* (ср. также костр. *субóй* ‘место слияния рек’ [ЛКТЭ]). Кроме того, название реки может отражать представление об обилии отмелей, перекатов в ее русле. Кажется, первичность гидронима по отношению к названию деревни более вероятна, чем иное направление мотивационных связей. В пользу такого предположения говорит и то, что обозначения реки словообразовательно варьируют (в отличие от названия деревни), при этом для варианта *Разбоенка* более убедительна «природная» версия.

Несмотря на неоднозначность происхождения топонима *Разбойница*, именно он, по всей видимости, оказывается сильнейшим стимулом, инициирующим и поддерживающим развитие «разбойничьих» преданий. Прежде всего *Разбойница* связывается в единый текст с *Вохмой* — *Золотое Дно*: «Разбойники там жили. На плотах приплыли однажды грабить деревни. Тихонскую церковь ограбили, золото в Вохму бросили. Теперь Вохму называют Вохма — Золотое Дно» (Воробьевица).

Обрастание «разбойничьего текста» деталями происходит за счет тех ключевых слов, которые извлекаются народным сознанием из внутренней формы топонимов, называющих объекты (главным образом деревни), находящиеся не подалеку от *Разбойницы*. Вот фрагменты преданий в порядке реального расположения упоминаемых в них объектов вниз по Вохме — лесопункт *Застава*: «Ещё говорят, много золота разбойники оставили под *Заставой*» (Спас); д. *Жаркий*: «А деревня там *Жаркий* — это



потому что *жаркий* бой [казаков с разбойниками, укравшими золото в Тихонской церкви]» (Тихон); д. *Вárжа*: «Тут тоже схватка была [с разбойниками], а потом поплыли, часть уничтожили у них, но не всех, осталось их несколько человек, *Вárжа* у них был один из предводителей, погиб он, вот и деревня *Вárжа*» (Тихон); д. *Бушúха*: «Там разбойники жили, там, где *Бушуха*, бушевали, ничего не делали» (Вохма); д. *Орлóвица*: «Потом шесть человек их во главе с атаманом *Орликом* убежало, за ними погнались, и вот на реке их догнали и *Орлик* там схватили, поэтому называется место *Орлóвица*» (Тихон). Вохомские краеведы приводят

и другие «легендарные» топонимы, входящие в описываемую систему: д. *Шмоны* — место, где был лагерь разбойников перед набегом на церковь в с. Тихон (очевидно, предполагается связь с жарг. *шмонать* ‘ обыскивать, рыться в чём-то вещах ’, но она не выражена в тексте предания), д. *Крадихино* — место захоронения клада, с. *Спас* — названо в честь победы местных жителей над разбойниками [3. С. 4—5].

Думается, в подавляющем большинстве случаев предания возникли на основе народноэтимологического осмысливания топонимов. Кажется, отголосок действительных событий

можно предполагать лишь для топонима *Застава* — но, разумеется, не в связи с *оставленным* разбойниками золотом, а скорее всего из-за наличия реальной сторожевой *заставы* в верховьях реки.

«Нижний» очаг вохомских преданий локализуется в окрестностях с. Никола (в низовьях реки, в 15 км ниже пос. Вохма). Топонимы, называющие не только населенные пункты, но и леса, покосы, холмы и др. по Вохме, объединяются преданиями в своеобразное «разбойничье гнездо» — покос *Сабельное*: «Разбойники грабили по Вохме. У *Сабельного* бой был с местными мужиками. Они бежали, *сабли* там бросили» (Кекур); покос *Стырunya*: «Разбойники спорили, *стырили*², ругались» (Кекур); гора *Ложкина Гора*: «Разбойники были, золото грабили. По всей Вохме грабили. Мужики собирались и их прогнали. А они сидели у горы, обедали. Удирать стали — оставили *ложки* от обеда в горе. Так и называли *Ложкина Гора*» (Кекур), «Там разбойники *ложки* мыли в реке» (Петрецово), «Разбойники, поляки-те, в ёй *ложки* прятали» (Никола); леса *Питер* и *Толмачёв Бор*: «Разбойники шли по реке. Ночевали. Пили-ели. *Питер* — это они *пили*. У *Толмачёва Бора* *толмачили*» (Кекур); урочище *Могильник*: «Там *могилы* были разбойников, которые грабили здесь всё, золото искали. Мужики вохомские собирались, прогнали их. Там они похоронены» (Кекур).

Фольклорная ремотивация топонимов, обыгрываемых в этих текстах, является ложной с точки зрения первичных мотивов именования. Для некоторых названий сами информанты предлагают «внелегендарные» мотивировки: на *Сабельном* произрастает *сабельник*, *Могильник* является «скотским кладбищем»³, а на *Ложкиной Горе* жил человек по фамилии *Ложкин*⁴. Но имеет ли всплеск активности «разбойничих» преданий под собой фактические основания? Краевед С.С. Герасимов приводит выписку из ревизии 1719—1723 гг., из которой следует, что нынешние Никола и Кекур возникли при дороге из Вохмы на юг, к Ветлуге, вокруг места, обозначенного историческим топонимом *Никольская Застава*, — контрольного пункта на окраине уезда, предназначенному «для раннего предупреждения уездных и волостных властей, а также местного населения о появлении вероятного противника или воровских шаек» [6. С. 22—23]. Память о заставе на «бойком месте» (у наземной

и водной дороги к Ветлуге) породила, очевидно, предания о разбойниках.

Более поздней исторической предпосылкой бытования легенд о разбойном люде могло стать восстание 1918 г. против власти первого уездного исполнительного комитета — так называемое Политово восстание (д. Политово расположена в 6 км севернее Николы) [5]. Возможно, отголосок его подавления — упоминание о карательном отряде: «Шла карательная, дак *сабли* точили, — вот *Сабельное* назвали» (Латышово).

Можно сделать следующий вывод о причинах появления вохомских топонимических преданий о разбойниках. Глубинная историческая «подкладка» преданий — реальное появление разных категорий лиц, называемых «разбойниками», на водных и волоковых путях Вохомского края. Топонимы *Застава* и *Никольская Застава*, вероятно, хранят память о сооружении застав для борьбы с разбойниками в верховьях и низовьях Вохмы. Именно эти названия следует признать наиболее объективными «трансляторами» исторических реалий. Однако *заставы* сами по себе вряд ли смогли бы дать мощный всплеск активности преданий, если бы не собственно языковые стимулы, «раскручивающие» тексты. Это стимулы двух категорий — «застрельщикам» и «аккомпаниаторам»: первые закладывают основу действия, вторые создают дополнительные сюжетные ходы, см. об этом в [4. С. 178]. К «застрельщикам», по всей видимости, относятся *Вохма* — *Золотое Дно* и *Разбойница*: их внутренняя форма при переосмыслении «однозначно» указывает на разбойников. Остальные названия им «аккомпанируют». Кроме того, активизация преданий может быть связана с «обновлением» исторической памяти: стимулом для творения преданий в «нижнем очаге» могли стать свежие воспоминания о подавлении крестьянского восстания при советской власти.

Перейдем к преданиям *никольской* зоны (см. схему 2). Внимание привлекают рассказы, разворачивающиеся вокруг топонимов *Анфалова* (*Алфáнова*) *Могила* (*Анфáлово Кладбище*, *Амфáлова Гора*) и *Бабья* (*Бабина*) *Дорога*. Могила, по мнению информантов, находилась в устье притока Юга — Спасской Анданги, в окрестностях д. Дунилово, а дорога (точнее, ныне заброшенная просека) шла лесом от *Анфаловой Могилы* и выходила на большой тракт, ведущий с юга к г. Никольску. Вот одна из версий предания, объединяющего эти топонимы:

«Была былина, что убили разбойника главного. У него была жена, шла лесом — и разрубала весь глухой лес, всё. И прочистила дорогу. Мужа-то похоронили над рекой Югом, клад был захоронен вместе с ним. *Анфал* звали. И могила его там. У устья Спасской Анданги *Анфалова Могила*. Была ступня около могилы на камне — мол, его ступня, Анфала. У него *жена* проделала дорогу — и она называется *Бабья Дорога*» (Пермас). В некоторых вариантах сюжета в этот комплекс включаются еще урочище *Анфалов Клад* (место, где закопано золото Анфала) и д. *Сторожевая* (в устье одноименной реки): «Был Анфал боярин, шёл на Вятку с новгородским купцом с Устюга по реке Юг, с бандой шёл и грабил церкви. И они остановились ниже Пермаса. Жена осталась там *сторожевой* — там и деревня *Сторожевая*. А он ушёл сюда до Дунилова» (Дунилово). По другому варианту предания, у устья *Сторожевой* находился *сторожевой пост* Анфала, обеспечивавший безопасность двинским беглецам [10]. В третьем варианте (очевидно, наиболее близком к исторической действительности) «разбойникишли по реке, дак их там сторожили с высокого-то берега» (Пермас).

По всей вероятности, топонимическое предание об Анфале имеет реальную подоплеку и связано с именем двинского боярина, знаменитого ушкуйника⁵ Анфала Никитина, жившего в XIV в. Согласно историческим источникам, Анфал Никитин, участвовавший в московско-новгородских распрях, бежал из Великого Новгорода в Устюг в 1398 г., а затем пробирался на Вятку по Югу — и действительно проходил низовья Анданги (подробнее см. [9; 10]). Очевидно, боярин пребывал в этих местах недолго и уже в 1400 г. был принят в Москве, а погиб, как указано в летописях и синодиках, в 1418 г. на Вятке (был убит вместе с сыном Нестором) [10]. Таким образом, настоящей могилы его в Никольском районе Вологодской области быть не может. Однако историки и краеведы допускают, что существовал кенотаф Анфала — поминальный крест, воздвигнутый его сподвижниками [Там же]. В «фольклорных могилах», расположенных в разных местах, народ «хоронил», как известно, Степана Разина, Ермака и др. Возможно, память об этом кенотафе сохраняет топоним *Анфалова Могила*. На закрепление антропонима в составе топонима могло оказывать влияние и то обстоятельство, что в Никольском райо-

не до начала XX в. существовал *Анфалов Починок* (или деревня *Анфалово*) [9; 10]. Данное название тоже может иметь связь с Анфалом Никитиным, хотя это совсем не обязательно: топонимы с основой *Анфал* на Русском Севере не единичны, поскольку исходное имя (с вариантами *Айфал*, *Нафал*, *Анфала* и др. [11. С. 108]) было календарным.

Образ Анфала размыт. Герой может возвышаться до святого, целителя («Анфал был святым. Его преследовали, он скрывался» (Байдарово), «У женщины был муж Анфал-разбойник. Он и людей лечил [...] Он как святым» (Кожаево)), мореплавателя («Анфалова Могила — проходец какой-то похоронен, плавали они сюда. Святое место. Анфалов — какой-то мореприходец» (Березово)) или снижаться до разорителя церквей («Говорят, что шел человек, грабил церкви с женой» (Дуниловский)). Мотивы преданий об Анфале контаминируют с мотивами легенд о чуди (в частности, о ее само-погребении): «Его убили, он много мужикам-то навредил, много требовал. Он напився, так так брёвна подладили, чтоб потолок упал и его задавило, мужиков с ним убило...» (Березово). Возможно, с представлениями о гибели Анфала связано сочетание *алхáнова голова ‘болотная кочка’* [1. Т. 1. С. 15], которое фиксируется в диалектной фразеологии Никольского района.

Еще более многолик женский образ — «баба», жена, сестра или мать Анфала. Появление «бабы» у «атамана» тоже можно считать типологически значимой сюжетной линией преданий о разбойниках. В нашем случае мощным стимулом для ее творения, несомненно, стал топоним *Бабья Дорога*. Думается, первичная мотивировка этого названия — внелегендарная. Как указывают информанты, именно в этом месте росла трава *боровинка*, которую женщины использовали для абортов: «На Бабьей Дороге боровинка растёт, только там бабы собирают» (Завражье), «По этой-то дороге по боровинку-то и ходили. [...] Бабы-то рожали ребят, так попьёшь эту травку — и ребёнка вышибёт» (Сорокино). Возможен и другой мотивационный ход. Дунилово славится в округе как центр православия — благодаря Дуниловской Богородицкой мужской пустыни (основана ок. 1677 г., упразднена в 1764 г.), Казанской (с 1712 г.) и Николаевской (с 1865 г.) церквям, ср.: «Раньше молиться ходили, тамо в Дунилове церковь была, туда ходили женщины молиться. Ведь молить-



Нина Ивановна Кузнецова из д. Большой Двор Никольского р-на Вологодской обл. и Е.Л. Березович. Фото В.С. Кучко

ся ходили больше женщины» (Кожаево). Эти версии равновероятны, они могли действовать вместе — и обеспечить первичный мотивационный фундамент для *Бабьей Дороги*. Но дорога соседствует с могилой — и это заставляет искать какие-то сюжетные ходы, соединяющие соответствующие топонимы. По одной из версий легенды, дорогу протоптали женщины — сестра Анфала Ольга (или его безымянная жена) и жены соратников, которые ходили поминать погибших [10]. В других версиях «бабе» приписываются сверхъестественные свойства. Думается, это происходит не только потому, что у героя вроде Анфала должна быть «особая» жена, но и по причине природной «примечательности» *Бабьей Дороги*. Ландшафт в окрестностях Дунилова изрезан холмами, поэтому основная дорога, соединяющая эту деревню с Никольским трактом, очень извилиста (насчитывает, по разным версиям, 12, 33 или 100 поворотов). В отличие от нее, *Бабья Дорога* была якобы прямой: ее *спрямила (росшила, распихала)* жена Анфала («Она очень сильная, как первобытна была, шла и рукам распихала, заметно, ёлки аж разваливались» (Березово)). Мотив чудесного (сверхъестественного) получает дополнительный акцент: около Анфаловой могилы, по легенде, был камень-следовик. По одной версии, след на камне оставил Анфал, а по другим, более многочис-

ленным, это след «бабы»: «Его [Амфала] похоронили на Амфаловой Горе, камень лежит там. Она сильная была, топнула — и ступня ей там осталась» (Липово). Не случайно камень может именоваться *Ступней Бабы* («Баба огромная прошла, получилась прямая дорога. Баба святая была, что ли. Там камень есть, Ступня Бабы» (Липово)) и даже *Ступней Богородицы* («Ступня Богородицы есть камень, там ступня на камне, от ноги след» (Пермас)). Фактическому превращению «бабы» в Богородицу способствует как сверхъестественный характер ее действий, так и наличие рядом *Богородицкой пустыни*.

Таким образом, никольские предания имеют историческую «заципку» — память о похождениях в этих краях «разбойников». Эта память поддерживается именами, среди которых топоним *Сторожевая* (отражающий, возможно, наличие на Юге сторожевого пункта), а также *Анфалова Могила*; последний становится сильнейшим консерватором разбойничьих сюжетов, в которых закономерно появляется «бабья» тема. Она имеет типологическое звучание, но конкретным фактором, ее «раскручивающим», является установление вторичной связи между названиями *Анфалова Могила* и *Бабья Дорога*, приложимыми к смежным и неординарным по свойствам объектам. Легенды об Анфале и его «бабе»

настолько выразительны, что способны порождать названия типа *Анфалов Клад*, принадлежащие к весьма редкому разряду топонимов, для которых фольклорный текст служит первичной мотивировкой.

Топонимические предания о разбойниках, функционирующие на востоке вологодско-костромского пограничья, демонстрируют сложное переплетение исторических, собственно лингвистических и внутритекстовых факторов, порождающих фольклорные произведения и представленные в них географические названия. Вместе с тем анализ позволяет «ранжировать» эти факторы и увидеть в их сочетании определенные закономерности.

Примечания

¹ Имеется в виду, очевидно, Крестогорская Тихонова мужская пустынь, существовавшая с 1679 г. После упразднения в 1764 г. она была обращена в приходскую церковь.

² Костр. *стырить* ‘ссориться, ругаться с кем-л.’ [2. Т. 42. С. 117].

³ Костр. *могильник* ‘место захоронения скота (как правило, павшего от эпидемий)’ [ЛКТЭ].

⁴ Как указывают ревизии 1719—1816 гг., реально существовал род Ложкиных, чьи земельные наделы находились в д. Плёса на Ложкиной Горе; гора предположительно получила название по имени основателя рода Ивана Андронова Ложкина [7. С. 143—145].

⁵ В то же время относительно принадлежности Анфала Никитина к ушкуйникам у историков имеется ряд сомнений, см. об этом, в частности, [9].

Литература

1. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001—. Т. 1—.
2. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
3. Легенды и предания Вохомского края (сборник, подготовленный Вохомской центральной библиотекой им. Л.Н. Попова) [рукопись].
4. Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифо-поэтический образ пространства. М., 2010.
5. Герасимов С.С. Политовское восстание. Кострома, 2007.
6. Герасимов С.С. Волость Вохма. Историко-краеведческий сборник. Кострома, 2010.
7. Герасимов С.С. Церкви вохомских земель. Краеведение из фольклора. Кострома, 2012.
8. Иванова Е.Э. По Чусовой: Топоним. словарь. Екатеринбург. (Труды Топонимической экспедиции). В печати.
9. Мусихин А.Л. Загадки Анфала Никитина // Герценка: Вятские записки. Научно-популярный альманах. Киров, 2002. Вып. 3: Электрон. версия (http://www.herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number20&ELEMENT=gerzenka20_2_1).
10. Низов В.В. Ушкуйник Афанасий Никитин // Герценка: Вятские записки.

Научно-популярный альманах. Киров, 2002. Вып. 3. Электрон. версия (http://www.herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number3&ELEMENT=gerzenka3_4_1).

11. Суперанская А.В. Словарь русскихличных имен. М., 1998.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

ЛКТЭ — лексическая картотека ТЭ УрФУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ, доктор филол. наук;
В.С. КУЧКО, магистрантка;
О.Д. СУРИКОВА, аспирантка;
Уральский федеральный ун-т
(Екатеринбург)

Работа выполнена на основе материалов электронного ресурса, создаваемого в рамках Программы фундаментальных исследований Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» (Проект: Электронная база данных «Русская народная топонимия»)

Работа выполнена на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета в сотрудничестве с Государственным республиканским центром русского фольклора в рамках проекта «Фольклор регионов России»

«МЫ, ГОВОРИТ, ЛЮДИ, А ВЫ – БЕЗЛЮДЬЁ...»: СОЦИАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЧЕЛОВЕКА

В этой публикации представлены наблюдения над русской диалектной лексикой востока вологодско-костромского пограничья, которая содержит оценку человека с точки зрения его роли в традиционном социуме, его отношений с окружающими. Из всего материала выбраны такие слова и выражения, которые обратили на себя внимание собирателей многочисленностью лексических репрезентаций, регулярностью фиксаций, своеобразием значения.

1. Влиятельные, уважаемые люди и «сброд», «непутевые». В деревенской общине, в которой «все друг друга знают» (в отличие от города, где для человека актуальны главным образом знакомства, связанные с непосредственными контактами — род-

ственными, дружескими, профессиональными), немалое значение имеет оценка человека в зависимости от его положения в социуме, которая может выражаться, в частности, в одобрительных или презрительных именованиях людей.

