

ЖИВАЯ СТАРИНА



**ГОСУДАРСТВЕННОМУ РЕСПУБЛИКАНСКОМУ
ЦЕНТРУ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА — 25 ЛЕТ**

ЭКСПЕДИЦИИ

■ «Явленная Богородица» в д. Нонбург (Республика Коми)

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- Почему дождь при солнце называется «слепой дождь»?
- «Подаришь, уехал в Париж»: русская поговорка в европейском контексте



*Крест на шнурке.
Первая половина XIX в.*



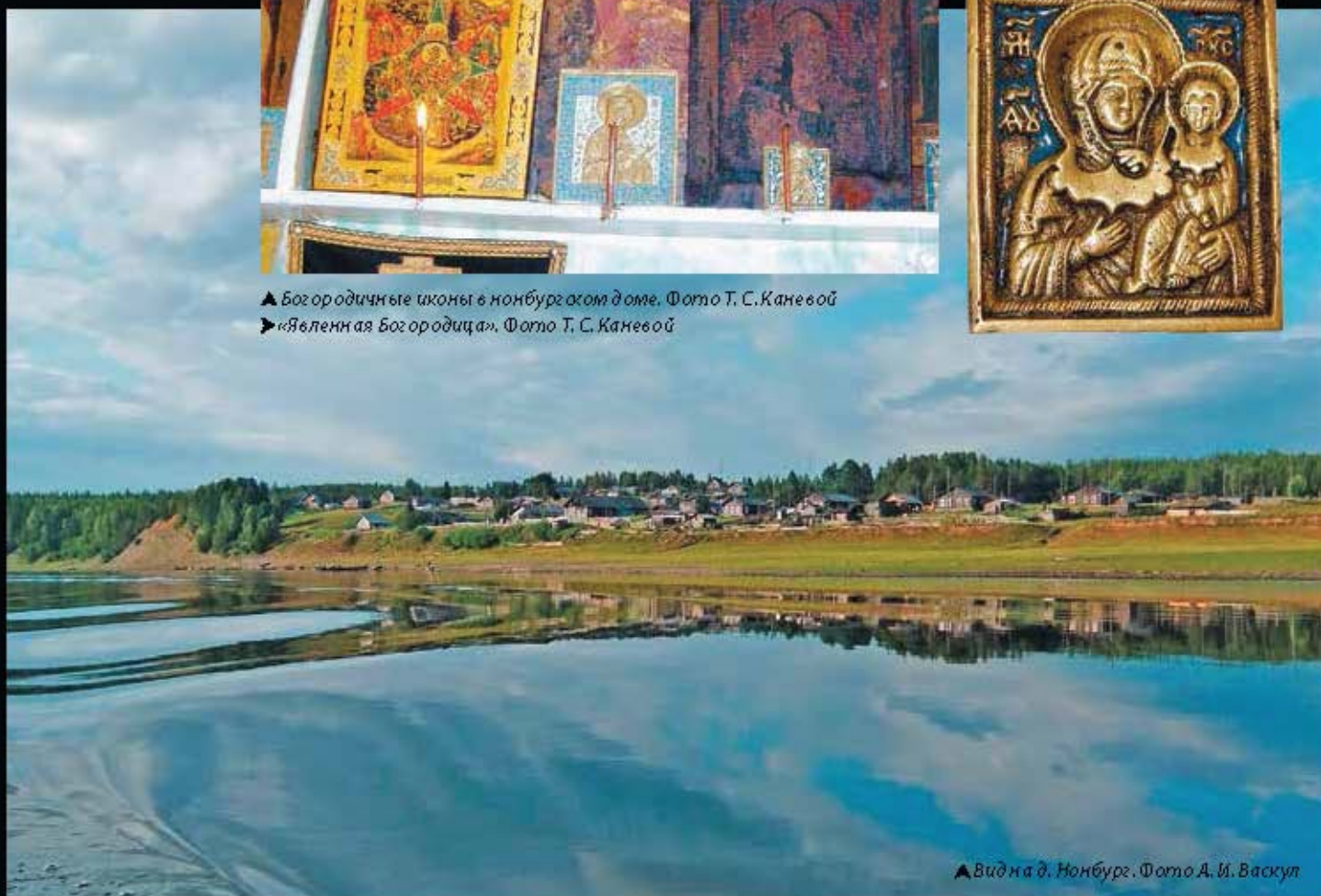
На 1-й стр. обложки:
Дом в старинном купеческом селе Покча
Чердынского р-на
Пермского края.
Фото С. Ю. Королёвой, 2009 г.

Крест на штурке. Первая половина XIX в.
Латунь, 10,8х8,8 см.
Восточная Галиция.
РЭМ № 8762-11533



▲ Богородичные иконы в нонбургском доме. Фото Т. С. Каневой
► «Явленная Богородица». Фото Т. С. Каневой

В 2011 г. участники усть-цилемской фольклорно-археографической экспедиции Сыктывкарского государственного университета записали ряд текстов об иконе Богородицы, которая была обретена первопоселенцами д. Нонбург. Этот медный образ до сих пор хранится в одном из нонбургских домов. Читайте публикацию Т. С. Каневой и Д. И. Шомысова на с. 51–53.



▲ Вид на д. Нонбург. Фото А. И. Васьков

14–16 ДЕКАБРЯ 2015 г. ПРОЙДЕТ IV САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ КУЛЬТУРНЫЙ ФОРУМ, ПРИУРОЧЕННЫЙ К 70-летию ЮНЕСКО.

Одна из секций форума — «Народное творчество и нематериальное культурное наследие». В ее рамках планируются научно-практические конференции «Традиционная культура и современность» и «Роль личности народного певца в сохранении национального своеобразия в контексте культур народов мира», а также выставки, детский фестиваль, конкурсы, спектакль-сказка. В центре внимания конференций — проблемы национальной самобытности и сохранения этнических культурных традиций России, поддержка народного творчества, развитие межрегионального культурного взаимодействия, а также «вторая жизнь» объектов культурного наследия, включенных в список ЮНЕСКО.

Подробнее о форуме см. на сайте: <http://culturalforum.ru/ru>.

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ГОСУДАРСТВЕННОМУ РЕСПУБЛИКАНСКОМУ ЦЕНТРУ РУССКОГО ФОЛЬКЛора — 25 лет

От редакции	2
В. Е. Добровольская. Научно-методическая и издательская деятельность Центра русского фольклора	2
Д. В. Морозов. Экспедиционная и архивная работа Центра русского фольклора	4
А. Б. Ипполитова. Севернорусский травник XVII в.	6
В. Е. Добровольская. Тетрадь со сказками Брянской губернии	9
Е. Г. Боронина. Троицкий обход дворов в Восточном Подмоскowie	11
А. Г. Кулешов. Алексей Иванович Деньшин и возрождение дымковского промысла	14
М. В. Строганов. Смерть и судьба в жестоком романсе (по материалам из Тверской области)	16

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

С. М. Толстая. Речевые акты и речевые жанры в фольклоре	20
Л. Н. Виноградова. Почему дождь при солнце называется «слепой дождь»?	23
А. В. Коровашко. Почему баба — «шелуха», или Русские скальды на берегах Витима	27
С. В. Алпатов. «Подаришь уехал в Париж»: русская поговорка в европейском контексте	30
Н. А. Савина. Вербальная магия народного огородничества в восточнославянской традиции	33

ЛИЧНОСТЬ — РЕПЕРТУАР — ТЕКСТ

Предания, былички, бывальщины и легенды Нины Дмитриевны Пенькиной. Предисловие, публикация и комментарии Л. В. Фадеевой	37
Заговоры из тетрадей Екатерины Евдокимовны Чуешковой. Предисловие и публикация Г. И. Лопатина	40
С. Ю. Королёва. «Деревенская проза» Ивана Федосеева	45
И. С. Федосеев. «Жила-была деревенька моя...» Публикация С. Ю. Королёвой	47

ЭКСПЕДИЦИИ

«Явлённая Богородица» в деревне Нонбург (Республика Коми). Публикация Т. С. Каневой, Д. И. Шомысова; предисловие Т. С. Каневой	51
---	----

ЮБИЛЕИ

Е. В. Прокуратова. А. Н. Власову — 60 лет	54
---	----

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Т. Г. Иванова. Фильм о Георгии Семеновиче Виноградове	55
О. В. Белова, Н. В. Петров. Каталог чешских демонологических рассказов	56
О. В. Белова, Е. М. Сморгунова. Коллекции православных крестов в Российском этнографическом музее	59
Г. П. Мельников. Хлудневская игрушка глазами коллекционера	61
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	64

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

В. А. Лапин. Михаил Александрович Лобанов (1943–2015)	65
---	----

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

О. Б. Христофорова. Конференция «Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа»	66
И. А. Седакова. Конференция «Традиции и трансформации ритуального года»	68

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2015 ГОД	71
--	----

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации



ГОД ЛИТЕРАТУРЫ В РОССИИ

2015

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алпатов, канд. филол. наук, доцент,
Московский государственный универси-
тет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редак-
тора), канд. филол. наук, Государствен-
ный республиканский центр русского
фольклора

Л. Н. Виноградова, доктор филол. наук,
Институт славяноведения РАН

Н. Ю. Данченкова, канд. искусствове-
дения, Государственный институт ис-
кусствознания

М. А. Енговатова, канд. искусствоведе-
ния, профессор, Российская академия
музыки им. Гнесиных

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, про-
фессор, Российский государственный
гуманитарный университет

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук,
профессор, Российский государственный
гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
фессор, Институт славяноведения РАН

И. А. Разумова, доктор ист. наук, Центр
гуманитарных проблем Баренц-региона
Кольского научного центра РАН

С. М. Толстая, доктор филол. наук, про-
фессор, Институт славяноведения РАН

ОТ РЕДАКЦИИ

В 2015 г. исполняется 25 лет с того момента, когда был образован Государственный республиканский центр русского фольклора. На протяжении этого времени Центр фольклора выполняет высокую миссию изучения, сохранения и популяризации аутентичной народной традиции, координируя усилия фольклористов — исследователей и практиков — в России и за рубежом. Четверть века прошла для Центра в плодотворной и многогранной работе — научной, издательской, методической, культурной и просветительской. Проведены три масштабных Конгресса фольклористов и сотни конференций, семинаров и мастер-классов. Бесперывно организуются фестивали, концерты и конкурсы, способствующие популяризации народного искусства и культурному обмену между разными регионами России, между нашей страной и зарубежными государства-

ми. Богатейший полевой материал, собранный в результате экспедиционных выездов в разные области России, хранится в научном архиве Центра, вводится в научный оборот, и еще многому предстоит быть опубликованным. Вышли в свет многочисленные издания о фольклоре и народной культуре, рассчитанные на самый разный круг читателей, — от фундаментальных научных трудов и сборников статей до методических разработок. А самое главное — в Центре русского фольклора всегда работали талантливые люди, настоящие специалисты в области фольклора и народной культуры, преданные своему делу и избранному пути.

Мы от всей души поздравляем наш общий дом — Центр русского фольклора, желаем ему процветания и расширения, а всем его сотрудникам — благополучия и творческих успехов.

В юбилейной рубрике мы публикуем подготовленные сотрудниками Центра обзоры об экспедиционной, архивной, научно-методической и издательской деятельности ГРЦРФ, а также статьи, посвященные различным аспектам традиционной русской материальной и духовной культуры.

Варвара Евгеньевна Добровольская,
канд. филол. наук, Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ И ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЦЕНТРА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

В этом году Государственному республиканскому центру русского фольклора исполняется 25 лет. Об истории создания Центра и о его деятельности написано в юбилейных статьях, посвященных его 10- и 20-летию¹.

За последние пять лет в Центре было организовано много различных мероприятий.

Самым значимым событием был Третий Всероссийский конгресс фольклористов, проведенный сотрудниками ГРЦРФ в феврале 2014 г. Его программа наряду с научной проблематикой включала вопросы организационно-практической деятельности, связанной с сохранением, трансляцией и развитием традиционной культуры и фольклора в XX в. В рамках Конгресса были проведены секции, круглые столы, дискуссионные семинары по наиболее важным проблемам теории и методологии фольклора и практическим разработкам в области популяризации народной культуры. Среди мероприятий были обучающие семинары и мастер-классы известных деятелей народного искусства, выступления самобытных фольклорных ансамблей и народных хоров, выставка произведений декоративно-прикладного искусства, книжная ярмарка и др.

Ежегодно Центр проводит Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир». В 2010 г. конференция была посвящена комплексным исследованиям традиционной культуры в постсоветский период. Участники конференции рассмо-

трили процессы, происходившие в фольклористике и смежных народоведческих науках. Особое внимание было уделено взаимодействию классических и современных форм фольклора, методам исследования текстов традиционной культуры, выявлению новых источников фольклора. В 2011 г. темой конференции стали стратегия и тактика полевых исследований. Основное внимание было сосредоточено на различных аспектах методики полевых исследований, истории собирательской деятельности, вопросах эдидиционной практики. Темой конференции в 2012 г. стало место фольклора в межнациональном культурном пространстве. В рамках программы этого мероприятия были рассмотрены российские и зарубежные методики изучения фольклора и традиционной культуры в полиэтничных регионах, роль фольклористических центров в изучении межэтнических взаимодействий в рамках локальных традиций, фольклорные традиции анклавов и диаспор. В 2013 г. конференция прошла в Твери и была посвящена мультифольклорному пространству Поволжья, исследованию локальных традиций, полиэтничных зон и пограничных территорий этого региона. Традиция проводить конференцию в регионах была продолжена в 2014 г., когда в Торжке обсуждались проблемы функционирования фольклорных традиций в поликультурных зонах России. По материалам конференций вышли ставшие уже традиционными сборники «Славянская традиционная культура и современный мир»².

За последние пять лет Центр провел ряд других конференций. Так, в 2012 г. была организована конференция «Фольклор XXI века: Герои нашего времени», в рамках которой участники пытались определить круг знаковых героев современного фольклора, причины их популярности, отличительные характеристики и генезис образов и т.д.³

Особенно богатым на конференции был 2014 г. В марте Центр совместно с Тверским областным домом народного творчества и Научно-исследовательским центром тверского краеведения и этнографии ТвГУ провел в Ржеве и Твери научно-практическую конференцию «Тверское фольклорное поле-2013», участники которой представили результаты экспедиционной работы на территории Тверской области. В мае Центр принял участие в организации II Международного фестиваля-смотр фольклорных коллективов высших и средних специальных учебных заведений и в приуроченной к нему III Всероссийской научно-практической конференции учащихся, студентов и аспирантов «Этнология: история, теория, практика». В сентябре, в рамках межрегионального фестиваля традиционной эпической песни «Горы вы, Кавказские», который проходил в Кисловодске, Центр совместно с Российским фольклорным союзом и Ставропольским краевым домом народного творчества провел круглый стол «Эпические традиции: проблемы бытования, исполнения и актуализации в современной России». В рамках этого мероприятия выступили ведущие эпосоведы России. Они обсудили такие актуальные проблемы современной науки, как издание русского былинного эпоса, собрание и изучение живой эпической традиции, вопросы историографии, а также отметили использование эпических сюжетов и образов в декоративно-прикладном искусстве и современной литературе и кинематографе. В октябре

2014 г. в Саратове Центр совместно с Саратовским государственным университетом, Саратовской государственной консерваторией и Саратовским областным домом работников искусств провел Всероссийскую научную конференцию «Фольклор Большой Волги», в рамках которой обсуждались вопросы, связанные с изучением фольклорных традиций Поволжья. Помимо этого были проведены методические семинары по обучению особенностям кроя нижегородского костюма и игре на тверском рожке, песенной традиции Пензенской области, изготовлению сумочек-лакомников, традиционной хореографии Саратовской области. В декабре в Пскове совместно с Псковским государственным университетом, Псковским областным центром народного творчества и Псковским областным колледжем искусств Центр провел международную конференцию «Русские в иноэтничном окружении. Русский фольклор в странах Балтии». Участники конференции обратились к проблемам сохранения этнической идентичности в условиях инокультурного окружения, бытования фольклорной прозы в зонах межэтнических контактов, к изучению культуры старообрядцев и т.д.

Юбилейный для Центра год начался выставкой-конкурсом «Народное искусство на берегах Волги», которая была организована в Твери совместно с Тверским областным обществом книголюбив. В рамках выставки были проведены творческие лаборатории по народной вышивке, глиняной игрушке новоторжского промысла, детской деревянной игрушке Поволжья, тверской пряничной традиции.

Совместно с Государственной Третьяковской галереей и музеем-квартирой А. М. Васнецова Центр провел вечер фольклорных традиций Вятской земли. Его участники рассказали об исполнении народных песен в семье Васнецовых, о роли А. И. Деньшина в возрождении дымковской игрушки, о сказках и сказочниках Кировской области, о песнях вятского пограничья.

В марте в Кимрах и Твери прошла научно-практическая конференция «Тверское фольклорное поле 2014 года», организованная ГРЦРФ совместно с Тверским областным домом народного творчества и Научно-исследовательским центром тверского краеведения и этнографии.

Всероссийское совещание о мониторинге состояния фольклорных традиций и мерах по сохранению фольклора было проведено Центром в марте 2015 г. На нем была принята резолюция о принципах мониторинга фольклорной культуры и мерах по ее сохранению и актуализации.

В мае 2015 г. в рамках празднования 25-летия ГРЦРФ и 15-летия научного альманаха «Традиционная культура» со-

стоялась XX юбилейная международная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир», в рамках которой были проведены расширенная редколлегия научного альманаха, концерт фольклорных коллективов и круглый стол «Разработка типовых моделей деятельности Центров традиционной народной культуры с учетом этнокультурных особенностей региона».

Не прекращается и активная издательская деятельность Центра русского фольклора. За последние пять лет вышли четыре тома материалов Второго Всероссийского конгресса фольклористов⁴. В преддверии Третьего Всероссийского конгресса фольклористов был издан сборник научных статей ведущих отечественных и зарубежных ученых, отражающих актуальные проблемы различных направлений фольклористики⁵. К юбилею журнала «Живая старина» была подготовлена библиография издания за 1994–2013 гг.⁶

Продолжается работа над региональными проектами Центра. Так, были подготовлены два сборника, посвященных традиционной культуре Орловской области. Первый том этого издания представляет собой библиографический указатель, содержащий сведения о литературе, посвященной культуре, быту, обрядам, обычаям, праздникам, словесному, музыкальному и хореографическому фольклору Орловской области. Второй том представляет собой сборник экспедиционных и архивных материалов по традиционной музыкальной и танцевальной культуре Орловщины, а также по фольклористической деятельности учреждений культуры и современной исполнительской практике⁷. Увидели свет и два тома материалов по чухломской традиции. В первом томе представлены материалы по традиционным обрядам и обрядовой поэзии, заговоры, обереги, молитвы и магические действия, баллады, духовные стихи, хороводные, игровые, плясовые и шуточные, лирические протяжные песни, городские песни, новые баллады и романсы, частушки, пословицы, поговорки, народная проза и детский фольклор. Во втором томе собраны календарные песни, семейно-обрядовые песни и причитания, хороводные, игровые, лирические песни и частушки, детский музыкальный фольклор и инструментальные наигрыши, образцы танцев региона⁸.

Центр активно разрабатывает тему казачьей культуры. Изданы два тома фундаментального издания «Казачий эпос» в серии «Памятники русского музыкального фольклора»⁹. В первом томе издания представлены эпические песни, записанные в бассейне Дона, Урала и Терека. Центральное место занимают музыкально-поэтические тексты эпических песен «Фёдор Тырин и Змей Тутарин», «Алёша и Змей Тутарин», «Добрыня и Маринка». Второй том посвящен одной песне, генетически связанной с былиной «Добрыня и Алёша» и представленной в виде разветвленного вариативного множества музыкально-поэтических текстов. К этому изданию примыкает монографическое исследование А. Н. Иванова «Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса», в которой рассматриваются теоретико-методологические проблемы междисциплинарного характера. Автор применяет системно-теоретический подход к эпическим песням, выявляет их динамику¹⁰. Тема казачьего фольклора продолжается в публикации разножанровых текстов фольклора захопёрских казаков, собранных краеведом В. А. Апраксиным¹¹.

Сотрудниками Центра подготовлены и сборники, посвященные теоретическим проблемам фольклористики. В 2010 г. был издан сборник «Образный мир традиционной культуры», в котором представлены современные научные подходы к исследованию проблемы образа в фольклоре. Исследователи обратились к изучению образов и персонажей в традиционных жанрах фольклора, эволюции и трансформации мифологических представлений в новое время. В этой книге подведены определенные итоги в изучении проблемы фольклорного образа и обсуждаются перспективы новых исследований¹². Вторым теоретическим сборником стала книга «Фольклор: текст и контекст», в котором рассматривается широкий круг вопросов, связанных с контекстным подходом к изучению фольклора. В книге обсуждаются теоретические вопросы фольклорной контекстологии и методики контекстного анализа. Авторы ряда статей приводят примеры публикаций фольклорных текстов с учетом их внетекстовых связей¹³.

В 2012 г. была опубликована монография А. Г. Кулешова, посвященная русской глиняной игрушке. В ней автор обратился к выявлению истоков этого художественного явления и его типологии, этапов его развития¹⁴. В 2015 г. в серии «История и традиционная культура народов Причерноморья» вышла книга, посвященная творчеству средневекового крымско-тюркского поэта-суфия Сулеймана Бақыргани¹⁵.

Работа по изучению фольклорных традиций регионов ведется сотрудниками Центра и в экспедициях. В последние годы основная экспедиционная работа проводится в Тверской, Волгоградской, Костромской областях, в регионах со старообрядческим населением и в поликультурных регионах.

Особое внимание Центр уделяет методическим изданиям, предназначенным для обучения фольклору и традиционной культуре. Одной из таких методических работ стал сборник программ обучения, сценариев и методических

рекомендаций, предназначенных для обучения детей музыкально-певческому фольклору¹⁶. Продолжением работы стал сборник «Традиции. Фольклор. Дети», в котором обсуждается приобщение детей и юношества к ценностям традиционной культуры на примере декоративно-прикладного искусства¹⁷.

Методическая работа продолжается и в мастер-классах, которые сотрудники Центра проводят в рамках Школы русского фольклора, с 2014 г. действующей при ГРЦРФ. Помимо практических семинаров, на которых обучают игре на рожке, изготовлению народного костюма, традиционной вышивке, основам народного пения и т.д., сотрудниками Центра проводится методический семинар по подготовке и проведению фольклорных экспедиций.

Еще одним направлением работы является проведение фольклорных фестивалей и конкурсов. Так, в 2014 г. был проведен фестиваль эпической песни «Горы вы, Кавказские», форум «Живая традиция», фестиваль-практикум «Камышинка», региональные фестивали «Бирюзовая Катунь», «Пожарище» и др.

Примечания

¹ Каргин А. С. Центру русского фольклора — 10 лет // ЖС. 2000. № 2. С. 54–57; Добровольская В. Е., Ипполитова А. Б., Зайцева Е. А., Кулешов А. Г., Алексеевский М. Д. Центр русского фольклора: 20 лет издательской деятельности // ЖС. 2010. № 2. С. 2–8.

² Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. ст. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период / Сост.

В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2011; Вып. 15: Стратегия и практика полевых исследований / Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2012; Вып. 16: Мультифольклорное пространство Поволжья / Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, М. В. Строганов. М., 2014; Вып. 17: Фольклорные традиции в поликультурных зонах России / Сост. В. Е. Добровольская, Е. А. Дорохова, М. В. Строганов. М., 2015.

³ Материалы этой конференции были опубликованы в сборнике: Фольклор XXI века: Герои нашего времени / Сост. М. Д. Алексеевский. М., 2013.

⁴ От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докладов / Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, А. С. Каргин. Т. 1. М., 2010; Т. 2. М., 2011; Т. 3. М., 2011; Т. 4. М., 2012.

⁵ Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов / Сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., 2013.

⁶ Библиография журнала «Живая старина». 1994–2013 / Сост. М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. С. Подгаец, О. В. Трефилова. М., 2014.

⁷ Традиционная культура Орловщины. Т. 1: Библиографический указатель / Автор проекта и отв. ред. А. С. Каргин; Сост. Л. П. Хоменков. М., 2010; Т. 2: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы / Автор проекта и сост. А. С. Каргин; Координаторы проекта: Е. З. Соловьёва, А. И. Аксютин; Науч. ред. И. Е. Посоха, Н. Е. Котельникова; Науч. консультант по муз. фольклору Е. А. Зайцева. М., 2012.

⁸ Чухломской фольклор. Т. 1: Фольклорно-этнографические материалы / Автор проекта А. С. Каргин; Сост. С. В. Ал-

патов, О. Е. Антонова, Е. В. Борисов и др.; Под ред. А. В. Кулагиной, В. А. Ковпика. М., 2012; Т. 2: Музыкальное и танцевальное традиционное искусство / Автор проекта А. С. Каргин; Сост. Т. В. Кирюшина, А. И. Шилин; Под ред. А. В. Кулагиной, В. А. Ковпика. М., 2013.

⁹ Казачий эпос / Сост. А. Н. Иванов. Т. 1: Былины и исторические песни. Эпические песни. М., 2012; Т. 2: Фольклорные материалы и исследование. М., 2014. (Памятники русского музыкального фольклора).

¹⁰ Иванов А. Н. Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса. М., 2012.

¹¹ Фольклор хопёрских казаков: материалы краеведа В. А. Апраксина / Ред.-сост. И. Е. Посоха, Н. Е. Котельникова, В. Л. Кляус. М., 2012.

¹² Образный мир традиционной культуры: Сб. ст. / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2010.

¹³ Фольклор: текст и контекст: Сб. ст. / Сост. М. Д. Алексеевский. М., 2010.

¹⁴ Кулешов А. Г. Русская глиняная игрушка как вид народного творчества. Истоки и типология. М., 2012.

¹⁵ Тарикат Ясавийа и Крым. Сулейман Бакрыгани: дастаны и хикматы / Вступит. очерк, пер. и коммент. Л. В. Бахревского. М., 2015.

¹⁶ Народно-певческое образование в России: Сб. материалов науч.-практ. конф. / Сост. А. С. Каргин, В. В. Новожилов. М., 2009.

¹⁷ Традиции. Фольклор. Дети. Приобщение детей и юношества к ценностям традиционной культуры на примере декоративно-прикладного искусства: Сб. ст., программ и метод. материалов / Сост. А. Г. Кулешов. М., 2015.

Дмитрий Викторович Морозов,

Гос. республиканский центр русского фольклора,
Российская академия музыки им. Гнесиных (Москва)

ЭКСПЕДИЦИОННАЯ И АРХИВНАЯ РАБОТА ЦЕНТРА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Одним из важных направлений деятельности Государственного республиканского центра русского фольклора является экспедиционная и архивная работа, в рамках которой происходит формирование экспедиционной стратегии ГРЦРФ, разработка направлений экспедиционных поездок и систематизация собранного полевого материала. С целью координации и оптимизации этой работы в 2014 г. был создан сектор научной информации, в задачи которого входит прежде всего ведение и пополнение каталога архива ГРЦРФ, включающего фонограммархив, видеофонд, фотофонд, фонд рукописных материалов, собрание научных отчетов о полевых исследованиях.

С момента основания экспедиционная работа была одним из главных направлений его деятельности. География экспедиций охватывает многие регионы России¹. Публикации экспедиционных материалов ГРЦРФ широко известны².

Сотрудники сектора продолжают заниматься организацией фольклорно-этнографических экспедиций, обработкой и систематизацией полевых материалов и введением их в архив ГРЦРФ. Отдельным направлением работы стала оцифровка специальной литературы по этномузыкологии, фольклористике, этнографии, этно-органологии, этнохореографии и народному декоративно-прикладному искусству с целью пополнения научной

электронной библиотеки, а также оцифровка, систематизация и каталогизация аудио- и видеоматериалов из архивов и фондов организаций-партнеров по созданию Единого электронного реестра материалов российских фольклорно-этнографических экспедиций.

Сотрудники сектора занимаются формированием демонстрационного аудио- и видеофондов, организацией и проведением аудио-, видео- и фотосъемки мероприятий ГРЦРФ.

Одним из главных направлений работы является координация федеральных целевых программ, связанных с Каталогом объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации. В рамках работы по подготовке описаний объектов проводятся научно-методические семинары, на которых рассматриваются положения концепции сохранения и развития нематериального культурного наследия народов Российской Федерации, принципы формирования каталога, методика и форматы описания объектов, принципы подготовки служебной информации

и описания иллюстративных материалов, особенности технической подготовки иллюстративных материалов к карточкам объектов.