Слова с позитивными коннотациями или без явной эмоционально-оценочной окраски закономерно немногочисленны: *корыстный* ‘влиятельный, важный (о человеке)’: «В кошёвках председатели издили и другие корыстныё-то» (Ник., Большой Двор); *делегатный* ‘мудрый, умный, умеющий дать добрый совет’: «Добрый человек, или повыше даже можно — делегатной, со светлой головой» (Ник., Пахомово); *почётная* ‘(в знач. сущ.) о работающей и красивой девушке, «пер-

вой девке на деревне’’: «Почётная — это первая запевала, и хорошо она выглядит» (Ник., Ковырцево). Как можно заметить, среди них — характеристики людей двух категорий: занимающих руководящие должности и также уважаемых в деревенской общине, имеющих в глазах соседей авторитет благодаря своим знаниям, мудрости, способности дать дальний практический совет.

Преобладают же среди оценочных характеристик обозначения неуважаемых людей, принадлежащих к маргинальным слоям общества: *непочётливый* ‘не пользующийся уважением’: «Не знаю, токовицки [жители д. Токовица] были, они какие-то непочётливы были» (Ник., Сорокино); *обсёв* ‘о человеке: не та-

кой, как все': «Вот все люди одинаковы, а он как обсев, и в характере, и если тихоня» (Ник., Мичково); *не во всём (кто-либо)* 'о никчемных людях, сброде': «Они малохольные, маленько не во всём. Дряньём ещё назовут раньше по-деревенски» (Ник., Пахомово); *шоша-барабуша* 'о неуважаемом человеке, говорящем глупости': «Шоша-барабуша, городит-то несколёсное, особенно пьяной» (Вох., Плоская); *шоша-барабуша* 'сброд, шваль, представители «социального dna», маргинальные слои населения': «Шоша-барабуша — собирались людёшки неважныё, бездомовики, ни дома ни лома, шоша да матоша» (Окт., Даровая), «Собрались шоша-барабуша, не работают ничего» (Вох., Кекур); *ошошь* 'то же': «Молодые — одна ошошь — пьяницы, безработные, худые люди» (Вох., Громово), «Ошошь — не очень человек, как отбросы общества. Можно и в огороде: останутся огурцы плохие — ой, у меня одна ошошь, но чаще о человеке» (Вох., Песочный), «Вот чего называли как ошашь: называют парни такие собирались — непочётные, их не почитали, их не уважали, были не на виду они, неуважаемые» (Вох., Латышово), «Ой, говорят, вся ошашь собралась вместе. Это люди такие, не очень-то ими нуждаются, этими людьми» (Вох., Латышово) и мн. др. Особо выделяются лексические единицы, обозначающие нетрудоспособное население: *старый да малый да люд неудалый* 'о людях, не играющих значимой роли в жизни общества, о нетрудоспособных': «Много осталось там в деревнях, старый да малый да люд неудалый» (Ник., Телянино); *ошошь* 'то же': «Ошашь — вся мелочь наша, вся мелузга — дети», «Косят-то взрослые, а потом отправляют нас — всю ошашь — к ночи: повернём сено, потом загребём и мечем стога» (Вох., Лапшино).

Примечательно, что выражения, подобные волог. *старый да малый да люд неудалый*, двух- либо трехкомпонентные словосочетания с сочинительной связью, см. [4; 6 и др.], имеют большую популярность в русской диалектной лексике, передающей социальные характеристики человека. На сравнительно небольшой территории, где велись экспедиционные записи, было зафиксировано около десятка языковых фактов такой структуры, включая уже приведенный: *Коля да Поля* 'сброд, парочка,

которая ходит и попрошайничает': «Ой, говорит, как Коля да Поля. Были такие Коля да Поля нищие, вот стали звать так потом» (Ник., Дунилово); *шиш да ман / хрен, (да) вши в карман* 'о бездельниках, бродягах, пьяницах, нищих, непутевых': «Шиш да ман да вши в карман — так ругаются, когда кто-то болтается, ничего не делает» (Ник., Сорокино); *шоша да матоша* 'сброд, никчемные люди, бродяги, оборванцы': «Шоша да матоша — халатная пара, как доживатели, шутные — не настоящий человек, последний сорт человека» (Ник., Дунилово); *шоша да матоша* 'сброд, группа пьяниц и оборванцев, никчемные люди': «Соберутся маленько не такие да вместе, да пошли, как шоша да матоша. Пьют и забудутся: завтра пьют, сёдни пьют, что надо картошку копать и забудут» (Вох., Песочный, Спас), «Ну, собираются пьяные, делать нечего, ходят, шоша да матоша» (Вох., Сенькино); *как шоша да матоша* 'о неуважаемых людях, о тех, кто ни на что не годен, пьет, плохо работает и т.д.': «Плохо работу сделал — как шоша да матоша»; «Ну и напился, как шоша да матоша» (Вох., Сенькино); *шоша да барабуша (да кашинский Алёша)* 'то же': «Шоша да барабуша да кашинский Алёша, вот бобыли-ти. А кто таков этот Алёша?» (Вох., Осанаха), «Шоша да барабуша там собирались, не очень порядочныё. Живут бедно и плохо, скандальныё» (Вох., Никола) и др.

Асимметрия лексических репрезентаций оппозиции «уважаемый—неуважаемый» состоит не только в преобладании обозначений социальных маргиналов, но и в различии смысловых акцентов. Если к уважаемым относят людей, обладающих опытом и знаниями либо имеющих высокий социальный статус (занимающих руководящую должность), то в качестве социальных маргиналов, как показывают языковые факты, выступают не «люди, не занимающие постов» или «люди, к которым не ходят за советом», а такие категории людей, как сброд, бродяги, попрошайки, голытьба, непутевые, «неработные», пьяницы, бесхозяйственные и т.д.

2. Общительные и нелюдимые. Среди многочисленных оценочных наименований людей обращают на себя внимание лексемы, маркирующие поведение человека в ходе коммуникации: *шима* 'тихий, неразговорчивый, нелюдимый человек': «Шима такая неразговорчивая, необщительная, ни с кем



Екатерина Федоровна Шапкина из с. Троицкое Шарьинского р-на Костромской обл.
Фото Е.Д. Бондаренко

не говорит ничего — хоть женщина, хоть мужчина» (Вох., Громово) и др. В крестьянской среде преобладает взгляд на человека не столько со стороны его индивидуального образа, «уникальных» черт, сколько с позиции его «контактности», включенности в общественные отношения, готовности к социальному «инкорпорированию». Показательна в этом плане мотивация прилагательных *ненародной* 'нелюдимый человек': «Ненародный он, с народом не общается» (Ник., Каменное), *людимый* 'общительный, веселый': «Она не очень-то людимый человек» (Вох., Вохма).

К семантике социальной открытости/замкнутости отсылает и внутренняя форма слов с корнем *-рус-* 'русский' (подробнее см. [1. С. 13—15]): *нерусимый* 'нелюдимый, необщительный, непослушный, замкнутый, «антисоциальный», целящий только свое мнение, неприветливый': «Нерусимый, не может найти общего разговора, в одиночестве живёт» (Ник., Большой Двор), «Нерусимый не поддерживает беседу, несогласный с чужим мнением, замкнутый» (Ник., Байдарово), «Нерусимый — нелюдимый, сам с собой живет и к людям мало обращается» (Ник., Липово), «Если он действительно мало с кем общается и у него характер такой неприятный, его называют нерусимый» (Ник., Пермасский); *нерусимка* 'нелюдимый человек': «Нерусимка, значит, мало обращается с человеком» (Ник., Аргуново).

Наконец, стоит упомянуть слова *нескоюзный* 'упрямый, неговорчивый, вредный': «Ну-ко, какой нескоюз-

ной, не договоришься с им» (Ник., Завражье, Чернцово, Телянино, Холшевиково, Кривяцкое) и *скоюзный* ‘сговорчивый, легкий в общении’: «Скоюзный человек который, можно с ним поговорить по-простому. Если с человеком языка не найти, разговора не получится, это называется нескоюзный человек, с ним не найти общего блага», «Скоюзный человек, всё понимает он, всё делает», «Скоюзный — это легко можно договориться», «Теперь все скоюзные — они в животе роются уже умные. А мы неучёные, бестолковые» (Ник., Холшевиково). Вероятно, это специфически вологодские лексемы (ср. волог. *скоюзный*, *скоюзний* ‘покладистый, сговорчивый’: «Хорошо тибе, скоюзной мужик попаётся, всё ему ладно» и ‘покорный, послушный’: «Которыё меньше, дак те скоюзниё» [10. Вып. 10. С. 31]), в других регионах нам они неизвестны.

Традиционному крестьянскому мировосприятию не свойственна «психологизация» образа человека, поэтому ценится не склонность к активному общению (ср. литер. *общительный*), а покладистость, готовность уступить, договориться о чем-либо, согласиться, присоединиться к общему мнению, не противопоставляя себя другим, т.е. готовность жить в общине в согласии с окружающими.

3. Чужак. Любопытным кажется зафиксированное в Шарьинском районе Костромской области обозначение чужака — *хлап* ‘незнакомый для говорящих человек’: «Незнакомый кто ходит — ну, скажём, чей-то хлап идёт», «Что за хлап ходит?», «Чей хлап с утра ходил по улице?» (Шар., Одоевское). Другие фиксации этого слова с таким значением нам неизвестны.

Очевидно, что существительное *хлап* соотносимо с *холоп* (восходит к праслав. **xolpъ* [16. Т. 8. С. 62–64]). Вероятно, в приведенных выше контекстах подразумевается именно ‘мальчик, парень, мужчина’ (трудно представить, чтобы *хлапом* была названа девочка, женщина), ср. у В.И. Даля: диал. (юж.) *хлонец* (*хлап*, *холоп*) ‘парень, мальчик, малый’ [3. Т. 4. С. 567]. И все же остается неясным, как именно слово в южнославянской огласовке появилось в говорах Русского Севера.

Важно, на наш взгляд, что информантам слово известно и в ином значении — *хлап* ‘валет в картах’ (Шар., Одоевское, Троицкое). В русских говорах оно фиксируется на разных

территориях. Существительное записано и В.И. Далем: *хлап* (без указания места) ‘карта холоп, валет’: «Краля бьет хлапа» [3. Т. IV. С. 565]; см. также определение слова *валет* (б/указ. м.) ‘младшая из фигур, в игральных картах; холоп, хлап (курсив наш. — Т.Л.), халуй, хам’ [3. Т. I. С. 163]. Ср. заонеж. *хлап* ‘валет (в картах)’ [5. С. 128]; мордов. (рус.) *хлап* и *хлапь* ‘игральная карта валет’: «Ходи хлапом, он ш шэстёркьми сидит», «Хлапь на хлапь — бить» [11. Ч. 2. С. 1423] и др.

Слова *хлап* и *холоп* в значении ‘валет’ относятся к ранней русской карточной терминологии [14; 15], в то время как современное литературное обозначение карты этого достоинства — *валет* — сравнительно позднее, как указывает П.Я. Черных: «Рус. *валет* известно с XVIII в.: “Описание карт. игр” (1778 г.) Г. Комова, хотя обычно этот автор все же пользуется термином *хлап* (чеш. *chlap*) или *холоп* *...* В поэме В.И. Майкова “Игрок ломбера” 1763 г. валет называется только *хлапом*: “которого злой *хлап* червонный поражает” *...*. В русских говорах название валета *хлап* держалось долго: его отм. Даль» [13. Т. 2. С. 133]. Слово *хлап*, по-видимому, имело широкое распространение. В словарь карточной терминологии XIX в. включено как *валет* ‘игральная карта с изображением слуги’ (от фр. *valet* ‘слуга’) [2. С. 56], так и *хлап* ‘карточный валет’ (*По примеру великих земли, и маленькие тузы и козырные хлапы имели своих питомов* — Н.А. Некрасов, Петерб. углы, 1845) [2. С. 262].

Происхождение слова *хлап* ‘незнакомый человек’ от «карточного» *хлапа*, распространенного, очевидно, в общерусском просторечии, объясняет несоответствие его фонетического облика особенностям северных говоров.

Семантически же его связь с *хлап* ‘карточный валет’ представляется допустимой на фоне того, что название игральной карты, являющейся по достоинству валетом, может служить обозначением подростка, мальчика. Это подтверждается жаргонными вариантами словоупотребления собственно слова *валет*. Например, в уголовном жаргоне фиксируется слово *валет* ‘мальчик’, в лагерном — *валет* ‘юркий сообразительный парень’ [8. С. 87]. А.М. Селищев приводит яросл. (школ. жарг.) *валет* ‘мальчик’ [9. С. 79]. В составленном А.В. Миртовым словаре «Из лексикона ростовских беспризорников и бояков» находим рост.

валет ‘мальчик’ [7. С. 409]. Значение ‘мальчик’, способное появиться в связи с достоинством игральной карты («младшая из фигур») и изображением на ней молодого человека (первоначально — кавалера, молодого дворянина), явно вторично. Можно допустить, что такие же семантические трансформации имеют место и в отношении слова *хлап*.

К реконструкции таких связей располагает и тот факт, что названия игральных карт нередко становятся источником для появления социальной лексики. Ср. моск., твер., калуж., влад., яросл. *бардадым* ‘солидный, видный человек’, иркут. *бардадым* ‘о том, кто не уважает старших’ [12. Вып. 2. С. 113], которые, вероятно, являются семантическими дериватами термина *бардадым* ‘карточный король черной масти’ [2. С. 43]. Примечательны также связи значений следующих слов: *шамайка* ‘дама треф’: «Когда играешь в козла, шестёрка крестовая да дама крестовая — шамо́к, другая шамайка» (Пав., Березовка); *шамайка* ‘колдунья, ворожея’: «Шамайка — это знает кто, ворожит» (Пав., Шайма); *шамайка* ‘вздорная, сварливая женщина’: «Баба у его шамайка такая, жизни не дает» (Окт., Малая Стрелка); *шамайка* ‘ругательство’: «Ах ты, шамайка! Шамайка — смешное слово. Одну женщину так звали» (Пав., Петропавловское).

Таким образом, социально обусловленные смыслы обнаруживаются в диалектных оценочных номинациях человека — уважаемого или неуважаемого, общительного или необщительного, а также незнакомого, неизвестного.

Литература

1. Березович Е.Л. Деривационная семантика русского в русских народных говорах // Русский язык в научном освещении. 2011. № 2 (22). С. 5—32.
2. Вахитов С.В. Карточная терминология и жаргон XIX века: Словарь. 2-е изд., испр. и доп. М., 2007.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1981—1982. Т. 1—4. [Репринт изд.: М., 1880—1882].
4. Крючкова О.Ю. Вопросы лингвистической трактовки лексическойrepiduplicации в русском языке // Русский язык в научном освещении. 2004. № 2 (8). С. 63—85.
5. Куликовский Г.И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

6. Минлос Ф.Р. Редупликация и парные слова в восточнославянских языках: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2004.
7. Миртов А.В. Донской словарь: материалы к изучению лексики донских казаков. Ростов-на-Дону, 1929. (Тр. Северо-кавказской ассоциации научно-исследовательских институтов; № 58; вып. 6).
8. Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русского жаргона: 25 000 слов, 7 000 устойчивых сочетаний. СПб., 2000.
9. Селищев А.М. Язык революционной эпохи: из наблюдений над русским языком (1917–1926). 2-е изд., стереотип. М., 2003.
10. Словарь вологодских говоров. Вып. 1–12. Вологда, 1983–2007.
11. Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия: В 2 ч. / Ин-т лингв. исслед. РАН. СПб., 2013.
12. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова, С.А. Мызникова. Вып. 1—М.; Л./СПб., 1965—.
13. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13560 слов: В 2 т. 3-е изд., стереотип. М., 1999.
14. Чернышев В.И. Терминология русских картежников и ее происхождение // Русская речь: Сб. II / Под ред. проф. Л.В. Щербы. Л., 1928. С. 45–68.
15. Шевцов В. В. Карточная игра в России (конец XVI — начало XX в.): история игры и история общества. Томск, 2005.
16. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / Отв. ред. акад. О.Н. Трубачев. Вып. 1–35. М., 1974–2009.

Сокращения

Вох. — Вохомский р-н Костромской обл., **Ник.** — Никольский р-н Вологодской обл., **Окт.** — Октябрьский р-н Костромской обл., **Пав.** — Павинский р-н Костромской обл., **Шар.** — Шарьинский р-н Костромской обл.

Т.В. ЛЕОНТЬЕВА, канд. филол. наук; Российский гос. профессионально-педагогический ун-т (Екатеринбург)

Работа выполнена на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета в сотрудничестве с Государственным республиканским центром русского фольклора в рамках проекта «Фольклор регионов России»

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА НИКОЛЬСКОГО РАЙОНА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Как известно, в настоящее время идут процессы деактуализации и утраты многих пластов диалектной лексики. К числу тематических групп, исчезающих быстрее других, относится демонологическая лексика. Информанты, с которыми сейчас разговаривают участники экспедиций, в большинстве своем родились в советское время, и для многих из них демонологическая лексика изначально была пассивной частью словарного запаса. В то же время живучесть народных верований и интерес к ним общества и собирателей, проявляемый в последние два-три десятилетия, обусловливают сохранение некоторых лексем, обозначающих демонологических персонажей, колдунов, «знающих», называющих магические действия. В настоящих заметках представлена попытка осуществить современный срез демонологической лексики, функционирующей в говоре Никольского района Вологодской области.

Во-первых, выделяются наименования нечистой силы и отдельных ее представителей. В качестве собирательного отмечено обозначение *некошнáя сила* ‘нечистая сила’: «Очершивались, некошнáю силу выганивали» (Завражье). Чаще всего среди представителей нечистой силы упоминается леший (лесной): «Мужик один толсто знал, с лесным знался» (Дворище). Активны

недифференцированные обозначения черта и лешего — *небасkой, нехороший*: «Нехороший, говорят, весь в коростах. Весь изосрался, испепялся. Все крыльца в крови. Оттого что носить уже не могут людей. Много больно греха он уже носить не могут. Отступил от нас» (Крутиха); «Крестик — чтоб не ходили небаские по дорожке. Небаской-то — нечистая сила уже» (Холшевиково); «Нехорошиё прибежали в красных шапочках к бане-то после полуночи» (Крутиха); «Наопако, через кулак не давали наливать. Зачем через руку льёшь — нехорошим льёшь, бесам каким» (Куданга). Относительно сохранными можно считать обозначения домового — *сусéдушка, сосéдушко-бáтьушко*: «Суседушка зверюшка, у него пять пальцей. Если у тебя есть месячные, а ты его перешагнёшь, он умрёт. Шерсть у него. Он умрёт — запаха от него не будет. Найдёшь его — в избу неси, пусть он вешается всю жизнь. От его запаха нет. Он как мышка, но пухляе» (Крутиха); «Соседушко-батюшко в каждом доме бывал. Он как мышка. В новый дом идут: “Соседушко-батюшко, пойдём со мной на жите”» (Завражье). Русалка называется словом *егíбаба* (о значениях лексемы см. далее). Лексема *кикýмра* обозначает мифическое существо, которому приписывается способность прядь (см. далее). Наконец, следует упомянуть слово *чернокрыжик*, кото-

рое называет мифическое существо сложной этиологии: «Чернокрыжик чёрный, как монах. Оне людоведы. Обращаются в дерево, как петух пропоёт» (Байдарово). Эта лексема не отмечалась, насколько нам известно, диалектными словарями. Она фиксируется только в говоре деревень Байдаровского сельсовета; ему планируется посвятить отдельную работу.