В 2014 г. сотрудниками сектора были разработаны проекты создания Единого электронного реестра материалов российских фольклорно-этнографических экспедиций и Единого государственного реестра фольклорно-этнографических фондов. Партнерами проектов являются ведущие научные организации отрасли: Архив отделения по подготовке руководителей народного хора Колледжа им. Гнесиных Российской академии музыки им. Гнесиных; Кабинет народной музыки Воронежской государственной академии искусств; кафедра народно-певческого искусства Московского государственного университета искусств и культуры; кафедра традиционной культуры Волгоградского государственного института искусств и культуры; кафедра устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; кафедра фольклора и древней литературы Уральского государственного университета; Научный центр народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории; Отдел русского фольклора Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН; Проблемная научно-исследовательская лаборатория по изучению традиционных музыкальных культур Российской академии музыки им. Гнесиных; факультет русского языка и литературы Кузбасской государственной педагогической академии; Фольклорно-этнографический центр Санкт-Петербургской государственной консерватории; Централизованный фонд фольклорно-этнографических материалов Вологодской области Областного научно-методического центра культуры и повышения квалификации (Вологда); Экспедиционно-исследовательский архив Самарского центра русской традиционной культуры и др.

На данный момент совместно со специалистами Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории создана электронная оболочка Единого электронного реестра материалов российских фольклорно-этнографических экспедиций. Проводится тестирование программного обеспечения и введение данных о материалах, хранящихся в фонограммархиве Центра. С целью проведения мониторинга состояния фольклорных традиций и мерах по их сохранению разработана анкета для выявления фольклорно-этнографических архивов и фондов России.

На данный момент составлена опись аудиоматериалов фонограммархива, зафиксированных с 1970 по 2010 г. в 28 регионах Российской Федерации и Запорожской области Украины.

Регион	Кол-во единиц хранения	Кол-во учетных единиц
Архангельская область	26	886
Белгородская область	233	5003
Владимирская область	456	25958
Волгоградская область	4	67
Вологодская область	12	597
Воронежская область	91	1647
Запорожская область (Украина)	15	168
Калужская область	15	97
Республика Карелия	12	414
Кировская область	1	37
Костромская область	10	225
Краснодарский край	17	299
Курская область	220	3689
Липецкая область	11	244
Московская область	7	408
Нижегородская область	2	60
Оренбургская область	6	126
Орловская область	1	42
Пермская область	26	495
Псковская область	6	157
Ростовская область	13	229
Саратовская область	1	26
Смоленская область	1	36
Ставропольский край	52	802
Тверская область	43	1366
Тульская область	7	90
Удмуртская Республика	3	75
Республика Саха (Якутия)	6	116
Ярославская область	38	1873

В архиве хранятся полевые материалы, собранные в разные годы участниками экспедиций, организованных ГРЦРФ. Основными являются коллекции материалов по Белгородской, Владимирской, Курской, Архангельской и Воронежской областям. В фонде Центра есть материалы по инструментальному, песенному, танцевальному и словесному фольклору, этнографии и декоративно-прикладному искусству.

В 2014 г. была проведена работа по оцифровке архивных экспедиционных аудиоматериалов, записанных И. Я. Рокачёвым-Вёшенским в Ростовской области в 1975 г. (109 бобин), экспедиционных материалов Архива кафедры народно-певческого искусства Московского государственного университета искусств и культуры, собранных в Алтайском крае, Архангельской, Астраханской, Белгородской, Брянской, Владимирской, Волгоградской, Воронежской, Калужской, Кировской, Костромской, Оренбургской, Ростовской, Смоленской, Ульяновской, Челябинской областях, Ставропольском крае и Республике Карелия (1000 часов), архивных экспедиционных аудиоматериалов А. С. Кабанова, записанных в 1980, 1990 и 1991 гг. в Волгоградской и Воронежской областях (80 часов), архивных экспедиционных

видеозаписей В. С. Кубраковой, снятых в Волгоградской области в 1994–1999 гг. (300 часов). Выявлены и оцифрованы в Центральном османском архиве Турецкой Республики архивные документы по истории казаков-некрасовцев (XVIII–XX вв., 1200 документов). Проведена работа по оцифровке книг по этномузыкологии, фольклористике, этнографии, этноорганологии, этнохореографии и народному декоративно-прикладному искусству (300 шт.), по сканированию документов из фонда И. Ф. Каллиникова, хранящихся в Российском государственном архиве литературы и искусств (41 единица хранения), и книг учета Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории (30 шт.). Составлены подробные перечни экспедиционных аудиозаписей, опубликованных на грампластинках фирмы «Мелодия» (170 шт.) и аудиокассетах, выпущенных Российским фольклорным союзом (120 шт.).

Ведется работа по оцифровке аудиозаписей из фонограммархива кафедры устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и фонограммархива Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН.

Создан рубрикатор научной электронной библиотеки на сервере Центра, и подготовлено программное обеспечение для управления электронной библиотекой.

Сотрудниками сектора научной информации была обеспечена работа по координации и контролю за реализацией проекта по пополнению единого электронного каталога объектов нематериального культурного наследия народов России (2014–2015 гг.) в рамках Федеральной целевой программы «Культура России» (2012–2018 гг.).

В декабре 2014 г. в архив ГРЦРФ были переданы фонозаписи из архива Фольклорной комиссии Союза композиторов СССР. Ведется работа по описанию материалов и подготовке реестра записей. Оцифрованы архивные экспедиционные аудиоматериалы М. Б. Чернышевой, записанные в Пермской области и Удмуртской АССР в 1976–1977 гг. (22 кассеты) и в Московской области в 1985 г. (10 бобин).

Отсканированы все выпуски журнала «Живая старина» с 1994 по 2008 г., ведется работа по их обработке. Подготовлена информация об изданиях Центра (97 изданий), планируется публикация материалов на сайте Центра.

Примечания

¹ См.: Каргин А. С. Центру русского фольклора — 10 лет // ЖС. 2000. № 2. С. 54–57.

² Добровольская В. Е., Ипполитова А. Б., Зайцева Е. А., Кулешиов А. Г., Алексеевский М. Д. Центр русского фольклора: 20 лет издательской деятельности // ЖС. 2010. № 2. С. 2–8.

Александра Борисовна Ипполитова,
канд. ист. наук, Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

СЕВЕРНОРУССКИЙ ТРАВНИК XVII в.

Трехвековую традицию русских рукописных «народных» травников открывает¹ небольшой список XVII в., хранящийся в отделе рукописей Государственного Исторического музея в Москве (собр. П. И. Шукина, № 293²). Будучи самым ранним из известных нам списков, он представляет значительный интерес для истории жанра. Рукопись датируется по филиграммам второй четвертью XVII в.³, имеет формат в 1/8 листа, содержит 128 л. (I + 120 л. + 7 л. не пронумерованы), переплетена в доски с корешком из полоски кожи, текст написан скорописью одним почерком. В рукопись входят два лечебника (л. 1–36: «Указ лечебник розным статьям афинеиские мудрости», л. 57–106об.: лечебник без заглавия («Масти живучие. Возми масла древянаго да смалы еловые да ладану да воску да сала козлова...»); оба лечебника содержат, в частности, отдельные тексты о травах), травник (л. 37–41: «Указ травам афинеиские мудрости, розным имьяны с отказом»), роспись сошному письму (л. 42–43, 44об.–56об.), конский лечебник (л. 106об.–108, оглавление конского лечебника: «Указ главам коньскаго лечебника»; 108–118об.: «Лечебник коньскою афинскою мудростию Юрьева лекарства Немчинова»)⁴, астрологический календарь с марта по август (без окончания, л. 119–120об.: «Месяць март рекомыи рыба...»⁵). Имеются записи: «Кто сию книгу украдет, тому суди Бог» (л. I), «По милости Божии великих московс[к]их чудотвор[цев] Петра, Алексия, И[о]ны и Филипа», «Сея книга глаголима» (внутренняя сторона задней крышки); «Святы Николае, святыи Стефан, святыи Илья Пророк. Милость Божья Царство Небесное» (л. 42), «Помилуй мя, Боже, помилуй», «Помилуй мя, Боже, помилуй мя» (л. 47об.), «Все всему пиму (?) церкви Покрова что ти наречену тчаща вековаша...» (оборот непронумерованного листа перед л. 42).

Происхождение рукописи связано с Русским Севером, на что указывают диалектная лексика (см. лексический комментарий⁶), а также топонимика: о траве *богороцкая* из травника говорится, что она «растет на Двине в Орлеце» (л. 39об., № 10). Деревня Орлецы и сейчас существует на высоком левом берегу Северной Двины (в 25 км выше устья р. Пинеги, в 45 км выше по руслу от Холмогор), свое название она получила от возведенной там в 1342 г. каменной крепости Орлец (разрушена новгородцами в 1398 г.) [10]. По всей вероятности, рукопись (или ее протограф) могла быть создана где-то в окрестностях Орлеца.

Травник озаглавлен по аналогии с другими памятниками рукописи «Указ травам афинеиские мудрости, розным имьяны с отказом». Отсылка к «афинской мудрости» сделана, вероятно, для придания тексту большей престижности. В списке 15 нумерованных статей, содержащих описания растений (*узик* (№ 1), *воронец* (№ 3), *бронец* (№ 8), *деветисил* (№ 10), *прелка* (№ 11), *капуста морская* и *хмель морскои* (№ 12), *губки белы* (№ 13), пять безымянных растений (№ 4, 6, 7, 9, 14), а также два рецепта лечебника (№ 2 — о волчьей и собачьей голове, № 5 — о репе) и магический рецепт для охотника (№ 15). Помимо «заглавных» в списке упоминаются и названия других дикорастущих растений: *попутники* (№ 1), *зогъичинои ечень* (№ 1), *деряжка* (№ 8), *богороцкая трава* (№ 10) / *трава богороцка* (№ 15), *царевы очи* (№ 15), *девитисил* (№ 15).

Существенно, что среди упомянутых в списке фитонимов нет иноязычных, причем большинство их имеют соответствия в севернорусских говорах XIX–XX вв., благодаря чему описываемые растения легко идентифицируются (что не всегда характерно для более поздних травников⁷).

Удивительно, что описания растений в травнике в некоторых случаях почти

буквально совпадают с записанными спустя триста лет диалектными примерами (см. таблицу).

Очевидно, сходство текстов обусловлено тем, что составитель травника принадлежал к той же традиции, что и информанты диалектологов.

Статьи списка, по всей видимости, имеют различное происхождение и были собраны вместе по воле составителя. Так, круг проблем, которые предполагалось решить при помощи перечисленных в списке средств, достаточно узок. Речь идет о ранениях и ушибах (№ 1: сеченые и резаные раны, № 2: сеченые и колотые раны, № 7: *уразы*, № 13: *ураз* и *порез*), о грыже (№ 3: *грыжа*, № 4, 6: *пуповая грыжа*, № 12: *нутряная грыжа*, № 9: *сердечная грыжа*), о сердечной болезни (№ 3), об обморожениях (№ 5), об отравлении (№ 8), о преющих ногах (№ 11), о мокрой коросте (№ 14). Таким образом, можно представить себе человека, который много ходил, часто бывал в пути (проблемы с ногами), в том числе в мороз (обморожения), использовал разные инструменты или занимался военным делом (ушибы, раны). Под *грыжей*, очевидно, подразумеваются различные внутренние заболевания, связанные с «грызущей» болью. Учитывая, что помимо медицинских советов в списке есть два рецепта курительных составов для помощи на охоте (№ 15) и для тех, кто «в лес ходит» (№ 10), можно предполагать, что список составлялся именно для охотника.

Составитель списка (или его протографа) интересовался и домашними

Шук. 293	Диалектные примеры
Есть трава, зовут ее <i>деветисил</i> , и та трава растет высоко, цвет на ней <i>желть чашечками</i> (№ 10).	<i>Десятисил</i> раньше заваривали от поноса — <i>девятисил</i> , <i>девятёрка</i> . Такой жэ как <i>ребина</i> , <i>чязъчкой</i> , <i>жёлтый цветочек</i> [2. Т. 10. С. 399]. (Пижма обыкновенная <i>Tanacetum vulgare</i> , Архангельская обл., Онежский р-н, д. Большой Бор, 1996 г.)
Есть трава <i>воронец</i> , растет по сограм в полголе, ягоды на ней двои: одне красны, а другие черны. Которые ягоды <i>черны</i> , у тое травы коренье добро на <i>грыжу</i> и на <i>серьдешную болеть мущинам</i> , а у <i>красных</i> ягодь добро коренье <i>женщинам</i> парити в молоке или в ухе свежее рыбы (№ 3).	Белой <i>бронец</i> , ягоды з <i>бела</i> . Красной <i>бронец</i> — для <i>жэншыны</i> . <i>Цёрной</i> <i>бронец</i> пьют <i>мушшыны</i> , как <i>брюха</i> болят [2. Т. 2. С. 131]. (По словарю — <i>вороний глаз</i> четырехлистный <i>Paris quadrifolia</i> , но, судя по описанию (наличие экземпляров с белыми, красными и черными ягодами), речь идет скорее о разных видах рода <i>воронец</i> : <i>воронец</i> колосистом <i>Actaea spicata</i> (с черными ягодами), <i>воронец</i> красноплодном <i>Actaea erythrocarpa</i> (с красными ягодами) и белоплодной вариации последнего <i>Actaea erythrocarpa</i> var. <i>leucocarpa</i> (Ledeb.) Gürcke. Архангельская обл., Вельский р-н, Лиходеево, 1964 г.)
Есть трава растет по лугу елочками в колено, листьки у нее, как <i>ребиновые</i> , цвет у нее <i>синь</i> , зовут ее <i>прелка</i> . И та трава брати с <i>Купальницы</i> на <i>Иванов</i> день. <i>Иссуша</i> , <i>толочь</i> и сееть ситом, и присыпывати, когда <i>ноги</i> приют, <i>заживет преледь</i> тотчас (№ 11).	<i>Брунец</i> кустиком растёт, а наверху, у серединке <i>ягодка: черна ягодка — мужской брунец</i> , а <i>красная — женский</i> [14. Т. 1. С. 190]. (Судя по описанию — <i>вороний глаз</i> четырехлистный <i>Paris quadrifolia</i> ; Вологодская обл., Тарногский р-н, д. Никитиха.)
	Применяетца <i>прелка</i> для лечения <i>прелости</i> <i>пальцев ног</i> [18. С. 119]. (Вероника длиннолистная <i>Veronica longifolia</i> , Свердловская обл., Верхотурский р-н, д. Карелино.)

животными: средство от отравления рекомендуется давать не только человеку, но и «животине» (№ 8), а в охотничьем совете (№ 15) упомянуты собаки, с которыми ходят на зайца. О личном опыте составителя свидетельствует и то, что для многих трав не приводятся названий (№ 4, 6, 7, 9, 13, 14), но их описания явно составлены человеком, хорошо представлявшим, о каких именно растениях идет речь: «...ростет на реке по лединам и по озеринам, листок у нее, как заечьи ушки белы, и у тое травы коренье, как пугвица» (№ 6); «...ростут на пустых избах и в лисе по колодам губки белы, да в них мука черна» (№ 13). Составитель травника был прекрасно осведомлен о произрастании различных видов растений на разных ландшафтах, о чем свидетельствует разнообразие имеющейся в списке географической лексики, представленной по преимуществу диалектизмами (*согры, наволоки, перелог, ледины, озеринны, стожья, луга, олешиники, колоды, река, межи, дороги, пустые избы*).

Способы приготовления зелий для лечения, изложенные в этом списке, достаточно просты и нередко повторяются в разных статьях: истолочь «сырье» и просеять через сито (№ 1, 2, 7, 10, 11); «парить» в молоке (№ 12), в ухе из свежей рыбы (№ 9), в молоке и ухе

из свежей рыбы (№ 3, 4, 6); порезать репу на кусочки, выложить на мороз, потом греть на сковородке и выжимать сок (№ 5); «жечь» на сковородке (№ 14); присыпать больные места (№ 1, 2, 11, 13, 14), мазать больное место (№ 5), прикладывать к нему (№ 7).

В отдельных случаях, по-видимому, можно говорить о некоторых символических основаниях для применения того или иного растения. Так, например, травы с корнями, похожими на пуговицы, применялись для лечения пуповой грыжи (очевидно, по ассоциации пуговицы с пупом): «...корене у нее кругло как пугвицы. И то корене на пуповую грыжу добро» (л. 38, № 4); «...и у тое травы корене как пугвица, добро на грыжу пуповую» (л. 38, № 6). При обморожениях должна была помочь сначала замороженная, а потом подогретая на сковородке репа (№ 5); репа сначала замораживается, как и обмороженное место, а потом греется — значит, и обморожение пройдет. Растением, похожим на «елочки сухие» и пережженным на сковородке, присыпали *мокрые* коросты (№ 14; оппозиция «сухое–мокрое»). Растение *воронец* (№ 3) с черными ягодами использовалось при лечении мужчин, а с красными — женщин. Для двух растений указано время сбора — «на

Купальницу» (№ 7), «с Купальницы на Иванов день» (№ 11, *прелка*).

Известен пока только один близкий по содержанию список — в рукописи конца XVII в. из собрания Е. В. Барсова в ГИМ (№ 2219): «Указ травам афинеиския м[у]дрости розным имяны з указом» (л. 7). Главы № 1–14 в Барс. 2219 и Щук. 293 совпадают, вместо главы № 15 в Барс. 2219 помещен текст о траве *рябине* и рецепт «Аще кому хошетца кудреи»⁸ (л. 9об.–10).

В связи с особой значимостью списка Щук. 293 для истории русских травников мы приводим его текст в двух транскрипциях — лингвистической (сохраняются все буквы, знак препинания обозначается символом «&») и упрощенной (вышедшие из употребления буквы заменяются современными: вместо Ѱ — у, вместо ѱ — е, вместо і — и, вместо ѱ — о, вместо с — з, вместо ѱ — ф, вместо ѱ — от; выносные буквы вносятся в строку, титла раскрываются, «ъ» сохраняется в середине слова, на конце опускается; пропущенные буквы вносятся в квадратные скобки; «ь» после выносных вставляется по нормам современной орфографии в конце слова, в качестве разделительного — в середине слова; знаки препинания расставляются по нормам современной пунктуации).

ГИМ Щук. 293

- л. 37 // ѱка(з) трава(м) аѳинѳские | мудрѳсти & | рѳзны(м) имяны с ѳказо(м) & |
ѳ есть трава рѳ(с)тѳть по | лугомъ зѳву(т) еѳ ѳзи(к) листѳ(м) | зелѳна з бѳла ли(с)тѳки ѱ(с)тѳре(н)ки невели(ч)ки да и(з) по|пу(т)никѱ(въ) вынѳма(тѳ) жы(л)ки | кѳторыѳ попу(т)нѳ(ки) рѳсту(т) | пѱ межа(м) по дорого(м) да зо|гѳзи(ч)нѱи е(ч)ме(н) изъ него му|ка да жы(л)ки исто(л)чѳ и у|зи(к) {и просиѳть ситомъ}⁹ да вмѳстѳ все трѳ сме|шати на сечѳную и на рѳ|заную рану прѳсыпати | ве(л)мѳ до(б)рѱ & |
- л. 37 об. // ѳ вѱ(л)чѳя гѳлѱва и сѱбѱ(ч)ѳ | голова о(бѳ) жѳе(ч) и исто(л)чѳ | и прѳсиѳ(т) ситѱмъ да сѳ|чѳенные раны и колотые | прѳсыпати живе(т) ве(л)мѳ | дѱ(б)рѱ & |
ѳ есть трава ворѳне(ц) рѱсте(т) | пѱ сѱ(г)рамъ в по(л)голѳни | яго(д)ы на не(ѳ) двоѳ ѱ(д)нѳ | кра(с)ныѳ а другѳе че(р)ныѳ | кѳторыѳ яго(д)ы че(р)ныѳ | у тоѳ травы кѱре(не) дѱ(б)ро | на грыжу | на серъде(ш) н(у)ю | боле(с)тъ му|щиѱамъ | а ѳ кра(с)ны(х) яго(д) до(б)ро кѱре(не) | женъшина(м) & парѳ(тѳ) в моло|кѳ или в ухѳ свѳ|жѳеѳ рыбы |
- л. 38 // ѳ рѱсте(т) трава в ве(с)нѳ по | стѱ(ж)емъ и пѱ рѳкѳ по о|лѳшникѱмъ в пѱ(д) высо|тою цѳвтѳ на неѳ¹⁰ | какъ елочѳки¹¹ синѳ кѱре(н)ѳ ѳ неѳ кру(г)лѱ какъ пугѳвицы и то | кѱре(н)ѳ на пуповую гры|жу до(б)ро а парѳтѳ в мо|лѱкѳ или в ухѳ свѳ|жѳеѳ & | да даѱ(тѳ) ястѳ будѳ(т) здра|вѳ & |
ѳ аще ѳлѱвѳ ѱзя(б)нѳ(т) и (з)рѳ(ж) | рѳпу на сѱ(ч)нѳ и (з)морози на морозѳ¹² | да положи на сковороду | и прѳ(ж) да (ж)ми из неѳ сѱкѳ и | тѳмъ мажѳ ѱ(з)нобы | заживѳ(т) и то ве(л)мѳ до(б)ро & |
- л. 38 об. // ѳ е(с)тъ трава рѱ(с)те(т) на рѳкѳ | по лѳдѳна(м) и по ѱзѳрѳна(м) | лѳстѱ(к) у неѳ ка(к) заѳчѳи | ѳшѳки бѳлы и у тоѳ | травы кѱре(н)ѳ ка(к) пу(г)ѳѱца добро на грыжу | пуповую и парѳ(тѳ) в моло|кѳ или в ухѳ рыбы свѳ|жѳеѳ & да я(с)тъ & |
ѳ есть трава рѱ(с)те(к)¹³ по на|вѱлѱкѱмъ низѳ(н)ка ка(к) | елѱ(ч)ки цѳвтѳ синѳ емлѳ | еѳ на купа(л)нѳцу и иссу|шѳ(в) сто(л)ки и просѳи сито(м) | и кластѳ еѳ в воду и пѳ(тѳ) | ѱбѳздаѱаѱо с неѳ и при|кѳла|// дѱѱа(тѳ) к уразу ве(л)мѳ до(б)ро & |
- л. 39 // ѳ е(с)тъ тра|вѱ рѱсте(т) по пѳрѳлѱгомъ а зѳву(т) еѳ бро|неѳцѳ кабы дерѱ(ж)ка ѱдѳ|нѱчѳками зѳлѳна и та | трава дѱ(б)ра кѳторѳи | ѳлѱвѳ ѱ(т)равле(н) или | жи|вѳтина и дѱтѳ еѳ в мѳ|ру ино ѱ(т)раву вымѳче(т) | вѱнѳ а даѱтѳ на (д)ѳще | се(р)цѳ въ естѳ|вѳ ѳлѳ в пѳтѳе | будѳ(т) здоровѳ & & |

// Указ травам афинеиские мудрости розным имяны с от-
казом.

1. Есть трава, ростеть по лугом, зовут ее узик, листем зелена з бѳла, листѳки острѳнки, невелички. Да из попутников вынѳмати жылѳки, кѳторыѳ попутники растут по межам, по дорогом, да зогѳзичной ечмень, изъ него мука, да жылѳки истолчи и узик {и просиѳть ситом}. Да вместе все три смешати, на сечѳную и на резаную рану присыпати велми добро.

// 2. Волчѳя голова и собѱчѳя голова обе жѳеѳ и истолѳчѳ, и просиѳть ситом, да сечѳенные раны и колотые присыпати, живет велми добро.

3. Есть трава воронец, растет по сограм в полголѳни, яго(д)ы на неѳ двоѳ: одне красныѳ, а другѳе черныѳ. Кѳторыѳ яго(д)ы черныѳ, у тоѳ травы корѳнье добро на грыжу и на серъдѳшную болѳсть му|щиѱам, а у красных яго(д) добро корѳнье женъщинам парѳтѳ в молоке или в ухе свежѳеѳ рыбы.

// 4. Ростѳт трава в весне по стѱжѳем и по реке по олешникѱм, в пѱдѳ высо|тою, цѳвтѳ на неѳ, как елочѳки, синѳ, корѳнье у неѳ кругло, как пугѳвицы. И то корѳнье на пуповую грыжу добро, а парѳтѳ в молоке или в ухе свежѳеѳ да даѱтѳ ясти, будѳт здра|вѳ.

5. Аще человек озябнет, изрежѳ репу на сочни и изморози на морозѳ. Да положи на сковороду и прѳжѳ, да жми из неѳ сок. И тем мажи ознобы, заживѳт, и то велми добро.

// 6. Есть трава, растет на реке по лѳдинам и по озеринам, листок у неѳ, как заѳчѳи ушѳки белы, и у тоѳ травы корѳнье, как пугвица. Добро на грыжу пуповую и парѳтѳ в молоке или в ухе рыбы свежѳеѳ да ястѳ.

7. Есть трава, ростѳк по наволоком низѳенка, как елочѳки, цѳвѳт синѳ. Емлѳ еѳ на Купальницу и, иссушив, столѳки и просѳи ситом. И кластѳ еѳ в воду, и пѳтѳ, ѱбѳздаѱаѱо с неѳ и при|кѳла|//дѱѱати к уразу велми добро.

8. Есть тра|вѱ, растет по перѳлогу, а зовут еѳ брѳнеѳцѳ, кабы дерѱжѳка о|диночѳками зѳлена. И та трава добра, кѳторѳи человек отравлен или и живѳтина, и дѱтѳ еѳ в мѳру, ино отраву вымѳчет вон. А даѱтѳ на дѳще серѳце в естѳ|вѳе или в пѳтѳе, будѳт здоровѳ.

- л. 39 об. ѿ е(с)ть трава рѡстѣ(т) по пѣрѣ|лѡгомъ дегі(л)камі в колѣ|нѡ
цвѣтъ на не(і) бѣль | // и у тѡе травы кѡре(н)е | на се(р)де(ш)ную
грыжу до(б)ро | паріті свѣжіе рыбы¹⁴ | в ухѣ и ясть & |
ѿ есть трава зѡву(т) еѣ | деветісі(л) и та трава | росте(т) высоко
цвѣтъ | на не(і) же(л)тъ¹⁵ чаше(ч)ка(мі) | иссуша исто(л)чі и п(р)осѣ
веті сіто(м) и та трава | на ѡку(р) до(б)ра хто в ле(с) ходіть и к тому
верѣ|сѡвая сѣра и богоро(ц)кая трава а ростѣ(т) | на двінѣ
в ѡ(р)лѣцѣ цвѣ(т) | на не(і) че(р)ле(н) а ро(с)те(т) елочь|камі & |
- л. 40 // аі е(с)ть трава рѡ(с)те(т) по лу|гомъ елочькамі в колѣ|нѡ листьк
у нѣе ка(к) рѣбіновыѣ цвѣтъ у неѣ | сінѣ зову(т) е пре(л)ка и та |
трава браті с купа(л)ніцы на ивано(в) де(н) иссу|ша толо(ч)
и сѣе(т) сіто(м) | и присыпыва(ти) когда | нѡгі прію(т) заживѣтъ & |
прѣлѣдѣ то(т)часть & |
ѡі капуста мѡ(р)ска и кѡре(н) еѣ | парі(ті) в молокоѣ да хме(л) |
мѡ(р)скоі ино грыжу ну|тряную ѡнімае(т) & |
- л. 40 об. // гі есть рѡсту(т) на пу(с)ты(х) | избахъ и в лѣсѣ по ко|лода(м)
гу(б)ки бѣлы да в ни(х) | мука че(р)на и та му|ка на ура(з) до(б)ра
и на по|рѣзъ а присыпати | еѣ с краевѣ рану & |
дї есть трава рѡстѣтъ | по перело[га](м) кабы елочькѣ | сухіе
и та трава же(ч) | на сковороде и присы|пыва(ті) мокрыѣ коросты |
ино заживѣ(т) & |
- л. 41 еі и хто ходи(т) в лѣсѣ за | пѡлѣвымі сѡбака(мі) | // и ка(к) бгъ
пѡ(ш)ле(т) заіца | и ты изъ него крови уто|чі на чісто(і) платокъ |
и возмі заече(і) сѣбѣ ко|торое дере(в)цѣ зае(ц) сѣѣ|че(т) и помѣтъ
заече(і) | свѣжо(і) и трава де(т)і(л)сі(л) и сѣра вѣресовая | и трава
бгороцъка | и трава царевы оч(і) | и тѣ всѣ смѣси вмѣ|сто и кѡг[д]а
промысѣ(л) | пѡ(мі)ші(т)це и ты тѣмъ | ѡкуріва(і) сѡбя и соба|ку
и тѣнѣта и то|тѣча(с) помощь буде(т) | а огню кладі на пріме(т)-
но(м) | мѣстѣ & |

9. Есть трава, растет по перелогом дегилками в колено, цвет у нее бел. // И у тое травы корень на сердешную грыжу добро парити свежие рыбы в ухе и ясть.
10. Есть трава, зовут ее деветисил, и та трава растет высоко, цвет на ней желть чашечками. Исуша, истолчи и просееши ситом. И та трава на окур добра, кто в лес ходит. И к тому вересовая сера и богороцкая трава. А растет на Двине в Орлеце, цвет на ней черлен, а растет елочьками.
- // 11. Есть трава, растет по лугом елочьками в колено, листки у нее, как ребиновые, цвет у нее синь, зовут е прелка. И та трава брати с Купальницы на Иванов день. Исуша, толочь и сеять ситом, и присыпывать, когда ноги приют, заживет преледь тотчас.
12. Капуста морская и корень ее парити в молоке, да хмель морской, ино грыжу нутряную унимает.
- // 13. Есть растут на пустых избах и в лесе по колодам губки белы, да в них мука черна. И та мука на ураз добра и на порез, а присыпати ее с краев рану.
14. Есть трава растет по перело[га]м, кабы елочьки сухие. И та трава жечь на сковороде и присыпывать мокрые коросты, ино заживет.
15. И кто ходит в лес за полевыми собаками, // и как Бог пошлет зайца, и ты изъ него крови уточи на чистой платок, и возми заеcheи ссек, которое деревце заец ссечет, и пометь заеcheи свежо. И трава девитисил, и сера вересовая, и трава богороцъка, и трава царевы очи — и те все смеси вместо. И ког[д]а промысел помишитце, и ты тем окуриваи себя и собаку, и тетена, и тотчас помощь будет. А огню клади на приметном месте.

ЛЕКСИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

Богороцкая трава, трава богороцъка — чабрец обыкновенный *Thymus serpyllum* [2. Т. 2. С. 45; 14. Т. 1. С. 129]. На Русском Севере чабрец использовали, в частности, в магии для окуливания: «Богородной травкой окуливают домовишше» (волог., нюкс.) [14. Т. 1. С. 129]; «Богороцкая трафка-то, скотина-то как отелица, кура йейо» [2. Т. 2. С. 45].

Бронец — в говорах Русского Севера название различных растений [14. Т. 1. С. 190]: вороний глаз четырехлистный *Paris quadrifolia* (арханг.), различные виды плауна *Lycopodium*; майник двулистный *Maianthemum bifolium* и др. [2. Т. 2. С. 131; 17. Вып. 3. С. 194]; поскольку в травнике *бронец* описывается похожим на *деряжку* (см.), можно предполагать, что имеется в виду один из видов плауна; указание, что *бронец* растет «одинокъками», дает основание полагать, что в травнике описан плаун годичный *Lycopodium annotinum* — маловетвящийся, в отличие от плауна булавовидного (*деряжки*).

Вересовая сера — смола можжевельника [2. Т. 3. С. 110; 13. Вып. 1. С. 61; 17. Вып. 37. С. 179; 14. Т. 2. С. 56–57].

Воронец — в русских говорах название различных растений; в травнике, по-видимому, вороний глаз четырехлистный *Paris quadrifolia* [17. Вып. 5. С. 112–113]. Наличие у воронца в травнике красных и черных ягод можно объяснить следующим образом: черные — собственно плоды вороньего глаза, красные — это его цветы, внешне похожие на ягоды.

Губки — грибы [2. Т. 10. С. 129; 13. Вып. 1. С. 133–134; 14. Т. 3. С. 154].

Деветисил, девитисил — в русских говорах название различных растений; в травнике, вероятно, пижма обыкновенная *Tanacetum vulgare* [2. Т. 10. С. 399].

Деряжка — *деряга, деряжка*, плаун булавовидный *Lycopodium clavatum* L. [2. Т. 11. С. 104; 15. Т. 1. С. 455–456; 14. Т. 3. С. 217–218].

Животина — любое домашнее животное [2. Т. 14. С. 48; 15. Т. 2. С. 57].

Зогъичной ечень — ср. *загозья рожь* (олон.) 'мох кукушкин лён обыкновенный *Polytrichum commune* L.' [1. С. 267]. От *зогъица* и *загозка* 'кукушка' [18. С. 54; 15. Т. 2. С. 106].

Капуста морская — вероятно, имеется в виду один из видов рода ламинария, ср.: *капустник* 'морская водоросль': «Капустник на ламинарию похож, по-научному морская капуста» — КСГРС (арханг., приморск.).

Ледины — ср. *лядина*: низина, ложбина в лесу; сырое, болотистое место; лужа [15. Т. 3. С. 175; 13. Вып. 4. С. 62].

Наволоки — узкая полоска суши, мыс; заливной луг; излучина реки; болотистое место у озера, трясины; лесная поляна, где пасли скот; сенокосная поляна [15. Т. 3. С. 303; 13. Вып. 5. С. 28].

Объздавацо — обливаться водой [13. Вып. 5. С. 119].

Озерины — лужа; участок открытой воды на болоте, окно; дальний покос у реки или болота; пересыхающее озеро [15. Т. 4. С. 164–165; 13. Вып. 5. С. 38].

Окур — ср. забайкал.: силос для ловли птиц; окуливание [17. Вып. 23. С. 175–176].

Олешники — ольховый кустарник, лес; ольшаник [4. С. 219; 15. Т. 4. С. 196–197; 13. Вып. 6. С. 52].

Отказ — вероятно, в значении 'заговор, оберег' [11. С. 48]. Возможно, под отказом имелась в виду последняя статья травника (№ 15), содержащая описание магических действий для удачной охоты.

Перелог — земля, не подвергавшаяся обработке; целина; незапахиваемый участок, разделяющий поля; запущенный

участок земли, поросший молодыми деревьями [15. Т. 4. С. 454]; полоса земли, возвышающаяся в виде длинной узкой гряды [4. С. 232]; низкое место, ложбина с водой [13. Вып. 7. С. 39].

Попутник — разные виды подорожника *Plantago* L. [15. Т. 5. С. 79; 17. Вып. 30. С. 20; КСГРС (волог. вашк.).]

Преледь — опрелость.

Прелка — ср. *прелка*, растение вероника длиннolistная *Veronica longifolia* L. Применяется для лечения опрелости пальцев ног (свердл.) [16. С. 119; 17. Вып. 31. С. 85].

Промысел помишитце — ср. *промысел* 'добывание, добыча кого-, чего-либо (обычно зверя, рыбы) (беломор.); *помишиться* 'кончиться, иссякнуть, истратиться' (вытегор., лодейноп., олон., онеж.). Речь о том, что когда промысел иссякнет, перестанет попадаться добыча [9. С. 345; 17. Вып. 29. С. 235].

Пряжить — жарить в масле; тушить [13. Вып. 8. С. 104; 15. Т. 5. С. 334].

Согры — низина, низкое место [13. Вып. 10. С. 67–68; 15. Т. 6. С. 199]; поросшее кустами береговое место у реки или озера [4. С. 272]; низина, невысокий лес из больных кривых деревьев; густой непроходимый лес; возвышенное место, покрытое лесом; крутой обрыв у реки [13. Вып. 10. С. 67–68].

Сочень — ср.: тонко раскатанный круг теста [13. Вып. 10. С. 92; 15. Т. 6. С. 241].

Стожье — место под стог, участок луга для сенокосения [13. Вып. 10. С. 130; 15. Т. 6. С. 339].

Тенета — сеть для ловли некрупного зверя, птицы [9. С. 432].

Узик — в говорах Русского Севера название различных растений: тысячелистник обыкновенный *Achillea millefolium* [13. Вып. 11. С. 112; 17. Вып. 47. С. 24 (кадн., великоуст.); КАОС (вилегор.); КСГРС (волог. великоуст.);

лапчатка прямая *Potentilla silvestris* Rech. [17. Вып. 47. С. 24 (волог.).] К описанию узики в травнике более всего подходит тысячелистник обыкновенный *Achillea millefolium*.

Ураз — ушиб [15. Вып. 6. С. 625].

Хмель морской — по-видимому, один из видов морских водорослей.

Царевы очи — в русских говорах название различных растений: мхи маршанция изменчивая *Marchantia polymorpha* (волог.) и фунария гигрометрическая *Funaria hygrometrica* Hedw. (волог.), а также росянка круглолистная *Drosera rotundifolia* (разл. регионы) [1. С. 129, 149, 208].

Чашечки — поскольку соцветия-корзинки у пижмы бывают как вогнутыми, так и выпуклыми¹⁶, то, возможно, в травнике актуализирована отличная от привычной семантика слова *чашечки* (предмет с впадиной), ср. *чаша* 'голова, череп', *чашка* 'головной убор, шапка' — т. е. релевантен может быть как признак выпуклости, так и вогнутости [13. Вып. 12. С. 21; 15. Т. 6. С. 761–762].

Примечания

¹ Можно предполагать, что традиция русских травников существовала и до XVII в., но полноценные списки до нас не дошли. На данный момент нам известны несколько ранних одиночных статей, по структуре близких статьям «народных» травников. Так, в Чине мироварения, составленном знаменитым кирилло-белозерским книжником и писателем Ефросином в 1500 г., в заключительном разделе «А се имена зелиамъ греческы и русскы» есть описание травы асарь, весьма напоминающее статью травника [3. С. 849]. Синхронный шукинскому списку Олонецкий сборник заговоров открывается статьей о траве молчан (подробнее см.: [12. С. 146–153]). Наконец, в самой рукописи Шук. 293 в составе лечебников имеются отдельные статьи о растениях и фрагменты травника (л. 6–60б., 140б.–150б., 26–31, 32–350б., 930б.–94 и др.).

² Рукопись описана в: [20. С. 363].

³ Филигрань одноручный кувшин без крышки, без литер, подобна: [5. № 6 (1624 г.)].

⁴ Конский лечебник опубликован: [6. С. 247–251].

⁵ А. И. Яцимирский указал на публикацию аналогичного сочинения: [19. С. 193–194].

⁶ Искренне благодарю С. В. Алпатову, Е. Л. Березович и К. И. Коваленко за помощь в просмотре диалектных материалов в карточках Архангельского областного словаря (Московский гос. ун-т), Словаря говоров Русского Севера (Уральский федер. ун-т), Словаря русских народных говоров (Ин-т лингвистических исследований РАН).

⁷ О проблеме ботанической идентификации растений травников см.: [7. С. 116–119].

⁸ Аналогичный текст (первая часть — предписание стричься в пятницу на третий день молодого месяца, но без второй части — с использованием вихорева гнезда) есть в составе лечебника в Шук. 293 (л. 250б.–26).

⁹ Текст в фигурных скобках приписан на правом поле, в рукописи крестиком указано место вставки.

¹⁰ Далее зачеркнуто: *же(л)ть*.

¹¹ *какъ елочкѣ* — вписано над строкой.

¹² *на морозѣ* — приписано в продолжение строки на поле.

¹³ *рѡ(с)те(к)* — так в рукописи.

¹⁴ Далее зачеркнуто: *вмо*.

¹⁵ Буква *ж* переправлена из *з*.

¹⁶ О семиотизации этой особенности пижмы в народной культуре см.: [8. С. 180].

Литература

1. Анненков Н. И. Ботанический словарь. СПб., 1878.
2. Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовой. Т. 1–15. М., 1980–2013.
3. Бобров А. Г. Чин мироварения в автографе Ефросина Белозерского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 58. СПб., 2007. С. 833–856.
4. Грандильевский А. Родина Михаила Васильевича Ломоносова. Областный крестьянский говор. СПб., 1907.
5. Дианова Т. В. Филигрань «Кувшин» XVII в. М., 1989.
6. Ипполитова А. Б. Русские рукописные конские лечебники XVII–XVIII вв. vs народная ветеринария: к постановке проблемы // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011. С. 236–253.
7. Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследования фольклора и этноботаники. М., 2008.
8. Колосова В. Б. Этноботанические заметки. VI. Пижма // Антропологический форум. № 15. 2011. С. 171–186.
9. Мызников С. А. Русские говоры Беломорья. Материалы для словаря. СПб., 2010.
10. Овсянников О. В. Двинская твердыня XIV в. // Памятники Архангельского Севера. Архангельск, 1991. Цит. по электрон. версии (<http://kenozherjelive.ru/orletz.htm>).
11. Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
12. Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост. А. Л. Топорков. М., 2010.
13. Словарь вологодских говоров / Под ред. Т. Г. Паникаровской. Вып. 1–12. Вологда, 1983–2007.
14. Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева. Екатеринбург, 2001–2009. Т. 1–4.
15. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
16. Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. 4. Свердловск, 1983.
17. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–
18. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Под ред. С. Г. Бархударова. Вып. 6. М., 1979.
19. Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники: Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879.
20. Яцимирский А. И. Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Щукина. М., 1896. Т. 1.

Сокращения

КАОС — Картотека Архангельского областного словаря. МГУ им. М. В. Ломоносова.

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера. Уральский федеральный университет им. Б. Н. Ельцина (Екатеринбург).

Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Текстология русских травников XVII — начала XX в.: исследование и тексты» (№ 14-04-00508).

Варвара Евгеньевна Добровольская,
канд. филол. наук, Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

ТЕТРАДЬ СО СКАЗКАМИ БРЯНСКОЙ ГУБЕРНИИ

В архиве Русского географического общества в делах 119-го разряда¹ под № 55 находится тетрадь, сданная в архив в 1925 г. В. И. Смирновым.

Василий Иванович Смирнов (1882–1941), костромской краевед и музейный деятель, родился в с. Большая Брембола

Переславского уезда Владимирской губернии в семье священника. Семья была хорошо образованной, дети в ней тянулись к знаниям. Брат Василия Ивановича С. И. Смирнов (1870–1916) был историком, учеником В. О. Ключевского и Е. Е. Голубинского.

В. И. Смирнов учился в Переславском духовном училище (1891–1895), затем во Владимирской семинарии (1895–1901) и Московской духовной академии (1902–1906). Обучение он сочетал с углубленным самообразованием. В 1906 г. закончил историческое отделение Московской духовной академии со степенью магистра и решил поступить в Московский университет. Целый год он состоял слушателем естественно-исторического отделения Московского университета, но из-за нехватки средств вынужден был его покинуть.

С 1907 г. Василий Иванович жил в Костроме, служил помощником инспекто-

ра духовной семинарии, в 1908–1917 гг. был преподавателем первой мужской гимназии, в 1917–1919 гг. — директором коммерческого училища. В 1912 г. он стал членом-учредителем Костромского научного общества по изучению местного края, в котором в 1912–1920 гг. состоял секретарем, а с 1921 по 1929 г. являлся его бессменным председателем. В 1918–1922 гг. Смирнов стал одним из организаторов и преподавателей Костромского университета. Параллельно он организовал в Костроме коллегия по охране памятников искусства и старины; в 1919–1928 гг. заведовал музеем местного края, осуществляя связь между обществом по изучению местного края и музеем. Им была создана музейная сеть, охватившая большинство уездных городов Костромской земли.

Он занимался археологией и этнографией, в музее был хранителем соответствующих коллекций, заведовал этнологической станцией Общества по изучению местного края, был удостоен медали Русского географического общества за совокупность работ.

В сентябре 1931 г. В. И. Смирнов был арестован и оказался в Архангельске, где на положении административного ссыльного жил в течение десяти лет².

На бумажной обложке-папке, в которую вложена тетрадь, хранящаяся в архиве РГО, наклеен фрагмент, видимо, предыдущей обложки, на котором чернилами написано: «Смирнов В. И. Сказки Брянской губ. (5 сказок) записи 1922 года. Кострома. 1925 г. 27 л.», а карандашом помечено: «Орловская губерния 17.11.1925». Такое расхождение в названиях связано с административным переделом в России после революции. Брянская губерния существовала с 1920 по 1929 г. Она была образована 1 апреля 1920 г. из Брянского, Карачевского, Севского и Трубчевского уездов Орловской губернии и Жиздринского уезда Калужской губернии. В 1923 г. в Брянскую губернию был включен Почепский уезд, входивший до этого в Гомельскую губернию. В декабре 1926 г. из расформированной Гомельской губернии в Брянскую были переданы Клиновский, Новозыбковский и Стародубский уезды. Постановлением Президиума ВЦИК «Об образовании на территории РСФСР административно-территориальных объединений краевого и областного значения» от 14 января 1929 г. с 1 октября 1929 г. Брянская губерния была упразднена и образована Западная область с центром в Смоленске.

Что хотел сказать автор карандашной пометки, не совсем ясно, так как на 17 ноября 1925 г. часть территории бывшей Орловской губернии принадлежала Брянской губернии, как, впрочем, и в 1922 г.

Внизу обложки самой тетради есть надпись: «Получено от В. И. Смирнова

в 1925 г.» и стоят инициалы НТ. На тетради написано «Сказки Брянской губ.», в столбик под номерами даны названия пяти сказок, находящихся в тетради.

Сказки были записаны В. И. Смирновым от Феоктиста Михайловича Абашенкова из д. Новосёлки Брянской губернии. Надо сказать, что Новосёлки — не самое редкое название для соответствующей территории. В современных Брянской и Орловской областях населенных пунктов с таким названием более десяти. Из них как место рождения Ф. М. Абашенкова географические подходы только одно — с. Новосёлки Брянского района Брянской области (только оно находилось на территории Брянской губернии в 1920-е гг.; ранее там находилось имение Небольсиных). Однако не исключено, что Новосёлки Абашенкова — это населенный пункт, уже не существующий в настоящее время: место рождения Абашенкова в тетради Смирнова называется деревней, в то время как вышеупомянутые Новосёлки Брянского района с 1610 г. являлись селом.

Сказки были записаны В. И. Смирновым в Костроме в июне 1922 г., когда Феоктист Михайлович служил в Красной армии. На момент записи сказок, как указывает в своем комментарии В. И. Смирнов, Абашенкову было 22 года, он был веселым человеком, «щупленький — он не отличался хорошим здоровьем» (Р. 119. Оп. 1. Д. 55. Л. 1). Сам про себя он говорил, что здоровья у него «не дюже много», и, как отмечает Смирнов, «с нетерпением ждал, когда его отпустят в отпуск» (Там же). Ф. М. Абашенков рассказывал, что он был родом из бедной семьи, с детства был подпаском, а потом занимался портняжничеством, ходил с артелью портных. Он был грамотным человеком, но ему больше нравилось, когда читают другие; «сам разбирает плохо», — замечал Смирнов (Там же).

В комментариях, которые Смирнов сделал к своим записям, отмечается, что «репертуар сказок должно быть у него порядочный» (Там же. Л. 106.). Более того, собиратель пишет, что Феоктист Михайлович обещал рассказать еще несколько сказок (и даже называет их: «Купец», «Про барина — как деньги потерял», «Хосдюшка», «Колдун», «Про покойника», — правда, эти названия не соответствуют названиям в указателях сюжетов по системе А. Аарне, а следовательно, мы не знаем, какие сказки знал сказочник). К сожалению, Смирнову не удалось их услышать, так как сказочник «уехал в долгожданный отпуск на родину к старушке-матери» (Там же).

Из комментариев Смирнова неясно, кто давал названия сказкам: сам сказочник или собиратель. Известно, что в репертуаре Абашенкова была еще одна (помимо пяти названных и пяти записанных) сказка, но Смирнов принял ее за

пересказ литературного произведения. Это сказка «Про Сапожника»³, которую Феоктист Михайлович «слышал, как оказалось, от товарища, читавшего ему давно из книжки» (Там же. Л. 1). Смирнов отмечает, что Абашенков передал «в значительном переработанном виде известный рассказ Л. Н. Толстого «Чем люди живы» (Там же. Л. 1–106). Однако текст о сапожнике и ангеле известен и в народной версии. Например, сам Л. Н. Толстой узнал ее от В. П. Щеголёнка и переработал текст⁴.

Вполне возможно, что Абашенков знал народную версию данного сюжета и соединил ее с книжной, тем более что в его сказке, по словам Смирнова, отсутствует целый ряд эпизодов, которые есть у Л. Н. Толстого. Так, у Абашенкова опущен эпизод с барином, заказавшим сапоги, но умершим накануне срока исполнения заказа. В то же время в тексте Феоктиста Михайловича присутствовал эпизод о чуде с ковригой хлеба, которого нет у Л. Н. Толстого. Но в народных вариантах чаще всего отсутствуют эпизоды, которые есть у Толстого⁵.

Записанные сказки — очень объемные, полноценные тексты, отличающиеся своеобразной манерой исполнения.

Два текста представляют собой волшебные сказки. Это «Два брата» (СУС 303) и «Змей» (Смерть Кощея от яйца, СУС 302), но и в том и в другом тексте множество сюжетных ходов, являющихся, безусловно, плодом индивидуального творчества сказочника. Так, братьев-богатырей зовут Уголь и Дым, число животных-помощников (чудесной охоты) существенно больше, чем обычно. В сказке они называются *скотиной*: «была у няво скотина — заяц, лисица, собака, волк, медведь, лев и конь» (Р. 119. Оп. 1. Д. 55. Л. 2). Как видим, помимо волка, медведя и льва появляются заяц, лисица, собака, конь, вследствие чего увеличивается число эпизодов, где действует каждый из зверей.

В другой сказке герой и змей создают мост для боя. В известных вариантах этого сюжета мост или железный ток для боя может создать только змей и только своим дыханием. В сказке Абашенкова создание моста является первым испытанием силы героя. И богатырь, и змей могут создать мост, причем создают его не дунув на поле или лес, а просто топнув ногами.

Сказки отличает специфическая манера повествования. Сказочник, придерживаясь традиционного сюжета, довольно часто добавляет в текст небольшие уточняющие детали. Например: «Вот царь этой страны согласился со змеями увозить по одному человеку им из своего царства. *Сперва с прекрасных царевен начали*» (Там же). В большинстве вариантов этого сюжета речь идет о жребии, который выпадает одной из царских дочерей. Иногда она остается последней девушкой в царстве; в этом же варианте

царские дочери оказываются первыми потенциальными жертвами змея.

Сказка «Цыган» (СУС 785) относится к легендарным сказкам. Сюжет несколько отличается от канонического варианта. Обычно в сказках этого типа Бог (святой Николай, святой Петр) путешествует по земле с неким человеком, который съедает или крадет просвируку и не признается в этом. В данной сказке ситуация иная. Цыган не крадет просвируку, он видит, как крестьяне кладут под икону святому копейки, и «говорит: «а я сто рублей положу». Положил сто рублей — на другое лето думает, Микола даст тебе двести (значит там стоит икона Миколая Угодника)» (Там же. Л. 15). Цыган, не получив от святого денег, угрожает тому, что удавится. Святой Николай отправляется с ним в путешествие, во время которого воскрешает сына купца; когда цыган пытается самостоятельно оживить другого покойника, у него ничего не выходит. Святой приходит ему на помощь. В награду в обоих случаях святой просит хлеб и сало, отказывается от денег, что возмущает цыгана и заставляет его повторить угрозу убить себя. Когда святой опять берет в благодарность хлеб и сало, цыган крадет их и не признается в воровстве; даже провалившись в ручей, «што только адни глаза видны» (Там же. Л. 17), утверждает, что не брал съестного. Только когда дело доходит до дележа денег, цыган, чтобы получить помимо своей трети еще одну, принадлежащую тому, «кто сало, и творог, и хлеб поел» (Там же), сознается в содеянном.

Сказка «Три брата» (СУС 1525Е) представляет собой традиционный анекдотический сюжет о хитрых и ловких людях, в котором воры обкрадывают друг друга, а богатство достается их ученику.

Особый интерес представляет пятая сказка. Данный текст является контаминацией широко известного сюжета о дураке, который всё делает невпопад (СУС 1680), и небылицы «На хвосте у волка» (СУС 1875). Эта сказка интересна тем, что представляет собой рассказ от первого лица. Все события в ней происходят с рассказчиком. Сказка называется «Портнёнок», главным героем является ученик портного. Из комментариев Смирнова известно, что Абашенков был портным. Все злоключения героя в сказке призваны объяснить его маленький рост, а сказочник был невысокого роста и щуплого телосложения. В данном случае сказка становится юмористической автобиографией сказочника, который смеется над самим собой.

Абашенков в совершенстве владеет импровизационной манерой, и трудно не согласиться с собирателем, что сказки Феоктист Михайлович рассказывает «охотно» (Там же. Л. 1). Однако Смирнов говорит о том, что Абашенков «иногда путается и забывает что рассказал» (Там же), хотя по записям невозможно представить, что именно сказочник рассказывает не так.

Единственное, что можно было бы выдать за «забывчивость» сказочника, это изменение традиционного персонажа в сюжете «Смерть Кощея в яйце», поскольку в этой сказке действует змей, а не Кощея. Однако и в этом случае можно говорить о проявлении фантазии сказочника, а не о его забывчивости или незнании сюжета, поскольку Абашенков полностью соблюдает присущую данному сюжету сказочную формульность, и т.д.

Безусловно, работу с данными записями нужно продолжить, проверить, не публиковались ли эти сказки в каких-

либо местных изданиях. В настоящее время в нашем распоряжении сведений о публикации нет. Надо отметить, что, судя по карандашным пометкам в тетради, с ней кто-то работал, но на листе выдачи отметок об этом нет.

Вполне возможно, что с этим сказочником могли работать брянские или орловские фольклористы и в региональных архивах есть еще записи сказок Абашенкова. Но, может быть, запись из архива РГО — это единственная запись очень интересного сказочника, ровесника XX века.

Примечания

¹ В разряде 119 хранятся дела из разных губерний России, сданные в архив после революции.

² В.И. Смирнов известен фольклористам по двум работам: *Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 41: Четвертый этнограф. сб. Кострома, 1927; Он же. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 15: Второй этнограф. сб. Кострома, 1920.*

³ Здесь и далее приводятся названия сказок по записям В.И. Смирнова.

⁴ См.: *Калугин В.И. «Олонецкой губернии былинички» в гостях у Толстого // Струны рокотаху: Очерки о русском фольклоре. М., 1989. С. 460–582.*

⁵ Подробнее об этом см.: *Соколов Ю.М. Лев Толстой и сказитель Щеголёнок // Летописи Государственного литературного музея. 1948. Кн. 12. Т. 2. С. 200–207.*

Сокращения

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

Елена Германовна Боронина,

канд. пед. наук, Московский гос. гуманитарный ун-т им. М.А. Шолохова,
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

ТРОИЦКИЙ ОБХОД ДВОРОВ В ВОСТОЧНОМ ПОДМОСКОВЬЕ

В конце XX — начале XXI в. на востоке от Москвы, в Орехово-Зуевском, Павлово-Посадском и Раменском районах достаточно полно сохранялся традиционный обряд — обход дворов с березой на Троицу или на Семик (четверг перед Троицей). Более чем в 30 подмосковных деревнях рано утром дети обходят дома односельчан с украшенной веткой березы в руках. Группы (от двух до пяти-семи человек) переходят от дома к дому, останавливаются у ворот или окна, выкрикивают

календарную обрядовую припевку, поздравляют хозяев с праздником и просят «подать под кумушку». Так выглядят традиционный для Восточного Подмосковья весенне-летний обряд, в местной терминологии называемый *водить кумушку, славить кумушку*, чаще — *кликать кумушку*.

Ареал обряда частично совпадает с территорией известного старообрядческого центра Гуслица, расположенного на востоке Московской области. «Из гусяков мы» — так ощущают свою

идентичность подмосковные старообрядцы. Примечательно, что жители прилегающих деревень также считают себя частью гуслицкого региона.

При подготовке статьи использованы материалы экспедиций 1995–2001 гг. Московского педагогического колледжа № 12 в Павлово-Посадский, Орехово-Зуевский и Раменский районы Московской области. В экспедиции принимали участие студенты и преподаватели колледжа, руководитель Е.Г. Боронина, научный консультант М.Б. Чернышева.

Итак, троицкая *кумушка* — большая украшенная ветка березы. Лишь однажды в д. Ефимово Павлово-Посадского района зафиксированы *кумушки*, сложенные из трех-четырех небольших веточек. Типичное украшение березовой ветки — «клинушки» (кусочки ткани, оставшиеся от шитья), «лучше поярче». Особо ценились ленты: «Принимали

только тех ходить “кумушку” водить, кто принесет свои ленты и на “кумушку” повесит» (д. Субботино, Павлово-Посадский р-н). По воспоминаниям старожиллов раньше ветку наряжали «пустышками» (выдутыми яйцами, нередко крашеными), а на макушку вешали скорлупу от яичка. В последнее время используют бумажные цветы и воздушные шары, привязывая их к ветке по одному или гроздьями.

Кумушкой в Восточном Подмоскowie называют не только троицкую ветвь, но и песню/припевку, исполняемую при обходе. Подходя к дому, дети спрашивали: «Вам “кумушку” спеть?» или: «“Кумушку” кричать?»

Прежде чем перейти к анализу текста и мелодики песен, приведем подробное описание обряда в д. Ковригино Павлово-Посадского р-на как типичное и характерное для этого региона. Троицкий обход дворов наблюдался участниками фольклорной экспедиции МПК № 12 в 1996 г. Подчеркнем, что это не реконструкция автора по ранее зафиксированным материалам, а исполняемый по инициативе жителей традиционный обряд, который всегда, сколько себя помнят жители, проводился в этой деревне утром на Троицу.

Обряд совершался тремя девочками 9–12 лет 2 июня 1996 г., на Троицу, около 9 часов утра. Группа детей подходила ко всем домам по одной стороне улицы. Дети останавливались у ворот и начинали громко скандировать (выкрикивать) текст, ритмично приподнимая и опуская ветку, которую держала в руках одна из девочек. Исполнялась песня-кумушка громким речитативом, в котором можно выделить контуры интонирования на одной-двух нотах и спад голоса в конце строфы:

Ах ты, кумушка,
Ты голубушка,
Ты к нам пришла,
По яичку принесла,
Хлеба по кусочку,
Блинца по блиночку,
Где кум прошёл,
Там овес взошёл,
Где кума прошла,
Там рожь взошла.
Кума мылица купила,
Кума рылица умыла,
Кума, мойся белей,
Кума, будешь веселей.
Пода-айте под кумушку!
(д. Ковригино Павлово-Посадского р-на).