Другая группа диалектных лексем содержит наименования людей, обладающих сакральными знаниями или связанных с нечистой силой, их действий и характеристик. Интересна мотивация слов *зиряни́н* ‘колдун’, *зиря́нка* ‘колдунья’: «Зиряне были колдуны, всё чисто знали. Зиряне как зиркнут — уроки-те нападут» (Крутиха). В основе здесь этоним *зыряни́н* (упоминания о зырянах встречаются, к примеру, в топонимии Никольского района, ср. название деревни *Зырянский Починок*), который подвергся народноэтиологическому притяжению к *зиркнуть* ‘бросить взгляд’. Выделяется группа слов с корневым *пýт-/пұт-*: *пýтovицá, пýтovицá* ‘колдунья, знахарка’ и др., см. далее. Качество сверхъестественного знания может обозначаться с помощью наречий *чíсто, тóлсто*: «На Дору баба была, всё чисто знала, нехорошего видела» (Крутиха), «Мужик один толсто знал, с лесным знался. Косили мы — лес весь

согнулся. Недокосили, побежали. А он смеётся: у меня с лесным совешшанье» (Дворище).

Отдельно следует упомянуть слова, сочетающие значения ‘персонаж нечистой силы, появляющийся на Святки’ и ‘(обычно множ.) ряженый, участник святочных бесчинств’. На территории Никольского района оба значения присутствуют у слова *шолыганы* (*шалыгана* и др.). Фиксируются также *кулеши*, *кулёсá*, *кулесá* ‘ряженые на Святки’: «Такие ходили наряжались кулеши-те во Святки» (Суборная), «Кулёса-те бегали, в окошко стучали, ворота заливали. Кулёса шалят во Святки. Мы и бегаем, кулёса-те» (Займище), ср. также *кулесítъ*, *кулéшить* ‘устраивать ритуальные святочные бесчинства, гадать в Святки, колядовать’: «Кулесят, чудят в Страшные вечера. Пойдем кулесить: поленницы ворочать, снег в трубу пехать. Печь-то затопят — и дым в избу пойдет» (Крутиха). На соседних территориях (Павинский р-н Костромской обл. и Великоустюгский р-н Вологодской обл.) эти слова (и словообразовательно близкие к ним) обозначают нечистую силу, ср. волог. *куляши*: «Девки собирались на игрища: “Хоть бы куляши к нам пришли!” Они пришли, страшные в колпаках, нечистые-то духи» [КСГРС], костр. *кулемёнцы* (об этом слове подробнее см.: [1. С. 43—45]).

Рассмотрим подробнее некоторые мотивы, связанные с отдельными представителями нечистой силы.

Кикимора

Кикимора враждебна человеку, ей приписывается способность душить жертву, вызывать болезненное состояние: *кикимора давит* ‘о детской бессоннице’: «Ну-ко кикимора давит — ко старушкам поносят» (Сорокино), *кикимора поднажáла* (*поднадавила*) ‘об одышке, головокружении при хождении по болоту’ (значение отражает представление о локусе кикиморы — болоте): «По болоту походят, ну, скажут, кикимора поднажала, поднадавила. Слабость будёт, усталость, разбитость» (Байдарово).

Другим традиционным занятием кикиморы считается прядение: «Кикиморой пугали. Кикимора какая-то, оно прядет. Лицё страшноё, как мертвая» (Завражье). Кикимора по преимуществу прядет недопряден-

ную кудель, отсюда запрет оставлять кудель на ночь: «Кикимора допрядёт, говорили. Надо чисто всё допрясти, не оставлять» (Завражье).

Представление о прядении кикиморы отражено в одном из способов лечения детской бессонницы, при котором в кровать ребенку подкладывают небольшую прялку из лучины для «отвлечения» кикиморы: «Полуношница у деток, кикимора давит, говорили. Сделают пресенку [прялочку] из лучины, веретёнко. Положат ребеночку. Кикимора будет прясть, а дитя не задерёт» (Завражье).

В Никольском районе бытовал обряд «сжигания кикиморы» — *кикимору жгать*. Как правило, он приурочивался к времени Крещения и представлял собой сжигание ветоши, старой кудели или чучела, изображающего кикимору: «В Крещенье отерёбки несли на угор. Соберут что худенькое, всякого лому, отерёбки худыё, куделю. Жгали на угоре. Говорили: “Пойдём кикимору жгать!”» (Крутиха); «О Святках кикимору жгали. На улице сделают костер, бросают плахи, треньё [старые тряпки], куделю» (Сорокино). Выражение *кикимору жгать* имело еще одно значение — ‘сжигать недопряденную кудель’: «Куделю отрежут, на пол бросят — да и жгали. Говорили: “Будем кикимору жгать”. Нельзя оставлять недопрядену» (Завражье). Сходный обычай зафиксирован и в другом районе, входящем в восточную зону вологодско-костромского пограничья, — Октябрьском районе Костромской области: *кикимору же́четь* ‘сжигать старые тряпки, хлам на Крещение’: «В Крещенье, во Святки, кикимору бежим жесть. Старый хлам сжигали, тряпки, ошемётки худые» (Малая Стрелка). Вариант этого обряда описан Д.К. Зелениным в Тотемском уезде Вологодской губ., где сочетанием же́четь кикимору обозначалось сжигание костры. Когда разгоралось большое пламя с искрами, молодежь бегала вокруг и кричала: «Кикимора на бабку!» [2]. Очевидно, чучело кикиморы изготавливали в Вологодской области весьма широко. Так, есть свидетельства о том, что в Вожегодском районе (на западе области) ставили во время Святок возле ворот многих девушек *кикимору* — чучело из спона [3. С. 758].

Интересно, что в Никольском районе в один ряд с *кикиморой* входит другой (而非一般的) ‘персонаж’ — *калёная печь*. Это тоже своеобразное ‘чучело’, ‘макет’, изображающий

печь, который делали из лучин и кудели и возили по улицам в Крещение: «Калёную печь сделают, ли-ко, калёная печь ездит! И куделькам обкладена. В Крещенье калёную-то печь возили на колёсиках» (Завражье). Возможно, из-за схожности с кикиморой печь подверглась некоторой ‘антропоморфизацией’; *калёной печью* пугали детей: «Раньше ходили по деревне калёные печи. “Вон идёт калёная печь, она тебя заберёт”» (Крутиха).

Письмо лешему

Очень живо наши информанты вспоминают о традиции написания «писем» лешему, чтобы вернуть потерявшуюся в лесу скотину (или, реже, человека). Подобная практика отмечена в Вологодской области и в Пермском крае; ряд мотивов, связанных с этой традицией, выявлен в статьях О.В. Беловой [4], В.А. Теплоухова [5], А.Ю. Сайфиевой и А.В. Степанова [6]. Материал, собранный Топонимической экспедицией Уральского университета, содержит некоторые новые детали ритуала, контексты и номинации подобных писем. Зафиксированы следующие названия писем: *берестяное письмо* (Крутиха), *кáбала* (Милофаново), *лéшева гумáга* (Займище), *лéшево письмо* (Липово), *куличное письмо*, *куличина* (Куданга).

Процесс написания письма лешему подчиняется множеству правил. Регламентировано место, куда следует кладь письмо. Это мог быть перекресток («На крестах положат лешеву гумагу. Газету возьмут, напишут слева направо, положат. Спиной подойдут, задом. Махорки туда ему насыплют», Займище), камень («Письма писали лешему. Клали далеко от деревни. Дойная-то корова, вымя-то портится [если корова заблудится], присыхает. Старик писал, клал не ближе километра от деревни, клал на большой камень», Байдарово), пень («Лешевы письма писали. На пенёк положат, на бересте напишут», Липово). Нередко четко регламентируется и время написания такого письма — полночь: «Лесному письма писали на бересте. Уголь возьмут, берестину, пишут левой рукой, кругами, против солнышка. В 12 часов писать надо» (Дворище).

К месту, на которое кладут письмо, следует подходить пятаясь, спиной: «Положи на росстани эту берестину,

подойди к тому месту задом, кинь через левое плечо» (Дворище).

С письмом считалось необходимым оставить также подношение — махорку или табак: «Если скотина потеряется, писали просьбу вернуть: левой рукой в левую сторону и сигарету оставляли на отворотах, где две дороги расходятся, на берёсте и в россошину [расщелину]» (Солотново); «На расстояниях лешему папироc на пенёк клали, поклоны какие» (Дворище); «У людей потеряется телёнок в поскотине, носят на расстояни, кладут табаку, а может даже, и водки» (Байдарово); «Есть некоторые: углём левой рукой на берёсте писали. На расстояниях лешему папироc на пенёк клали, поклоны какие» (Дворище).

Материалом, на котором пишется письмо, становится береста, что послужило основой для номинации *берестяное письмо*.

Большое внимание уделяется способу написания письма: этот способ должен обязательно отличаться от обычного. Письмо лешему пишется левой рукой («Писывали куличные письма, на берёстине левой рукой»; «Левой рукой пишут заявление да на пенёк-то кладут»; «Если нехорошему, так чёрту, так это левой рукой обязательно, на берестине писать и опираться на колодину», Куданга), кругами («Лешевы письма писали. На пенёк положат, на бересте напишут. Махорки насыплют. Пишут кругами, левой рукой, лицо отворачивают», Липово), против солнца, в обратную сторону («Куличины-те писали углём на берёсте куликами, справа налево и левой рукой», Куданга); «Если скотина потеряется, писали просьбу вернуть: левой рукой в левую сторону...», Солотново) или же неразборчивыми, непонятными символами — куликами («Куликами писали: “Хозяин леса, отдай мне мою скотину!” Несли на расстояни, где дороги разошлися, письмо-то куличное. Хозяин леса ответ писал, поможет или нет», Куданга). Слово *кулик* (чаще мн. *кулики*) в говорах Никольского района используется для называния различных объектов, имеющих изогнутую форму: *кулик* ‘изгиб реки или поворот дороги’, ‘складка на одежде’, *куликом* ‘о способе завязывания платка’. Способ написания письма *куликами* упоминается во многих контекстах. Значимость этого действия проявляется и в не фиксировавшихся ранее (судя по известным



Михаил Андреевич и Анна Ивановна Мишенёвы из д. Берёзово Никольского р-на.
Фото В.С. Кучко



Евдокия Васильевна Пешакова с дочерью Екатериной Николаевной из Никольска.
Фото Е.Л. Березович

диалектным словарям) лексемах, обозначающих письмо лешему: *куличное письмо*, *куличина*.

Егибаба

Слово *егибаба* (*егибоба*) как обозначение мифологического персонажа известно на довольно широкой территории. В этом значении оно фиксировалось, в частности, в Архангельской и Вятской губерниях [7. Вып. 8. С. 315—316]. В Никольском

районе Вологодской области, помимо традиционного значения *егибоба* ‘старуха в сказках, то же, что баба Яга’ (Кумбисер), выделяется также близкое значение ‘колдунья, знахарка, ворожея’: «А егибаба — это волшебна старуха, знают которые, колдуньи-ти. Или большуша така, ой, ты егибаба» (Завражье). Ворожба егибобы может приурочиваться к Святкам: *егибоба* ‘старуха, ходящая в Святки под окнами, к которой обращались за гаданием’: «Егибоба

ещё ходила как чучело, с бадогом, под окошком во Святки, это теперь колядка. Раньше чудили ходили. Она стучала — её спрашивали про жениха или невесту» (Кумбисер).

Весьма часто в никольских говорах у слова *егибаба* фиксируется значение ‘русалка’: «Ребятишек пугали: егибоба придет, возьмет, утащит» (Куданга). Основным местом ее обитания считается вода: «Есь омут у Стрыгина. Баба выходила, ухала. Волосья распушено. Хлещется в воде, егибоба-то» (Крутиха), «Егибоба на реке» (Большой Двор). В то же время она, по поверьям, может появляться и в доме: «Одна девка сделалаась беременная. Ёй набранили матери да отец. Она на брус верёвку: “Две души давлю”. Вдруг вышла егибоба из гобца. Ногти дольше пальцев. Так девка не ударилаась, но одурела тамока» (Большой Двор). Считается, что в *егибобу* может превратиться тот, кого прокляли: «Из проклинённых людей егибобы-те» (Большой Двор).

Семантика и выразительный звуковой облик слова предопределил развитие бранной семантики: «Осердяся: “Ой ты егибаба!”» (Ильинское); «Егибоба — прозвище такое. Потому что в сказке Егибоба, как баба Яга, это одно. Прозвище, потому что похожая на бабу Ягу. Некрасивая, старая, худая» (Кумбисер). На основе лексем с подобным значением образовано и прилагательное *егибошный* ‘бренно о человеке (проклятый)’: «Дурной, зрячной придурак, орёт да пьёт: ну, егибошный» (Куданга). С другой стороны, на подобную семантику мог повлиять и мотив проклятия, возникающий в связи с образом егибабы — нечистой силы.

Пытощие

Экспедицией записаны несколько наименований колдунов, знахарей с начальным *пыт-/пут-*: *пытовщица*, *путовщица* ‘колдунья, знахарка’: «Пытовщица пытает, наговаривает воду, масло. Пытает на хорошее и на плохое» (Байдарово); «У нас под баней закопана была порослячья нога. Путовщицы-те закопали. Штёб мы с мужем разошлися. Путали так» (Крутиха); «Полю Оськину путовщицей звали» (Займище), *пытёщий* ‘(в знач. сущ.) знающий, тот, кто знает с нечистой силой, имеет особые (колдовские) знания’: «Надо идти к пытощим, к знающим. Ходить

по больницам не могут уже, пошёл к пытощим» (Завражье); «Пытощий колдует, наговаривает. Говорим: “Чего ты как пытощий, чего выпытываешь?”» (Большой Двор). Эти лексемы не отмечены, кажется, диалектными словарями; ср. только близкое волог. *пытанищик* ‘человек, умеющий ворожить, знахарь’ [8. Вып. 8. С. 115], которое фиксируется в Кичменгско-Городецком районе Вологодской области, находящемся по соседству с Никольским.

Для обозначений же самих колдовских действий используются глагол *пытать* и *путать* ‘колдовать, осуществлять контакт с нечистой силой, произносить заговоры’: «Колдуют, пытают, наговаривают — непростыё люди-то» (Большой Двор), «Грудницей заболела после первого ребёнка, не сцедила дак. Бабушка пытала» (Байдарово), «Путовщица — знахарка, путает, нечисто делает» (Кумбисер).

С одной стороны, эти лексемы могут быть производными от глагола *пытать*, первоначально имевшего значение ‘спрашивать, допытываться, разузнавать’ [9. Т. 2. С. 88]. Эта мотивация подтверждается семантикой говорения, которая присутствует как в исходном корне, так и в диалектных номинациях колдовства и колдунов («Пытовщица пытает, наговаривает воду, масло»). С другой стороны, данные факты можно связать с глаголом *путать*. Такая связь может отражать представление о неразборчивости, невнятности магической речи. Кроме того, косвенным подтверждением этой мотивации может быть то, что магические действия нередко сопровождаются завязыванием ниток, травы и др.

Нельзя отрицать и того обстоятельства, что на форму и значение данных лексем мог оказывать влияние глагол *пухтать* ‘лечить заговорами, нашептывать, колдовать’ (арх., волог., сев.-двин., тобол.) [7. Вып. 33. С. 165]. В картотеке Словаря говоров Русского Севера [КСГРС] этот глагол отмечен и на территории Никольского района (записи 1970-х гг.; в 2013 г. это слово уже не удалось зафиксировать). Согласно О.В. Вострикову, этот глагол восходит к финскому корню со значением ‘разговаривать, беседовать, заговаривать’ (ср. финск. *rihua* ‘разговаривать, говорить, беседовать’, карел.-ливв. *rihua* ‘разговаривать, говорить’, ‘читать заговор, заклинать, заговаривать, заколдовывать’) [10. С. 33].

Литература

- Синица Н.А. Лексика народной демонологии Павинского района // ЖС. 2010. № 3. С. 43—46.
- Зеленин Д.К. Этнографические работы воспитанников Петроградского училищного института // Этнографическое обозрение. 1916. № 3—4. С. 156—160.
- Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX—XX вв.). М., 2004.
- Белова О.В. Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого. М., 2004. С. 183—189.
- Теплоухов В.А. «Кабала» или прошение лесному царю. (Из пермяцких суеверий) // Пермский край. Сборник сведений о Пермской губернии, издаваемый Пермским губернским статистическим комитетом. Т. 3. Посвящается памяти Д.Д. Смышляева. Пермь, 1893. С. 291—299.
- Сайфиева А.Ю., Степанов А.В. «Леший-черт, отдай мою животину» (Материалы по демонологии Сямженского района Вологодской области) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 7. СПб., 2007. С. 7—24.
- Словарь русских народных говоров. Вып. 1—. М.; Л./СПб., 1965—.
- Словарь вологодских говоров. Вып. 1—12. Вологда, 1983—2007.
- Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 2002.
- Востриков О.В. Финно-угорские лексические элементы в русских говорах Волго-Двинского междуречья // Этимологические исследования. Свердловск, 1981. С. 3—45.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Н.А. СИНИЦА, аспирантка
Уральского федерального ун-та
(Екатеринбург)

Работа выполнена на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета в сотрудничестве с Государственным республиканским центром русского фольклора в рамках проекта «Фольклор регионов России»

ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ НАРОДНОГО ТЕАТРА (к юбилею Л.П. СОЛНЦЕВОЙ)

Кней нельзя привыкнуть. Сколько бы вы ни были знакомы с Ларисой Павловной Солнцевой, встречаясь, вы каждый раз обнаружите что-то новое в этом необыкновенном человеке — новую мысль, свежее впечатление, которым она спешит поделиться, неожиданный взгляд на хорошо известный предмет... Такой Лариса Павловна была всегда, такой остается и теперь, достигнув своего весьма почтенного юбилея.

Неординарностью отмечена долгая плодотворная жизнь этого талантливого ученого, сильного и невероятно обаятельного человека. Избранный в молодые годы путь театроведа-богемиста стал для Л.П. Солнцевой волшебной дорогой в огромный и многоликий мир европейского и российского театра. Не пользовавшийся особым вниманием со стороны советских исследователей, театр чехов и словаков (тогда — чехословацкий театр) представлял собой сложное явление. Здесь причудливо взаимодействовали формы старинного народного театра и радикальные эксперименты современных режиссеров. Для Ларисы Павловны этот заповедный театральный край сразу и навсегда стал родным. Она не только в совершенстве изучила чешский язык и историю чешского и словацкого театра, но буквально приняла всем сердцем страну, культуру и ее творца — народ.