Выходила хозяйка, угощала конфетами и печеньем. «Дары» складывались в большую сумку, и группа отправлялась к следующему дому. В завершение дети пили чай у одного из «ходоков».

Следующий пример песни-кумушки записан в полутора километрах, в с. Саурово того же района:

Нотный пример 1

Кума, кума,
Расти больша,
Приземиста,
Прикуремиста,
Где девки шли,
Там цветы взошли,
Где парень шёл,
Там овес взошёл.
Подайте под кумушку
Денежку или конфеточку!
(с. Саурово Павлово-Посадского р-на).

Текст песни отличается от предыдущего, хотя порядок исполнения обряда такой же. В каждой деревне свой вариант песни-кумушки. Так, на Троицу в пос. Давыдово Орехово-Зуевского р-на одновременно совершали обход пять групп детей, и каждая автономно от других исполняла свою песню-кумушку. Звучала яркая весенняя разноголосица, которую условно можно

назвать стереофонией. Местные жители по пению безошибочно определяли: «Эти из Барского, а эти аж из Костина пришли».

В экспедициях МПК № 12 1995–2001 гг. зафиксировано 18 подобных песен. Проведем их небольшой музыкально-поэтический анализ.

Музыкальный язык песен-кумушек лаконичен. Рассмотрим кумушку, записанную в д. Митино Павлово-Посадского р-на. Напев строится на оппозиции двух нисходящих интонаций — узкой (большая секунда) и широкой (чистая кварта) и носит формульный характер. Развитые внутрислоговые распевы отсутствуют. Ладовая организация напева — ангемитонная форма квартового тетрахорда с определенными мелодическими функциями каждого из трех тонов, составляющих напев. Верхний тон

Нотный пример 2

является начальным, средний (вспомогательный) приходится на момент музыкального и словесного акцента, нижний (конечный) — основной устой. Напев излагается на один голос. Его структурообразующее начало — активное скандирование, призывная декламация, родственная ранневесенним обрядовым закличкам:

Ай ты, кумушка-кума,
Зывивайся, душа,
Мы на лето придём,
По яичку принесём,
По пышички,
Пы лепёшечки
(д. Митино Павлово-Посадского р-на;
нотный пример 1).

Немалая часть троичных обходных песен исполняется речитацией, ритмическим громким скандированием со спадом голоса в конце фразы. При этом ощущается обобщенный звуковысотный рисунок, состоящий из чередования все тех же интонаций — узкой и широкой (секунда+кварта).

В д. Аверкиеве Павлово-Посадского р-на песня-кумушка распевается на два голоса, с эпизодическим дивизи голосов до трех-четырех звуков. Происходит это под влиянием местного певческого стиля (в деревне существовал аутентичный фольклорный ансамбль). В начале строфы прослушивается напев на одной-двух нотах со спадом к тонике в конце. Результат произошедшей трансформации ощущается в наличии мажорного наклонения.

Ой ты, кумушка-кума,
Завивайся, душа,
Я на лето приду,
По яичку принесу,
По каржущинки,
По ляпёшинки,
А мы девочки хорошишки!
(д. Аверкиеве Павлово-Посадского р-на).

Реже встречаются более распевные песни-кумушки. Их мелодика строится на варьировании музыкального звена, имеющего нисходящее секундо-терцовое строение (напевы д. Аринино Раменского р-на, д. Аверкиеве Павлово-Посадского р-на).

Берёза кудрява
В лесу росла,
Не выросла,
К тебе кумушка идёт,
По яичку несёт,
По пшойничку,
По драчоничку,
Ещё, кума,
Графин вина.
Ты, берёза, хороша
И пушистая!
(д. Аринино Раменского р-на; нотный пример 2).

Интересен вариант напева д. Субботино Павлово-Посадского р-на, представляющий собой обрядовый хоровод, исполняемый в контексте обхода дворов. В этом случае варьируется не отдельное звено, а весь напев. Характерным является мелодический скачок вверх и последующее нисходящее секундно-терцовое заполнение:

Уж ты, кумушка-кума!
Расти больша,
Сы вершины высока,
Листом широка,
Приди к месту,
Прикури к месту,
Мы к тебе идём,
По яичку принесём,
По кусочку, по блиночку,
По лепешечки,
А ещё, кума,
Графин вина.
Там, где девки шли,
Там цветы цвели,
А парень шёл,
Там овес взошёл.
Подайте под кумушку!
(д. Субботино Павлово-Посадского р-на).

Обращают на себя внимание обрядовые элементы в хореографии хоровода:

Собирались девки в основном и к каждому дому подходили. Стоит в середине парень, держит «кумушку» (большую берёзу), а другие все яичко в платочек носовой завёртывали. Вот промеж пальцев яичко, а тут концы платочка. Хозяйка держит яичко, а соседка берёт за платочек и кругом ходят... Вот девчата погребят колокольчиком [привязанным к берёзе], и подавали, кто яичко, кто денег. Вся компания, которая ходит по улице, корзинку носили и устраивали пир (д. Субботино Павлово-Посадского р-на).

Хореография второго хоровода, записанного в этой же деревне, отличается от первого тем, что вокруг березки ходили две девушки, а остальные стоят кругом.

В песнях-кумушках можно выделить несколько композиционных мотивов: обращение; благопожелание; сообщение о приходе (к куме-березке); угощение; пожелание; просьбу о подавании (или поздравление с праздником).

Обращение часто двойное: «кума-кума», «кумушка-кума», «кумушка-голубушка»; иногда — «берёза кудрява». То, что «кума» и «берёза» находятся в одинаковой позиции, свидетельствует об их синонимичности. Далее следует мотив продуцирующих благопожеланий: «завивайся, душа», «расти, толсти», «расти сы вершины высока, листом широка». Сообщение о приходе участников обряда лаконично: «мы к тебе идём», «к тебе девки шли и ребята шли», «я на лето приду».

Традиционен для Троицы перечень угощений-даров: «яичко» или «яишен-

ка». По мнению В. К. Соколовой, поедание яичницы в Семик (или Троицу) — «это своего рода братчина, скреплявшая, как и кумление, девичий союз»¹. Кроме того, к «берёзе-куме» несут «пшойничек», «драчоничек», «честной пирог», «хлебаца по кусочку, блинца по блиночку», «графин вина».

Чрезвычайно интересен следующий композиционный мотив — аграрной магии (или положительных свершений).

Где девки шли,
Там цветы цвели.
Где ребята шли,
Там рожь густа,
Оборотиста
(д. Аринино Раменского р-на).

Где парни шли,
Там(а) семечки взошли
(д. Обухово Раменского р-на).

Где кум прошёл,
Там овес взошёл.
Где кума прошла,
Там рожь взошла
(д. Ковригино Павлово-Посадского р-на).

В выстроенном ярком акциональном ряду дается описание символического действия и его продуцирующий результат. «Это по существу уже заклинание», — пишет В. К. Соколова, анализируя подобный пример, записанный в 1914 г. Г. К. Завойко в Судогодском уезде Владимирской обл.²

Последний композиционный мотив — просьба о подавании: «Подайте под кумушку яичко или копеечку!» (д. Субботино Павлово-Посадского р-на и др.) или поздравление: «С праздником!» (д. Назарьево Павлово-Посадского



Хозяйка одаривает участников троичного обхода дворов через окно. Д. Коровино Орехово-Зуевского района Московской области. Фото Е. Г. Борониной. 2001 г.

р-на и др.). Интересен финал текста песни-кумушки из д. Ляхово Орехово-Зуевского р-на, где просьба о подаении звучит скорее как требование:

А что спели мы вам —
Расплатитесь,
Лучше с нами поделитесь!
С праздником, кумушка-кума!

Таким образом, троицкие песни, сопровождающие праздничный обход дворов, имеют четкую стабильную структуру. В тексте выделяются последовательно раскрывающиеся композиционные мотивы. Песни всегда начинаются обращением к кумушке (березе) и заканчиваются просьбой о подаении или поздравлением. Доминирующая функция — праздничные оклики.

На сегодня традиция исполнения обходных песен на Троицу распространена в Восточном Подмоскowie достаточно широко. Хранители традиции — женщины. Матери и бабушки обучают детей. Обучение-передача происходит и внутри самого детского коллектива. Отцы или братья заготавливают накануне ветку березы.

Троицкий обход с украшенной березкой пользуется большой популярностью у местных жителей: они терпеливо поджидают обходчиков, заранее закупают большое количество конфет и печенья для угощения (по 2–3 кг), щедро одаривают детей, благодарят их на словах.

Итак, кумушкой в Восточном Подмоскowie называют украшенную лентами ветку березы, а также песню/припевку, исполняемую при обходе дворов. Текст

песни содержит архаичные мотивы, связанные с благопожеланиями, принесением даров, аграрной магией, просьбой о подаении. Мелодика песни носит формульный характер, свойственный весенне-летней обрядности восточных славян.

Что касается трансформации традиции, то в современном бытовании обходных троицких песен существует тенденция к сокращению композиционных мотивов в тексте, и прежде всего исчезает мотив аграрной магии. Мелодика достаточно стабильно сохраняется на уровне формульного напева.

Примечания

¹ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 205.

² Там же. С. 211.

Андрей Геннадьевич Кулешов,
канд. искусствоведения, Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

АЛЕКСЕЙ ИВАНОВИЧ ДЕНЬШИН И ВОЗРОЖДЕНИЕ ДЫМКОВСКОГО ПРОМЫСЛА

Традиционную вятскую глиняную игрушку, хорошо известную в России в XIX в., делали преимущественно в слободе Дымково (ныне в черте г. Кирова). Этот старинный игрушечный промысел возник еще в XVIII в. Лепные фигурки животных, баб, всадников, гусаров, ярко раскрашенные по белому фону и дополненные деталями из сусального золота, были очень популярны и у детей, и у взрослых, продавались на крупных ярмарках и базарах.

В 1870-е гг., с расширением промышленного производства в России, осложнилась судьба многих кустарных промыслов. Заметно изменилась она и в Дымкове. Ручная лепка вятской игрушки постепенно начала заменяться гипсовыми отливками, которые упрощали процесс изготовления, но наносили ущерб художественному качеству. Это разрушало прежнее производство: сокращалось число работавших на промысле мастеров, снижался прежний высокий художественный уровень, который ставил эту игрушку в ряд лучших образцов народного искусства.

Судьба угасающего народного промысла в Вятке тревожила многих деятелей русской культуры. На вятский промысел — дымковскую игрушку обратили внимание художники, этнографы, историки искусства, коллекционеры того времени. О ней писали Александр Бенуа в журнале «Аполлон» в 1912 г.,

Н. Д. Бартрам, А. В. Бакушинский¹. К 1890-м гг. и рубежу XIX и XX вв. положение на этом промысле оставалось по-прежнему сложным, по существу, он угасал. Из старых мастеров почти никого уже не оставалось. Основной фигурой была только А. А. Мезрина — старая мастерица, верная традициям промысла. Несмотря на это, известность

В 1870-е гг., с расширением промышленного производства в России, осложнилась судьба многих кустарных промыслов.

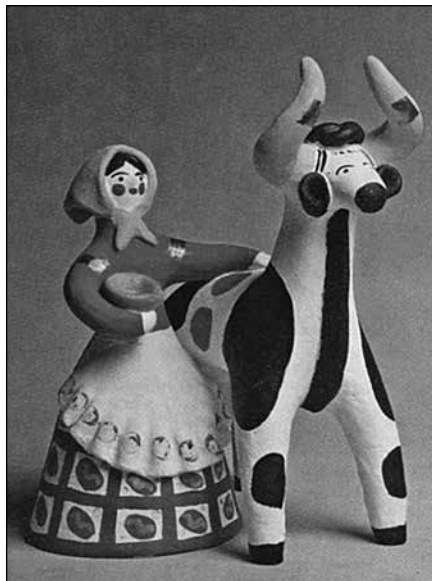
промысла все-таки не уменьшалась. Это объяснялось и повышенным интересом к нему общественности в России, беспокоившейся о его судьбе, и тем, что на Парижской Всемирной выставке 1900 г. эта игрушка имела большой успех. На выставке были представлены произведения вятских игрушечников из разных русских коллекций.

Промысел в Дымкове старались сохранить и после революции. Интерес к народной культуре, противопоставлявшейся культуре дворянской и буржуазной, необходимо было поддерживать. Народная культура, искусство могли быть опорой в идеологической борьбе того времени. Игрушка из Дымкова, имевшая, по словам русских педагогов, большое воспитательное значение не только для детей, но и для взрослых, отличавшаяся высоким ху-

дожественным уровнем, должна была стать подходящим объектом пропаганды. Не случайно было обращено внимание именно на этот промысел. Его старались поддержать даже в период, когда началось вытеснение всех кустарных производств. Государство организует закупку готовых изделий этого промысла, что в условиях тех лет было особенно ценно. Об этом лично заботился и народный комиссар просвещения А. В. Луначарский, занимавшийся всеми вопросами культуры и искусства того времени. Нужен был человек, который мог бы возглавить производство на вятском народном промысле. Фигурой, наиболее подходящей для этой роли, оказался Алексей Иванович Деньшин (1893–1948), родившийся и учившийся в Вятке, давно увлекавшийся народным искусством

и данным промыслом. Важно, что он сам был художником, получившим образование в известном Московском училище живописи, ваяния и зодчества (он был учеником Аполлинария Михайловича Васнецова). Разумеется, что он как никто другой должен был знать особенности этого производства, а следовательно, и продолжать развитие промысла, имевшего такую известность.

Еще с юности и на протяжении многих лет А. И. Деньшин делал зарисовки старинных вятских игрушек из различных коллекций: Этнографического отдела Русского музея, Музея народного искусства в Москве, Исторического музея, из частных собраний. В результате еще до революции у него появился замысел — создать альбом, посвященный вятской игрушке. В 1917 г.



Е.З. Кошкина. Доярка с коровой. 1972 г.

в Москве выходит первый его альбом, названный «Вятская глиняная игрушка в рисунках», а в 1919 г. — второй альбом «Вятская глиняная игрушка. Куклы нарядные»². Оба альбома содержали литографии с ручной раскраской и отражали всю совокупность типов и сюжетов дореволюционного вятского промысла. Были отражены все темы вятских игрушек, которые соединяли языческие образы и образы городской культуры XVIII–XIX вв. (в частности, изделий фарфоровой пластики — модных тогда статуэток). Арсенал образов вятской игрушки на рубеже XIX–XX вв. значительно расширился, включил в себя многочисленные жанровые и религиозные композиции. Многие образы, ставшие потом столь известными (барыни и кавалеры, горожанки и офицеры), сочетались еще и в забавных композициях. Они были результатом ироничных народных наблюдений и веселых



Н.П. Борнякова. Учительница. 1979 г.

впечатлений от городской жизни, больших ярмарок и праздничных гуляний. Крестьянский быт был также отражен, но привлекал игрушечников в меньшей степени. Более распространенной и любимой была у них тема животных и птиц — традиционная тема народного искусства. Эти образы стали в итоге их художественным достижением. Особенно запоминающимися, нарядными были, например, кони в яблоках, забавные изображения свиньи с поросятами, яркие фигурки индюков и павлинов. Фантастическое, сказочное сочеталось в них с действительностью, проявлялось в выразительных пластических формах, красках и орнаментах.

Вернувшись в Вятку в начале 1920-х гг., А. И. Деньшин начинает свою работу, связанную с продолжением производства на дымковском промысле. В 1925 г. он создает целую серию таблиц-пособий для мастеров этого промысла. В 1926 г. на основе этих таблиц уже не в Москве, а в самой Вятке он создает свой третий альбом — «Вятские старинные глиняные

Нужен был человек, который мог бы возглавить производство на вятском народном промысле. Фигурой, наиболее подходящей для этой роли, оказался Алексей Иванович Деньшин.

игрушки». Популяризаторской работе он придавал тогда очень большое значение, и это было важно для местных мастеров. В 1928 г. Алексей Иванович организует полугодовые курсы при Центральном рабочем кооперативе, на которых занимается целый ряд мастеров. Одновременно он завершает новую свою работу — книгу-альбом «Вятская лепная глиняная игрушка» (М., 1929), которая содержит уже не только воспроизведения, образцы старых игрушек, но и текст, посвященный истории этого народного промысла и его особенностям. Предисловие к книге написал знаток русского народного искусства, всегда восхищавшийся дымковской игрушкой, А. В. Бакушинский. Художественная интеллигенция приняла это издание с большим одобрением. Высокую оценку ему дали учителя А. И. Деньшина по Училищу живописи, ваяния и зодчества, в первую очередь А. М. Васнецов и такие художники, как И. И. Машков, С. В. Малютин. В текстовой части своей книги А. И. Деньшин давал исторические, этнографические сведения о вятской игрушке; в рисунках, которые он располагал в разных ракурсах, он представлял вятскую игрушку как народный скульптурный образ. Одновременно он формулирует основные принципы росписи игрушки. «Яркость и ценность образа усиливается только от сочетания красок, а от смешивания красок частично теряет ценность не только образ, но и идея», — напишет он. Этот принцип «открытого цвета», «краска краску кра-

сит» повторяла потом неоднократно и Зоя Васильевна Пенкина — известная мастерица Дымки. Эти слова она называла «формулой Деньшина»³.

Алексей Иванович рассматривал дымковскую игрушку как мир художественного прошлого. В то время не обошлось и без злобной критики такой концепции. Ее противники говорили, что Деньшин насаждает чуждые новому революционному времени образы дворянской культуры, которые давно изжили себя и наносят вред современному поколению детей и молодежи⁴. Имел место явный идеологический прессинг, но Деньшин его выдержал, что делает ему честь как человеку и специалисту. В начале 1930-х гг. он попробовал внедрить в производство дымковской игрушки новые образы: фигурки рабочих, крестьян, красноармейцев, но понял, что они совершенно не вписываются в историю и художественную специфику этого промысла. Ломать традицию он считал пагубным. Важно было сохранить особенности этого народного

производства, развить и закрепить их. Он возвращается к образам прошлого, однако относится к арсеналу прежних образов избирательно.

Процесс возрождения дымковского промысла начался в 1930-е гг. и шел последовательно, но медленно. А. И. Деньшин делал ставку на старых мастеров, которые служили этому уникальному промыслу еще до революции, и обратил свое внимание на личность Анны Афанасьевны Мезриной (1853–1938), с которой был знаком еще в юношеские годы. Он видел в ней яркую художественную индивидуальность, поэтому оказывал серьезную поддержку и сделал ее настоящим хранителем и учителем молодых мастеров. В 1933 г. образовалась артель «Вятская игрушка», которая входила в состав Вятской фабрики гипсовых изделий. Создание артели само по себе было достижением и давало большую свободу для творчества. В 1934 г. А. А. Мезрина получила звание Героя Труда, что имело в то время очень большое значение. Вместе с другими мастерами она участвовала в оформлении павильона Кировской области на Всесоюзной сельскохозяйственной выставке и получила благодарность. Анна Афанасьевна почувствовала наконец бесспорное признание, важность своего труда. Она активно содействовала возрождению промысла, возвращению на производство ушедших с промысла мастеров. Благодаря ей вернулись и сыграли в дальнейшем большую роль в воспитании молодых мастеров Елизавета

Александровна Кошкина (1871–1953) и Елизавета Ивановна Пенкина (1882–1948). Обе эти мастерицы вместе с другими участвовали в становлении и ярком развитии промысла как в предвоенные, так и в послевоенные годы. Сложились династии Кошкиных и Пенкиных. В послевоенные годы такими же учителями на промысле стали представители этих династий Евдокия Захаровна Кошкина и Зоя Васильевна Пенкина. Они тоже заслуженно почитаются на дымковском промысле, который еще при А. И. Деньшине стал самостоятельной мастерской вятской игрушки, уже совсем не связанной с фабрикой гипсовых изделий⁵.

В последние годы жизни А. И. Деньшин обращал большое внимание на постоянную индивидуальную работу с мастерами. Он относился к каждому из них как к художнику, развивая их дарования, чувствуя их возможности и особенности характера. Он понимал, что в создаваемый образ художник вкладывает не только мастерство, но и душу. Наглядным примером для него были две его любимые мастерицы, Евдокия Захаровна Кошкина и Зоя Васильевна Пенкина. Их связывали общая судьба, общее дело, но при этом они были очень разными по натуре и в своем творчестве. Хотя обе шли от характерного, выразительного в пластике и живописном оформлении.

Деньшин был не только наставником и руководителем промысла, но и настоящим педагогом. И те индивидуальные качества, которыми обладали обе эти мастерицы, он старался развивать, совершенствуя их творческие способности.

Всегда спокойная, сдержанная, улыбающаяся, добрая и одновременно строгая Кошкина была и в своих произведениях так же умеренна и строга, ее работы характеризуются органичностью, выразительностью пластических решений и сдержанностью цветовой гаммы. Ее игрушки не поражали необычностью, новизной. Она предпочитала тради-

ционные сюжеты (животных, птиц, барынь, нянь, мужичков), в образе которых всегда искала характерное, взятое из самой жизни. Обычные образы она интерпретирует на свой лад. Создавая собственные композиции, она пользуется лаконичным языком, отбрасывая лишние детали, всякие украшения, стремясь к симметрии, равновесию, отделяя каждую игрушку в лепке и ор-

В последние годы жизни А. И. Деньшин обращал большое внимание на постоянную индивидуальную работу с мастерами. Он относился к каждому из них как к художнику.

наменте. Цветовая гамма, характерная для Кошкиной, спокойна и выразительна. Она предпочитает соединять вместе алую, синюю, желтую, оранжевую, сиреневую краски. Простота и строгость, сдержанность и внутренняя сила — вот художественные качества ее игрушки.

Пенкина была иной. Живая, изобретательная, всем интересовавшаяся и вникающая в мельчайшие подробности каждого явления и предмета, она и в работе отличалась изобретательностью, свободой; ее игрушки характеризуются яркостью, контрастностью цветовых решений. Избегая белых фонов, она наполняет всё изображение цветом, звучным, глубоким, усложняя образ многочисленными деталями. Эмоциональность и активность, фантазийность и вместе с тем спокойствие, удивительный ритм в размещении фигур и соотношении объемов, многократная повторяемость в рисунке линий, разнообразие деталей — вот характерные черты ее игрушек. Ее композициям свойственно стремление к созданию живой, современной жанровой сценки, к интересной повествовательности. Фантазия позволяла этой мастерице внести массу новых деталей в образ. Она одевала своих барынь в необычные платья с множеством оборок, расположенных

ярусами, придумывала им высокие прически, шляпы с украшениями, как будто слегка подсмеивалась над ними. Животные и птицы, вылепленные Пенкиной, также имеют свои особенности в пропорциях и в попытке передать движение. Чаще всего она соединяет свои фигурки в сюжетные композиции, берется за новые темы и любит разрабатывать их варианты.

Чтобы промысел был интересен, оригинален, работающие на нем должны быть яркими художественными личностями. И при Деньшине дымковский промысел был именно таким. Сейчас, в современном дымковском производстве, когда снова возникает и становится актуальной проблема кадров и учеников, постоянно вспоминают те годы работы А. И. Деньшина, человека, которому современный промысел обязан своим возрождением.

Примечания

¹ См.: Кулешов А. Г. Русская глиняная игрушка как вид народного творчества. Истоки и типология. М., 2012. Раздел «Историография». С. 16–40.

² См.: Смолицкий В. Г. А. И. Деньшин и его альбом // ЖС. 1995. № 2. С. 51–53.

³ См.: Смолицкий В. Г. А. И. Деньшин // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера: Сб. ст. и фольклорных материалов / Сост. А. Г. Кулешов. М., 2009. С. 85–95.

⁴ См.: Якубовская М. Игрушка Горьковского края. Горький, 1934. С. 17–19.

⁵ См.: Кулешов А. Г. Дымковская игрушка // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера... С. 79–85.

Иллюстрации взяты из книги: Богуславская И. Я. Дымковская игрушка. Л., 1988.

Михаил Викторович Строганов,

доктор филол. наук, Гос. республиканский центр русского фольклора, Гос. академия славянской культуры (Москва)

СМЕРТЬ И СУДЬБА В ЖЕСТОКОМ РОМАНСЕ (по материалам из Тверской области)

Настоящая статья написана в связи с подготовкой к публикации сборника жестоких романсов Тверской области¹. Хотя романсы Тверской области могут иметь и некоторые региональные осо-

бенности, в целом они репрезентируют общерусский фонд (и отдельные наши наблюдения подтверждают данное мнение), поэтому наши выводы можно распространить на жанр жестокого романса вообще. При составлении жан-

ровых сводов фольклора естественным образом актуализируется проблема классификации представляемого материала. Классификацию жестоких романсов целесообразно основывать на их сюжетике, как уже делали С. Б. Адоньева и Н. М. Герасимова². Наша классификация сюжетов основывается на том, что исторические корни жестокого романса кроются в распаде традиционной крестьянской семьи. Разумеется, сам жанр не называет распад традиционной семьи причиной трагического положения человека, однако он очень часто изображает соответствующую ситуацию как результат появления индивидуального любовного чувства. На этом основаны два типа сюжетов:

несостоявшаяся вследствие разлуки или любовной измены семейная жизнь; распад семейной жизни вследствие любовной измены с тремя возможными исходами: самоубийство обманутой женщины, убийство соперника (-цы), убийство изменщика (-цы); иногда эти сюжеты совмещаются. Это, так сказать, внутренние мотивы распада семьи. Не менее часто жестокий романс описывает внешние мотивы распада семьи: новые социальные условия — капиталистическое производство и образование городской среды (обычно это изображается опосредованно, как переезд героя из деревни в город); призыв героя на военную службу; заключение в тюрьму; сиротство³. Но иногда жестокий романс не находит объяснения причин трагедии и просто констатирует сам факт распада семьи. Такое восприятие человеком событий собственной жизни следует признать наиболее простым, даже несколько примитивным. Человек не может разглядеть причины своего несчастья в новых социальных условиях и говорит: «Знать, судил мне рок с могилой обвенчаться, молодцу». Эта судьба (доля, рок) — мифическая сила, и в этом она сходна с судьбой, в которую верил человек архаического общества. Эти романсы объединяются в группу под условным названием «Доля».

Итак, воплощение судьбы в конкретных социальных условиях и в конкретных чувствах обуславливает сюжетное строение жестокого романса. А результат распада семейных отношений всегда один и тот же: это смерть (в результате убийства, самоубийства, болезни, неразделенной или неразрешенной любви, насилия, ужасных условий жизни, а также социальная смерть, т.е. трагическое, безысходное одиночество человека). Именно соотношение мотивировок и результатов несчастного положения человека и создает типологию сюжетов жестокого романса⁴. Смертельный исход жизни человека если не обязателен, то наиболее вероятен в данном жанре, который поэтому и называется жестоким романсом. Даже если сама смерть не описывается, она всё равно стоит у порога героя и жанра.

В настоящей статье я остановлюсь только на типе романсов, который называется «Доля». Смерть в этом типе романсов нельзя назвать насильственной в традиционном понимании, поскольку человека как носителя этой смерти нет. Вместе с тем эта смерть всё же насильственна, так как человек получает ее как свою долю (судьбу, рок), и избежать смерти человек не может. Всего к этому типу романсов относится 67 сюжетов. При этом 43 сюжета (64,2%) заканчиваются смертью героя без всякого внешнего вмешательства, просто потому, что герою выпала такая доля, причем очень часто

рассказчик или сам персонаж именно так и осмысляет эту смерть. Даже если непосредственный убийца героя назван, настоящей причиной гибели является судьба героя («Убили парня, и кровью красной...», «Послушайте, товарищи, москочку спою / Про мальчика Сережу и про его судьбу»). При этом в трех сюжетах только часть вариантов заканчивается смертью героя, в других вариантах смерть не упоминается: «Не для меня придет весна», «Как на дубе на высоком», «Всю вселенную проехал». В остальных 24 сюжетах (35,8%) мы не имеем собственно летального исхода, герой не умирает, но обречен на одиночество, на социальную смерть: «Что стоишь, качаясь», «У зари-то, у зореньки много ясных звезд», «Уж ты доля, моя доля» «Доля, моя долюшка, не с кем потужить». Однако некоторые варианты этой группы сюжетов завершаются смертью героя. Кроме того, в четырех романсах у героя доля счастливая, но она описывается на фоне худших ожиданий: «На берегу сидит морячка» (15 вариантов), «Ой, полна, полна корбушка» (14 вариантов), «Катеринушка» («Хорошо было детинушке», 13 вариантов), «Катя, Катерина, купеческая дочь» (3 варианта).

Нас, однако, в большей степени интересуют те романсы, которые заканчиваются физической или социальной смертью героя. В некоторых романсах смерть предсказана заранее, и ее невозможно избежать.

Самым популярным сюжетом в этой группе является сюжет «По Дону гуляет казак молодой», который известен в 68 вариантах. В 52 вариантах цыганка предсказывает девушке, что она не будет «замужней женой»: «Погибнешь ты, дева, в день свадьбы своей»⁵. Но жених просит девушку не верить предсказанию цыганки и обещает ей выстроить крепкий мост и поставить сто сторожей. Влюбленная

который убеждает девушку не верить предсказанию:

*Не верь, дорогая, не верь, дорогая,
не верь никому,
А верь, дорогая, лишь мне одному.*

В ряде случаев жених прямо опровергает предсказание:

*Не верьте цыганкам, не верьте
цыганкам, цыганки всё врут.
Цыганки-обманки, цыганки-обманки,
обманом живут.*

Наконец, в одном варианте мы видим полную редукцию сюжета о предсказании: слезы девушки перед замужеством вызваны вполне бытовыми причинами: боязнью идти в дом молодого мужа, жестокий романс переходит в разряд семейных песен:

*Гуляет молодчина в зеленом саду,
Плакала девчонка над быстрой рекой.
— О чем, дева, плачешь? Кого тебе
жаль?
— Жаль мне мать родную и сестер своих.
— С родными сестрами не век с ними
жить,
Со мной, с молодчиком, век счастливой
быть»⁶.*

Таким образом, смертельный исход сюжета как бы и не предполагается.

Впрочем, при любом завершении романса сюжет его основан на предсказании участи, доли. Жених может убеждать деву, что не стоит верить цыганке, но после его слов дважды повторяются строки начала песни: «По Дону гуляет казак молодой». А что стало с невестой — неизвестно.

Пренебрежение предупреждением об опасности является причиной гибели в жестоком романсе «Вот мчится поезд по уклону». «Кондуктор тормозной»

Наша классификация сюжетов основывается на том, что исторические корни жестокого романса кроются в распаде традиционной крестьянской семьи.

девушка пренебрегла предсказанием, поверила жениху, и когда свадебная карета поехала через реку, мост рухнул и невеста утонула. Такова была доля девушки, и если ее можно в чем-то винить, так только в том, что она пренебрегла предсказанием цыганки. Поэтому в части вариантов в финале либо невеста, либо автор просит дать гитару, чтобы «прославить цыганку за правду ее». Однако в 8 вариантах мотив смерти редуцируется, и песня заканчивается предсказанием цыганки, а будет ли оно осуществлено, остается неизвестным⁶. Еще большая редукция достигается в семи вариантах⁷, когда песня заканчивается словами жениха,

предупреждал «машиниста молодого», что впереди «неисправная дорога», но тот «на эти речи / Махнул по воздуху рукой», и в результате гибнет сам и губит весь состав. Впрочем, личная ответственность с героя снимается, потому что заканчивается романс суждением о судьбе:

*Судьба несчастная такая
Для машиниста суждена.
Прощай, железная дорога,
Прощайте, дочка и жена»⁸.*

В большинстве романсов лицо, предупреждающее о несчастной судьбе человека, отсутствует, однако и в этом случае несчастье осмысливается как судьба (доля)

человека. Мы имеем 54 варианта романа «Что стоишь, качаясь», при этом три варианта не дают нам возможности судить, как решается в них проблема судьбы (один завершен до постановки проблемы, а два записаны фрагментарно)¹⁰. Зато в 19 вариантах предопределенность судьбы проговаривается совершенно отчетливо:

Но нельзя рябине
К дубу перебраться.
Знать, судьба такая
Век одной качаться¹¹.

В гораздо большем числе вариантов (32) эта предопределенность выражена менее отчетливо:

Но нельзя рябине
К дубу перебраться,
Видно, сиротине
Век одной качаться¹².

Зато в двух вариантах гибельность одиночества сформулирована предельно четко, и это сближает данные варианты с романами «По Дону гуляет» и «Вот мчится поезд по уклону»:

Тонкая рябина
Гнула и качалась
И во время бури,
Бедная, сломалась¹³.

Число этих вариантов невелико, но это тот мотив, который отсутствует в прото-тексте — стихотворении И. З. Сурикова, зато полностью соответствует структуре жестокого романа.

Наряду с этой господствующей трактовкой ситуации народ предлагает и альтернативное решение вопроса. От одной из исполнительниц данного романа был записан другой, парный к нему, который, видимо, следует признать переделкой известной темы:

Что ж стоишь, дивчина,
У печальной хаты?
Друга проводила
И стоишь одна ты.

Друг вернется скоро
Из страны далекой
По родной дороге,
По реке широкой.

Ты его увидишь
Своими глазами,
Подойдешь, обнимешь
Нежными руками.

Не грусти, дивчина,
У печальной хаты.
Друг вернется скоро,
Будешь не одна ты¹⁴.

Таким же образом, как и в песне «Что стоишь, качаясь», строится сюжет

в романе «То не ветер ветку клонит» (40 вариантов)¹⁵. Герой романа, предчувствуя близкую смерть, сам рассказывает, как он «догорит» вместе с лучиной. Как и во многих других текстах этой группы, персонаж принимает свою смерть как роковую предопределенность:

Не житье мне здесь без милой,
С кем пойду теперь к венцу?
Знать, судил мне рок с могилой
Обвенчаться молодцу¹⁶.

Именно такое объяснение мы находим в 22 вариантах романа. Но в ряде вариантов исполнители вместо непонятного рока вставляют иные слова, фонетически близкие *року*: «Знать, судил, судили гроб (с) могилой(-ю)» (7 вариантов)¹⁷ «Знать, судил, судил Бог с могилой (могилу)» (3 варианта)¹⁸, «Знать, судил мне враг с могилой» (1 вариант)¹⁹. Реже встречается замена *рока* на *судьбу*: «Знать, судьба моя такая» / «Знать, судьба моя с могил(к)ой» (3 варианта)²⁰. В одном из вариантов герой

Для героев жестокого романа «счастья нету нигде», в том или ином виде их непременно настигает «злодейка судьба», случайная смерть в жестоком романсе не случайна, а закономерна.

признается в том, что его собственная воля отсутствует и не имеет значения:

Не житье мне здесь без милой,
Нету волюшки моей,
Рассуди мне, брат, с могилой
Обвенчаться молодцу²¹.

Слово *брат* во многом обесмысливает текст, зато выражение «нету волюшки моей» прекрасно вписывается в общую конструкцию романа и восполняет эту бессмыслицу.

Наконец, три варианта состоят только из двух первых строф. Кажется, что сюжет романа не развернут. Однако заключительные стихи второго куплета вполне убеждают нас в том, что жизнь героя вот-вот прервется:

Догорай, гори, моя лучинушка,
Догорю с тобою я²².

Как видим, варианты рок/гроб/Бог/враг/судьба в равной степени предсказывают герою романа определенную судьбу, которая оказывается неизбежной.

То же самое строение мы видим и в других романах — «Шумел, горел пожар московский» (11 вариантов): «судьба играет человеком»; «Ой, да не вечер, да не вечер» (11 вариантов): веший сон; «Уж ты доля, моя доля» (5 вариантов): доля бедняка; «Уж ты доля, моя доля» (2 варианта): «до Сибири довела»; «Как на фабрике жила парочка» (2 варианта): «ах, машинка ты жестокая, пролетарку зачем отняла?»

Жестокая судьба, доля, машина — всё жестоко по отношению к человеку.

Самую большую группу в разделе «Доля» составляют романы, в которых герой не находит объяснения того, что с ним происходит, ни в предсказании, ни в судьбе-доле. Наиболее частотный сюжет в этой группе представляет романс «Вы не вейтесь, черные кудри» (52 варианта)²³. Герой этого романа умирает и сам предсказывает, как его накроют крышкой гроба, как будет моросить дождь в день его похорон. Причины его смерти не указаны, но он прекрасно понимает свою участь. Только в одном варианте смерть уже наступает:

Вот осыпались белые розы,
Петь в саду перестал соловей,
Только ты лишь, моя дорогая,
Всё стоишь у могилы моей²⁴.

Сходное строение имеет романс «Степь да степь кругом» (39 вариантов)²⁵. Как следует из самой песни, у ямщика,

замерзающего в степи, есть товарищ, которому он дает наказ. Поэтому с точки зрения логики смерть ямщика совершенно не мотивирована: либо оба ямщика-товарища должны были замерзнуть, либо оба должны были выжить. Значит, смерть ямщика имеет не бытовую причину, а, так сказать, роковую.

В романсе «Почему ты, ямщик, перестал песни петь» (27 вариантов) героиня умирает насильственной смертью — от выстрела жандарма, преследовавшего ее за побег из тюрьмы. Но ямщик, рассказывающий об этом побеге и убийстве девушки, представляет встречу с разездом как случайность, как неожиданно встретившуюся ей судьбу:

Вдруг казачий разезд перерезал нам
путь,
Тройка точно как вкопана встала.
Кто-то выстрелил вдруг прямо
в девичью грудь,
И она, как цветочек, упала.

Говорила она (холм зеленый стоял):
«Из тюрьмы я на волю бежала,
Видно, жизнь такова: счастья нету нигде».
И без чувств на дорогу упала²⁶.

С одной стороны, формула «Видно, жизнь такова: счастья нету нигде» свидетельствует о том, что несчастная доля понимается как закон жизни вообще. В этом смысле преждевременная смерть оказывается не исключением из общего правила, а закономерным исходом любой жизни, что не отменяет, конеч-

но, трагического переживания смерти. С другой стороны, в одном из вариантов девушка осознает, что ее доля особенная: «злодейка судьба здесь настигла меня»²⁷. Можно было бы сказать, что объяснение смерти героини колеблется между исключительностью и закономерностью. Однако на самом деле это не так. Для героев жестокого романа «счастья нету нигде», и поэтому в том или ином виде их непременно настигает «злодейка судьба». Иначе говоря, случайная смерть в жестоком романсе не случайна, а закономерна: жизнь опасна и счастья нет нигде.

Роковая предопределенность или роковая случайность — вот причина смерти героев в ряде других романсов: «У зари-то, у зореньки много ясных звезд» (17 вариантов), «Когда я на почте служил ямщиком» (16 вариантов), «Жил мальчишка на краю Москвы» (10 вариантов), «Точно море в час прибой» (9 вариантов), «Они любили друг друга с детства» (8 вариантов), «Чуйский тракт» (6 вариантов), «Шли по лесу парень с девчонкой» (5 вариантов), «Алое солнце встает вдали» (5 вариантов), «Доля, моя долюшка, не с кем потужить» (5 вариантов), «Говорила я милому» (5 вариантов), «Не для меня придет весна» (3 варианта), «Как на дубе на высоком» (3 варианта), «Всю вселенную проехал» (2 варианта), «Сольем залетным» (2 варианта).

Таким образом, смерть в рассматриваемой группе жестоких романсов не всегда обязательна (ее вполне успешно заменяет трагическое одиночество). Хотя внешне смерть приходит всегда «вдруг», но она предсказывается, предчувствуется и в этом смысле предопределена, неизбежна. Жестокий романс жесток потому, что он отражает народные представления о жестокости доли, рока по отношению к человеку. Жестокость же самого человека, которая выражается в криминальных эксцессах, является только частным случаем самой жестокой судьбы. В этом смысле жестокие романсы, которые включаются в группу «Доля» только потому, что в них судьба человека не мотивирована ни внешними, ни внутрисемейными причинами, оказываются по сути квинтэссенцией жанра. Именно поэтому в предлагаемом собрании этот раздел должен занять первое место.

Примечания

¹ Все материалы хранятся в фольклорном архиве Научно-исследовательского центра тверского краеведения и этнографии Тверского государственного университета, поэтому ссылки на архив далее не приводятся. Паспорта даются в сокращенном виде: приводятся год записи и сокращенное название района (см. список сокращений) либо населенного пункта, если он является райцентром или если район не указан.

См. предшествующие публикации по этой теме: *Петренко Е. В.* Записи жестоких романсов в архиве Центра тверского

краеведения и этнографии // Тверское фольклорное поле—2010: Доклады и публикации: памяти Ю. М. Соколова (1889–1941) / Ред. М. В. Строганов и др. Тверь, 2011. С. 94–99; *Строганов М. В.* Жанровая типология фольклорной песни индустриального общества // Тверское фольклорное поле—2010... С. 113–120; *Петренко Е. В.* Жестокие романсы Тверской области // Труды региональных конкурсов научных проектов в области фундаментальных и гуманитарных исследований. Тверь, 2012.

² Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.

³ См.: *Строганов М. В.* Исторические корни и исторические формы жестокого романа // ЖС. 2012. № 2. С. 10–12.

⁴ См. об этом: Там же.

⁵ Г. Бологое: запись не датирована; Болог.: 1988; Беж.: 1989; г. Белый: 2008; д. Бор (район не указан): 1980-е; Вышн.: 2003; Лес.: 2003; Лихосл.: 1999; Максат.: 1981; г. Калинин: 1976, 1979 (2 записи), 1982, 1989; Калинин.: 1978 (3 записи), 1984, 1985, 1986, 1987, 1990, 1993, 2003, 1 запись не датирована; г. Калязин: 1989; Каш.: 1974 (2 записи), 1977, 1988, 1989, 2003; Кимр.: 1988; Конак.: 1982, 1989, 1991; Красн.: 1993; г. Кувшиново: 1990; Осташ.: 2004; Рамеш.: 1987; Селиж.: 2003; пгт Сонково: 1991; Сонк.: 1990; Спир.: 2004 (2 записи); Торж.: 1987, 2003; Тороп.: 1998; Удом.: 1990; 1 запись не атрибутирована.

⁶ Весьег.: 2007; г. Калинин/Тверь: 2005, 1 запись не датирована; Калинин.: 1974; с. Кашурино (район не указан): 1976; д. Лукино (район не указан): 1980; Максат.: 1995; Тороп.: 1995; место не установлено: 1999.

⁷ Бел.: 2008; Весьег.: 2007; Лес.: 2003; Лихосл.: 2002; д. Лукино (район не указан); Осташ.: 2001, 1980; д. Устиново (район не указан): 1997.

⁸ Бел.: 2008.

⁹ Г. Вышний Волочек: 1999; Красн.: 1999.

¹⁰ Каляз.: 1997; Лихосл.: 1995; Фир.: 2005.

¹¹ Болог.: 2003; Вышн.: 1997, 1 запись не датирована; г. Калинин: 1979; Калинин.: 1989; г. Кимры: 1994; Конак.: 1993; Красн.: 1993; Лес.: 2003; Лихосл.: 2000; Максат.: 1994; пгт Селижарово: 2002; Селиж.: дата не указана; пгт Сонково: 1990; Стар.: 2009; Торж.: 1993; Удом.: 1996; д. Устиново (район не указан): 1997; 1 запись не атрибутирована.

¹² Запад.: дата не указана; Зубц.: 1989; г. Калязин: 1997; Каляз.: 1997; г. Калинин/Тверь: 1985, 2005 (2 записи); Калинин.: 1978, 1979, 1986, 2000; г. Кимры: 1994; Кимр.: 1988; Конак.: 1993, 1 запись не датирована; Лихосл.: 1996; г. Осташков: 2003; Рамеш.: 1988, 1994, 1998; г. Ржев: 1995 (2 записи); Торж.: 1986, 2003; Стар.: 1993, 1 запись не датирована; г. Удомля: 1994; место не указано: 2000–2001.

¹³ Кимр.: 1994; Максат.: 1993.

¹⁴ Торж.: 2003.

¹⁵ Зубц.: 1989; г. Калинин/Тверь: 1976, 1979, 1980, 1993; Калинин.: 1978, 1986, 2003, 2004; Конак.: 1989, 2000; г. Кувшиново:

1989; Кувш.: 1990; Лес.: 1994; Максат.: 1994; Рамеш.: 1988; г. Старица: 2010; Стар.: 1973, 1998; Торж.: 1995; Фир.: 1991; 1 запись не атрибутирована.

¹⁶ Лес.: 1994.

¹⁷ Калинин.: 1978, 1988, 1982, 1995; Конак.: 1970-е; Сонк.: 1988; Торж.: 1975.

¹⁸ Г. Калинин: 1974; Калинин.: 1978; Каш.: 1988.

¹⁹ Пен.: 1989.

²⁰ Г. Калинин/Тверь: 1976, 2000; Калинин.: 1986.

²¹ Калинин.: 1984.

²² Болог.: 1989; Торж.: 1973; д. Устиново (район не указан): 1997.

²³ Г. Андреаполь: 2003; Беж.: 1989, 1997; Бел.: 1996; Бол.: 2004; пгт Жарковский: 2003; г. Западная Двина: 2003; Калинин.: 1977, 1978, 1988, 1990, 1995, 1997, 1998, 2001; Каш.: 1977, 1995, 1 запись не датирована; Конак.: запись не датирована; пгт Кувшиново: 1987; Лихосл.: 1994; Максат.: 1983; Молок.: 1995; Олен.: 1980-е, 1995 (2 записи), 1997, 1998; Пен.: 1989; Рамеш.: 1988, 1998; г. Ржев: 1976, 2001; Ржев.: 1987; Селиж.: 1985; Сонк.: 1993; Стар.: 1987, 2005; Торж.: 1973, 1975, 1983, 1985 (4 записи), 1988, 1990, 2003; Тороп.: 1990.

²⁴ Калинин.: 1985.

²⁵ Г. Западная Двина: 2003; Зубц.: 1989, 1993, 1996; г. Калинин: 1979, 1980, 1985; Калинин.: 1976 (2 записи), 1979, 1980, 1993, 1996, 1 запись не датирована; г. Конаково: 1988; Конак.: 1989, 1993 (2 записи), 1996; пгт Кувшиново: 1990, 1991; Красн.: 2003; Лес.: дата не указана; Молок.: 1995; Нелид.: 1997; Олен.: 1989; Рамеш.: 1988, 1995; Сонк.: 1991; Спир.: 2004; г. Старица: 2010 (2 записи), 1 запись не датирована; Стар.: 2009; Торж.: 1973, 2003; Удом.: 1990, 2005; 1 запись не атрибутирована.

²⁶ Калинин.: 1978.

²⁷ Зубц.: 1987.

Сокращения названий районов Калининской/Тверской области

Бел. — Бельский, Беж. — Бежецкий, Болог. — Бологовский, Весьег. — Весьегонский, Вышн. — Вышневолоцкий, Запад. — Западноволжский, Зубц. — Зубцовский, Калинин. — Калининский, Каляз. — Калязинский, Каш. — Кашинский, Кимр. — Кимрский, Конак. — Конаковский, Красн. — Краснохолмский, Кувш. — Кувшиновский, Лес. — Лесной, Лихосл. — Лихославльский, Максат. — Максатихинский, Молок. — Молоковский, Нелид. — Нелидовский, Олен. — Оленинский, Осташ. — Осташковский, Пен. — Пеновский, Рамеш. — Рамешковский, Ржев. — Ржевский, Селиж. — Селижаровский, Сонк. — Сонковский, Спир. — Спировский, Стар. — Старицкий, Торж. — Торжокский, Тороп. — Торопецкий, Удом. — Удомельский, Фир. — Фировский.

Исследование проведено при поддержке РГНФ в рамках проекта подготовки научно-популярного издания «Жестокие романсы Тверской области», № 14–44–93008 (к).

Светлана Михайловна Толстая,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

РЕЧЕВЫЕ АКТЫ И РЕЧЕВЫЕ ЖАНРЫ В ФОЛЬКЛОРЕ

Теория речевых жанров, получившая широкое распространение в лингвистике и сформировавшая чрезвычайно продуктивное исследовательское направление (называемое также жанроведением, жанрологией или генологией)¹, имеет два независимых источника. Первый — это лингвистическая теория речевых актов, возникшая в середине XX в. в рамках коммуникативного подхода и лингвистической прагматики и изучающая элементарные высказывания, имеющие определенную коммуникативную цель и представляющие разные жанры — сообщение, вопрос, просьбу, требование, приказ, обещание, приветствие, поздравление, угрозу и т.д.² Каждому из таких жанров соответствует глагол, обозначающий данный тип высказывания: *сообщить, спросить, просить, требовать, приказывать, обещать, приветствовать, поздравлять, угрожать* и т.д.³ Но речевые жанры могут различаться не только целями высказывания. Например, жанры просьбы, мольбы, молитвы, приказа имеют одинаковую цель, но отличаются друг от друга по степени интенсивности или категоричности желания (просьба выражает нейтральное желание, а мольба, молитва, приказ — «интенсивное»), а также по характеру отношений между отправителем и адресатом. Так, просьба и мольба могут быть адресованы как равному по статусу адресату, так и «вышестоящему» и «нижестоящему», тогда как приказ — только подчиненному, а молитва — только сакральному персонажу; при этом все эти виды высказываний имеют одну и ту же цель — каузировать совершение адресатом или третьим лицом какого-то действия.

Второй источник теории речевых жанров — концепция М. М. Бахтина, согласно которой всякое высказывание независимо от его формы и размера — от бытовой реплики до многотомного романа — представляет собой не просто продукт речи говорящего, но акт речевого общения. М. М. Бахтин определял речевой жанр так: «Каждое отдельное высказывание, конечно, индивидуально, но каждая сфера использования языка вырабатывает свои *относительно устойчивые типы* таких высказываний, которые мы и называем *речевыми жанрами*»⁴. В теории Бахтина главное — утверждение о коммуникативной природе любого текста, создаваемого и передаваемого определенным отпра-

вителем с определенной целью и рассчитанного на определенного адресата (адресатов). Такое понимание нашло отклик как у теоретиков литературы, так и у лингвистов, которые применили понятие речевого жанра к любым формам и видам устного и письменного речевого общения — не только элементарным (по Бахтину — первичным), но и таким сложным, как диалог, беседа, интервью, совещание, судебное разбирательство, медицинская консультация, общение в Интернете, рассказывание анекдотов и т.д.⁵, каждое из которых включает разные по своему жанру виды высказываний.

Бахтин подчеркивал, что «изучение природы высказывания и многообразия жанровых форм высказываний в различных сферах человеческой деятельности имеет громадное значение для всех почти областей лингвистики и филологии»⁶. Безусловно, оно имеет значение и для фольклористики. Но насколько теория речевых жанров применима к фольклору? Ведь фольклорные тексты не творятся спонтанно, а воспроизводятся в готовом виде, следовательно, здесь нет канонических условий речевого акта, предполагающего наличие субъекта речи (автора высказывания) с его интенцией. Вернее, акт произнесения фольклорного текста имеет более сложную структуру (модель) отправителя, адресата, цели и т.п., чем стандартный речевой акт⁷.

Реальные фольклорные тексты представляют собой высказывания (в смысле Бахтина) самых разных жан-

(например, нельзя было исполнять календарно приуроченные песни в другое время года или раньше положенного времени, загадки следовало загадывать в определенных обрядовых ситуациях и т.п.). Такие тексты пользуются множеством и разнообразием жанровых форм. На другом полюсе находятся фольклорные тексты, максимально включенные в ситуацию; они реализуют свою коммуникативную функцию именно в ситуации произнесения в определенной обрядовой или бытовой ситуации. К ним относятся приговоры, благопожелания, проклятия, угрозы, заклинания, заговоры, пословицы, поговорки и другие так называемые малые жанры или формы фольклора. Их иногда называют апеллятивными жанрами⁸ или вербальными ритуалами⁹. Они могут представлять собой как простейшие, первичные высказывания (элементарные речевые жанры), так и более сложные тексты, включающие несколько элементарных речевых жанров.

Граница между речевыми жанрами в спонтанной речи и в фольклоре условна: одни и те же высказывания, например приветствия или бранные формулы, могут рассматриваться и как речевые, и как фольклорные жанры. И в том и в другом случае они устойчивы в своей форме и стереотипны в своем использовании, привязанности к определенной ситуации. Языковеды смотрят на них в перспективе языка, фольклористы — в перспективе текста (жанра) и ритуала. Характерными признаками фольклорных речевых жанров по сравнению с языковыми являются: 1) клишированность; 2) ритуализованность, включенность в обрядовый контекст; 3) «косвенность», т.е. не прямое значение высказывания; 4) их магический характер. Кроме того, с одной стороны, в фольклоре популярны далеко не все жанры, используемые

Граница между речевыми жанрами в спонтанной речи и в фольклоре условна: одни и те же высказывания могут рассматриваться и как речевые, и как фольклорные жанры.

ров, и каждый отдельный текст может содержать в себе несколько (много) разных жанровых типов. По признаку коммуникативной (прагматической) маркированности тексты фольклора образуют своего рода шкалу, на одном полюсе которой — тексты, относительно независимые от ситуации произнесения (сказки, анекдоты, былины, легенды, мифологические рассказы, лирические песни и т.п.). Эта независимость действительно относительна, так как нередко в народной традиции действовали предписания (иногда строгие) относительно времени и места исполнения тех или иных текстов

в речевой коммуникации (среди них мы нечасто встретим, например, доносы, убеждения, обещания, предложения, советы); а с другой стороны, некоторые речевые жанры, наоборот, весьма популярны и широко представлены либо как самостоятельные фольклорные жанры (например, проклятия, приглашения, угрозы), либо как часть более крупных форм (например, угрозы или просьбы и приказы в составе заговоров, благопожелания в составе колядок).

Многие фольклорные тексты (жанры) пользуются самыми разнообразными речевыми жанрами. Таковы, например, приговоры, т.е. тексты, со-

проводящие те или иные обрядовые или бытовые действия, среди которых есть **пожелания** (*Будь здорова, как вода, расти быстро, как верба!* — приговор сопровождает ритуальное битье вербовой веткой в Вербное воскресенье), **просьбы** (*Отверни, Господи, хмару на чужую сторону!* — так говорят при приближении градовой тучи), **предложения** (*Вот тебе, Никола, борода!* — произносят при завершении жатвы, оставляя горсть несжатых колосьев), **побуждения-приказы** (*Нивка-нивка, отдай мою силку!* — говорят женщины, катаясь по сжатому полю), **запреты** (*Мороз, мороз, не бей наш овес!* — ритуальное обращение к морозу перед рождественским ужином), **сообщения-«констатации»**, или репрезентативы, имеющие, однако, характер заклинаний (бел. *Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць*), **благодарности** (полес. *Спасибо Богу, шо жыто связали*), **извинения** (*Прости, Господи!*), **приглашения** (*Поешь с нами, Кузьма!*) и др.

Но если приговоры, как правило, представляют собой единичное высказывание одного речевого жанра, то в текстах погребальных плачей могут присутствовать разные речевые жанры (в том числе и в пределах одного текста). Например, в украинских причитаниях встречаются **вопросы**: *Нащо ж ти нас покинув, такий молодесенький? А хто нам буде поле орати, а хто нам буде дрова возити, а хто нам буде дрова ж рубати?* (№ 711), **укоры**: *Що ж ти, моя матусю, наробила, що ти нас посиротила?* (№ 393), **формулы восхваления**: *Моя ружо чырвоная! Моя дытынойко, моя калынойко! Моя доспілая, моя дозрілая!* (№ 548); *Мамочко моя дорога, ти в мене найрідніша, ти в мене лучша всіх матерів* (№ 487), **благодарности**: *Ой мамочко моя рідная! Ой прощайте ж, мамочко, спасіба ж вам за все, ви ж нас ростили. Царство небесне вам!* (№ 462), **просьбы**: *Ой, вжэ ж мы с тобою былы ны бачытымысь! Ой возьмы мынэ сь собою, то я буду там тыбэ глядіты!* (№ 553), **побуждения**: *Встань, побач, сколько ты людей назбирав!* (№ 746), **приглашения**: *Прысныса мні, мое дытятко, прыходы до мэнэ, потышыь мынэ старую, порадыь мынэ нужлывую* (№ 544), **извинения**: *Ой, будь здоров, муй татойку! Да ны гнівайса на нас, шо мы тыбэ ны доглядієлы* (№ 558); *Бувай здорова, моя мамойко! Ды ны гнівайса на мынэ, що я тобі ны вгодыла* (№ 557); *Тьоточко моя родненька, ти прости мені те, що я перед тобою виноватая* (№ 744) и др.¹⁰

Но и один фольклорный текст может заключать в себе разные вербальные жанры. Так, текст заговора может содержать формулы **угрозы**, **умиловствования**, **приказа**, **просьбы** и т.п., ср. полесский заговор от укуса змеи: *...на сиянской гарэ, на хрэсцянь-*

*скай зямле стаяла яблянэка, на той яблянэце — яззулино гняздо, у том гнязде — сам цар Сасатуз. Прашу я цябе, як самаго Госпада Бога, смухи сваи сунимай, анух апускай, рабе Божеей (имя), маея худобице (имя) цела ачышчай. Кроў и палёхку давай. Як не будзешы сваи смухи сунимаць, анух апускаць, цела ачышчаць, будзем твае жала залатыми кляшчамі вырываць, малатамі разбиваць, на коллю рас-тыкаць и на растаням раскидаць. Пака сонца зайдзе, из табе дух выйдзе*¹¹, где

Одна и та же пословица может получать совершенно разный смысл в зависимости от ситуации, в которой она используется (от того, кто, когда и с какой целью ее произносит).

используются формулы просьбы, приказа (требования), угрозы-устрашения, предсказания.