Книги о чешском и словацком театре прославили Л.П. Солнцеву, вписали ее имя в историю культуры Чехии и Словакии. Ученица С.С. Мокульского, Л.П. Солнцева рано поняла ценность и значимость чешского народного театра. Опыт непосредственного знакомства с ним существенно повлиял на научные воззрения Л.П. Солнцевой; из академического театрального ученого, историка театра она превращается в театроведа широкого профиля, нацеленного на контакт с живыми формами театра независимо от их статуса. Углубляется интерес юбиляра к цветущим в Чехии и Словакии формам народного и любительского театра, появляются работы, посвященные любительскому соседскому театру, фольклорному театру и традициям народной культуры. Этот опыт позволил Л.П. Солнцевой «изнутри» взглянуть на авангардные поиски чешских театральных режиссеров — Э.Ф. Буриана, Й. Гонзла, Й. Фрейка, В. Дочоломанского — и одновременно смело повернуться в сторону российского самодеятельного и любительского театра (по сей день мало жалуемого российским театроведением), стимулом к чему послужила работа Ларисы Павловны в должности заведующей



Л.П. Солнцева на фестивале любительских театров «Крконошская осень» (Чехия, село Высокое над Йзерой, 1983 г.)

сектором художественной самодеятельности (с 1980 г.), позднее преобразованного в отдел народной художественной культуры Государственного института искусствознания.

И на этой ниве усилия Л.П. Солнцевой дали обильные плоды. Ее увлеченность и азартная тяга к непроторенным путям в науке привлекла в отдел, сплотила в монолитный коллектив единомышленников — А.П. Шульпина, С.Ю. Румянцева, А.Л. Сокольскую, М.В. Юнисова, К.Г. Богемскую, П.Р. Гамзатову. Силами сравнительно небольшого научного коллектива был поднят громадный по объему фактологический, документальный материал — и появились «Очерки истории» самодеятельного художественного творчества в СССР, охватившие практически весь советский период с 1917 по начало 1990-х гг.¹, — не имеющий аналогов трехтомный труд, освещавший историю огромного культурного пласта, который старательно игнорировался историками культуры и никогда прежде не рассматривался как эстетический феномен. Впервые в одном издании были объединены очерки истории самодеятельных театра, музыки, танца и пластики, изобразительного и декоративно-прикладного искусства, эстрады, фотографии. Впервые самодеятельное искусство исследовалось исключительно искусствоведами и специалистами в области фольклора и народного искусства, причем история развития любительского творчества рассматривалась в неразрывном единстве с комплексом социально-психологических, государственно-политических и экономических проблем советской истории. Опыт работы над «Очерками» позволил научному коллективу выйти на новый уровень исследовательской проблематики: появляются фундаментальные работы, узаконивающие направления изучения *terra incognita* в непрофессиональном художественном творчестве — любительского студенческого театра и стэмов (М.В. Юнисов), городской уличной музыки (С.Ю. Ру-

мянцев), наивного и аутсайдерского искусства (К.Г. Богемская), форм искусства повседневности.

Появляется и один из важнейших трудов Л.П. Солнцевой — «Фольклорные традиции в чешской театральной культуре» (2004). Выход этой книги также можно считать одним из итогов работы над «Очерками». Именно осмыслиение материалов по истории самодеятельного и любительского искусства разных народов обострили представления чукой, вдумчивой исследовательницы о самобытности и уникальности столи любимой ею чешской театральной культуры, особенно в области народного и любительского театра и в деле «воссоединения» принципов этого театра с современными формами театрального искусства. В своей книге и в ряде статей 2000-х гг. Л.П. Солнцева глубоко проникает в наиболее сокровенные области чешской культуры и ментальности — обостренные проблемы национальной идентичности и традиционализма и сопряженную с ними народную культуру праздника, прежде всего праздничный комплекс Рождества, наделенный в Чехии этноинтегрирующей семантикой.

Самый поразительный в судьбе Л.П. Солнцевой научный сюжет связан с наследием П.Г. Богатырева. Здесь, как и во всем, что делает Солнцева-ученый, научное и человеческое содержание неразделимы — чувство долга перед светлой памятью выдающегося исследователя и его трудами, все еще недостаточно полно представленными в России, стимулирует несколько ярких проектов Л.П. Солнцевой. Наиболее громкий резонанс получил сборник материалов и статей, посвященный П.Г. Богатыреву², книга, выделяющаяся своей многогранностью, творческим подходом к презентации личности ученого и его научных идей.

В текущие будни мы не всегда помним об истинном величии наших современников. Юбилей Л.П. Солнцевой — прекрасный повод осмыслить масштаб работ и достижений замечательной исследовательницы, ее незаменимое место в логике движения научного познания. Низкий поклон вам, Лариса Павловна! Горячие поздравления с торжественной датой!

Примечания

¹ Самодеятельное художественное творчество в СССР. Очерки истории: Конец 1950-х — начало 1990-х годов. СПб., 1999; То же: 1917—1932 гг. СПб., 2000; То же: 1930—1950 гг. СПб., 2000.

² Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи / Отв. ред. Л.П. Солнцева. СПб., 2002.

К юбилею К.Е. КОРЕПОВОЙ

Есть люди, при упоминании имени которых окружающие начинают улыбаться, потому что с ними рядом — спокойно и радостно.

Именно к таким людям относится Клара Евгеньевна Корепова. От нее всегда исходят покой и доброжелательность. Она всегда интересуется твоими делами, твоей работой, всегда готова помочь советом, идеей, материалом; всегда готова поддержать и словом, и делом. Она удивительно молода по своему мироощущению — ей многое интересно в нашем мире. И этот интерес затрагивает не только работу, хотя ей интересно собирать фольклор, работать в архивах, писать научные статьи и монографии. Прежде всего ей интересно жить, узнавать новое, ездить по миру, работать в саду и на огороде, гулять по лесу, рассказывать интересные и веселые истории. Вот такой она человек — неравнодушный к жизни, ироничный по отношению к себе и совершенно не амбициозный.

Клара Евгеньевна родилась 19 мая 1934 г. в старинном, известном с XVI в. селе Пялица Терского района Мурманской области. Ее родители были сельскими учителями, и через несколько лет после рождения дочери их перевели в районный центр — пос. Умба, одно из старейших поселений Кольского полуострова. Поскольку Клара Евгеньевнаросла в семье учителей, с самого детства, как она сама говорит, ее «окружал учебный процесс» — проверка тетрадей, подготовка к урокам, занятия с отстающими. В 1951 г. она окончила школу с серебряной медалью и уехала в Ленинград поступать в университет.

Клара Евгеньевна поступила на филологический факультет Ленинградского государственного университета — не по собственному выбору, а по мудрому совету бабушки Ольги Ивановны, которая считала, что девушка из приличной семьи должна получить хорошее филологическое образование. (Сама Клара Евгеньевна хотела стать астрономом или математиком.) В университете она выбрала спецсеминар В.Я. Проппа, который вместе с ней посещали Н.А. Криничная, В.И. Еремина, В.И. Жекулина, И.И. Земцовский, Ю.И. Юдин, А.Ф. Некрылова, Г.А. Левинтон, Л.И. Ивлева и многие другие. Именно здесь у нее появилась близкая подруга — Антонина Nikolaevna Martynova. Когда читаешь или слушаешь воспоминания участников пропповского семинара, то истории о двух подружках Тоне Подгорной и Кларе Сергеевой занимают в них особое место. Да и сами они любят рассказывать замечательные истории о своей студенческой жизни, об экспедициях.

Клара Евгеньевна всегда говорит о том, что отношение В.Я. Проппа к



своим ученикам стало для нее не только примером, но и жизненным правилом. И это не просто слова. Все ученики Клары Евгеньевны утверждают, что она удивительный педагог, всегда готовый прийти на помощь, подсказать направление исследования. Она лишена какого бы то ни было снобизма и отличается доброжелательностью к людям. О том, что Клара Евгеньевна — педагог от Бога, свидетельствует разработанный ею ученик «Родное слово» для 1—6 классов, который вышел уже несколькими изданиями и который так любят и педагоги и ученики.

В 1956 г. Клара Евгеньевна с отличием окончила ЛГУ и была рекомендована в аспирантуру, но по тогдашним законам она должна была сначала заработать трудовой стаж; с этой целью она уехала работать в школу на Сахалин. Клара Евгеньевна с большим юмором рассказывает о том, как она втянулась в педагогическую работу и перестала думать об аспирантуре, тем более что ее на тот момент больше всего интересовало, приживется ли на школьном приусадебном участке смородина. Но из этой педагогико-сельскохозяйственной идиллии ее вывело письмо В.Я. Проппа, который настоятельно рекомендовал своей ученице поступить в аспирантуру Горьковского государственного университета. И с тех пор жизнь Клары Евгеньевны неразрывно связана с Нижним Новгородом. Здесь она защитила кандидатскую, а затем и докторскую диссертацию, стала заведующей кафедрой фольклора, создала на филологическом факультете Центр фольклора.

Но, конечно, главным достижением Клары Евгеньевны является архив. О несметных сокровищах фольклорного архива Нижегородского государственного университета ходят легенды; те, кому повезло работать с его материалами, рассказывают о нем с придыханием. Именно Клара Евгеньевна разработала научную систематизацию архива, выработала методику собирания фольклора исходя из специфики нижегородской фольклорной традиции и подготовила 9 выпусков «Библиографического указателя материалов фольклорного архива

ГГУ», благодаря которым мы имеем представление о составе и богатстве коллекции.

Клара Евгеньевна — участник сборников, посвященных обрядовому фольклору, народно-религиозным представлениям, мифологическим рассказам и поверьям Нижегородской области, а также одной из лучших монографий по народному календарю — «Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья» (СПб., 2009).

Еще со времен пропповского семинара любовью Клары Евгеньевны были сказки. Ее статьи, посвященные изучению генезиса и поэтики данного жанра, являются образцом для нескольких поколений сказковедов. Подготовленные ею републикации сказок XVIII в., вышедшие в издательстве «Тропа Троянова», вернули лубочные сказки «любопытному читателю и исследователю»¹. В монографии Клары Евгеньевны «Русская лубочная сказка» (Нижний Новгород, 1999) впервые была исследована жанровая природа лубочных текстов и их влияние на устную сказочную традицию.

Результатом многогодичного труда Клары Евгеньевны по созианию и изучению фольклора Нижегородского Поволжья стала серия «Фольклорное наследие Нижегородского края», в рамках которой уже увидели свет собрания фольклора Сосновского и Ковернинского районов. В 2012 г. Клара Евгеньевна и ее младшие коллеги были удостоены специальной премии II конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева за цикл работ, посвященных традиционной культуре и фольклору Нижегородской области.

Человек, сделавший так много в научной жизни, не обделен счастьем и в жизни личной. Клара Евгеньевна — мать двоих детей и бабушка шестерых внуков, прекрасная хозяйка, великий садовод-любитель и страстная путешественница.

Дорогая Клара Евгеньевна, поздравляем Вас с юбилеем! Желаем Вам сказочных путешествий, здоровья, радости и душевного покоя. Не теряйте своего заразительного оптимизма и искрометного чувства юмора. Мы ждем от Вас интересных статей и книг, осуществления Ваших грандиозных начинаний и новых открытий. И, конечно же, интересных историй о времени и людях.

Примечания

¹ Корепова К.Е. У самых истоков // Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80-х годов 18 века. СПб., 2001. С. 16.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,
канд. филол. наук; Гос. республиканский
центр русского фольклора (Москва)

Редакция и редколлегия «Живой старины»
присоединяются к поздравлениям. Желаем
Кларе Евгеньевне, давнему другу нашего
журнала, здоровья и творческих успехов!

Прецедентное исследование по народной агиологии

А.А. Панченко. Иван и Яков — необычные святыне из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. — М.: Новое литературное обозрение. 2012. — 448 с.

Монография известного религиоведа и антрополога А.А. Панченко стала результатом многолетних научных разысканий автора. Непосредственным импульсом к исследованию послужили полевые материалы новгородских экспедиций 1997, 2002–2004 гг., фиксирующие тексты и обрядовые практики, связанные с почитанием свв. Иоанна и Иакова Менюшских, а также обнаруженные в фондах РНБ, БАН и Новгородского государственного музея-заповедника списки «Сказания о святых Иоанне и Иакове, менюжских чудотворцах» конца XVIII — середины XIX в.

Монографическому оформлению авторского видения темы предшествовали систематизация наблюдений и размышлений отечественных и зарубежных ученых¹ по поводу «необычных святынь» и неортодоксальной святости, публикация собственных полевых фольклорно-этнографических материалов из окрестностей Менюши, аналитическая разработка вопросов генезиса и эволюции житийного текста в его рукописной и устной ипостасях, обсуждение новых аспектов темы на научных конференциях и в фольклористической периодике².

В главе 1 «Святой братоубийца» автор подробно анализирует состав и обстоятельства возникновения, трансмиссии и трансформаций сюжета о трагической гибели пятилетнего Иоанна и трехлетнего Иакова. Сюжет детской игры в «забой баарана», имитирующей бытовые действия («видевше же дети таковое дело отца своего, мняху по младенческому смыслу игранье быти, и рече стареиши Иоанн брату своему Иакову: брате Иакове, соторим такожде, якоже и отец наш сотори» — с. 320³), находит параллели в отечественной газетной периодике и художественной новеллистике, а также имеет широкие типологические соответствия (например, в абхазских этиологических и американских городских легендах) и, вероятно, непосредственные историко-генетические связи с европейской литературной и фольклорной традицией, начиная с эллинистических «Пестрых рассказов» Клавдия Элиана через средневековые exempla, немецкие хроники XVI в., лубочные издания и устные бывальщины

XVIII в. вплоть до итальянских народных баллад XIX столетия.

В качестве архетипических прототипов сюжета А.А. Панченко указывает библейские повествования о братоубийстве Каином Авеля и о жертвоприношении Исаака Авраамом (включая в круг источников визуальные образцы фресковой, мозаичной, иконописной природы), а также ритуальные практики праздничного заклания скота у русских и других этносов Поволжья и Севера России. Авторитетному суждению Ф. Ойнаса о греческих корнях и южнославянских путях трансмиссии ряда образов и мотивов народных легенд о «жертвенном животном» (цитируемому на с. 69) противоречит, по мнению А.А. Панченко, отсутствие нарративов и обычаев данного типа в Центральной и Южной России в Новое время. Тем не менее обширный корпус болгарских календарных и свадебных песен, а также народных баллад на сюжет «Авраамова жертвы», зафиксированных в XIX—XX вв. на всей территории проживания болгар, включая болгарские села Приазовья⁴, оставляет открытым вопрос о формах эволюции и путях миграции сюжетов рассматриваемого круга.

В главе 2 «Смерть и святость» культ святых Иоанна и Иакова Менюшских помещается в контекст почитания других «святых без жития» (Иакова Боровичского, Кирилла Вельского, Василия Мангазейского, Прокопия Устянского, Артемия Веркольского, Афанасия Навоцкого, Евфимия Архангелогородского, Симеона Верхотурского, Иоанна и Лонгина Яренгских, Параскевы Пиринской, Гликерии Новгородской⁵ и др.), а также шире — в круг верований и ритуалов, связанных с «заложными», «забудущими», «чудскими» покойниками.

Особо анализирует исследователь вопрос о почитании в разных конфессиональных изводах христианства невинно убиенных детей. В этой связи закономерно рассматриваются известный сюжет духовного стиха «Милослива жена милосердая»⁶ и рассказ апокрифического арабского Евангелия детства (о двух вифлеемских женщинах, одна из которых бросила ребенка соседки в печь), несомненно послуживших архетипическими мотивировками для рассказа о судьбе старшего из менюшских отроков.

В том же разделе обсуждается корреляция сюжета ATU 178A (о невинно убитой у колыбели собаке, почитаемой в дальнейшем как покровительница младенцев) и ключевого мотива сюжета ATU 1343*: старший брат убивает младшего, изображающего животное, и сам погибает от рук родителей. Более эксплицитных реализаций метафоры младенца — «жертвенного животного» в

фольклорном и литературном материале А.А. Панченко не находит. Однако существует ряд текстов, поддерживающих данную символическую связь как на метонимическом, так и на метафорическом уровне.

Прежде всего укажем на не отмеченный автором эпизод из упомянутого арабского Евангелия детства. В главе 40 «Козлята» еврейские женщины прячут от ребенка-Христа его сверстников в печи (*«in fornace»*) и на вопрос: «Кого скрываете?» отвечают: «Козлят!» В результате на зов Христа: «Идите ко мне, мои козлятки!» — из печи высакивают маленькие животные⁷.

Кроме того, в указанном выше корpusе болгарских текстов на сюжет «Авраамова жертва» присутствует ряд вариантов, где ребенок приносится в жертву (дете курбан⁸) на Георгиев или Ильин день. Типичные варианты мотивировок жертвоприношения: всё стадо погибло — и у пастуха нет животного для праздничной жертвы⁹; павшие на семью невзгоды вызваны грехами родителей и могут быть искуплены смертью невинного младенца¹⁰; наконец, вымоленный у Бога единственный сын изначально обречен на жертву — возвращение дара Создателю:

Аврам Деници думаше:
— Денице, ясна звездице,
аз ще се моля на тебе,
пък ти се моли на Бога,
дано ми Господ помогне
от сърце рожба да имам,
да расне и да порасне,
да каже «мама» и «тате»,
на Бога ще го харика, (2)
за курбан ще го заколя!¹¹

К болгарским песенным сюжетам типа «Аврамовица» непосредственно примыкают некоторые сюжеты болгарских сказок о судьбе («Тримата братя и Господ»¹²) и сербских духовных стихов («Ђакон Стефан и два анђела»¹³).

За пределами монографии также остался целый ряд смежных сюжетов, мотивов и образов, связанных с топикой сыноубийства-жертвоприношения и реализованных в переводной (драма З. Вернера «24 февраля» и ассоциированные с ней европейские баллады¹⁴) и оригинальной отечественной словесности (повесть Н.С. Лескова «Юдоль»¹⁵; рукописный роман 1850 г. «Жизнь Ткачова»¹⁶; народная легенда «Бог покарал»¹⁷) XIX в., что лишний раз указывает на объемный и комплексный характер рассматриваемой темы и дальнейшие перспективы ее исследования.

В главе 3 «Религиозная деревня» внимание учченого фокусируется на дву-

едином бытии «менюшской легенды»: в виде устных нарративов, связанных с образами Иоанна и Иакова Менюшских, и конкретных обрядовых форм почитания отроков-чудотворцев как частной реплики общинных религиозных практик сельской России XIX—XX вв. Материалы главы дополняют приложения «Менюшский приход в 1860 г.», «Менюшская святыня в советское время», «Религиозный фольклор села Менюша».

Особо следует отметить богатый иллюстративный ряд, включающий иконографию Иоанна и Иакова и других «необычных» святых, фотокопии архивных документов, полевые фотофиксации сакральных объектов и обрядов, карты с отметками значимых для культа святых отроков мест.

Суммируя в Заключении итоги проведенного исследования, А.А. Панченко констатирует открытость рассмотренного агиологического и ритуального материала для дальнейших интерпретаций, обозначая вместе с тем в качестве наиболее значимых концептуальных ключей категории «жертвенного замещения» Р. Жирара, «противоинтуитивного онтологического допущения» П. Буйе и «культурно-психологического мема» Р. Докинза.

В свою очередь, выстраивая мысленную перспективу «рубежных» монографий А.А. Панченко — от «Деревенских святынь Северо-Запада России» (1998) через «Христовщину и скопчество» (2004) к рецензируемой ныне работе, — подчеркнем очевидную тенденцию к сбалансированному сочетанию новейших методик культурно-антропологического анализа и «классических» фольклористических и этнографических способов описания и интерпретации феноменов традиционной культуры, формирующую методологический прецедент современных исследований народных верований и религиозных практик.

Примечания

¹ E. Levin, W. Hansen, F. Oinas, L. Ivanits, A.Л. Соболев, Т.Б. Щепанская — см. подробнее библиографию исследования.

² Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Прердания. Былички. Заговоры (по записям 1963—1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. СПб., 2001. С. 210; Панченко А.А. Иван и Яков — странные святыне из болотного края (религиозные практики современной новгородской деревни) // Религиозные практики в современной России. М., 2006. С. 211—235; *Он же*. Религиозный фольклор села Менюша // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. 33. СПб., 2008. С. 323—365;

Он же. Декаданс и этнография: к исследованию ранней прозы Ф. Сологуба // Русская литература. 2009. № 2. С. 158—169; *Он же*. Из истории сюжета АТ 2401 // ЖС. 2010. № 4. С. 2—6; *Он же*. Странные случаи в Лионе и Новгороде: что общего у сюжетов (АТУ) 178A и 1343* // XVIII Лотмановские чтения [Москва, РГГУ]: Тезисы. 2010: Электрон. ресурс (http://www.ruthenia.ru/folklore/lotman2010_thes.htm).

³ Полностью текст «Сказания о святых Иоанне и Иакове, менюжских чудотворцах» по двум спискам конца XVIII в. опубликован в Приложении 1.

⁴ Более 200 вариантов учтено в электронном издании: Български фолклорни мотиви. Т. 1: Обредни песни; Т. 2: Балади / Съст. Тодор Молов. Варна, 2006—2010: Электрон. ресурс (http://liternet.bg/folklor/motivi/avramova_jertva/content.htm). Ср. также: Бессонов П.А. Калики переходные: Сборник стихов и исследование. М., 1861. Вып. 3. С. 598—601 («Аврамовица»).

⁵ См. также публикацию рукописного известия об обретении ее мощей в Приложении 2.

⁶ Попутно в контексте дискуссии о концепции «учредительного насилия» Р. Жирара укажем на восприятие стиха о «Милостивой / Аллилуевой жене» как идеологической программы среди раскольников-самосожигателей, в том числе среди матерей — см. подробнее: Пругавин А. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе // Русская мысль. 1885. Кн. 2. С. 146—151.

⁷ Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб., 2000. С. 402—403. Ср. легенды с мотивом «свины — еврейская тетка», где укрытые под корытом жена и дети обращены — по слову лгавшего Христу — в свиней: Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. М., 2008. С. 208—216.

⁸ См. подробнее: Драгоманов М.П. Славянские сказания за пожертвование собственно дете // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (далее — СБНУ). София, 1889. Кн. 1. С. 65—97.

⁹ СБНУ. 1930. Кн. 38. С. 96.

¹⁰ Болгарские народные песни, собранные Любеном Каравеловым, изданные под наблюдением П.А. Лаврова. М., 1905. № 134; Народни песни от Тимок до Вита / Ред. Васил Стоин. София, 1928. № 3633.

¹¹ СБНУ. 1956. Кн. 47. С. 268. «Авраам Денница сказывал: / — Денница, ясная звездочка, / Я буду просить тебя, / ты же молись Богу, / надеюсь, Господь мне поможет, / чтобы был у меня ребенок любимый, / чтобы рос-подрастал, / “мама”-“папа” говорил, / Богу в дар его принесу, / Принесу его в жертву — зарежу!» — Перевод редактора.

¹² СБНУ. 1892. Кн. 7. С. 164.

¹³ Каракић В. Српске народне пјесме. Књ. 2. У Бечу. 1845. С. 7—10.

¹⁴ Жирмунский В.М. К вопросу о странствующих сюжетах. Литературные отношения Франции и Германии в области песенного фольклора // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979. С. 367—372.

¹⁵ Климова М.Н. От протопопа Аввакума до Федора Абрамова. Жития «грешных святых» в русской литературе. М., 2010. С. 84.

¹⁶ Алпатов С.В. Житие, роман, меморат в системе фольклорно-литературных связей XIX—XX веков // От конгресса к конгрессу: Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докл. Т. 3. М., 2011. С. 56—63.

¹⁷ Неизданные сказки из собрания Н.Е. Ончукова (тавдинские, шокшозерские и самарские сказки) / Подгот. изд. В.И. Ереминой, В.И. Жекулиной. СПб., 2000. С. 110.

С.В. АЛПАТОВ,
канд. филол. наук;
Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова

«Лес — ухо, а вода — глаз»: книга о карельской демонологии

Л.И. Иванова. Персонажи карельской мифологической прозы. — Ч. 1. — М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. — 558 с.

Карельская (карело-финская) традиция сохранила богатейшую мифологию: воистину всемирную известность она получила благодаря эпическим runам, объединенным в сюжет «Калевалы». Книга петрозаводской фольклористки Л.И. Ивановой посвящена мифологической прозе — сюжеты быличек мало связаны с эпическим повествованием, эпические персонажи и «божества» (ср. о водных божествах с. 394—400) упоминаются в них эпизодически и входят в систему «низшей» мифологии. Эта система и есть предмет книги: монография состоит из трех разделов — первый посвящен календарным («праздничным») персонажам, второй — хозяевам леса, третий — хозяевам воды. Каждый аналитический раздел сопровождается публикацией текстов (часто — диалогов информанта и собирателя), записанных в Карелии начиная с 1940-х гг.: пронумерованные тексты (всего их 410) на карельском языке сопровождаются русским переводом, указанием имени информанта, места и года записи. Внутри разделов тексты сгруппированы по сюжетно-тематическому принципу, что способствует сравнительному анализу приводимых сюжетов и мотивов как внутри финно-угорского мира, так и с учетом славяно-русской (и православной) традиции, оказавшей

сильное воздействие на развитие карельского фольклора.

В предисловии Л.И. Иванова обращает внимание на универсальный характер большинства поверий и сюжетов, связанных с представлениями о календарных персонажах и о хозяевах стихий. Первым анализируется Кегри, которого автор XVI в. М. Агрикола именовал скотьим богом (с. 27–28). Его праздник приурочивается к 1–2 ноября — времени завершения полевых работ: в фольклоре этот персонаж сохраняет древние функции, ибо считается, что он сбрасывает колокольчики с шей коров (прекращает выпас скота). Связанный с Кегри календарный цикл сближался с новогодним (святочным) и примыкал по времени к Рождественскому посту: ряженые обходили дворы, при этом ряженый Кегри воспринимал функции святочного персонажа — демона, пугающего детей. Собственно карельские образы этих демонов, схожих с европейскими Фрау Холле, Пер Ноэлем и т.п. (с. 37), подробно разбираются в монографии: у южных карел это Сюндю, у северных — Крещенская баба. Крещенская баба как женский персонаж — «хозяйка воды», связанная с христианизированным культом воды (крещенской прорубью), вызывает ассоциации с архаическими образами богини-Праматери и т.п. (ср. с. 41), которые были «снижены» до уровня демонического существа под влиянием христианства. Реально святочные персонажи повсюду оставались пугающими демонами (страх наводили на детей, не допущенных к ритуалам ряжения, или на гадающих у проруби — «окна» в иной мир), весьма архаичными по происхождению (патроны инициации?), но едва ли имевшими реальный культ. К широко распространенным архаическим ритуалам автор справедливо относит и загадки о значении чисел, задаваемые Крещенской бабой, со счетом от одного до десяти¹.

Рождественский персонаж, аналогичный Крещенской бабе, — Сюндю: его имя и означает «рождение». Это также пугающий демон, связанный с иным миром — водной стихией, хотя время его активности («время Сюндю») — до Крещения (понятно в связи с этим формирование образа «переходного персонажа» — «бабы Сюндю», синтезирующего черты Сюндю и Крещенской бабы — с. 37). Если и соотносить рождественского демона со славянским персонажем, обозначаемым как «род», то очевидными представляются не функции прародителя (неизвестного славянам божества Рода — ср. на с. 77), а функции пугающего демона — «дети боятся рода» в русском средневековом фольклоре; гадания о замужестве и смерти, обращенные к Сюндю на перекрестках или у проруби, также обнаруживают «низшие» функции

рождественского демона: недаром он ассоциировался в фольклорных рассказах с водяным (с. 130) или просто с чертями (с. 136). Представления о его существии на землю и вознесении на небо (с. 88) связаны с христианским праздником Рождества; ритуальные святочные блины именовались портнянками Сюндю (чтобы его ноги не замерзли — с. 139), что указывало на мотив странствий этого календарного персонажа.

Образы хозяев леса рассматриваются на фоне отношения к лесу как к иному пространству, противоположному «дому», с учетом почитания разных пород деревьев, зверей и птиц. Выделяются особые священные породы деревьев, предполагается наличие священных рощ и тотемических связей человека и животных (в первую очередь — медведя, имеющего антропоморфный облик², см. с. 161–163). Агрикола перечислял карельских и финских божеств, ответственных за разных зверей. «Золотым королем леса» считался Тапио, его дом имел золотые двери, хозяйка ходила в золоте и серебре. Л.И. Иванова справедливо указывает (вслед за В.Я. Проппом), что золото в этих текстах — атрибут иного мира. Иной мир в фольклоре — не только источник богатства, но и источник опасности: воплощением демонических свойств леса чаще всего является персонаж по имени Хийси (с. 178–183), ассоциирующийся с чертом.

В быличках «хозяева леса» — лешие. Их облик (фитоморфный — в рост с деревьями, зооморфный — чаще всего в виде медведя, а также волка, собаки с белой полоской на шее, лося и др.) обстоятельно характеризуется в книге. При этом наиболее устрашающим, по Л.И. Ивановой, оказывается антропоморфный облик, практически лишенный «лесных» черт: черный («господский») костюм, островерхие шапки и блестящие пуговицы внезапно появляющихся лесных персонажей внушали наибольший ужас (ср. с. 198–199). Женские демоны являются в виде лесных дев, привлекательных спереди, но сзади имеющих вид древесного ствола. Лес опасен тем, что «прячет» заблудившихся людей и скот: для возвращения скота нужны заговоры (ср. договоры пастуха с лешим — с. 230–231), животных и людей (особенно детей) нельзя проклинать (тем более посыпать к лешему); чтобы найти выход из леса, нужно вывернуть одежду наизнанку. Это соответствует характеристике иного мира как изнаночного — богатые «дары», полученные от хозяев леса, оказываются в мире людей («крещеных») шишками и пометом. Лешие могли быть не только похитителями, но и охранителями скота, предсказателями будущего (ср. функции календарных персонажей).

Карельская демонология действительно представляет собой вполне определен-

ную систему, и функции хозяев воды, которым посвящен третий раздел книги, соотносимы с функциями хозяев леса. «Лес — ухо, а вода — глаз», по словам информанта конца XX в. По другой формулировке, «лес и вода — братья» (с. 447). Нарушившие покой леса и воды должны были просить прощения «у хозяшки воды» и матери-земли (с. 371). И хотя внешний вид леших и водяных различался (водяной мог показаться на камне среди воды расчесывающим длинные волосы блестящим гребнем), сохранялось и определенное признаковое сходство: блестящие пуговицы, эпитет «золотой король воды» и т.п.; появление демонов сопровождает вихры; лешие и водяные живут семьями, им требуются повитухи и даже крестины (ср. с. 266); они могут быть губителями и помощниками людей; болезни, пристающие к людям в воде и в лесу, называются одинаково — «лесной нос» или «водный нос».

Особая проблема отношений между человеческим и иным (природным) миром — «обмен» ценностями: вода и лес не только топят и «прячут» людей и скот, они дарят людям добычу (иногда в обмен на обещание жертвы). К такому обмену относится и фольклорный феномен «подменышей»: новорожденных уродцев считали подброшенными из леса. Одна из быличек (№ 318, с. 489) передает распространенный мотив, известный и славянской традиции, — об уродце, выловленном неводом в озере: оказалось, то было «дитя хозяйки воды». Его посадили на рундук отогреться, но ребенок плакал и просил: «Пустите меня прочь. Гога ужинать хочет», хотя человеческой пищи в рот не брал — пришлося его отпустить. Показательно при этом, что «Гога» (как и некоторые другие персонажи карельских быличек — колдун или водяной — говорит по-русски, что подтверждает уже не раз отмеченную исследователями склонность нечистой силы к иноязычной речи). Ранний вариант подобного сюжета содержит «Повесть временных лет»: под 1065 годом в рассказе о знамениях говорится о ребенке, которого вытащили из неводы рыбаки из р. Сетомль — уродец был так отвратителен (на лице его были «срамные уды»), что рыбаки бросили его обратно в воду³.

Следует отметить, что автор широко привлекает славяно-русские фольклорные параллели карельской традиции, используя, прежде всего, разработки фольклориста Н.А. Криничной.

Книга Л.И. Ивановой расширяет фактографический материал для изучения карельской мифологической прозы и народной демонологии и, несомненно, привлечет внимание специалистов и широкого круга читателей. При всей исчерпывающей информативности из-

данию явно недостает указателей (персонажей, мотивов) — справочный аппарат значительно облегчил бы обращение с масштабным материалом; кроме того, наличие указателей и индексов стало уже обязательным условием при издании больших корпусов фольклорных текстов. Поскольку речь идет о первом выпуске серии, надеемся, что при завершении этого свода он будет снабжен всеобъемлющим справочным аппаратом.

Примечания

¹ См.: Толстая С.М. «Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции // Восток и Запад в балканской модели мира: Памяти В.Н. Топорова. М., 2007. С. 214—226.

² Атрибуты медведя — шкура и лапы — использовались повсюду, где был известен его культ: в карельской быличке (№ 104, с. 290) упоминается коготь медведя, необходимый для плодородия скота и девичьей привлекательности (лемби); близкую культовую параллель в лесной зоне Европы представляет находка медвежьей фаланги с обручальным кольцом в погребении девочки (Ярославское Поволжье, X в.), см.: Дубов И.В., Седых В.Н. «Свекор-батька говорят: к нам медведицу ведут» // ЖС. 1997. № 4. С. 40—41.

³ Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996. С. 71.

В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Завершение серии «Традиционная художественная культура белорусов»

Традыцыйная маасташкая культура беларусаў. — Т. 6: Гомельская Палессе і Падняпроў / Ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. — Кн. 1. — Мінск: Вышэйшая школа, 2012. — 910 с.: цв. ил., ноты, компакт-диск; Кн. 2. — Мінск: Вышэйшая школа, 2013. — 1231 с.: цв. ил., рис., ноты, компакт-диск.

Серийное издание «Традиционная художественная культура белорусов», осуществлявшееся белорусскими исследователями фольклора и народной культуры с 2001 г., завершено. Хочется выразить признательность коллективу энтузиастов, на протяжении многих лет самоотверженно собиравших, анализировавших, систематизировавших и комментировавших огромный фактический материал, чтобы представить народную культуру Белоруссии во всем ее региональном разнообразии.

Первые пять томов серии были посвящены Могилёвскому Поднепровью,

Витебскому Подвинью, Гродненскому Понеманью, Брестскому Полесью и Центральной Белоруссии (Минская область)¹. Заключительный, шестой том представляет юго-запад Белоруссии — традиции Гомельского Полесья и Поднепровья.

Как и предыдущие тома серии, данный том базируется на современных полевых материалах (основная часть собрана в 2003—2004 гг., но экспедиции проводились и позднее, в книгу вошли тексты, записанные уже в 2012 г.), охватывающих все районы Гомельской области. Таким образом, в завершающем volume (как и в предыдущих книгах) нашла отражение концепция всего издания, ориентированная на комплексное и синхронное изучение состояния белорусской традиционной культуры на переломе XX—XXI вв.

Структура тома аналогична структуре ранее вышедших выпусков. «Гомельский» том включает разделы, посвященные народному календарю, семейным обрядам, необрядовым песням, инструментальной музыке (они составляют первую книгу), танцевальному фольклору, народным играм, народной прозе, малым жанрам фольклора, заговорам, традиционному костюму и народному текстулю (входят во вторую книгу). Отметим, что единобразная композиция всех томов облегчает работу, и исследователь той или иной темы легко может отыскать нужный материал в соответствующем volume.

В введении к «календарному» разделу исследователи отмечают особенность описываемого региона — наличие в нем трех основных зон: Полесской, Северо-Центральной и Поднепровской. При этом каждая из них делится на ареалы (Южный ареал и ареал Мозырско-Припятского Полесья в Полесской зоне; Северный и Центральный ареалы в Северо-Центральной зоне; ареал Посожья в Поднепровской зоне). Особенности и отличия этих зон и ареалов наглядно проявляются именно в народном календаре (системе праздников и обрядов) и календарном фольклоре (музыкальном и прозаическом). Приведем пример: одним из календарных «символов» Полесской зоны на Гомельщине является праздник Чуда (*Цуды*), локально отмеченный также на территории соседней Брестской области (брестско-малоритско-кобринский ареал, см. подробнее в 4-м volume серии) и имеющий параллель в западнополесской украинской традиции. Теперь, когда в распоряжении исследователя находится весь региональный свод, стало возможным не только более подробно анализировать подобные ареалогические параллели, но и ставить вопрос об их типологии.