Необходимо еще учесть, что кроме вербальных актов с устойчивой, клишированной структурой и формой существуют речевые жанры относительно свободной структуры, устойчивым является лишь само передаваемое содержание. Таковы, например, **запреты** (ср. запрет есть во время грозы, отдавать что-либо из дома после захода солнца, есть плоды нового урожая до определенного срока, свистеть в доме и т.п.) и **предписания** (например, выворачивать на себе одежду наизнанку, чтобы найти в лесу потерянную дорогу; зажигать сретенскую свечу во время грозы и т.п.); относительно слабую словесную клишированность имеют и **мотивировки** действий, запретов и предписаний (ср.: Не бей жабу — дождь пойдет / мать умрет; Под курицу нужно подкладывать нечетное число яиц и т.п.).

Малые жанры различаются по своим аксиологическим характеристикам. Среди них есть: 1) тексты с однозначно положительной оценкой адресата или ситуации; в них эта оценка составляет главную интенцию и цель (например, благопожелания, поздравления, величания, приветствия); 2) тексты с однозначно отрицательной оценкой (проклятия, брань, угрозы, запреты); 3) тексты, способные заключать в себе обе оценки или амбивалентные в отношении них (пословицы, заговоры, нравоучительные легенды). Многие тексты полярной аксиологической направленности (положительные и отрицательные) образуют анти-тетические пары, совпадая по своему жанру и модальности, но различаясь по аксиологическому вектору. Таковы благопожелания (пожелание добра) и — проклятия или угрозы (пожелание зла); похвалы, восхваления (высокая оценка адресата) и — брань, инвективы (отрицательная оценка адресата); предписания (положительная оценка программируемой ситуации) и — за-

преты (отрицательная оценка ситуации и приводящих к ней действий).

Особое положение в системе так называемых малых жанров фольклора занимают **пословицы** — один из наиболее изученных жанров фольклора¹². Однако пословицы изучались прежде всего «изнутри», с точки зрения их семантики и логики¹³. Недостаточное внимание обращалось до сих пор на коммуникативный (или прагматический, или функциональный) аспект пословицы, т.е. на то, с какой целью

и в каких ситуациях произносится (актуализируется) пословица, каким речевым жанром она становится при произнесении. Все исследователи, писавшие о пословицах, считали разработку прагматической семантики и функции пословиц делом почти неосуществимым. Действительно, фольклористы пользуются сборниками пословиц, в которых, как правило, никаких сведений о характере их употребления, о типичных для них ситуациях не содержится.

Можно ли считать пословицу коммуникативно маркированным высказыванием? Ведь принято считать, что основная функция пословицы — не воздействовать на адресата, а **выносить вердикт** относительно положения дел в мире, т.е. формулировать «правила», «нормы», максимы жизни, чему посвящена большая часть пословиц в фольклорных сборниках. Они имеют по преимуществу форму «констатаций» и выражают общее мнение о положении вещей в мире, о соотношении между вещами или явлениями и концентрируют в себе коллективный опыт многих поколений. Они, как правило, не содержат никаких формальных признаков присутствия субъекта речи (ни знаков его интенции, ни показателей экспрессии, ни оценки ситуации и т.п.). Тем не менее очевидно, что одна и та же пословица может получать совершенно разный смысл в зависимости от ситуации, в которой она используется (от того, кто, когда и с какой целью ее произносит). Например, пословица *Собака лает — ветер носит* может быть в одной ситуации **утешением** для того, кто стал объектом брани; в другой, наоборот, она может быть **оскорблением**, выражением нежелания считаться со словами обидчика. Сербская пословица *Дом стоит не на земле, а на женщине* (*Не стоји кућа на земљи, него на жени*) может быть не просто утверждением о важной роли женщины в семье, она может быть, например, **похвалой** хорошей хозяйке

дома, или выражением **сочувствия** женщине, на долю которой приходится все заботы о доме, или же выражением **соболезнования** по случаю смерти хозяйки и т.п.

Вторая важнейшая функция пословиц — **регулятивная**, нормативная и дидактическая. Они утверждают некую норму и предписывают определенный тип поведения, поэтому часто носят характер рекомендаций и имеют форму правил или директив (предписаний) и выражаются глаголами в повелительном наклонении: *Готовь сани летом, а телегу зимой; Не говори гоп, пока не перепрыгнешь; Береги честь смолоду* и т.п. Но и здесь рекомендации даются не субъектом речи, а выражают, так сказать, «коллективный» совет и обращены к «коллективному» адресату, хотя такие пословицы имеют «апеллятивную» форму.

Пословица, таким образом, должна рассматриваться на трех содержательных (смысловых) уровнях, это: 1) **буквальный**, прямой смысл, выраженный словами и синтаксисом предложения (например, для рус. пословицы *Любишь кататься, люби и саночки возить* это поучение о катании на санках); 2) обобщенный **логический** смысл (для данной пословицы условно: «Если хочешь получить удовольствие, надо потрудиться»); 3) **прагматический** (функциональный) смысл, который определяется интенцией говорящего, целью актуализации пословицы, а эта цель, в свою очередь, зависит от ситуации, в которой пословица актуализируется (данная пословица может быть **поучением**, дидактическим высказыванием; может быть **упреком**, адресованным ленивому человеку, может быть **осуждением**, может быть выражением **сочувствия** тому, кому приходится много трудиться, и т.д.). В любом случае пословица представляет собой высказывание (в лингвистическом смысле и в смысле Бахтина), получающее свое окончательное смысловое наполнение только в момент актуализации. В сборнике Даля¹⁴, откуда почерпнута большая часть приводимых далее примеров, пословицы сгруппированы по разным принципам: в большинстве случаев — по тематическому, т.е. в соответствии с буквальным смыслом пословицы («Достаток — убожество», «Счастье — удача», «Пища», «Любовь — нелюбовь», «Жених — невеста», «Проступок — грех» и др.), реже — по их обобщенному логическому смыслу (например, «Причина — следствие», «Разное — одно») и лишь немногие — на основании их прагматики и функции (например, «Просьба — согласие — отказ», «Кара — угроза», «Загадки»); наконец, есть группы, выделенные по формальной структуре высказывания («Кабы — если б»).

К числу прагматически значимых признаков, делающих предложения высказываниями (речевыми актами), относится не только тип предложения (повествовательный, вопросительный, побудительный, условный и т.д.), но и выражаемая им оценка и экспрессия, благодаря которым речевой акт становится тем или иным речевым и фольклорным жанром. Так, выраже-

Спектр прагматических функций пословиц чрезвычайно широк и разнообразен, как разнообразны сами ситуации, к которым они применяются, и точки зрения на них.

ние намерения превращается в **угрозу**, если оно предполагает отрицательное воздействие на адресата (*Я тебе покажу, где раки зимуют; Камня на камне не оставлю; Застрелю и хоронить не велю*); речевой акт пожелания становится **заклинанием** (*С гуся вода, с тебя худоба, на пустой лес, на большую воду; Только бы не сглазить!; Дай-то Боже, чтоб все было гоже*), **проклятием** (*Чтоб тебе пусто было!; Черт тебя подери!; На осину б тебя!*), **благопожеланием** (*Сколько в поле пеньков, столько б вам сынков, а сколько кочек, столько б дочек; Храни тебя Господь!; Дай Бог здоровья!*) или, наоборот, **пожеланием зла** (*Леший тебя понеси!; Чтоб тебе ни дна, ни покрывки!*) и др. Высказывания в форме «директив» могут быть **просьбами** (*Господи, помоги!*), **предписаниями** (*Век живи, век учись*) или **запретами** (*Гляди глазами, да не тронь руками; Не плюй в колодезь, пригодится воды напиться*) и т.д.

Спектр прагматических функций пословиц чрезвычайно широк и разнообразен, как разнообразны сами ситуации, к которым они применяются, и точки зрения на них. Пословицы независимо от их прямого значения, логической семантики и модальности могут быть речевыми актами одобрения (**похвалы**): *Лицом в грязь не ударит; Старая кобыла борозды не портит; По закладке мастера знать или неодобрения (осуждения) по отношению к лицу или событию: Черного кобеля не отмоешь добела; Швеи Данило, что ни шьет, то гнило; С него что с козла — ни шерсти, ни молока; Дурак завяжет, и умный не развяжет; Говорит бело, а делает черно; Не к лицу старой кобыле хвостом вертеть; Незачем в гости, у кого болят кости; крайней экспрессивной формой осуждения оказывается **брань**, инвектива: *Сукин сын!; Гадина!; Тебе что в лоб, что по лбу*.*

Они могут быть **приветствием**: *Жить да молодеть, добреть да богатеть!; Бог на помощь с силой!; поздравиением: С Новым годом!; Христос воскрес!; Всем госям по сту лет, хозяйку двести, да всем бы вместе; приглашением: Честь да место, а за пивом пошлем; Будь, что дома: полезай на печь;*

Добро пожаловать! Милости просим, а хлеб-соль по-старинному; Чем хата богата, тем и рада. Они могут выражать удивление: Кто бы мог подумать!; Сума сойти!; сожаление: Хлебал бы молоко, да рыло коротко; Рад бы в рай, да грехи не пускают; Зубы есть, да нечего есть.

Пословицы могут служить **ответом на извинение: Кто старое помянет, тому глаз вон; Бог простит; ответом-**

возражением: Где? — Против неба на земле; У всех святых на кулижках; За Яузой на Арбате, на Воронцовом поле, близ Вишовой горы; На привычку есть отвычка; отказом: Хорошего понемножку; Захотела кобыла укусася; Пососи да на завтра не проси; Вот тебе кукиш, да хочешь, того и купишь; Не велик пан, перелезешь и сам; Хлеб-соль есть, да не про вашу честь; От наших ворот живет и поворот; Милый, поди-ка ты мимо! Они могут быть предостережением: Чем похвалишься, тем и подавишься; За двумя зайцами погонишься, ни одного не поймаешь; В одну руку всего не загребешь; Сделав худо, не жди добра; Береженого Бог бережет; советом: Не хвались, идучи на рать, хвались, идучи с рати; Одно дело делай, другого не портить; Семь раз отмерь, один раз отрежь; На Бога надейся, а сам не плошай.

Пословицы могут служить **оправданием: На всех не угодишь; Что у кого болит, тот о том и говорит; утешением: Всё перемелется, мука будет; Бедность не порок; Придет солнышко и к нашим окошечкам; Будет и на нашей улице праздник; Горе да беда — с кем не была?; Во всяком худе не без добра; Не видав горя, не узнаешь и радости; Слезою море не наполнишь; Ждали пока, пождем и пота; оберегом-заклинанием: Ни пуха ни пера!; Ни приведи Господь; Типун тебе на язык!; Чтоб не сглазить!; Боже упаси!; Болести в землю, могут в тело, а душа заживо к Богу; Окаянный сквозь землю, Господь по земле!; клятвой: Голову даю на отсечение!; Не сойти мне с этого места!; Лопни моя утроба!; угрозой: Я тебе покажу кузькину мать; Будешь ты кулаком слезы утирать; Не поминай бани: есть веники и про тебя; Запоешь ты у меня еще и не такую песню; упреком: Забыл ты мою хлеб-соль; За мое же добро, да мне же переломили ребро и др.**

В отличие от приговоров, прагматическая семантика которых однозначна и прямо вытекает как из прямого содержания высказывания, так и из логики ситуации, коммуникативная семантика пословицы, как правило, не совпадает с ее буквальным смыслом, часто не совпадает и с ее логическим смыслом, а представляет собой сложное произ-

водное от относительно абстрактного логического смысла и конкретной цели и ситуации произнесения.

Примечания

¹ См. материалы недавно прошедшей в Институте русского языка РАН конференции (Речевые жанры современного общения: Тез. докл. междунар. конф. XI Шмелевские чтения (23–25 февраля 2015 г.). М., 2015), где обсуждались как теоретические вопросы «жанроведения» (состав и особенности жанров речи), так и широкий спектр конкретных жанров.

² О теории речевых актов подробнее см.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов / Сост. и вступит. ст. И. М. Кобозевой и В. З. Демьянкова, Общ. ред. Б. Ю. Городецкого. М., 1986.

³ Для русского языка перечень речевых глаголов приведен в работе: Гловинская М. Я. Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых жанров // Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект / Отв. ред. Е. А. Земская, Д. Н. Шмелев. М., 1993. С. 158–218.

⁴ См.: Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Эстетика

словесного творчества. 2-е изд. М., 1979. С. 250.

⁵ См., например: Антология речевых жанров: Повседневная коммуникация. М., 2007; Демин В. В. Теория речевых жанров. М., 2010, а также издаваемые в Саратове с 1997 г. сборники научных трудов «Жанры речи».

⁶ Бахтин М. М. Указ. соч. С. 353.

⁷ См. подробнее: Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения–1. М., 1992. С. 33–45.

⁸ См.: Ajdačić D. Apelativni žanrovi usmene lirike / Narodna umjetnost. Vol. 28. Zagreb, 1991. S. 207–212.

⁹ См.: Engelking A. Rytuwały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji // Język a kultura / Pod red. J. Bartmińskiego, R. Grzegorzewskiej. Wrocław, 1991. T. 4. S. 75–85.

¹⁰ См.: Примеры взяты из кн.: Голосиння / Упоряд. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.

¹¹ См.: Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и примеч. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003. С. 366.

¹² См. прежде всего труды Г. Л. Пермякова и его последователей: Пар-

миологические исследования: Сб. ст. / Сост. и ред. Г. Л. Пермяков. М., 1984; Пармиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст) / Сост. и ред. Г. Л. Пермяков. М., 1978; Пермяков Г. Л. Основы структурной пармиологии / Сост. Г. Л. Капчиц. М., 1988.

¹³ Ср. мнение Алана Дандеса: «Разумеется, я не отрицаю полезности функциональных исследований, но утверждаю большую необходимость изучения внутренних дифференциальных признаков по сравнению с внешними. Главный вопрос состоит не в том, какую роль играет пословица, а в том, что она из себя представляет» (Дандес А. О структуре пословицы // Пармиологический сборник. Пословица. Загадка... С. 15).

¹⁴ Пословицы русского народа: Сб. В. Даля. М., 1957. В сборник Даля, как и во многие другие сборники пословиц, включены не только пословицы в строгом смысле слова, но и поговорки и близкие к ним клишированные выражения и формулы. С точки зрения прагматики различия между ними не столь существенны, поскольку они функционируют в одних и тех же ситуациях речи и имеют одинаковые коммуникативные характеристики.

Людмила Николаевна Виноградова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ПОЧЕМУ ДОЖДЬ ПРИ СОЛНЦЕ НАЗЫВАЕТСЯ «СЛЕПОЙ ДОЖДЬ»?

В Интернете на сайте <http://lingvo-forum.net> в разделе «Вопросы по русскому языку» недавно обсуждались названия дождя при солнце. Вопрос формулировался следующим образом — «Грибной дождь/ Слепой дождь ...? Что вам известно по этому поводу?» Участники обсуждения чаще всего писали, что знают выражение *грибной дождь*, а второй вариант многим не был известен: «Первый раз слышу: «слепой дождь», «Никогда не встречал выражения *слепой дождь*», «Слепой дождь» — не слышал вообще». Иногда пользователи выражали недоумение, почему такой дождь называется «слепым»: «Почему слепой... Лучше бы называли просто «солнечный дождь». Изредка встречаются и попытки объяснить происхождение названия: «Для меня привычно, что «грибной дождь» — это именно дождь одновременно с прямым солнечным светом», «Хотя это — именно «слепой». «Слышь, дождь, ты чё, ослеп что ли? Куда идёшь не в свое время? Не видишь — солнце светит!» А семантику названия *грибной дождь* почти все признают вполне прозрачной и логичной — «дождь, после которого буйно

растут грибы». В единичных случаях наблюдается некоторая осведомленность по поводу региональных особенностей подобной фразеологии: дождь *слепой*, *цыганский*, *жидовский* и т. п.

Действительно, в разных восточнославянских традициях фиксируются разные обозначения дождя при солнце, и все они в той или иной степени отражают вполне определенные, порой весьма архаические, мифологические представ-

В разных восточнославянских традициях фиксируются разные обозначения дождя при солнце, и все они отражают порой весьма архаические представления.

ления о причине столь необычных природных событий. Известно, что многие из подобных явлений, прежде всего атмосферные и космические (гроза, град, вихрь, радуга, солнечное затмение, появление кометы, падающие звезды и т. п.), наделяются в народной культуре особой мифологической трактовкой, поскольку воспринимаются как необычные, чудесные, знаковые и во всех случаях — как отклонение от нормы. В Полесском архиве, содержащем собранные во время экспедиций 1970–1990-х гг. по программе «Полесского этнолингвистического

атласа» полевые материалы, хранится примерно 250 ответов (из 108 сел) на вопрос «Как называется *грибной дождь* (*свиный дождь*, *зайцев дождь*, *черт жинку бьет* и т. п.)? Как объясняют такие названия?» Почти треть всех ответов содержит определение такого дождя либо как «цыганского», либо как «свиного». Но в целом и массовые, и единичные полесские данные, характеризующие дождь при солнце, сохраняют отголоски всех основных толковательных моделей, известных в мифологической традиции западноевропейских и славянских народов.

В свое время финский фольклорист и этнограф Матти Кууси собрал и систематизировал большое число известных у разных народов мира устойчивых фразеологических выраже-

ний, относящихся к области народной метеорологии, и выделил в качестве наиболее архаических и универсальных такие стереотипы, в которых так или иначе отражены мотивы рождения — свадьбы — смерти, а также устойчиво связанные с символикой дождя мотивы плача — разливания слез — купания [16]. Из числа славянских обозначений дождя при солнце он приводит несколько сербских и болгарских свидетельств; восточнославянские варианты названий в работе М. Кууси представлены единичными примерами.

Изучению полесских названий «слепого дождя» посвящена работа Э. Г. Азимова (работавшего в МГУ под руководством Н. И. Толстого над диссертацией «Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология»), который сам собирал полевой материал, будучи участником полесских экспедиций в 1970–1980-е гг. [1]. В настоящей статье привлекается для анализа более обширный корпус полесских текстов, записанных в 1980–1990-е гг.

Упомянутые выше мотивы «рождения/смерти» мифологических персонажей — универсальные для многих европейских толковательных моделей, объясняющих самые разные атмосферные явления, — в Полесье представлены незначительным количеством текстов, в которых говорится о смерти или рождении «сироты» либо о том, что кто-то утопился. Например, об идущем при солнце дожде говорили: «Сэрта умэрла дэсь» (ПА, с. Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.) или: «Сырта або родится, або умирае» (Там же). Такой дождь может считаться свидетельством того, что в это время «утопиўся хтось» (ПА, с. Клышки Шосткинского р-на Сумской обл.), что утопленники всплывают, чтобы обсушиться: «Потоплёные люди пэрэсушуюцца, як сонцэ светить и дождж идэ» (ПА, с. Лесовое Дубровицкого р-на Ровенской обл.); «Сонышко светит и дождж падае, то гаворыць: в тое час душа, хто потопленник, та пересушываецца» (ПА, с. Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Связь «солнечного дождя» с утопленниками подтверждается западнорусским поверьем: «Дождж пополам с солнышком — по утопленникам, либо праведник умер» [5. С. 418] и русской приметой: «Сквозь солнце дождь — будет удавленник либо утопленник» [6. С. 238]. В одном из полесских свидетельств сообщается, что таким теплым дождем (при солнце) Бог смывает следы только что умершего покойника (ПА, с. Хоромск Столинского р-на Брестской обл.).

Что же касается мотива свадьбы, то в полесских материалах встречается всего пять текстов (все записаны в Гомельской обл.), толкующих дождь при солнце как *жидовское веселле* или *цыганское веселле* либо объясняющих, что «в такую погоду цыгане жэняцца». В более многообразных формах этот мотив фиксируется в южнославянских обозначениях такого дождя, в которых в качестве участников женитьбы фигурируют цыгане, дьявол, черти, некоторые животные, например лисица, волк, медведь; ср.: вост.-серб. *мечка се жени* [медведь женится], *вук се жени* [волк женится]; болг. *пловдив. лисица се жени, егюпците се женили* [египтяне женятся]; серб. *ковос. циганин се жени* [цыган женится], *ђаво се жени* [дьявол женится],

врагови се жену [бесы женятся] и др. [3. С. 742–743].

Значительно более широкое распространение в Полесье имеют названия дождя при солнце, мотивированные общей (присущей любому дождю) символикой слез и плача. Она основана на широко распространенном у разных народов поверье о том, что дождь — это следствие плача небесного божества или мифологического персонажа. В полесских формулах-толкованиях дождя при солнце в качестве плачущих персонажей

В одном из полесских свидетельств сообщается, что таким теплым дождем (при солнце) Бог смывает следы только что умершего покойника.

выступают: *Божья Мати* (*Божя Матэр, Богородица*), о которой говорится, что она «плачэ по народу» (ПА, с. Засимы Кобринского р-на Брестской обл.) или плачет оттого, что «так люди её разгневілі» (ПА, с. Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.); а также вдова или сирота: «Ўдава плачэ. Сонцэ свеціць — и слёзы йдуць» (ПА, с. Великое Поле Петриковского р-на Гомельской обл.); «Иде дождь и сонейка светить — кажущэ, што ета ўдавіныя слёзы падаюць» (ПА, с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). В Брестской области преобладает толкование солнечного дождя как «сиротских слез»: «сирота плачет» (ПА, с. Спорово Березовского р-на); «Сонцэ свитыць и дождж идэ — то сырта плачэ» (ПА, с. Парохонск Пинского р-на); это *сирочыны слёзки* (ПА, с. Бездеж Дрогичинского р-на). При этом в разных вариантах формулировок «плачущими» представляются люди: «Сироты плачут, як ни бацьки, ни матки нету — и плачут» (ПА, с. Ополь Ивановского р-на) или сама дождь, оплакивающий умершую сироту, так как по ней некому плакать: «Сирота помэрла. Это ўрودی по сыроті плачэ [дождь]» (ПА, с. Онисковичи Кобринского р-на).

Согласно опубликованным белорусским и украинским данным, в роли «плачущего персонажа» в подобных формулировках могли также выступать некие «царевны», «царицы», «королевны». Так, по свидетельству Ч. Петкевича, в речичком Полесье явление дождя при солнце определялось выражением

По данным Полесского архива, дождь при солнце — это слезы Божьей Матери, вдовы или сироты (в одном варианте «плачущим» представляется сам дождь).

«Наша царевна плачет» [17. С. 16]. Сходные выражения зафиксированы в Гродненской губернии: «Царица плаче», а в качестве варианта — «Крулёва небеска смеецца» [14. С. 155]. В Херсонской губернии говорили: «Дождь идет из-под солнца — ведьма плачет»; а в Минской — «Матачка Боская чераз

слёзы смяетца» [6. С. 149]. Такое же противопоставление мотивов «некто плачет либо смеется» отмечается в смоленской терминологии: «солнце слезится», «солнце зубы скалит» [6. С. 238]. В польских толкованиях «солнечного дождя» чаще всего упоминается плачущая Богоматерь: когда солнце светит и идет дождь — «wtedy Matka Boska płacze» [18. С. 141]. По наблюдениям Н. Я. Никифоровского, на *сляпэй дождь* белорусы смотрят иначе, чем на обыкновенный: они считают, что

«он есть слезы умерших праведников, кои оплакивают греховное поведение живых своих родственников» [8. С. 215]. Интересно, что символика дождя, идущего во время свадьбы, тоже часто соотносится с прямо противоположной приметой: «к слезам в замужестве», «Бог плачет по невесте, выплакивает ей долю» либо — «к счастливой жизни», «к богатству молодых» [4. С. 583–585].

Таким образом, по данным Полесского архива, дождь при солнце — это слезы Божьей Матери, вдовы или сироты (в одном варианте «плачущим» представляется сам дождь). А по другим украинским и белорусским свидетельствам — еще и слезы «царевны», «королевны», «умерших праведников» либо «ведьмы», т.е. в качестве действующих лиц в этих терминологических обозначениях дождя выступают: во-первых, высшие божества или люди высокого социального статуса, а во-вторых, персонажи низшей мифологии, души умерших или люди социально уязвимого статуса (сироты и вдовы).

Примерно такой же персонажный ряд отмечается и в составе формулировок, основанных на мотиве «некто купается». В некоторых селах Брестской и Гомельской областей дождь при солнце объясняется тем, что в это время «ангелы купаются» (ПА, с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.); «Божя Маці купаецца» (ПА, с. Стодольичи Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «русаўки купаюцца» (ПА, с. Радчицк Столинского р-на Брестской обл.). Возможно, с этим

же мотивом мытья/купания связано шутовское русское выражение «архиерей в бане» — так, по свидетельству А. С. Ермолова, говорили о слепом дожде в Воронежской губернии [6. С. 148].

Особый интерес для исследователей народной демонологии представляют такие формулы-толкования дождя при

солнце, в которых действуют исключительно персонажи нечистой силы. По данным Полесского архива, наиболее частотными в этой группе текстов оказываются три демонологических мотива: «ведьма сбивает масло (отбирает молоко)», «черт бьет свою жену» и «лихорадка трясет волка».

Первый из этих мотивов фиксируется преимущественно в волинских селах (частично — в западнгомельских). Действия ведьмы описываются выражениями: *масло бье, масло колотить, ступу бье, сила видьма масло быты*; в одном варианте говорится, что она во время слепого дождя *молоко забырае* (ПА, с. Красновостан Владимир-Волинского р-на Волинской обл.). Такие тексты обычно бытуют в виде кратких фразеологических выражений, лишенных какой бы то ни было дополнительной информации. Лишь в одном случае дается пояснение, что «ей [ведьме] така погода ўдобна: і сонце світит, і дошч ідэ» (ПА, с. Шедрого Ратновского р-на Волинской обл.). Возможно, подразумевается ситуация, при которой нарушение норм атмосферных процессов создает благоприятные условия для вредоносного веждства. В с. Речица Ратновского р-на записана типичная для польского детского фольклора рифмованная закличка, исполняемая во время дождя при солнце: «Дошчык пада, сунцэ светыць, чаровніца масло клэчыць!» То по-пульску [т.е. «это по-польски»]» (ПА). В Польше известны ее варианты: «Deszczyk pada, słońce świeci, Baba Jaga masło kleci» [Дождик идет, солнце светит, Баба Яга масло сбивает] (пол. *klecić* «колотить, заколачивать») [9. С. 123]; «Deszczyk pada, słońce świeci, Baba Jaga łapie dzieci», т.е. «Баба Яга хватает детей»; «Deszczyk pada, słońce świeci, czarownica zjada dzieci» — т.е. «ведьма пожирает детей» [18. С. 141]. Видимо, к числу западноукраинских относится еще один вариант подобной детской заклички: «Сонце світит, дошч кропить — чаровніца масло робить» (в источнике дается с пометой «малорос.») [6. С. 149]. Вообще мотив сбивания ведьмой масла в обозначениях дождя при солнце довольно широко распространен на Украине; на его популярность среди жителей Стрыйского повета указывает Ф. Колесса: «Коли дощ іде і рівночасно сонце сьвітить, то говорять: “Сонце сьвітит, дощ іде, чырвініці масло б’є”» [7. С. 162]. В других вариантах говорится, что ведьма «продає масло» либо что она «масло колотыть або чэпэць пэра [стирает свой чепец]» [1. С. 215; 12. С. 111–112].

Второй из вышеназванных мотивов, связанных с деятельностью персонажей нечистой силы («чорт жанку бье»), отмечен лишь в двух текстах, записанных в Мокранах (Малоритский р-н Брестской обл.) и в Кочицах (Ельский

р-н Гомельской обл.). Более широко он распространен на Украине, в Чехии и южной Польше (ср. пол. краков. *diabel bije swoją babę* [15. С. 398]), а также в западноевропейских и южнославянских обозначениях дождя при солнце [1. С. 214; 6; 12. С. 111]. В севернорусских говорах зафиксирована еще одна модель номинации такого дождя, соотносимая с образами черта и зайца: рус. вологод. *черти портянки сушат*, рус. костром. *зайцы портянки сушат* [2. С. 471]. Обращает на себя внимание повторяющийся для разных персонажных групп мотив «сушить/сушиться при солнце».

Что же касается третьего из упомянутых выше полесских мотивов (дождь сквозь солнце бывает тогда, когда «волка трясет лихорадка»: *волка шихля трясє, воўка лихорадка трасє* или *у чорта шухля*), то он встречается, по моим данным, исключительно в западных районах Брестщины и, насколько мне известно, не имеет аналогий в других

Брестской обл.); или этот же эпитет относится к солнцу (во время дождя): «Найде такі гурак [туча], етый гурак не-велький — і дожджик сыпне <...> Тут, каа, дошть, а тут сонцэ — цыганьска сонца» (ПА, с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). В этих свидетельствах подчеркивается внезапность, изменчивость, ненадежность погоды: быстрая смена дождя и солнечного света.

В комментариях информантов, сопровождающих краткие формулировки, относящиеся к дождю при солнце, иногда делаются попытки объяснить происхождение подобной терминологии, ср.: «Цыгане — люди бездомные, им не вредит короткий теплый дождь» (гомел.); «Цыгане живут под открытым небом и такого дождя не боятся» (чернигов.); «Цыганский дождь. Йим нема где скрыться од дождю, то им ўжэ і сонцэ сьвітить» (ПА, с. Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.); «Цыгане любяць цяпло, таго і дождь

Названия дождя при солнце могут быть мотивированы признаками «неполноценный, ущербный, покалеченный», «этнически чужой», «присущий животным»...