Особое внимание исследователей направлено на выяснение региональных особенностей обрядов и фольклорных

текстов, выделяющих Гомельщину на общебелорусском фоне. Так, в зимнем календарном цикле отмечен комплекс щедрования/колядования с игрой «Коза» (кн. 1, с. 62—63, 71—73); в некоторых юго-восточных районах области известны ритуальные обходы с участием пары маскированных персонажей — Василя и Маланки, не встречающиеся на остальной территории Белоруссии, но широко распространенные на Украине (кн. 1, с. 74). Устойчивым элементом весенней обрядности Восточного Полесья и Поднепровья являются действия с обрядовым деревцем (*ёлачка*, *ёлка*), приуроченные к Вознесению (кн. 1, с. 34); на востоке Гомельской области устойчиво фиксируются ритуалы, связанные с порицанием неженатой молодежи (*цягнанне калодкі*). Редуцированность купальской обрядности в Восточном Полесье приводит к тому, что традиция купальских костров (сжигание колеса, пускание горящего колеса с горы, прыгание через огонь и т.п.) оказывается приуроченной к пасхальной ночи (кн. 1, с. 194—195). Празднование Юр'ева дня на Гомельщине также имеет яркие локальные особенности — таков «Тураўскі карагод» (обрядовый комплекс, зафиксированный на территории Житковичского р-на — на границе с Брестской областью, см. кн. 1, с. 217—220), включающий такие символически значимые элементы, как обход полей со специально испеченным хлебом (*карагод*), который в ходе ритуала поднимали высоко вверх, поворачивались с ним по солнцу; ритуальное молчание по пути на поле и специальные приговоры и песни, исполнявшиеся при обходе полей. Безусловным маркером гомельской весенней обрядности и сегодня является «*Ваджэнне і пахаванне стралы/сулы*» (кн. 1, с. 231—235). Этот обрядовый комплекс, как и «Тураўскі карагод», включен в число 11 традиционных календарных праздников, имеющих в Белоруссии статус историко-культурной нематериальной ценности. В осенний период выделяются на Поднепровье приуроченные к зимнему Николину дню обрядовые действия с так называемой *свечой* (термин обозначает почитаемую икону, переносимую из дома в дом, а также специально изготовленную для этого праздника свечу, иногда имеющую антропоморфный вид) (кн. 1, с. 394—398). Этот обряд имеет четкую географическую привязку, разделяя Поднепровскую зону Гомельщины на две части: северо-восточную, где он отмечен, и юго-западную, где он не зафиксирован (границей выступает территория Калинковичского р-на).

Говоря о живом бытovanии на Гомельщине многих календарно-обра-

довых форм, следует отметить одну особенность. Микроареалы с непрерывной календарной традицией (воспроизведяющие архаические ритуалы) часто фиксируются на культурном пограничье (межэтническом, межрегиональном). Таков троицкий обряд «проводов русалки» в д. Усохская Буда Добрушского р-на (гомельско-брянско-черниговское пограничье) и вознесенский обряд «вождения и похорон стрелы» в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на (гомельско-брянское пограничье); ритуал украшения на Пасху «каменной девочки» (антропоморфного креста) в д. Боровое и Данилевичи Лельчицкого р-на (гомельско-житомирско-ровенское пограничье). Этот факт позволяет расширить наше представление об ареальной структуре лингвокультурного пограничья и дает интересный материал для картографирования фактов традиционной духовной культуры.

Концепция серии предполагает комплексную подачу фольклорно-этнографического материала: описание акционально-верbalного кода любого обрядового действия включает в себя примеры музыкального и песенного сопровождения (тексты и нотации). Этот принцип крайне важен, потому что в ряде случаев именно в мелосе отражаются локальные особенности того или иного обряда. Так, в контексте погребального обряда определяющим является тип гоношения: для трех районов области (Житковичского, Калинковичского и Мозырского) характерен песенный тип; на остальной территории Гомельщины распространен напевный речитатив. Эта особенность становится важным идентифицирующим признаком, осознаваемым носителями традиции. Приведем лишь один показательный пример: жительницы Мозырского района отправились в соседний Петриковский район на похороны и голосили там по покойному родственнику в свойственной им манере, чем вызвали немалое удивление: «“Чаго гэта, у вас усягда паюць на похаранах?” <...> — “У нас так галосяць, прыказваюць песнямі”. Да там ужо людзі сільна ўдзіўляліся, у іх гэтага няма» (кн. 1, с. 433).

Чрезвычайно насыщенными оказались разделы, посвященные народной прозе, народным верованиям и заговорам. Легенды, предания, былички, лечебно-магические тексты показывают, с одной стороны, как на территории Гомельщины осваивается корпус общих для белорусской (и шире – восточнославянской) традиции сюжетов и мотивов, а с другой – какие специфические (универсальные) черты имеет мифopoэтическая традиция региона.

Среди мифологических персонажей гомельского региона локальное распространение имеют *хохлік* (водит в лесу

заблудившихся людей; Ветковский р-н), персонажи, которыми пугали детей, – *чалавек з жытам* (Лоевский р-н), *карак и кіка* (Октябрьский р-н), *жаялянчака* (Добрушский р-н). Один персонаж известен лишь в традиции д. Усохская Буда (Добрушский р-н) – *дзюндзік*, обитающий в огороде («галава клубочкам, цельца лубочкам, драцяныя ножкі, салам’яны рожкі»); у него есть «даубешка» (коловушка), которой он наказывает непослушных детей (кн. 2, с. 470, 745–747). Аналогов этому персонажу пока не зафиксировано; можно лишь отметить, что слово *дюндик* в смоленских говорах означает «коротыш, малорослый человек» или «вялый, неповоротливый, нерасторопный человек, разиня»².

Традиция восточных районов Гомельской области (так же как Витебской и Могилёвской) – это традиция во многом «пограничная», что и составляет ее своеобразие. Именно поэтому не кажется инородным включением в раздел быличек рассказов о доброхожих из Красногорского и Новозыбковского р-нов Брянской обл. (кн. 2, с. 671–676): как уже неоднократно отмечали исследователи (Г.И. Лопатин, Е.М. Боганева), этот мифологический персонаж является «визитной карточкой» белорусско-русского пограничья, и наличие текстов как с русской, так и с белорусской стороны помогает адекватно представить ареал бытования единого комплекса поверий о нем. Кроме того, фольклористами отмечено, что ареал поверий о доброхожих практически совпадает с ареалом обряда «вождение стрелы», что свидетельствует о концентрации архаических мотивов на территории данного региона (кн. 2, с. 469).

На примере гомельской традиции можно также проанализировать бытование микролокальных комплексов мифологических поверий. Так, на западе и востоке области (в центральных районах этот мотив не фиксируется) рассказывают былички о нескончаемом полотне, подаренном человеку мифологическим персонажем. Любопытно, что чудесным дарителем в Ветковском и Чечерском районах (на востоке Гомельщины) оказывается доброхой, а в Житковичском районе (на западе, на границе с Брестской областью) – русалка (кн. 2, с. 676–680).

Интересные параллели с соседней черниговской традицией дают легенды, записанные на территории Лоевского (о происхождении ежа из потерянного человеком пасхального поросенка – кн. 2, с. 590) и Гомельского (о происхождении твердокаменного гороха – кн. 2, с. 612) районов.

Важной составляющей раздела, посвященного традиционному народному текстилю, стала подборка устных рассказов о практике изготовления обыденных

тканых предметов (рушников, полотна) с описанием сопутствующих ритуальных действий (кн. 2, с. 1182–1215). Как показывает материал, исполнение, одного из самых архаичных славянских обрядов на Гомельщине довольно долго оставалось живой традицией, рассказчики вспоминают случаи изготовления обыденного полотна (по обету, в связи со стихийными бедствиями, болезнями и т.п.) вплоть до 1950-х гг. Показательно, что ритуал сохранял устойчивую структуру (половозрастное распределение ролей при изготовлении и перенесении полотна в церковь, на кладбище, на перекресток и т.п.), архаические элементы (тканье полотна на воротах вместо кросен) и сочетался с другими формами обетной магии (изготовление обыденных деревянных крестов).

Отметим богатый иллюстративный материал, который является необходимой информативной составляющей. Наглядные рисунки-схемы, относящиеся к хореографическим композициям и движениям, в разделе, посвященном народному танцу, нотации, сопровождающие песни разных жанров, фотографии образцов народного ткачества – всё это является неотъемлемой частью презентации материала. К каждой книге тома прилагается электронный диск с записью календарных, семейных, необрядовых песен и инструментальной музыки (кн. 1) и аутентичных образцов народной прозы (кн. 2).

Хочется от души поздравить коллег с завершением работы над уникальным сводом данных по традиционной культуре Белоруссии и поблагодарить за бесценный подарок – в научный оборот введен ценнейший материал, который может стать основой для новых фундаментальных работ по белорусскому фольклору и народному творчеству, будет способствовать сохранению исторической памяти и повышению интереса к неиссякаемым богатствам народной культуры.

Примечания

¹ Рецензии см.: Белова О.В. Традиционная культура белорусов: новая региональная серия // ЖС. 2008. № 2. С. 55–56; Она же. Продолжение серии «традиционная художественная культура белорусов» // ЖС. 2012. № 2. С. 60–62.

² См. Даль В.И. Словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1981. С. 512; Словарь русских народных говоров. Вып. 8. Л., 1972. С. 304.

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

«НЕЗАВИСИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ»

Памяти Елены Сергеевны Новик (1941–2014)

Теплым майским днем этого года мы прощались с Еленой Сергеевной Новик, доктором филологических наук, ведущим научным сотрудником Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ.

Выпускница филологического факультета МГУ (1965), ученица Е.М. Мелетинского, последовательница П.Г. Богатырева и В.Я. Проппа, участница (с 1968 г.) Летних школ, организуемых в Тартуском университете Ю.М. Лотманом, Елена Сергеевна была одним из самых ярких представителей структурно-типологического направления отечественной фольклористики, крупнейшим специалистом по архаическим традициям народов Сибири, автором оригинальной концепции шаманского обряда как фольклорного факта¹.

Первой темой научных занятий Е.С. Новик было описание системы персонажей волшебной сказки — в рамках проекта, руководимого Е.М. Мелетинским², затем она обратилась к исследованию шаманской традиции народов Сибири, используя свой опыт структурного анализа «ролевой» модели повествовательных текстов. Методы визуально-антропологических исследований словесных и обрядовых традиций Елена Сергеевна разрабатывала в сибирских фольклорно-этнографических экспедициях вместе с известным этномузыкovedом Э.Е. Алексеевым и с одним из крупнейших кинодокументалистов страны — А. Слапиньшем³; фильм «Времена сновидений» о сибирских шаманских традициях, созданный по материалам съемок 1980—1985 гг., был окончательно смонтирован в 1999 г. Во время этих поездок ей доводилось работать с известнейшими народными исполнителями (среди них — последний представитель нганасанской шаманской династии Тубяку Костеркин). Е.С. Новик стояла у истоков открывшегося в 1987 г. в Пярну (Эстония) международного фестиваля этнографических фильмов, была членом жюри I Российского фестиваля антропологических фильмов в Салехарде (1998), постоянной участницей Московского международного семинара по визуальной антропологии, проводившегося с 1993 г. на базе Институте наследия им. Д.С. Лихачева.

Исследование синкетической природы народной традиции побудило Елену Сергеевну обратиться к соотношению, с одной стороны, вербальных и невербальных текстов, ритуального действия и текста, который его сопровождает, с другой стороны, текста и его исполнения; к знаковой природе обряда и фольклорного нарратива; к коммуникативным аспектам их внутренней организации и их функционирования в народной традиции. Разработка одной и той же темы различными средствами в разных областях устной культуры дает уникальную возможность продемонстри-



ровать, каким образом происходит перекодировка «сообщения» в разных семиотических системах. Этим проблемам посвящена ее монография, защищенная в качестве кандидатской диссертации (Ленинград, 1984) и переведенная на несколько иностранных языков⁴.

Параллелизм структуры шаманского камлания и морфологической схемы фольклорного нарратива (по В.Я. Проппу) привел ученого к выводу об «обменной» структуре, в конечном счете «диалогической», лежащей в основе как устного традиционного повествования, так и обрядового «сюжета». Основываясь на ряде отечественных и зарубежных исследований (К.В. Чистов, А.-Ж. Греймас и др.), Е.С. Новик рассмотрела акциональные, словесные и «вещные» манифестации народной культуры с точки зрения коммуникативного процесса. Методологический инструментарий, полученный в данной области, она применила уже к материалу устных повествовательных традиций, вернувшись в своей докторской диссертации (Москва, 1996) к собственно фольклористической проблематике⁵. Здесь ею были получены оригинальные и чрезвычайно убедительные результаты в истолковании поэтики и жанровой классификации архаического фольклора, семантики и структуры обряда. Точно выверенная методология позволила предложить единый подход к разным формам архаической культуры, наметить жанрово-классификационные принципы применительно к фольклорным текстам, причем основанием для подобной классификации оказалась автохтонная терминология, отражающая самосознание традиции

и в этом смысле не являющаяся чем-либо привнесенным извне⁶.

Много времени и сил Елена Сергеевна отдала научному книгоизданию. Еще в 1970-е гг., работая в издательстве «Искусство», она редактировала монографии Б.А. Успенского, П.Г. Богатырева, А.Я. Гуревича, Е.М. Мелетинского, книги по фольклору, этнографии, семиотике. В 1985 г. под ее редакцией вышел перевод «Структурной антропологии» К. Леви-Строса и другие книги издательства «Наука», а в 1990—2000-е — избранные труды Е.М. Мелетинского и П.Г. Богатырева, мифы и сказки разных народов. Она тесно сотрудничала с издательством «Восточная литература», входила в редколлегию серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока».

Долгие годы Елена Сергеевна была «независимым исследователем» и могла заниматься наукой только во время, свободное от основной работы (в издательстве «Искусство», в Фольклорной комиссии Союза композиторов СССР). Лишь в разгар перестройки (1989), уже зрелым и известным ученым она пришла работать в Институт этнографии РАН, а в 1992 г. стала сотрудником РГГУ — вначале Института высших гуманитарных исследований, а с 2004 г. — Центра типологии и семиотики фольклора. Обозначение «независимый исследователь» применительно к Елене Сергеевне обретает особенно точный смысл. Человек несгибаемой честности, органически неспособный ко лжи или к сделке с совестью, она в полной мере обладала именно независимостью, лишенной какой-либо декларативности и самопоказа. Она не склонна была к снисхождениям и компромиссам, а потому ее суждения ценились чрезвычайно высоко — и коллегами, и учениками, в занятия с которыми она вкладывала все свои силы, которых в последние годы у нее оставалось все меньше и меньше.

Елена Сергеевна скончалась скоропостижно, и тем болезненнее невосполнимая пустота, образовавшаяся после ее внезапного ухода...

Примечания

¹ Список основных научных трудов Е.С. Новик: www.ruthenia.ru/folklore/novik7.htm.

² Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Структура волшебной сказки. М., 2001. Пер. на англ. (1974), итал. (1977), нем. (1986), франц. (1992) яз.

³ Трагически погиб в 1991 г. во время политических беспорядков в Риге. См.: http://ru.wikipedia.org/wiki/Слапиньш,_Андрис.

⁴ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984 (2-е изд. — М., 2004). Пер. на нем. (1989), англ. (1989—1990),польск. (1993) яз.

⁵ Новик Е.С. Фольклор—обряд—верования: Опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры: Дис. в форме научн. докл. ... доктора филол. наук. М., 1996.

⁶ См., в частности: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика устных традиций: от архаики к классике. М., 2010 (Серия «Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика»). С. 90—109 и др.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Фото Л. Глейзера

Конференция «Наследие Петра Григорьевича Богатырева и современность»

29—30 ноября 2013 г. в Институте мировой литературы им. А.М. Горького (ИМЛИ) РАН и в Государственном институте искусствознания Министерства культуры РФ (ГИИ) состоялась научная конференция «Наследие Петра Григорьевича Богатырева и современность (к 120-летию со дня рождения ученого)». И если для ИМЛИ идея ее проведения была связана с юбилеем П.Г. Богатырева, то для сектора фольклора и народного искусства ГИИ Богатыревские чтения давно уже стали ежегодным событием. В этом году они проходили в двадцатый раз, и это был еще один юбилей.

С приветственным словом к участникам конференции обратились ученый секретарь ИМЛИ РАН **А.И. Алиева** и заместитель директора ГИИ **Н.А. Хренов**. В их выступлениях нашли место и воспоминания о П.Г. Богатыреве как о талантливом человеке, ученом, переводчике, и размышления о путях формирования его научной методологии. Они рассказали о научных и архивных разысканиях П.Г. Богатырева в Западной Европе, о его достижениях в славистике и фольклористике; подробно остановились на обстоятельствах тех периодов его жизни, когда он работал в ИМЛИ, Институте этнографии, Московском и Воронежском университетах.

Пленарное заседание открыл **А.Л. Топорков** (Москва). В своем докладе «Функционально-структурный метод П.Г. Богатырева и проблема метода в фольклористике» он осветил деятельность Богатырева в Обществе любителей естествознания, антропологии и этнографии, в Московском и Пражском лингвистических кружках, на Пражском съезде славистов; проанализировал особенности функционально-структурного метода Богатырева; выделил важные аспекты в полемике П.Г. Богатырева и Д.К. Зеленина, обнаруженной в неизданном № 6 журнала «Художественный фольклор»; подробно остановился на удачах ставшего классическим перевода Богатырева с чешского на русский язык романа Ярослава Гашека «Похождения бравого солдата Швейка».

Е.А. Самоделова (Москва) в докладе «П.Г. Богатырев как собиратель и публикатор сказок» сообщила о результатах своей работы над материалами фольклорных экспедиций Богатырева в Московскую и Архангельскую губернии, где им были записаны лучшие варианты сказок, подробно рассказала о суждениях ученого о сказочной прозе, к которой он проявлял особый интерес на протяжении всей своей жизни.

М.В. Рейли (Санкт-Петербург) начала свое выступление «Былинное творчество М.С. Крюковой. Традиция и новация. (Неопубликованные материалы из архива А.М. Астаховой)» со слов А.В. Маркова, открывшего в 1901 г. будущую легендарную сказительницу М.С. Крюкову, когда она была всего лишь любительницей исполнять песни, а старины сказывала лишь Великим постом, причем делала это хуже, чем ее мать. Спустя тридцать лет с того момента, о котором сообщал Марков, былины Крюковой насчитывали уже более тысячи строк. В их состав входили книжные заимствования, однако, как и прежде, в текстах были хорошо узнаваемы сказочные, плачевые и песенные мотивы и фрагменты. Импровизаторский талант М.С. Крюковой получил новое осмысление, когда готовился очередной том «Свода русского фольклора». В архиве А.М. Астаховой было обнаружено 15 неопубликованных ранее текстов

былин в исполнении Крюковой. Их сравнение с опубликованными А.В. Марковым, Э. Бородиной, Р.С. Липец вариантами показало, что увеличение объема былин происходило, как правило, за счет деталей (около 100 строк описания гостей на пиру), внедрения прославления героев, но не из-за развития действия. Например, плач Ильи Муромца по Святогору не встречается больше нигде. Выводы докладчика: М.С. Крюкова — феномен сказителя, стимулированного собирателями и советской властью. В дополнение к докладу Ю.И. Смирнов заметил, что в Гослитмузее хранятся записи былин, сделанные в 1934 г. Чужимовым.

В.Л. Кляус (Москва) в докладе «“Трёхреченский Эдип”: устное бытование повести об Андрее Критском» проанализировал 6 записей новеллистической сказки об инцесте (СУС 931), сделанных им в Китае от трех исполнительниц. Все варианты, по мнению исследователя, восходят к единой устной версии древнерусской повести об Андрее Критском. В процессе трансформации текста обнаруживается переход от легенды к сказке о судьбе, новеллистической и легендарной, с сильным беллетристизированным началом.

С.В. Алпатов (Москва) в докладе «Мотив “виселица-свадьба” в контексте научной методологии П.Г. Богатырева и О.М. Фрейденберг» обратил внимание на выполненное П.Г. Богатыревым в рамках синхронно-функционального метода исследование, посвященное фольклорному мотиву «виселица-свадьба». Докладчик привнес в рассмотрение темы новые материалы из фольклорной и рукописной традиции, указал на параллели в изобразительном искусстве разных народов Европы. Заявленный Богатыревым парадигматический аспект — мотив и образ «виселица-свадьба» в контексте архетипической метафоры «брак-смерть» — побудил его соотнести предложенную П.Г. Богатыревым семантическую интерпретацию с идеями О.М. Фрейденберг, обращавшейся к сходной проблематике в работах 1920—1930-х гг.

Специальная секция в рамках конференции была посвящена теме «Наследие П.Г. Богатырева и проблемы истории фольклористики».

Т.В. Говенько (Москва) в докладе «Проблемы фольклора в работах П.Г. Богатырева на немецком языке» представила анализ немецкоязычных работ ученого в научном контексте 1920—1930-х гг. Основная идея докладчика заключалась в том, что Богатырев сыграл важную роль в становлении Volkskunde как науки в Германии, но и сам испытал на себе влияние немецких и французских лингвистов-структуралистов и младодрамматиков.

Ю.И. Смирнов (Москва) в докладе «Былинный пересказ в записи П.Г. Богатырева» рассказал о своих экспедициях по следам экспедиций Богатырева, а **Т.Г. Иванова** (Санкт-Петербург) в докладе «П.Г. Богатырев и Пушкинский Дом» сообщила о малоизвестном факте из биографии ученого — несостоявшегося сотрудника ИРЛИ.

О.Б. Беренштейн (Киев) представил комментарии и замечания к украиноязычным публикациям П.Г. Богатырева. Он отметил, что во второй половине 1920-х гг. исследователь сотрудничал с Всеукраинской академией наук и в первую очередь с кабинетом по изучению примитивных общностей под руководством К. Грушевской. Четыре статьи Богатырева на украинском языке тесно связаны с его знаменитой работой «Магические действия, ритуалы и обряды Подкарпатской Руси» как единством источников, собранных в экспедициях и выписанных из «пражского» архива Франтишека Ржегоржа, так и основными идеями.

О.О. Микитенко (Киев) в докладе «Неизвестное письмо П.Г. Богатырева к М.Ф. Рыльскому (из архива В.С. Боб-

ковой» сообщила о письме П.Г. Богатырева директору Института фольклора и этнографии Академии наук Украины от 21.06.1952 г. и о «Программе по славянскому фольклору» П.Г. Богатырева с посвящением адресату. Реликвия обнаружена среди бумаг бабушки докладчицы — В.С. Бобковой, кандидата филологических наук, в те годы — научного сотрудника Института, и будет передана в архив ученого.

Завершилось заседание докладом «Из воспоминаний о П.Г. Богатыреве» **В.Г. Смолицкого (Москва)** — одного из старейших участников конференции, знавших ученого лично.

Доклады второй секции объединялись темой «Сюжет — мотив — стереотипная формула в динамике фольклорных процессов».

Доклад **В.П. Аникина** (Москва) «Фольклористика как филологическая наука» был заявлен как обобщение основных тенденций развития фольклористики второй половины XX — начала XXI в. Одновременно докладчик поделился личными воспоминаниями о Богатыреве как ярком ученом-филологе, на судьбе которого оказались многие противоречия отечественной науки. В.П. Аникин подчеркнул, что стремление ряда исследователей архаизировать фольклор он считает заблуждением: в современном фольклоре нет синкретизма, но наблюдается выросший на его основе синтез; он заметил, что надо учитывать влияние литературной стилистики на некоторые устнopoэтические жанры (например, часть современных заговоров не обладает аутентичной фольклорной поэтикой).

Т.М. Хаджиева (Москва) в докладе «Мотив бессмертия героя в общекавказской «Нартиаде»» отметила, что на «нетрагичность» большинства эпических произведений тюрко-монгольских народов указывают многие ученые (В.М. Жирмунский, Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, С.С. Суразаков, И.В. Пухов и др.). В карачаево-балкарском эпосе, в отличие от других версий «Нартиады», почти все герои бессмертны, что обусловлено их божественным или чудесным рождением. Карачаево-балкарская «Нартиада» — композиционно разработанный и завершенный эпос: в нем воссоздана жизнь нартского племени от его появления на земле до ухода на небо и в подземный мир. Согласно эпическим текстам и поверьям карачаевцев и балкарцев, нарты и сегодня живы; приняв звериный и птичий облик, они предупреждают людей о надвигающейся беде.

В докладе «Мотив “своеобразного бессмертия” эпического героя (на материале русского народного песенного эпоса)» **Т.В. Хлыбова** (Москва) представила обзор сюжетов былин, баллад, духовных стихов, реализующих заявленный мотив с учетом своей жанровой специфики. В русском былинном эпосе «крышечка гробовая» закрывается за Святогором либо он с сумочкой переметной увязает в земле; каменеет Илья Муромец; «убивается под камнем» Василий Буслаев. Однако в целом былина не любит изображать смерть героя: анализ разных сюжетов показывает, что былинные персонажи живут очень долго либо воспринимаются бессмертными. В наибольшей степени мотив бессмертия и неуязвимости героя свойствен эпическим духовным стихам: их персонажи не погибают под страшными пытками палачей или чудесным образом воскресают.

Л.В. Фадеева (Москва) в докладе «Мотив “говорящая икона” в русской книжной легенде и фольклоре» рассмотрела сюжеты православных икон, а также книжных и устных легенд, в которых одним из эпизодов является словесное обращение святыни к грешнику для назидания/наказания или к праведнику для руководства/утешения. Мотив «говорящей иконы» пришел на Русь вместе с иконопочитанием. Получив

известность благодаря сказаниям паломников о византийских чудотворных иконах, он стал соотноситься с местными святынями. Диалог с иконой встречается в духовных стихах и легендах. В материалах Богатырева он присутствует в записях рассказов о снах, которые исследователь предпринял в 1916 г. в Шенкурском уезде Архангельской губ. (см. статью «Сны в пересказе крестьян и в народной сказке», впервые опубликованную в 1930 г. на чешском языке).

Доклад **Н.Н. Рычковой** (Москва) «Старинная баллада и ее исторические трансформации (на примере “Князя Волконского и Ванюши-ключника” (1861) В.В. Крестовского» был посвящен проблеме актуализации традиционного сюжета в городской и поздней крестьянской культуре. Сюжет, рассмотренный исследовательницей, интересен тем, что пережил не один функциональный переход. Заимствовав его из фольклорной среды, В.В. Крестовский превратил его в достояние литературы, откуда посредством лубка, песенников и пластинок он вновь попал в народную среду, после чего во второй раз был заимствован литературой. На движение текста из фольклора в литературу и обратно, а вместе с тем и на «переключение его функций» обратил внимание П.Г. Богатырев в статье, посвященной источникам стихотворения А.С. Пушкина «Гусар» и его влиянию на фольклор.

Е.Э. Гавриляченко (Москва) в докладе «Казачья песня “О трех генералах”: исторический и типологический контексты» подчеркнула, что свод казачьих исторических песен охватывает всю историю России от «былинных времен» до начала XX в., косвенно подтверждая хронологию, фиксируемую другими источниками. Анализ донской казачьей песни «О трех генералах» вскрывает несколько исторических пластов: от мифopoэтической архаики «помутившейся», «взволновавшейся» реки до конкретных деталей, устанавливающих связь с историческими событиями конца XVIII в. (переселение донских казаков на Кубань в 1792 г., перемещение кубанцев на новые «линии» в 1861 г.).

Во второй день работы конференции также состоялось несколько секционных заседаний. Одно из них было посвящено проблемам театра и комического в наследии П.Г. Богатырева и современной науке.

С.П. Сорокина (Москва) в докладе «Изучение фольклорного театра во второй половине XIX — начале XX века и подходы П.Г. Богатырева» подробно рассмотрела сложившиеся к началу XX в. принципы изучения театра вообще и фольклорного театра в частности; выявила связь подходов П.Г. Богатырева к пониманию театра с театральной практикой режиссеров-новаторов XX в. — К.С. Станиславского и В.Э. Мейерхольда.

В выступлении **Л.П. Солнцевой** (Москва) на тему «Идеи П.Г. Богатырева в трудах чешских и словацких исследователей народного театра» было показано, какой интерес имело наследие ученого в Чехии и Словакии после выхода в свет в 1940 г. в Праге его книги «Народный театр чехов и словаков» (на чешском языке; по-русски не полностью опубликована в 1971 г.). Как преемники Богатырева в деле изучения народного театра были представлены Людмила Сохорова («Соседский театр эпохи Национального Возрождения», 1986 г.), Мартин Сливко («Словацкий народный театр», 2002 г.) и др.

А.Л. Налепин (Москва) в докладе «Новые материалы о бытованиях народной драмы “Царь Максимилиан”» сообщил, что в мемуарах П.А. Светлица, русского моряка, эмигрировавшего из России после Гражданской войны, встречается свидетельство того, как в 1908 г. на русском военном корабле была осуществлена постановка народной драмы «Царь Максимилиан». Она имела ряд особенностей, отличавших ее от традиционно-

го исполнения, однако, несомненно, представляет исследовательский интерес, как и сам поиск новых подобных фактов.

И.П. Уварова (Москва) в докладе «К вопросу о происхождении балагана: балаган как предкультура в современной этнографии и антропологии» предложила развитие темы, некогда подсказанной Богатыревым, — о роли сочетаний жестов, движений, эмоций (удар/страх/смех) в балагане и проявлении его черт в сельской комедии, народной картинке и на городской площади.

М.Г. Матлин (Ульяновск) в докладе «Смеховая театрализация обрядов и обрядовых актов в традиционной русской свадьбе XIX—XX вв.» представил материалы записей свадебных обрядов Ульяновского Поволжья в сопоставлении с данными из других регионов России. Исследователь отметил, что в традиционной русской свадьбе существует большое количество актов и отдельных обрядов, в которых ярко выражено смеховое начало. Оно воплощается на разных уровнях обрядовой структуры (вербальном, предметном, персонажном, акциональном, пищевом и др.) и имеет во многих случаях явную ритуальную семантику, которая, однако, в XX в. неуклонно утрачивается. В результате и для носителей традиции, и для внешних наблюдателей на первый план выходит театрально-игровое начало.

Т.Н. Суханова (Москва) обозначила тему своего выступления как «Саморепрезентация личности в русскоязычных социальных сетях: опыт типологии». Считается, что популярные соцсети («Фейсбук», «ВКонтакте», «Одноклассники», «Мой Мир» и др.) наиболее прозрачны в идентификации своих пользователей, поскольку при создании профилей предполагают указание реальных сведений о себе. Однако и здесь присутствует характерный для блогосферы принцип игровых отношений в диалоге с «друзьями». Отсюда и специфическая проекция личности пользователя в Сети.

Еще одна секция объединила докладчиков, обращающихся к вопросам жанровых структур и функций в фольклоре, а также знаковости феноменов народной культуры.

Н.Ю. Данченкова (Москва) рассмотрела насущные исследовательские задачи в жанровой сфере народного плача в связи с идеями и методами П.Г. Богатырева. Труды ученого открывают подходы, которые позволяют по-новому оценить значение «живых» плачевых традиций, их многообразные контекстные связи внутри этнической культуры и за ее пределами, специфику жанровой поэтики.

Н.И. Жулanova (Москва) посвятила свое выступление анализу динамических процессов в традиционной культуре коми-пермяков. В формировании нового песенного жанра на родном языке — «коми-песен» — участвуют коми и коми-пермяцкие поэты и композиторы (профессионалы и любители). Однако фольклорный слой проявляет заметную активность, принимая на себя функции отбора и шлифовки авторского материала. Докладчица рассмотрела источники, пути и способы пополнения жанрового репертуара, его музыкально-стилевые характеристики, а также социокультурные функции новых песен.

А.М. Хакимьянова (Уфа) в докладе «Традиция исполнения башкирских лирических песен в современных условиях» на материале экспедиций 2005—2012 гг. охарактеризовала специфику бытования протяжных песен (информантам в основном знают только начальные строфы; старинные песни сохранились в памяти потому, что их пел кто-то из близких; классические башкирские песни «Урал», «Сибай», «Салимакай», «Таштугай», «Ашкадар» и др. звучат повсеместно, они выдержали проверку временем).

В докладе **З.К. Кусаевой** (Владикавказ) «Эпическая картина мира в народном хореографическом искусстве осетин» речь шла о том, какое значение традиционно имел танец в ритуально-мифологической картине мира народа. На это указывают многочисленные сюжеты нартского эпоса («Батрадз и сын Кривого Уаига», «Женитьба Батрадза и Симд нартов», «Как Батрадза из моря выманили», «Игры Батрадза», «Симд нартовских старейшин на крепости Уарп», «Как Сослан женился на Бедохе» и др.). На примере конкретных танцев и их базовых хореографических элементов-символов докладчица постаралась показать, как через народную хореографию осетин происходит актуализация мифоэпического мира, художественная презентация этнических и духовных ценностей.

П.Р. Гамзатова (Москва) в докладе «Функции традиционных женских украшений в народной культуре», опираясь на работу П.Г. Богатырева о народном костюме, подчеркнула, что одежда, украшения и любые манипуляции с ними связаны с мироустроительной функцией прикладного искусства, обусловленной особым реальным и концептуальным воздействием вещей на человека.

Третья секция отразила тему «Фольклор и авторское творчество: грани проблемы».

Е.А. Дорохова (Москва) в докладе «Проблема авторства в русской традиционной музыке XIX—XX веков» поставила вопросы: 1) насколько корректно говорить об авторстве по отношению к музыкально-поэтическим фольклорным текстам, учитывая относительную автономность их вербального и музыкального компонентов; 2) почему конец XIX — первая половина XX в. являются наиболее показательным периодом для рассмотрения проблемы авторства в традиционной музыкальной культуре; 3) через какие практики бытового музицирования авторские тексты входили в народную культуру; 4) какие региональные традиции оказались наиболее подверженными воздействию авторского начала, а какие — наиболее устойчивыми к нему?

Г.Б. Шамилли (Москва) в докладе «Противоположение «фольклорное—авторское» как проблема музыкального мышления» рассмотрела это противопоставление в аспекте фундаментальной проблемы музыкального мышления — соотношения части и целого, что позволило выявить специфику элементов противоположения на примере различных музыкальных жанров устно-профессиональной традиции от Магриба до границ северного Китая, которая является собой макрокультурный ареал, называемый исламским миром.

Доклад **М.М. Артамоновой** (Москва) был посвящен теме «Сказочные сюжеты в творчестве художника Ефима Честнякова». Произведения самобытного русского художника были закономерным явлением эпохи Серебряного века, с ее интересом к национальной традиции и народному творчеству. Рассматривая особенности визуализации сказки в работах русских художников рубежа XIX—XX вв. (В. Васнецов, И. Билибин, Е. Поленова, В. Кандинский и др.), исследовательница подчеркнула различия подходов к трактовке сказочного материала у профессиональных художников и у Ефима Честнякова. Его взгляд на сказку не иллюстративен, он избегает декоративности, но старается пересказать сказку «изнутри» народной традиции. Размышляя об особенностях трактовки сказочных сюжетов в работах Честнякова, докладчица представила его поиски в контексте живописи, литературы и театра.

Н.А. Мусянкова (Москва) в докладе «Народное искусство в произведениях художников группы «Бубновый валет» проанализировала работы представителей известного художе-

ственного объединения, в которых выразился их пристальный интерес к народному декоративному искусству, прежде всего к расписным подносам. Художники использовали их в натюрмортах или в качестве фона для портретов. В связи с заявленной проблематикой докладчица коснулась вопроса о становлении стиля «примитивизм» в русском искусстве конца XIX — начала XX в.

Четвертая секция была посвящена фольклорной прозе и рассматривала закономерности видоизменения традиционных прозаических форм в современной коммуникации, а также новые контексты их бытования.

Г.Р. Хусаинова (Уфа) представила доклад «Об импровизации в современных записях башкирских народных сказок». В 2012 г. в Оренбургской обл. она записала башкирскую волшебную сказку «Музыкант» на архаический сюжет СУС 440 «Муж-рак» и на ее примере проанализировала, как устойчивость сюжетной канвы сказки может дополняться импровизацией в деталях (на что указывал П.Г. Богатырев).

И.А. Голованов (Челябинск) поставил вопрос о динамике фольклорного сознания в связи с новейшими записями несказочной прозы. Докладчик указал, что фольклорное сознание включает в себя особые пространственные и временные «меты», устойчивые представления о взаимоотношениях человека и мира, о жизни и смерти и т.п. Однако традиционное видение мира, несмотря на следование сложившимся моделям, в целом не является застывшей системой, но подвержено изменению. С этим связаны взаимопередачи отдельных фольклорных жанров, их формальные и содержательные трансформации. В соответствии с идеями П.Г. Богатырева о многоаспектности изучения живой традиции в качестве примеров в докладе были рассмотрены былички, возникающие на Южном Урале вокруг таких обсуждаемых, в том числе в СМИ, явлений, как Аркаим, кыштымский карлик (Алёшенька) и челябинский метеорит.

Ю.А. Крашенинникова (Сыктывкар) в докладе «Современные устные рассказы о заблудившихся в лесу (в свете работы П.Г. Богатырева “Роль ситуации при исполнении фольклорных произведений”)» на основе полевых записей начала XXI в. подтвердила многие наблюдения П.Г. Богатырева, согласно которым ситуация (условия исполнения, тип исполнителя — очевидец / наблюдатель / услышавший о событии и др., временная отстраненность от произошедшего события и проч.) оказывает влияние на жанровую разновидность и поэтику фольклорного текста.

Выступление **Н.Е. Котельниковой** (Москва) было посвящено одной из распространенных художественных формул —

«формуле невозможного», функции которой в славянском фольклоре охарактеризовал в свое время П.Г. Богатырев. Как было показано в докладе, в русском фольклоре она играет большую роль в формировании различных сюжетно-стилистических типов рассказов о кладах, в том числе анекдотического характера.

В докладе **Е.В. Минёнок** (Москва) «Устные рассказы о первопоселенцах» был представлен круг устойчивых мотивов, характеризующих рассказы потомков переселенцев (по преимуществу с Украины и из Белоруссии) в Сибирь на неосвоенные земли. Процессы, осуществлявшиеся в ходе реформ П.А. Столыпина, сегодня получают оценку в устной истории семьи. Рассказы касаются вопросов взаимодействия первопоселенцев с местными жителями, сложностей хозяйственной деятельности в условиях чужого климата и др.

И.Н. Райкова (Москва) в докладе «Устные рассказы о детстве: между фольклором и индивидуальным творчеством» на полевом материале, записанном в 2000-е гг. во Владимирской и Костромской обл., проанализировала рассказы представителей нескольких поколений о собственном детстве, пестовании детей и внуков. Это источник сведений о контексте бытования детского фольклора и включенности детей во взрослую традицию, а также уникальный промежуточный феномен между фольклором и индивидуальным творчеством.