славянских традициях. Исключение составляют польские кашубские свидетельства, согласно которым олицетворением слепого дождя является некий невидимый мифический волк. Он появляется лишь тогда, когда заблуждается лихорадкой (либо когда у него заболит хвост, живот) — именно тогда идет дождь и светит солнце [18. С. 141].

Принципиально иной тип обозначения дождя при солнце может быть отмечен в полесских текстах, в которых не удается восстановить сюжетно разработанные мотивы с характерными для них субъектами действия, а способы номинации такого дождя зависят от тех или иных (важных с точки зрения носителей традиции) показательных признаков. Например, названия дождя при солнце могут быть мотивированы признаками «неполноценный, ущербный, покалеченный» (дождь *слепой, глухой*), «этнически чужой» (*цыганский, жидовский*), «присущий животным» (*свинячий, куриный, заячий*), соотноситься с образами социально ущербных людей (дождь *сиротский, бабский, дитячий*), либо в основе номинации лежат естественные природные свойства дождя — *грибной, солнечный, громовой*.

К числу наиболее популярных и общеизвестных в Полесье относятся названия, в которых дождь при солнце характеризуется как «цыганский». Такое терминологическое определение относится чаще всего к самому дождю, но иногда подобным образом обозначается и погода в целом: «Як дошчык і сонца, то кажуть: цыганьска погода» (ПА, с. Дружиловичи Ивановского р-на

[называется] цыганьски» (ПА, с. Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.) и т.п. Хотя в этих мотивировках подчеркивается, что дождь кратковременный, теплый, солнечный, тихий, безвредный, — все же общий смысл термина «цыганский» позволяет обнаружить его явные или скрытые негативные признаки — «неполноценный», «обманчивый», «ненадежный, как цыгане»: «Цыганский — патаму шо абманчывый» (ПА, с. Жихово Середино-Будского р-на Сумской обл.); «Коли сонцэ і дошч, то [говорят] цыганський. Пройдэ — і сразу высохне. Того так і называється» (ПА, с. Орловка Ямпольского р-на Сумской обл.). В одном случае (брест.) слепой дождь именуется *гультийский*, что может указывать на синонимическое сближение с названием «цыганский» [1. С. 214]. По наблюдениям этнолингвистов, разного рода словосочетания с прилагательным «цыганский» практически во всех славянских языках имеют одно и то же переносное значение — «лживый, обманчивый». В названии отражены «неустойчивость, неопределенность, мимолетность природного явления, одновременность двух, казалось бы, несовместимых явлений — и дождь, и солнце» [13. С. 218]. Выше упоминались такие полесские названия дождя при солнце, как *цыганьска свадьба* или *жыдоўске веселле*. Тот факт, что в общеславянском контексте они входят в один ряд с выражениями типа «дьявольская свадьба» и «волчья/лисья женитьба», свидетельствует о негативном смысле всех этих конструкций, где

действуют персонажи, принадлежащие сфере «чужого», «нечистого», «звериного».

Вторая по массовости полесская семантическая модель номинации дождя при солнце мотивирована названиями животных: *дождь свиной* или *куриный*. Так же как и в текстах предыдущей группы («цыганский дождь»), здесь встречаются комментарии носителей традиции по поводу названий *свинячий/курачий*, в которых дождь характеризуется как *тёплый, маленький, дробненький, короткочасный, солнечный*, т.е. такой, который не мешает свиньям пастись под открытым небом: «Свинячий дождь. Як сильный дождь — свиння заранее текает додому, а дождь и сонце — не вдирает» (ПА, с. Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.); «Свинячий дощч [называют], бо солнечны и маленьки... Када ўжэ солнечны дождж, то свиння не утикае домой. А када туча ўзайде — вона заране утикае домой» (ПА, с. Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). Либо в народных толкованиях этого названия говорится о любви свиней и к грязи, и к теплу: «Свинячий дощч. Пригревае сонце, а свинья любіць, шоб и пригревае, и грязь — ей тэпленко и не жарко» (ПА, с. Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.). Однако в некоторых сообщениях отмечается и негативная оценка в названии «свинячий» (*свинячы*). Например, акцентируется признак «ненастоящий, аномальный»: «Такий дождж называецца свинёчы дождж, потому што не ўсёгда так бывае — и сонце свитыць, о дождь идэ» (ПА, с. Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.); или даже речь идет о том, что такому необычному дождю дали обидную кличку: «...такую назву дали: значыт, его обидели назвою — свинячий дощч» (ПА, с. Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл.). В Полесье (с. Свирицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл.) зафиксировано также единичное название «заячий дождь»: *заёнчковый дождж, зайцэв дождж* [1. С. 213].

Что касается определений «слепой/глухой» в номинации дождя при солнце, то они со всей определенностью связаны с осмыслением этого природного явления как аномального, т.е. неправильного, ненастоящего, ущербного, нарушающего привычную норму. Во всяком случае, именно такая оценка сквозит в большинстве комментариев к зафиксированному в Полесье текстам. Так, в роли «слепого персонажа» могут выступать то дождь, то солнце, ср. следующие тексты: «Сляпы дождж. Нэ бачыць сонца да йдзе» (ПА, с. Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл.); «Вот, сляпы дождь иде! Не бачы, як сонце свети! Сонце свети, а ён идэ» (ПА, с. Чёлхов Климовского р-на Брянской обл.); либо «слепым» называется

дождь, но говорится, что это солнце не видит идущего дождя: «Сонце свитыць, а очы йому закрыты» (ПА, с. Забужье Любимовского р-на Волынской обл.). Хотелось бы отметить, что среди ответов участников проводимого в Интернете опроса по поводу выражений *грибной/слепой дождь* встречается одно весьма любопытное сообщение: «В народе говорят: вот, дождик идёт, а не видит, что

Происхождение аномальных природных явлений в народной картине мира получает объяснение на основе верований в исключительную власть над стихиями сверхъестественных и потусторонних сил.

солнышко светит и что дождю сейчас не место, ослеп дождик совсем. Во всяком случае, так когда-то мне говорили пожилые люди» (<http://otvet.mail.ru>).

Среди восточнославянских вариантов названия *слепой дождь* встречаются и сходные с полесскими толкования, и такие объяснительные модели, в которых актуализируются иные признаки. Ср. рус. курск. *слепой дождь* с мотивировкой «слепой, потому что не сильный, туча не собралась»; рус. брян. «слепой дождь — не видит, что солнце светит»; укр. львов. *сліпий дощч*, «так как его не видно, слишком слабый» [12. С. 112]. Отмечаются еще другие оттенки значений, приписываемых терминам *слепой/глухой*, связанные либо с признаком изменчивости, непостоянства погоды: рус. архангел. *слепой день* «день с быстро меняющейся погодой, когда то дождь, то солнце, то опять дождь, либо, наоборот, с представлениями о затянувшемся дожде: рус. псков. *глухой дождь* «сплошной, непрерывный» [11. С. 161]. Интересный случай контаминации двух разных номинативных моделей в названиях дождя при солнце («звериный/слепой») зафиксирован в полесском сообщении: «Свинячы дожджык. Сляпы, як свиння» (ПА, с. Жабчицы Пинского р-на Брестской обл.).

Наконец, единичными вариантами представлена в Полесье (в Брестской области) группа текстов, в которых названия дождя при солнце мотивируются образами социально ущербной категории людей: *сиротский дощч, детский* либо *бабский*: «Кажуть, цыганьскі дощч. [Либо] сиротски дощч, бо вин и мочыць, и обогрэвае» (ПА, с. Дружиловичи Ивановского р-на); «Грибны дождж, у нас называють. А ішчэ — дэцкі аба курачы» (ПА, с. Велута Лунинецкого р-на); «Гэта ж свинячы дождж... Гэта кажуть: бабскі дождж. А чаму так называецца, я не ведаю» (ПА, с. Оздамичи Столинского р-на).

Корпус основных вариантов толковательных моделей дождя при солнце, представленных в Полесском архиве, подтверждается многочисленными свидетельствами полевых материалов, собранных в картотеке «Белорус-

ского этнолингвистического атласа» (Минск)¹. Так, в разных районах Брестской области зафиксированы следующие обозначения: *курачы дождж, бабскі дождж, сироты плачут, сырычыны слёзки, вдовины слёзы, Божа Матэрь плача па народу, чаровныца масло клетить, воўка шыхля трасэ, у чорта шохля* и т.п. Редкий вариант, нетипичный для Полесья, был записан

белорусскими коллегами в с. Королевице Сенненского р-на Витебской обл.: «Пакойники бяллё мыюць» (БЭЛА).

Таким образом, в полесских названиях дождя при солнце находят отражение мифологемы, во-первых, связанные с общей символикой дождя (мотивы слез — плача, купания — потопления в воде); во-вторых, универсальные для западноевропейской метеорологической фразеологии мотивы смерти/свадьбы; в-третьих, демонологические сюжеты о деятельности нечистой силы или «нечистых» покойников. Кроме того, для формирования народной терминологии дождя при солнце продуктивными оказываются признаки «чужой», «звериный», «ущербный, неполноценный». На вредоносные свойства такого дождя указывает, например, украинско-карпатское поверье о том, что если дождь, идущий при солнце, намочит расстеленное для отбеливания полотно, то оно испортится (*порудіє*, т.е. покроется ржавчиной); в Стрыйском повете «солнечный дождь» назывался *рудавина* [7. С. 162]. Все эти номинативные модели подтверждают наблюдения исследователей о том, что происхождение аномальных природных явлений в народной картине мира получает объяснение на основе верований в исключительную власть над природными стихиями сверхъестественных и потусторонних сил высших сакральных божеств либо «низших» демонологических персонажей и душ умерших предков (прежде всего «заложных» покойников), которые не только вызывают непогоду, но и управляют всеми атмосферными процессами [10. С. 248–249].

Примечания

¹ Благодарю О. В. Белову, предоставившую в мое распоряжение свои выписки из картотеки БЭЛА по разделу «Грибной дождь».

Литература

1. Азимов Э. Г. Из полесской народной метеорологии: *Слепой дождь* // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 212–217.

2. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
3. Българска митология: Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 2006.
4. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.
5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. М., 2004.
6. Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Народное погодоведение. М., 1995.
7. Колеса Ф. Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // Етнографічний збірник. Т. 5. Львів, 1898. С. 76–98.
8. Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
9. Терновская О. А., Толстой Н. И. Баба // СД. Т. 1. М., 1995. С. 122–123.
10. Толстая С. М. Метеорология народная // СД. Т. 3. М., 2004. С. 248–252.
11. Толстая С. М. Пространство слова: Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
12. Усачева В. В. Дождь грибной // СД. Т. 2. М., 1999. С. 111–113.
13. Усачева В. В. Из наблюдений над метеорологической лексикой Полесья и Карпат // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 217–225.
14. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.
15. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 73. Krakowskie. Cz. 2. Poznań, 2005.
16. Kuusi M. Regen bei Sonnenschein: zur Weltgeschichte einer Redensart. Helsinki, 1957.
17. Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
18. Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. T. 1. Kosmos. [Cz. 3]. Meteorologia. Lublin, 2012.

Сокращения

БЭЛА — Белорусский этнолингвистический атлас. Архив рукописных материалов. Институт языкознания им. Якуба Коласа Национальной академии наук Белоруссии. Минск.

ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого М., 1995–2012.

Алексей Валерьевич Коровашко,
доктор филол. наук, Нижегородский гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского

ПОЧЕМУ БАБА — «ШЕЛУХА», ИЛИ РУССКИЕ СКАЛЬДЫ НА БЕРЕГАХ ВИТИМА

В знаменитом «Описании Земли Камчатки»¹ Степана Крашенинникова есть своеобразная «вставная» глава «О Витимском соболином промысле». Она содержит сведения, касающиеся не быта, мировоззрения и среды обитания камчадалов, а той структуры социально-производственных отношений, которая регулирует поведение русских охотников Восточной Сибири.

Описывая устройство созданных ими промысловых артелей, Крашенинников отмечает, что перед началом сезона добычи пушного зверя выборный начальник таких объединений приказывает «каждому чунитному передовщику (чуница — часть промысловой артели; передовщик — ее руководитель. — А. К.) смотреть за своею чуницею крепко» [9. С. 261]. Чунитные передовщики должны следить, чтобы вверенные им люди, оказавшись в тайге, «промышляли правдою, ничего бы про себя не таили и тайно бы ничего не ели, также чтоб по обычаю предков своих ворона, змею и кошку прямыми именами не называли, а называли б верховым, худую и запеченкой» [9. С. 261]. Крашенинников, заинтересовавшись данным фактом, счел нужным сделать целый экскурс, посвященный предыстории подсобного «искривленного» словоупотребления. «Промышленные сказывают, — пишет он, — что в преж-

ние годы на промыслах гораздо больше вещей странными именами называли, например: церковь — востроверхою, бабу — шелухою или белоголовкою, девку — простыгою, коня — долгохвостым, корову — рыкушею, овцу — тонконогою, свинью — низкоглядою, петуха — голоногим и прочая; но ныне все, кроме вышеобъясненных слов, оставили» [9. С. 261–262]. Важность указанного обычая, пусть и сократившего сферу своего применения, видна хотя бы из того, подчеркивает Крашенинников, что «передовщик всякого,

|| «Простыга», вне всякого сомнения, представляет собой «усеченный» вариант девки-простоволоски.

кто что назовет запрещенным от него именем, не меньше наказывает, как и за другие преступления» [9. С. 262].

Следует подчеркнуть, что за пределами «билингвы», вошедшей в окончательный вариант «Описания Земли Камчатки», остались еще два элемента тайного охотничьего языка. В рукописном варианте текста было также указано, что витимские добытчики соболей называли «старца гологузым» [9. С. 261]². Наконец, в работе «О соболином промысле», написанной еще до «Описания Земли Камчатки» и при жизни автора не публиковавшейся³, содержится примечание, согласно которому «баргузинские промышленные

люди змею называют подколодною» [9. С. 679].

При рассмотрении этих свидетельств Крашенинникова следует обратиться к двум основным вопросам. Во-первых, необходимо выяснить, почему именно те, а не другие слова получили статус запретных для называния, а во-вторых — какой алгоритм кодирования был использован при замене их на «странные» имена.

Сразу скажем, что попытка ответить на эти вопросы, несмотря на их несомненный этнографический интерес, была предпринята только однажды — в известной работе Д. К. Зеленина «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии».

В частности, запрет «прямого» называния девок и баб он возводил к многочисленным «половым табу охотников, первоначально связанным с запахом женских выделений» [7. С. 23], отпугивающим обитателей леса. Выделения эти, чувствуемые зверями на очень боль-

шом расстоянии, могли представлять собой не только «менструальную кровь и послеродовые очищения» [7. С. 27], но и любые другие секреты, вырабатываемые женским организмом. Иначе говоря, в основе запрета упоминания женщин всех возрастных и социальных разрядов лежит простая метонимическая цепочка, звенья которой нанизаны друг на друга по принципу «смежности»: реальное физиологическое явление как частный случай жизнедеятельности женского организма — женский организм в целом — слово, его обозначающее.

Хотя Д. К. Зеленин приводит множество этнографических параллелей,

доказывающих, как ему кажется, верность предложенного объяснения, к нему следует отнести скептически. В этой связи уместно сослаться на Мэри Дуглас, которая в своей классической работе «Чистота и опасность» отмечала следующее: «...существуют представления, что опасность одного пола для другого заключена в соприкосновении с флюидами, исходящими от его представителей. Согласно другим представлениям, подобная опасность угрожает только представителям одного из полов, обычно — мужчинам от женщин, но иногда и наоборот. Такие образцы сексуальной опасности можно представить как отражение симметрии или иерархии. Интерпретация их как чего-то касающегося действительных отношений полов оказывается неубедительной. Я полагаю, что многие представления о сексуальных опасностях вообще лучше интерпретировать как символическое выражение отношений между отдельными частями общества, отражение иерархической или симметричной структуры, относящейся к большей социальной системе» [6. С. 25].

Иначе говоря, стремление витимских охотников убрать «прямые» упоминания девок и баб из повседневного лексикона обусловлено не столько скрытыми критериями физиологического характера, сколько бессознательной демаркацией социального пространства: в таком закрытом мужском сообществе, как обособленно существующая охотничья артель, запрет на различного рода контакты с противоположным полом выступает в качестве гарантии желаемой идеальной целостности. Разумеется, в этой целостности не должно быть ничего такого, что находится «не на своем месте» [6. С. 71], что препятствует сохранению эталонного образца и предустановленного гендерного равновесия.

Возникает закономерный вопрос, почему из указанной целостности была «экстрадирована» категория старцев. Чтобы правильно на него ответить, надо учитывать, что под старцами Крашенинников имеет в виду не людей преклонных лет (они вполне могли быть и среди участников соболиного промысла), а всех, «кто сознательно решил уйти из мира и к кому уже перестает применяться категория биологического возраста: монахов, отшельников, нищих» [8. С. 282]. Поэтому старцы, с одной стороны, являются лишними в любой социальной целостности профанного мира (если только эта целостность из них же и не состоит), а с другой — противопоставлены идее удачи, богатства, прироста, прибыли и т.п.

Нельзя не заметить, что отдельное множество в зафиксированном Крашенинниковым «проскрипционном» списке образуют домашние животные:

кошка, конь, корова, овца, свинья и петух.

Табуирование их «прямых» имен, по мнению Д. К. Зеленина, произошло «на почве вражды лесного духа с домашними духами» [7. С. 133]. Эта трактовка, несомненно, близка к истине, но и в ней дает о себе знать присущее Д. К. Зеленину желание свести символические, по своей сути, операции к отражению буквально понимаемых действий и событий (в данном случае — сражений и стычек между двумя разрядами нечистой силы). Однако попадание вышеперечисленных домашних животных под лексические «санкции» охотников на соболей является частной экспликацией всё той же тенденции сохранять симметричность автономных социальных структур, одна из которых возникла на почве лесных промыслов, а другая — на фундаменте домашнего крестьянского хозяйства.

Характеризуя запрет на «прямое» название церкви, Д. К. Зеленин продолжает развивать тему «боестолкновений» покровителей различных локусов. «Дух-хозяин леса, — пишет он, — часто считается враждебным христианству, и, чтобы снискать его благоволение, охотники открыто порывают с христианством, стреляя в кресты, в святое причастие и т.п. (...) Более легкий способ для достижения той же цели — скрыть от лесного духа свою принадлежность к христианству, умолчать о ней, а это легко достигается словесными запретами» [7. С. 132]. Одним из таких запретов и является табу на упоминание церкви.

Вместе с тем Д. К. Зеленин вынужден признать, что разработанная им логи-

ка «синонимичны». Даже в работах его предшественников, например в трудах Николая Сумцова, имевшего в своем распоряжении куда меньше соответствующего этнографического материала, подчеркивалось, что «ворон по своему неприятному крику, черноте и хищности издревле уподоблен был черту» [11. С. 79]. В обстоятельной монографии современного исследователя, выполненной в русле этнолингвистики, тоже указывается на то, что птицы семейства вороновых рассматриваются в народных представлениях славян «как нечистые (дьявольские, проклятые) и зловещие». Кроме того, они, «наряду с некоторыми другими птицами, а также с волком, (...) могут включаться в разряд гадов (ср. пол. диал. *gady* 'домашняя птица или вороны')». Согласно одним вариантам народной легенды, из опилок, щепок или стружек от выстроганного чертом волка появились на свет гады (Гродненская губ., Волковысский у. (...)), согласно другим — вороны и галки (Польша, Жешовское воев. (...)) [4. С. 531].

Хтоническая, дьявольская природа змеи, опасность, которая грозит человеку при встрече с ней, обусловили распространение запретов на ее упоминание и вне пределов профессиональных охотничьих корпораций. Так, «у болгар название змеи табуируется на св. Еремию, в день Сорока мучеников, и ее называют иначе, например *Шаро*, *Анаста*, *бабулька*, *алахова гуя*, *злина*, *дьявол*, *гадина* (...) У сербов и хорватов известен целый ряд заместительных наименований: *каменица*, *окаменица*, *дугачка*, *поганица*, *баја*, *бајурина*, *непоменица*, *чемерница*, *она из зида*,

Стремление витимских охотников убрать «прямые» упоминания девок и баб из повседневного лексикона обусловлено бессознательной демаркацией социального пространства.

ка толкования охотничьих запретов срабатывает не всегда: «Нам не совсем ясно, — констатирует ученый, — на какой почве у русских охотников распространились словесные запреты имен ворона, змеи и сороки. Тут можно думать и о воздействии на охотничью среду со стороны обывателей, у которых эти «вещи» животные также запретны (...) Можно было бы предполагать для них также объяснение на почве вражды между духами-хозяевами леса и воды: ворон и сорока запретны у холмогорских рыболовов (Колчин), но тот же ворон запрещен и у охотников на соболя, где это объяснение уже неприменимо. Змея так тесно связана с христианским дьяволом, что запрет ее мог возникнуть и в связи с предполагаемым враждой лесного духа к разным религиям» [7. С. 132].

Д. К. Зеленин упускает из виду, что ворон и змея в определенном смыс-

она из траве (...) Сербь и черногорцы считают: сколько раз во время Великого поста упомянешь змеею, столько змей увидишь летом, поэтому нужно называть ее *непоменица* (...) Гуцулы в целях оберега называют змеею *довга*, *довганка*, *поганка*, *нехар*», а украинцы — «*черв'як*, *кривляк*, *паскудниця*, *вона*». Жители старинной поморской деревни Поньгома, расположенной в устье одноименной реки, впадающей в Кандалакшский залив Белого моря, для обозначения змеи употребляли слово «окаанный» [4. С. 352].

Как отмечал Д. К. Зеленин, эпитетом «худая», подобно охотникам-соболевщикам, заменяли обычное название змеи русские насельники Прионежья и территорий, входящих когда-то в Иркутскую губернию [7. С. 130].

Перейдем теперь ко второму вопросу, который мы хотели решить в рамках

данной статьи, а именно — к алгоритму кодирования, обеспечивающему требуемое «искривление» исходных «прямых» слов.

Начнем с тех лексем, которые отвечают за подставные имена девок и баб. Разбирая их, Д. К. Зеленин почему-то решил использовать такой критерий, как наличие или отсутствие материнства. По его мнению, выражение «простыга» в качестве подставного слова для запретного «девка» означает «простая, без плода, без ребенка» [7. С. 131]. Употребляемое же в роли субститута понятия «женщина» слово «шелуха» якобы отсылает нас к тому, «из чего вылупился ребенок» [7. С. 131].

Конечно, нельзя не признать, что появление ребенка весьма усложняет жизнь любой женщине, но записывать на этом основании всех девок в разряд святой, блаженной простоты вряд ли стоит. «Простыга», вне всякого сомнения, представляет собой «усеченный» вариант девки-простоволоски. Непокрытость девичьей головы, как известно, символически коррелирует с внешним видом замужней женщины: «На парне да на мужике все та же шапка; а девка простоволоса, женка покрыта» [5. С. 314]. Эта противопоставленность и вызвала появление подставного слова «белоголовка», которое, на этот раз по справедливому замечанию Д. К. Зеленина, явно происходит «от головного убора, коим была издавна у славянских замужних женщин белая намитка: ср. польское название женщины: *białogłowa*» [7. С. 131]. Что касается «шелухи», то стимулом данного метафорического обозначения стало, понятно, не «вылупливание» ребенка из тела родившей женщины, а проявление той же самой оппозиции «девка — баба», но уже на основе такого признака, как наличие/утрата девственности. В этом контексте уподобление бабы «шелухе» связано с нарушением девичьей «целостности», оставляющим после себя либо пустую оболочку, либо нечто разъятое, расколотое, порушенное. Диалектная лексика дает вполне достаточно примеров таких метафорических образований. Утратившую девственность девушку могли называть «нецельной», «неуцелевшей», «колотым копытом» и т.д.

Впрочем, в других своих толкованиях Д. К. Зеленин идет по верному пути. Подвергая экзегезе слово-заместитель «востроверхая», он совершенно правильно говорит о том, что здесь «в виду имелись, очевидно, шпигцы колоколен, главы и маковки церквей» [7. С. 132]. Нет смысла спорить, что корова получила название «рыкуша» «по громкому ее реву» [7. С. 134], овца стала именоваться «тонконогой» по той причине, что является животным «с тонкими ногами» [7. С. 124], свинья превратилась в «низкоглядую», поскольку включена в класс

тех животных, «кто смотрит книзу» [7. С. 134]¹, а кошка трансформировалась в «запеченку», так как «живет за печкой» [7. С. 135].

Этимологии подставных имен вороны, коня, петуха и змеи Д. К. Зеленин объяснит стороной, может быть, из-за того, что считает их самоочевидными. Они действительно не требуют изощренного

Уподобление бабы «шелухе» связано с нарушением девичьей «целостности», оставляющим после себя либо пустую оболочку, либо нечто разъятое, расколотое, порушенное.

анализа. «Верховой» ворон летает поверху, парит над верхушками деревьев; «долгохвостый» конь имеет длинный хвост; «голоногий» петух лишен пуха и перьев на лапах, «худая» змея обладает узким или, что то же самое, худым телом.

Обычай соболешников называть старца «гологузым», а змею еще и «подколодной» нашли отражение, как мы уже говорили, лишь в рукописях Крашенинникова, а потому Д. К. Зеленину остались неизвестными. Но и в этих случаях нет никаких препятствий к тому, чтобы вскрыть внутреннюю форму обоих определений. Абсолютно ясно, что слово «гологузый» следует рассматривать как «алломорф» тех словесных ярлыков, которые в устной речи прикрепляются к бедным или нищим людям (их и сейчас могут пренебрежительно называть «голодранцами», «голожопами» и просто «голю»). Слово «подколодная» принадлежит к числу постоянных эпитетов змеи и в этом статусе чрезвычайно распространено не только в устном народном творчестве, но и в индивидуальной поэзии и повседневном речевом обиходе. Этот отрыв постоянного эпитета от определяемого слова и его дальнейшая автономизация заставляют вспомнить кеннинги в лирике скальдов. По верному наблюдению А. Н. Веселовского, «северная поэзия последовательно разработала то, что в греческой осталось частным явлением, и разработала как средство реторики: определение или аппозиция выделена как самостоятельный показатель лица, или предмета, к которому она относилась, а лицо и предмет умалчиваются» [2. С. 87]. Допустим, о буре, поясняет свою мысль А. Н. Веселовский, «говорили как о “ломающей ветви”; это определение (“ветви — ломающая”, сл. у Лукреция: *silvifraga flabra*) и становится вместо “бури”» [2. С. 87]. Если бы А. Н. Веселовский дожил до середины XX в., то наверняка обратил бы внимание на стихотворение Бориса Пастернака «Сказка», где устойчивое для народной поэзии выражение «ретивое сердце» оказалось расщеплено на два независимых элемента, существующих как бы порознь друг от друга («Ныло ретивое, на сердце скребло...»).

Сопоставлением с кеннингами генетические связи тайного языка соболинных промышленников, естественно, не исчерпываются. Не будет преувеличением утверждение, что в конечном счете он восходит к «базовому метафорическому противопоставлению двух типов речи: сакрального, божественного и обыденного, людского слова». Причем «чаще

всего эта дихотомия иллюстрируется примерами двойного наименования одних и тех же предметов или понятий соответственно на языке “богов” и “людей”» [3. С. 131].

В противовес языку людей, предлагающему «для того или иного понятия обычное, но “непрозрачное” по смыслу имя», языки «богов или полубогов дают его перифразу по тому или иному признаку». Например, в одной из частей «Старшей Эдды», «Речах Альвиса», асы, турсы и альвы вместо слова «земля» используют ее эпитеты, в основе которых лежат такие признаки, как «сухая, предназначенная для движения, зеленая, плодородная, влажная и т.д.» [3. С. 134].

Виктор Шкловский когда-то выдвинул тезис о том, что, исследуя художественные тексты, мы рано или поздно придем к «определению поэзии как речи заторможенной, кривой» [12. С. 22]. Свидетельство Степана Крашенинникова, разобранный нами в данной статье, позволяет утверждать, что требуемая «кривизна» речи может быть обретена не только на путях поэтического вдохновения, но и на сибирских охотничьих тропах. Тем более таких запутанных, как те, по которым когда-то бродили чуницы промысловиков-соболевщиков.

Примечания

¹ Печатная история этой книги началась в 1755 г., когда два ее тома были опубликованы в Санкт-Петербурге Императорской академией наук. В дальнейшем мы будем ее цитировать по тексту, подготовленному издательством Главсевморпути [9].

² По каким-то причинам Крашенинников зачеркнул эти слова.