В рамках конференции также состоялось заседание семинара «Проблемы истории русской фольклористики». На нем с докладом «Кто знает фольклориста Хрущева?» выступила **Т.Г. Иванова** (Санкт-Петербург). Рассмотрение одного из ярких, но сегодня неизвестных даже специалистам эпизодов истории отечественной фольклористики XIX в. — исполнение былин сказителем Кузьмой Романовым царевичем Николаю Александровичу во время его поездки по Русскому Северу и роль учителя петрозаводской гимназии И.П. Хрущева в организации этой встречи — стало поводом для обсуждения хода работы над биобиографическим словарем «Русские фольклористы XVIII—XX вв.».

Завершилась конференция презентацией новых изданий по фольклору и фольклористике, подготовленных сотрудниками отдела фольклора ИМЛИ и сектора фольклора и народного искусства ГИИ.

Т.В. ГОВЕНЬКО, канд. филол. наук,
Е.А. САМОДЕЛОВА, доктор филол. наук,
Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН;
Л.В. ФАДЕЕВА, канд. филол. наук, Гос. ин-т искусствознания
(Москва)

Международная конференция «Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве»

26—28 сентября 2013 г. в Российской государственной гуманитарной университете состоялась международная научная конференция «Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве», организованная Учебно-научным Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. Научный форум собрал фольклористов, антропологов, историков, социологов, искусствоведов из России, Украины,

Белоруссии, Польши, Эстонии и Великобритании. Участники конференции обсуждали тематику, связанную с изучением советской и постсоветской культуры. Советская идеология, конструируя новый мир, декларативно исповедовала материалистическое мировоззрение. Она отвергала всё мифологическое и иррациональное, но в то же время, пытаясь сформировать нового советского человека, в значительной мере эксплуатировала традиционные образы и религиозные представления. Одновременно с этим люди, противопоставляющие себя системе, часто оформляли свой протест, используя те же мифологические модели. Тем самым и лояльность, и противостояние режиму маркировались через сложную систему общих мифологических текстов. Некоторые паттерны, заложенные в советское время, продолжают сохранять актуальность и в постсоветский

период. Одновременно с этим формируются новые мифологемы и ритуализованные практики, нередко противопоставленные советским. Задача конференции состояла в том, чтобы проследить эти процессы в синхронном и диахронном аспектах.

В ходе заседаний были рассмотрены темы, связанные с трансформацией традиционных мифологических представлений и магических практик и с формированием новых. Привлекли внимание исследователей и такие темы, как легендарные биографии вождей и героев; научно-технический прогресс как основа новой мифологии; механизмы формирования антисоветской идеологии; антропология денег в советском и постсоветском пространстве; фальсификация источников как конструирование мифологии и другие.

Конференцию открыл доклад **С.Ю. Неклюдова** (Москва) «О мифологических моделях в устной традиции». В докладе было рассмотрено возникновение мифологических структур в повествованиях, не возводимых непосредственно к уже существующим мифам, но возникающих как результат спонтанного действия объективных законов сюжетосложения. В преданиях о первопоселенцах — староверах села Самодуровка докладчик обнаружил ряд мотивов, которые возникают в полном соответствии с моделями мифологии, в том числе архаической, но явно не опираются ни на какой конкретный миф. С.Ю. Неклюдов говорил о «сборке» коннотативно нагруженных семантических элементов (*семах*, из которых строятся мотивы), способных в силу имеющихся у них «валентностей» составлять ассоциированные пары, выстраивать цепочки и многомерные сетевые структуры. По мнению докладчика, такие «семантические перспективы» оказываются важнейшим фактором сохранения в традиции программ, по которым осуществляется текстопорождение.

Целый блок докладов был посвящен мифологизации образов вождей. **А.С. Архипова** (Москва) в сообщении «К чему снится Сталин: отец народов как мифологический персонаж» рассмотрела возникновение фольклорного текста о Сталине и описала три модели осмысления этой персоны: демонологическую, квазисторическую и (анти)мессианскую. В докладе **О.В. Беловой** (Москва) «“Вдруг на горизонте показались два человека: это были Маркс и Энгельс...”: образы вождей в фольклоре 1920—1930-х гг.» шла речь о механизмах адаптации традиционных сюжетов и мотивов в новой «идеологизированной» или созданной на заказ прозе (поэзии). Докладчица показала, что идеологизированные тексты продолжают разрабатывать традиционные мотивы (освобождение из ада скованного сатаны, демонизация фигур правителей, наказание за работу в праздники, окаменение или погружение в землю осквернителей святынь и пр.). В докладе **Э.Ф. Шафранской** (Москва) «Постколониальный синдром: современные нарративы о Путине в Средней Азии» были рассмотрены записанные в Узбекистане тексты, в которых Путин выступает в качестве земляка бухарцев. Докладчикей был предложен механизм рождения подобных сюжетов на постсоветском пространстве и выделен «постколониальный фактор» в появлении нарративов о Путине, что находит теоретическое подтверждение в современных концепциях ориентализма. Первый блок докладов завершился выступлением **М.Д. Алексеевского** (Москва) «Советские вожди в постсоветских политических анекдотах». Докладчик, используя материалы сайта [anekdot.ru](#), предложил алгоритм для формирования анализируемого корпуса текстов и рассмотрел некоторые типы анекдотов (кумулятивные анекдоты, анекдоты-каламбуры, анекдоты, обыгрывающие сходства/различия между советскими и постсоветскими политиками).

Несколько докладов были посвящены взаимоотношениям государственной власти и различных социальных групп.

Д.Ю. Доронин (Москва) в докладе «Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом» рассмотрел отношение советской власти к шаманам на Алтае в 1920—1980-е гг., а **Н.Г. Комелина** (Санкт-Петербург) в докладе «“Подпольники” в Вятском kraе: борьба большевиков с сектантами в СССР в 1920—1930-е гг.» показала отношение старообрядцев-страницников к государственной власти как власти Антихриста. Механизм мифологизации символов советской власти и представителей ее институтов, а также специфике восприятия старообрядцами советской и постсоветской власти был посвящен доклад **О.Б. Христофоровой** (Москва) «Коммунисты как колдуны и колдуны как партия: рецепция советской власти в старообрядческих общинах Урала».

В цикле выступлений, посвященных религии в советское и постсоветское время, прозвучали доклады **Е.Е. Левкиевской** (Москва) «Пасхальная пища как инструмент сохранения религиозной информации в советское время», **Д. Пазио-Влазловской** (Варшава, Польша) «Новомученики РПЦ: этнолингвистический взгляд извне», **Е.В. Рыйгас** (Санкт-Петербург) «Письма святым: этика и поэтика сакральной коммуникации». В докладе **А.Б. Мороза** (Москва) «Красный угол без иконы» на северо-русском материале были рассмотрены разные варианты функционирования сакрального центра дома в XX в. В докладе **А.Д. Соколовой** (Москва) «Политика и похороны: генезис практики спонтанной мемориализации» была затронута проблема происхождения и развития современных спонтанных поминальных практик при трагической или получавшей особый резонанс гибели одного или нескольких человек.

Первый день конференции закончился презентацией, организованной издательством «О.Г.И.» совместно с Центром Мейерхольда. Публике были представлены две книги, посвященные современной городской культуре: «Фетиш и табу: антропология денег в России» (М.: О.Г.И., сост. Александра Архипова и Якоб Фрухтманн); «Штирлиц шел по коридору: как мы придумываем анекдоты» (М.: РГГУ, автор Александра Архипова).

Второй день конференции открыл доклад **О.В. Эдельман** (Москва) «Пуговица и свет в туннеле: фольклор и приемы советской пропаганды», затронувшей проблему границы между документальными и художественными текстами, в которых создавался и поддерживался культ Сталина, а также (на примере пуговицы) тему появления в советской массовой культуре новых предметных символов, практически отсутствующих в русском фольклоре. Доклад аспирантки Шеффилдского университета (Великобритания) **Р. Оклер** «Миф о враге в трех “К”: Кулешов, Кеннан, Кочетов» был посвящен изучению «образа врага» в американских и советских публикациях периода «холодной войны». **Н.В. Гладких, Д.И. Зубарев и Г.В. Кузовкин** (Москва) в докладе «Советские и “антисоветские” фельетоны 1968—1983 гг.» рассмотрели данный жанр в его двух противоположных проявлениях — в диссидентской фельетонистике и как один из способов ответа официальной идеологии на инакомыслие. В докладе **М.В. Борисенко** (Киев, Украина) «“Повседневность будущего” в утопических проектах 1920—1930-х гг.» была рассмотрена идеологическая картина мира того времени — образ будущего «бытового рая». Футуристическое видение коммунизма приближалось, по словам докладчика, к раннехристианским представлениям о жизни первых людей в райском саду. **Р.Н. Абрамов** (Москва) в докладе «Советский кибернетический миф как пример “теории упущенного шанса”» на материале романов, выпущенных в сериях «Фантастическая история» и «Альтернативная история», показал, как «теория упущенного шанса» в области вычислительной техники и компьютерных технологий отражает сожаление значительной части советской научно-технической интеллигенции о разрушении советской системы. Доклад

В.А. Шнирельмана (Москва) «Арийский миф в России: содержание и функции» был посвящен использованию образов прошлого как метафорического языка, помогающего формулировать представления о национальном будущем в рамках легитимного дискурса о прошлом. В докладе **Д.С. Козлова** (Москва) «Советский политический миф и деятельность “антисоветских молодежных организаций” 1950-х гг.» было показано, что именно советский политический миф давал инакомыслящим язык для выражения несогласия с существующим строем, тем самым обнажая свое фундаментальное противоречие. **Н.С. Бабич** (Москва) в докладе «Ритуальность списка: порядок упоминания советских руководителей в “Правде” 1945—1953 гг. как индикатор их статуса» показал, что порядок упоминания фамилий высшего руководства СССР в отчетах советских газет об официальных мероприятиях был способом эвфемистического оповещения общества о структуре верховной власти. Доклад **М.И. Гумеровой** (Санкт-Петербург) «“Борьба за время”: рационализация быта в СССР 1920-х гг.» был посвящен исследованию роли теорий рационального управления производством в советских условиях. **А.В. Козлова** (Санкт-Петербург) в докладе «“И мне дарили всё всегда — не то, что я хотел”: типология и pragmatika детского подарка» на основе материалов устной истории и рекомендаций для родителей в советских журналах проанализировала конфликт между массовой культурой и официальной идеологией в осмыслиении нового праздника — дня рождения, вызванный его неустоявшимся статусом. Заседание завершилось двумя докладами, посвященными современным представлениям о деньгах. В выступлении **Е.Ф. Югай** (Вологда) «Потерянная, брошенная и найденная монета: магические и рациональные стратегии в обращении с деньгами» было выделено несколько таких стратегий и рассмотрена трансформация представлений о найденных деньгах. **М.И. Байдуж** (Тюмень) проанализировала функции «денежного домового» в современных мифологических представлениях горожан.

Последний день конференции открыл доклад **Н.С. Петровой** (Москва) «Апокалиптическая перепись 1937 г.». Докладчица рассмотрела особенности переписи и ее проведения, а также апокалиптические слухи, возникшие в 1937 г. в результате боязни ее возможных негативных последствий. Тема конца света была затронута и в докладе **Н.В. Петрова** (Москва) «Как баба в белом войну предсказала: эсхатологические настроения в СССР». Докладчик проанализировал былички о явлении путнику персонажа (чаще всего женщины), предсказывающего ближайшее коллективное будущее (как правило, негативное), и высказал гипотезу, что генетически этот сюжет связан с популярным в славянском мире сюжетом о чуме (холере, коровьей смерти), которая в образе женщины приходит в селение и несет с собой смерть. Доклад **Ю.С. Буйских** (Киев, Украина) «“Если есть этот Бог на свете, то пусть меня накажет...”: представление о Божьей каре в рассказах о поругании святынь в Украине» был посвящен анализу рассказов об осквернении святынь во время советской антирелигиозной кампании. **Д.А. Радченко** (Москва)

в докладе «Qui prodest: авторы и распространители “святых писем” в медийном дискурсе» рассмотрела феномен «святых писем» в его историческом развитии (с 1882 по 2010 г.) и особенно форму властного высказывания по отношению к этому жанру, показав, что, хотя автор и распространитель «святых писем» разделяются уже в 1910-е гг., в советской печати это разделение прослеживается только с 1940-х гг., когда «автор» приобретает отчетливо демонические черты, а «репликатор» оказывается маргинальным персонажем.

Целый блок докладов был посвящен изучению советских праздников. **К.В. Годунов** (Санкт-Петербург) проанализировал празднование 7 ноября в 1918—1921 гг., **М.П. Момзикова** (Санкт-Петербург) — День оленевода в советском и современном российском контексте. **Е.А. Жданкова** (Санкт-Петербург) в докладе «Кинотеатры в системе агитационных кампаний 1920-х гг.: попытка создания ритуала» рассмотрела опыт использования праздничных киносеансов в качестве антирелигиозной пропаганды. **В.Ф. Лурье** (Санкт-Петербург) в докладе «Два города, два праздника» методами визуальной антропологии сравнил проведение Дня Победы в Санкт-Петербурге и Галиче Костромской обл. В докладе **И.В. Козловой** (Санкт-Петербург) «“Этот праздничек да не забудется”: выборы в Верховный Совет и творчество советских сказителей» анализировались произведения советских сказителей, посвященные выборам в Верховный Совет. По мнению докладчицы, риторика «новин» совпадает с риторикой газетных статей и речей предвыборных кампаний, однако в них появляются особые темы: прославление выборов как праздника, сравнение старой и новой жизни и пр. Доклад **А.Б. Юдкиной** (Москва) «“Огонь войны” и “огонь мира”»: первые “вечные огни” в СССР был посвящен советским мемориальным практикам; докладчица рассказала, что первый вечный огонь в память героев Великой Отечественной войны был зажжен в пос. Первомайский Щекинского р-на Тульской обл. Конференция завершилась двумя докладами, посвященными теме туризма и отдыха в СССР. **И.Б. Орлов** (Москва) в сообщении «Роль табу в советском выездном туризме» реконструировал систему запретов в советском зарубежном туризме 1950—1970-х гг. **Г.Л. Юзефович** (Москва) в докладе «Интеллигент на отдыхе: анатомия курортных сообществ в Латвии» рассказала о локальной социальной иерархии и коллективных практиках отдыхающей публики на латвийских курортах в 1960—1980-е гг.

Можно с уверенностью сказать, что конференция стала площадкой для продуктивного общения представителей разных гуманитарных дисциплин, занимающихся изучением советской и постсоветской культуры. Материалы конференции опубликованы в сборнике статей «Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве» (М.: РГГУ, 2013; сост. А.С. Архипова).

И.А. КАНЕВА, аспирантка
Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)



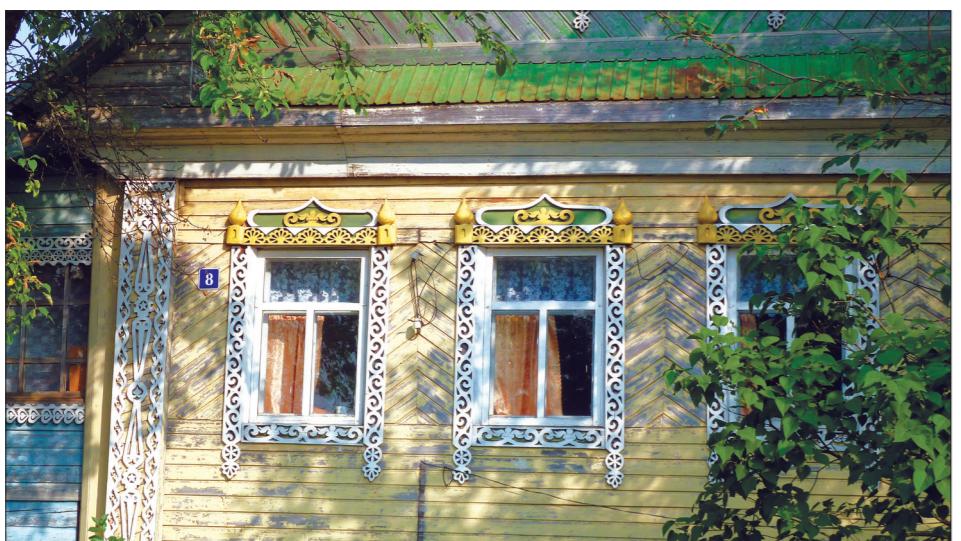
↑ Отряд экспедиции в г. Шарья Костромской обл. Верхний ряд, слева направо: А.А. Макарова, Н.А. Синица, О.В. Атрошенко, О.В. Мищенко, Е.Д. Бондаренко, А.В. Тихомирова, П.С. Рожкова, Е.Л. Березович. Нижний ряд, слева направо: А.А. Парфёнова, О.Д. Сурикова, А.А. Коровёнкова, Е.С. Коган. Фото В.С. Кучко



↑ Мария Ивановна Пахолкова из д. Займище Никольского р-на Вологодской обл.
Фото Е.Л. Березович



← Дом Анатолия Павловича и Валентины Фёдоровны Плотниковых в д. Завражье Никольского р-на Вологодской обл. Фото Е.Л. Березович



В 2013 г. состоялась экспедиция Уральского федерального университета в восточную часть пограничья Вологодской и Костромской областей. Читайте материалы экспедиции на с. 48—58.

← Приспособление для выжимания «муравьиного масла» из музея Дома творчества «Горница» в с. Одоецкое Шарьинского р-на Костромской обл. Фото В.С. Кучко

Красный угол в одном из домов д. Большой Двор Никольского р-на Вологодской обл.
Фото Е.Л. Березович ↓



↑ А.Н. Шнайдер (урожд. Шарыпова),
1932 г.р., переселена из д. Паново.
Кодинск, 2012 г. Фото О.В. Фельде



↑ Ф.А. Сундукова, 1942 г.р., переселена из д. Аксёново. Кодинск, 2012 г.
Фото О.В. Фельде

Филологи из Сибирского федерального университета, сотрудники телестудии СФУ и киностудии «Архипелаг» (Красноярск) в рамках проекта «Ангарский словарь» занимаются сбором фольклора и устных рассказов жителей Приангарья. Особое внимание уделяется истории, культуре и диалекту исчезнувших деревень Кежемского района Красноярского края, жители которых были переселены в связи с открытием Богучанской ГЭС и затоплением деревень.
Читайте публикацию О.В. Фельде на с. 40—44.

Кежемский р-н Красноярского кр.



↑ В доме М.И. Пановой. Ныне затопленная д. Паново. 2008 г.
Фото А. Гришакова



↑ Самоловники — небольшие деревянные постройки на берегу Ангары
для хранения рыболовных снастей, лодочных моторов, вёсел в д. Чадобец.
Фото Ю. Заяца. 2012 г.



↑ Заброшенный дом в д. Чадобец. Фото Ю. Заяца. 2012 г.