³ Впервые она увидела свет в издании 1949 г. Тем не менее это не помешало проф. Н. Н. Степанову поместить ее в подготовленную им книгу [10]. Впрочем, в этом сборнике, в отличие от издания 1949 г., работа «О соболином промысле» сопровождается хоть и минимальными, но все-таки комментариями, проливающими свет на творческую историю текста. В них, помимо прочего, говорится: «Работа “О соболином промысле” была впоследствии включена С. П. Крашенинниковым в т. I “Описания Земли Камчатки” и составила гл. 7 “О витимском соболином про-

мысле». При этом она была литературно переделана и сокращена. В частности, весь материал о «известиях» баргузинских, теленбинских, киренских, олекминских и чечуйских промышленниках [sic!] был устранен» [10. С. 174]. Добавим, что в редакции Н.Н. Степанова старец назван не «гологузым», а «гологузом» [10. С. 164]. Это в равной степени могло быть и результатом опечатки, и следствием более правильного прочтения рукописи.

⁴ Свинья как животное, чей взгляд постоянно устремлен вниз, иносказательно описывается в следующей украинской загадке про волка, собаку и свинью: «Прийшла темнота під наши ворота, питається лепети: чи дома понура?» [1. С. 735].

Литература

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 1. М., 1865.
2. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
3. Гринцер Н. П., Гринцер П. А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000.
4. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
5. Даль В. И. Пословицы русского народа. Т. 1. СПб.; М., 1879.
6. Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000.
7. Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. 1:

Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929.

8. Кабакова Г. И. Молодой — старый // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 282–283.

9. Крашениников С. П. Описание Земли Камчатки. М.; Л., 1949.

10. С. П. Крашениников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966.

11. Сумцов Н. Ф. Ворон в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 1. С. 61–86.

12. Шкловский В. Б. О теории прозы. М., 1929.

Сергей Викторович Алпатов,
канд. филол. наук, МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)

«ПОДАРИШЬ УЕХАЛ В ПАРИЖ»: РУССКАЯ ПОГОВОРКА В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Поговорка *Подаришь уехал в Париж, остался брат его, Купишь* обращает на себя внимание непривычным для современного уха ударением в рифменной паре «подаришь — купишь», редким для русских паремий топонимом Париж и экстравагантным олицетворением социально-экономических категорий дара и покупки.

Попытки определить время возникновения поговорки, а также локальный и социальный узус ее употребления наталкиваются на противоречивые свидетельства фольклорных и литературных источников.

Вариант рукописного сборника пословиц из д. Великая Губа Петрозаводского уезда Олонецкой губернии: *Подаришь уехал в Париж, остался Купишь, родной брат его* [26. С. 162] датируется третьей четвертью XIX в.

В словаре В. И. Даля поговорка *Подаришь уехал в Париж, остался брат его, купишь* опубликована без каких-либо комментариев, зато сопровождается вариантом: *Подари-то помер, остался брат его, купи* [12. Т. 1. С. 220], отмеченным также в собрании пословиц и поговорок Нижегородской области (1852) священника Александра Бутурина: *Ныне «подари» умер, а остался брат его «купи»* [26. С. 143].

В рассказе Ф. Д. Крюкова «Мать» (1910) автор вкладывает паремию в уста донского казака, «старого воина севастопольских времен»: «Подаришь уехал в Париж, — сказал он холодно. — За вещь деньги плочены, а тебе подари — здорово живешь!» [17. С. 241].

Устюжанин, сотрудник многотиражки ленинградского завода «Красный тре-

угольник» В. Е. Пошехонов (1907–1942), описывая в рассказе «Петька Зайцев», как прибывший из города на каникулы подросток распродает *козни* (бабки), чтобы купить себе учебники, особо подчеркивает «интеллигентность» речи героя:

— Козни-то продашь иль на память подаришь?

— Подаришь уехал в Париж, — ответил Петька Зайцев. — Тебе надо быть осоавиахимом, чтоб рассчитывать на подарки.

Парни рассмеялись. Многие с завистью подумали над тем, как хорошо и умно выражается Петька и как он гордо держит себя [27. С. 192].

Любопытно, что уже в конце 1890-х гг. А. В. Балов записывает от крестьян Пошехонья исследуемую поговорку в паре с синонимичным выражением: *Мне подаришь? — Подаришь-то уехал в Париж,*

«Город Париж, приедешь — угоришь. Кто не был в Париже, так купите лыжи: завтра будете в Париже».

а остался один купишь; Дай даром! — Под амбаром [5. С. 281]. Последняя паремия характеризует в повести Г. Бельх и Л. Пантелеева «Республика ШКИД» (1926) речь питерских беспризорников и уличных торговцев:

— Девочки, киньте семечка.

— Давайте деньги.

— А нельзя ли даром?

— Даром за амбаром! — орут девчонки хором [7. С. 202].

Приведенные контексты позволяют предположить, что основным локусом, где могли общаться школяры и беспризорники, отставные солдаты и отходники из Заонежья и Пошехонья, где регулярно звучала поговорка про невозможность получить что-либо даром, являлся городской рынок. Неслучайно ближайшие рифменные параллели к анализируемой поговорке находятся в московском и петербургском ярмарочном раешнике середины XIX в.: «Город Париж, приедешь — угоришь. Кто не был в Париже, так купите лыжи: завтра будете в Париже» [23. С. 49, 280, 288, 326].

Любопытно, что эффектную раешную рифму использовал В. Хлебников в стихотворении «Двадцать, тридцать верст пространство не малое» для создания «гротескного образа военной реальности» [6. С. 127]:

А имя городу тому, столице той Париж.
Вошло в пословицу: «даришь, уехал в Париж!» [30. Т. 5. С. 99].

В том же контексте необходимо учесть рифмованные подписи В. В. Маяковского к военным афишам издательства «Сегодняшний лубок» (1914), в частности: «Эх ты немец, при да при же, / Не допрешь, чтоб сесть в Париже» [18. С. 360], в которых, по мне-

нию исследователя, поэт использовал «приемы футуристической поэтики: сдвиги, переносы, экзотические рифмы, основанные на подборе созвучия к иностранным словам и названиям» [29. С. 829].

Однако предположение об имитации в рассматриваемой поговорке «французского» ударения (на последний слог) снимается фактами регулярного употребления акцентной формы «подаришь» в русской бытовой и поэтической речи

XVIII–XIX вв., например у И. И. Дмитриева («К младенцу», 1792):

Все в восторге пред тобою,
Всех ты взоры веселишь,
Коль улыбкой их одною
Или взглядом подаришь [14. С. 283].

Тем не менее бытование в синхронном речевом узусе середины XIX в. двух грамматических вариантов поговорки (подари/подаришь: купи/купишь) позволяет выдвинуть гипотезу о существовании макаронического варианта паремии *Подари уехал в Paris, остался брат его, Купи с оригинальным произношением Paris — [Парí] — обычным для русской культуры XVIII–XX вв.¹

Обратим внимание, что все приведенные паремийные контексты с ключевым топонимом Париж (к ним следует добавить *Хорош Париж, а живет и Курмыш* [12. Т. 1. С. 545]) реализуют представление о французской столице как средоточии богатства и роскоши [2. С. 183]. Очевидно, что возникновение данного стереотипа в русской культуре следует относить к рубежу XVII–XVIII столетий. Вместе с тем, семантический контекст рассматриваемой поговорки может быть углублен и расширен.

Так, несомненными смысловыми вариантами анализируемой паремии выступают поговорки *Дай уехал в Китай!*; *Дай уехал в Китай, беги догоняй!*; *Дай уехал в Китай и сказал: никому ничего не давай!* [20. С. 234, 674], содержащие общие семантические компоненты: «настойчивая просьба» о подарке / бесплатном угощении и «уничжительная отсылка» просящего за пространственные и социальные границы коммуникативного акта.

Указанные поговорки построены на общем мифопоэтическом принципе отсылки адресата (привязчивой болезни / утомительного собеседника) на гулянье, реализованном в лечебных заговорах с мотивом «устранения недуга» [1. С. 130–137, 203–207], в паремиях типа «Поезжай в Москву разгонять тоску: купи радости да веселости» [9. С. 168]. В качестве фона следует также рассматривать выражение «загнать за Можай» [8. С. 69–70], клише «удалых» песен: «Кому ехать в Камышин — тот и паспорт не пиши. / Кто поехал в Разгуляй, тот билет не выправляй» [24. С. 159], а также формулу «Сказание о роскошном житии и веселии» XVII в. и шире — западнорусских и украинских пословиц: «А ково перевезуть Дунай, тот домой не думай» [10. С. 411; 18. С. 161; 31. С. 15].

Обращаясь к данным европейских традиций, мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией: среди огромного числа разноязычных вариантов не находится ни одного прямо соотносимого с «парижской» версией паремии, тогда как поговорка о болезни/смерти «По-

дари» и благополучном здравии «Купи» является частотным европейским вариантом: *Giving is dead, his son still lives and his name is: Buy!* (англ.: Подаяющий умер, жив сын его — Купи!); *La libéralité est une vertu morte, et la restitution est bien malade.* (фр.: Щедрость мертва, возврат долгов очень болен); *Donner est mort et Prêter est bien malade* (фр.: Подаяние мертво, Взаимы болен); *Donat est mort et Restaurat dort* (фр.: Дающий умер, Возвращающий долги спит); *Geben ist todt und Borgen ist sehr krank* (нем.: Дающий умер, Берущий взаимы очень болен); *Der alte Schenk ist todt und Gebert hat ein Bein gebrochen* (нем.: Старый Даритель умер, Возврат долгов сломал ногу) [32; 36. Р. 60; 37; 39].

Среди старших европейских версий поговорки выделяется английская *Giving is dead and restoring very sick* (Подаяние умерло, а возврат очень болен), опубликованная итальянцем Джованни Флорио в собрании «First Fruits, which Yield Familiar Speech, Merry Proverbs,

жена больна); *Donato è morto e Cortesia sta male* (Подаяние умерло, и Жалость больна); *Donà xe morto e su fio sta mal* (Даритель умер, и Возврат долгов болен), среди которых обнаружился также вариант «*Donato morì sull'Alpe* (Si risponde a coloro, che si domandan qualche cosa in dono)» — «Дающий даром умер в Альпах (ответ на просьбу дать что-либо даром» (1603) [40. Р. 87], что оставляет шанс найти в европейском паремийном фонде варианты с иными топонимическими привязками².

Особый аспект темы — происхождение образов олицетворенных «дарителей» в исследуемых паремиях. Наиболее вероятным источником является римский культ персонифицированных Virtus, включавший, наряду с прочими «добродетелями», Liberalitas — Щедрость и нашедший отражение в средневековой и ренессансной аллегорической словесности и живописи [34]. Существенно, что одной из глав-

А популярным графическим воплощением темы «умирающего Подариша» в Италии, Франции, Германии и Польше XVI–XIX вв. стала серия лубочных картинок.

Witty Sentences, and Golden Sayings» (London, 1578). Поиск итальянских соответствий выявил значительное число диалектных вариантов: *Donato è morto e Ristoro sta male* (Дающий умер, и Возвращающий долги болен); *Regalo è morto e Donato sta male* (Даритель умер, и Подаяние больно); *Donato è morto e tristo sta male* (Подаяние умерло, и Сочувствие больно); *Donato è morto, e la moglie sta male* (Подаяющий умер, и его

ных форм персонификации римских «добродетелей» были их изображения на монетах, а популярным графическим воплощением темы «умирающего Подариша» в Италии, Франции, Германии и Польше XVI–XIX вв. стала серия лубочных картинок с титулом «Credit est mort» и общим иконографическим сюжетом — избиение и умерщвление Кредита, понимаемого одновременно и в экономическом (заем), и в нрав-



Ил. 1. Польский лубок «Lament różnego stanu ludzi nad umarłym kredytem» (ок. 1655 г.). Biblioteka Naukowa Polskiej Akademii Umiejętności. Gabinet Rycin. № 352442 (http://149.156.51.45/?page_id=51)

ственном (взаимное доверие) смысле [46; 47]. Популярность сюжета постоянно стимулировалась злободневными социально-экономическими коллизиями. Так, например, в XVIII столетии мощным импульсом к тиражированию картинок на тему «смерти Кредита» стали финансовые эксперименты Джона Ло с бумажными деньгами во Франции 1716–1720 гг. [45].

Обращаясь к фонду славянских паремий, мы обнаруживаем богатство и разнообразие языковых вариантов и вместе с тем очевидную преемствен-

Практически одновременно с лубочным «Плачем над умершим Кредитом» в Польше бытовала совизжальская сатира «Genealogia Nisidesa z Gratisem» (1635), в которой препираются герои с «говорящими» латинскими именами Nisides (nil nisi dederis) — Nicdarmodaj — «Ничего даром не дающий», Gratis — «Darmo u ludzi chleb jada» — «Дармод» и Hochabes (hoc habes) — Tomasz («to masz») — «То имеешь» [21. С. 149–150; 42. С. 254–255].

Суммируя сказанное, констатируем, что на сегодняшний день среди

Равно как в письме 1933 г. Н. Ф. Балиев помечает: «Видел как-то в Paris Мейерхольда, привозившего свои советские chefs-d'oeuvre'y. Говорил с ним. Такой же. Но в Paris чувствовал себя как-то неловко» [22. С. 242].

² В этой связи необходимо проанализировать генезис и иконографию одной из картин петербургского райка: «Город Палерма стоит; барская фамилия по улицам чинно гуляет и нищих тальянских русскими деньгами щедро наделяет. А вот, извольте посмотреть, андерманир штук — другой вид: Успенский собор в Москве стоит; своих нищих в шею бьют, ничего не дают» [23. С. 320].

³ Ср. также архетипические формулы рукописных сатир «Дела нынешнего века» и «Газета из ада»: «Правда на земле сгорела и вззошла на небо. Благодать вышла из света. Правосудие сбежало. Добродетель ходит по миру...» [28. С. 595]; «Правда померла, кривда ожила, ложь с бодожком ушла...» [25. С. 523].

В славянском мире устные и графические формы воплощения сюжета о «смерти Кредита» сосуществовали, например, в виде надписей в питейных заведениях.

ность по отношению к западноевропейским образцам: *Umřel dávno, čo dávno darmo* (чеш.: Давно умер тот, кто давал даром); *Darmodej umřel, kup sobě nastal* (чеш.: Подари умер, Купи остался); *Umřel Darmodej, nastal Vydřigroš* (чеш.: Подари умер, остался Скряга) [33. С. 49]; *Bórg umarł, kredyt diabli wzięli, tylko zapłać żyje* (пол.: Взаимы умер, Кредит черти взяли, Плати жив); *Umarł Darmodaj, Kredyt złamał szyję, Pożycz utonął, a Kup sobie żyje* (Подари умер, Кредит свернул шею, Взаимы утонул, Купи жив) [16. С. 190].

Несомненно также, что на формирование приведенных славянских поговорок непосредственно повлияла евангельская формула *Darmo jeste vzali, darmo dejte* (чеш.: / *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!* (пол.: / *Туне приясте, туне дадите* (Мф. 10: 8), отразившаяся также в припеве *Darmo żeś dostał, darmo daj* (Даром получил, даром дай) польского рождественского песнопения «Serce pełne dobra miej» (Имей сердце полным добра) [41. С. 43].

Подобно Западной Европе, в славянском мире устные и графические формы воплощения сюжета о «смерти Кредита» сосуществовали, например, в виде надписей в питейных заведениях: *Borg umarł, kredyt nie żyje, kto pieniędzy nie ta, niech nie pije* (пол.: Взаимы умер, кредит не живет, у кого нет денег, тот не пьет) [43. С. 229]; *Dzień dobry kolego. Każ dać Co Dobrego. Każ dać, ale Zapłać. Bo kredyt Umarł. Bórg nie Żyje* (пол.: День добрый! Надо дать что-нибудь. Дать или заплатить. Ибо кредит умер. Взаимы нет в живых) [44. С. 58].

Наиболее известной славянской графической репликой на тему «Смерти кредита» является польский лубочный лист «Плач разных сословий над умершим Кредитом» (*Lament różnego stanu ludzi nad umarłym kredytem*; ок. 1655; см. ил. 1), находившийся до середины 1930-х гг. во Львове в коллекции Музея Любомирских, а ныне хранящийся в собрании Научной библиотеки Польской академии наук [38; 46. Р. 41–44].

европейских паремий и графических образов на тему «смерти Кредита» не удастся обнаружить непосредственный источник рассматриваемых отечественных поговорок. Вполне вероятно, что поговорка *Подаришь уехал в Париж* (равно как и *Дай уехал в Китай*) имеет оригинальное происхождение, и появление Парижа в архетипической позиции богатого, престижного и вместе с тем недостижимого для адресата локуса обусловлено прецедентной природой топонима для русской культуры Нового времени.

Кроме того, за рамками настоящей статьи остался вопрос об оригинальных персонализациях «дарителей» и их антагонистов (таких как «Доля», «Нужда», «Лихо», «злыдни» и т.п. [15]) в мифологических нарративах СУС 735, 735А, –1381D* и паремиях восточных славян и их соседей: *Сулиха недах родная сестра* [12. Т. 4. С. 359]; *Сулиха проманих родная сестра* [20. С. 887]; *Ахалён амайш вилнё* (чуваши. «У дармового мать умерла». По объяснению информанта, соответствует русской поговорке «подаришь уехал в Париж, остался один купишь») [3; 4. С. 184, 187].

В свою очередь, мотив смерти (АТУ 113А *Ran is dead*) либо изгнания мифологического персонажа-покровителя (*Не гони бога в лес, коли в избу влез* [11; 20. С. 71]) являются архетипическими для ряда индоевропейских традиций³. Тем самым открывается широкая перспектива для дальнейших разысканий «исторических корней» исследуемых русских поговорок.

Примечания

¹ Так, в комедии Е. Р. Дашковой «Тоисиоков» (1786) название столицы Франции звучит одинаково в устах французов и русских:

Лафлер: Поеду а Paris и буду смеяться на эта famille [13. С. 184].

Маши: Прощай, Андрей, я еду а Пари.

Андрей: Куда это а Пари?

Маши: Я выду замуж за Лафлера и поеду с ним во Францию [13. С. 198].

Литература

1. Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.
2. Альдингер О. П. Ассоциативно-культурный фон онимов-названий городов в русских пословицах и поговорках // Культура и письменность славянского мира: Сб. материалов конф. 24 мая 2004 г. Смоленск, 2005. С. 178–185.
3. Андреева Е. А. Установление национальной специфики концепта «дар» через анализ его паремнологической репрезентации (на материале английского, русского и чувашского языков) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 10 (40). С. 25–30.
4. Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Казань, 1929. Вып. 2.
5. Балов А. В. Материалы по народному языку, собранные в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Живая старина. 1899. Вып. 2. С. 277–283.
6. Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX в. М., 1993.
7. Белых Г., Пантелеев Л. Республика ШКИД. М., 1980.
8. Березович Е. Л. Географический макромир и микромир в русской народной языковой традиции // Славяноведение. 2002. № 6. С. 60–71.
9. Березович Е. Л., Кривошапова Ю. А. Образы Москвы в зеркале русского и иностранного языка. «География» Москвы // Quaestio Rossica. 2014. № 3. С. 159–183.
10. Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Понирко. Т. 16. СПб., 2010.
11. Григас К. Литовские пословицы: сравнительное исследование. Вильнюс, 1987.
12. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981–1984. Т. 1–4.
13. Дашкова Е. Р. О смысле слова «воспитание». Сочинения, письма, документы / Сост. и примеч. Г. И. Смагиной. СПб., 2001.
14. Дмитриев И. И. Полное собрание стихотворений / Сост. и коммент. Г. П. Макогоненко. Л., 1967.

15. Журавлев А. Ф., Левкиевская Е. Е. Доля // Славянские древности. Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1997. С. 113–116.
16. Кравчук А. М. Семантика антропонимів у польській фразеології // Проблеми слов'язнознавства. 2003. Вип. 53. С. 185–191.
17. Крюков Ф. Д. Рассказы. Публицистика. М., 1990.
18. Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 110–171.
19. Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1955. Т. 1.
20. Мокиенко В. М., Никитина Т. Г., Николаева Е. К. Большой словарь русских пословиц. М., 2010.
21. Мочалова В. В. «Низовое барокко» в Польше: драматургия и поэзия // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 102–169.
22. Мнемозина: Документы и факты из истории отечественного театра XX века / Сост. В. В. Иванов. М., 2004. Вып. 3.
23. Народный театр / Сост. и коммент. А. Ф. Некрыловой и Н. И. Савушкиной. М., 1991.
24. Новичкова Т. А. Эпос и миф. СПб., 2001.
25. Песни и прибаутки, записанные Г. Н. Потаниным в д. Аксеньевой в 3-х верстах от г. Никольска // Живая старина. 1899. Вып. 4. С. 519–525.
26. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков / Изд. подгот. М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. М.; Л., 1961.
27. Пошехонов В. Е. Петька Зайцев // Звезда. 1975. № 1. С. 189–194.
28. Поэты-сатирики конца XVIII — начала XIX в. / Сост. Г. В. Ермакова-Битнер. Л., 1959.
29. Терехина В. Н. Военный лубок Маяковского и Малевича // Политика и поэтика: русская литература в историко-культурном контексте Первой мировой войны: публикации, исследования и материалы / Отв. ред. В. В. Полонский. М., 2014. С. 827–834.
30. Хлебников В. Собрание произведений: В 5 т. / Под общ. ред. Ю. Тынянова и Н. Степанова. Л., 1928–1933.
31. Чубинский П. П. Труды Этнографо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб., 1872. Т. 1.
32. Coppens D'Eeckenbrugge M. Credit est mort, les mauvais payeurs tont tue // Proverbium. 1973. № 21. S. 796–798.
33. Čelakovský F. L. Mudroslovi narodu slovanského ve příslovích. Praha, 1852.
34. Fears J. R. The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Band II. 17.2. 1981. P. 827–948.
35. Hansen W. Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature. Ithaca, 2002.
36. Kuusi M. Proverbial Septentrionalia. 900 Balto-Finnic Proverb Types with Russian, Baltic, German and Scandinavian Parallels. 1985. (Folklore Fellows Communications; Vol. 101; № 236).
37. Lauckanen K. Giving is dead // Proverbium. 1965. № 1. S. 16.
38. Lament różnego stanu ludzi nad umarłym kredytem (ok. 1655) / Oprac. K. Grodziska, W. Walecki. Kraków, 2000.
39. Mieder W. Kredit ist tot // Proverbium. 1984. № 1. S. 187–189.
40. Pescetti O. Proverbi Italiani Raccolti, e ridotti sotto à certi capi, e luoghi comuni per ordine d'alfabeto. Verona, 1603.
41. Podgórcy A., Podgórska B. Ogród wierszyków do pamiątek. Mała antologia poezji sztambuchowej. Wrocław, 1996.
42. Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiżrzalskie / Oprac. K. Badecki. Kraków, 1950.
43. Poznańskie wspominki z lat 1918–1939 / Pod red. T. Kraszewskiego, T. Switały. Poznań, 1973.
44. Reymont W. Pielgrzymka do Jasnej Góry. Warszawa, 1895.
45. Rice M. C. A Fool and His Money: Culture and Financial Choice during the John Law Affair of 1720: PhD thesis. UCLA, 2007.
46. Saulnier R. Crédit est mort, thème international d'imagerie populaire // Le Folklore vivant. 1946. № 1. P. 33–54.
47. Spamer A. "Kredit ist tot". Zur Geschichte eines volkstümlichen Scherzbildes // Volkskundliche Gaben. John Meier zum 70. Geburtstag dargebracht / Hrsg. von E. Seeman, H. Schewe. Berlin; Leipzig, 1934. S. 223–243.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Баран, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

ATU — Uther H.-J. The Types of International Folktales. Helsinki, 2004. Part 1–3. (Folklore Fellows Communications; Vol. 133–135; № 284–286).

Наталья Алексеевна Савина,
магистрантка 1-го курса Европейского ун-та в Санкт-Петербурге

ВЕРБАЛЬНАЯ МАГИЯ НАРОДНОГО ОГОРОДНИЧЕСТВА В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Огородничество является одной из важнейших земледельческих практик сельского населения. В деревенской среде с этой областью хозяйственной деятельности связан широкий комплекс обрядов, запретов, предписаний, магических практик, заговоров и т. д., совокупность которых образует в культуре самостоятельную систему. Основная цель функционирования этой системы — обеспечение хорошего урожая (своевременное созревание овощей, улучшение их вкуса и размера), его защиты и хранения. Для достижения этих целей в народной культуре исполняются особые тексты магического характера, к которым относятся приговоры, заговоры, молитвы, заклинания и т. п. В данной статье будет сделан обзор

магических текстов, исполняемых в момент посадки овощей и направленных на продуцирование урожая и его сохранность. В работе использовались записи

Потребность в исполнении магического текста возникает в определенные семантически нагруженные переходные периоды.

из архива Лаборатории фольклористики РГГУ (АЛФ), собранные в ходе фольклорных экспедиций в Архангельской области (1993–2014 гг.), записи из базы данных «Полесский архив» Института славяноведения РАН (ПА), а также сведения из публикаций этнографических материалов.

В данной работе мы не будем касаться вопроса о жанровом разграничении

магических текстов. Исследователи выделяют критерии, согласно которым можно провести условные границы между приговорами, заговорами и народными молитвами¹, однако в нашем случае подобное жанровое разграничение не является релевантным, поэтому в рамках данной статьи все вербальные составляющие обрядовых практик будут обозначаться как *магический текст*. Произнесение магических текстов может сопровождаться обрядовыми действиями: исполнитель должен перекрестить либо себя, либо посадки, закрывает глаза, похлопывает себя по

определенным частям тела и т. п., однако мы остановимся на анализе именно текстов.

Потребность в исполнении магического текста возникает в определенные семантически нагруженные переходные периоды. В рамках системы народного огородничества наиболее критическим является период посадки овощей — в этот момент происходит своеобразное

программирование свойств овощей в будущем.

Среди ритуальных текстов на посадку можно выделить те, которые должны обеспечить хороший урожай и благополучие огорода в целом, а также тексты, связанные с формированием качеств конкретных овощных культур. К первой группе можно отнести, например, следующий текст:

А огород когда садыт: «Подхожу к воротам рая, дивом дивлюсь, Господу поклонюсь. Как в райском цве... саду всё цветёт, растёт и колышет, так чтобы в моем саду-огороде всё было так. Аминь». А шоб злые люди это... сад-огород не попортили, надо... надо другой оберег читать. «...» Второй-то оберег я вот забыла. «Помоги мне, Господи, в моем саду, шоб ни чёрт, ни чертовка, ни злая колдовка... ту ограду ни перейдёт, ни попортит мой огород. Аминь». Чтобы не сглазили ничего, чтобы всё было нормально².

Созревание овощных культур могут соотносить с ростом других растений: например, лук должен расти так же хорошо, как крапива, а капуста — как рябина. Иногда при посадке овощей веточки этих растений втыкают в гряды.

(Садыт капусту, веточку рябины втыкают, чтоб больше было капусты:)

— Рябинка, рябинка, святая деревинка. Как рябинка цветет, так капуста растет³.

(Подруга у меня лук садила и крапиву рядом с луком посадила и говорила:)

— Как крапива везде растет, так и лук бы везде рос⁴.

В ритуальных текстах, исполняемых при посадке конкретной овощной культуры, могут встречаться указания на «правильные» свойства этого овоща. Например, при посадке капусты присутствует установка на формирование, завивание кочана. Для того чтобы кочаны завивались, их следовало также пошевелить, покрутить.

Завивайся, капусточка, вейся, клубовушечка. «...» Вейся, вейся, наливайся, клубовушечка. Завивайся плотнее, плотнее, плотнее. Аминь⁵.

Она весной-то, капуста, любит воду, как обыч... Так не надо воды не жалеть, поливать. Так, а... приговаривать: «Сею-вею я капусточку, поливаю я капусточку. Приживайся, корешок-корешок, завивайся, кочешок-кочешок»⁶.

Обращаясь к овощной культуре, исполнитель может в форме пожелания перечислять необходимые для нее вкусовые качества (сладкая, сочная) и внешний вид (большая, крепкая, тугая). Такие тексты могут строиться на противопоставлении «правильных»

и «неправильных» для данного овоща качеств. Стоит отметить, что в подобных текстах часто присутствует рифма, что усиливает клишированность этих формул и способствует ретрансляции и устойчивости текстов.

На Ірини-розсадниці розсаджують розсаду-капусту, примовляючи: «Не будь голента, будь пузата; не будь красна, будь смачна; не будь стара будь молода; не будь мала, будь велика»⁷.

Возьмут первую рассадинку [капусты]: «Раста, капуста, не пуста, ростом по блюду, а весом по пуду, сядь на качель, головой покачай»⁸.

Важно обратить внимание на особую семантическую нагруженность, которой отмечена первая рассада. Для традиционной культуры первое и последнее в общем ряду обладают особой

Адресатом магических текстов может выступать не только овощная культура, но и силы, которые должны обеспечить «правильность» овощей: Бог, святые, стихии, земля.

значимостью, поэтому именно для них действует наибольшее число ограничений и предписаний.

Для обеспечения «правильных» качеств овощей важную роль может играть сравнение с человеческим телом: перенесение свойств человеческого тела на овощные культуры — один из распространенных приемов в огороднической магии. Это соотношение подчеркивается в магических текстах, а также может подкрепляться акционально: при посадке овощей хозяйка может сжимать голову, дотрагиваться до колена, показывать голый зад посадкам.

Як капусту содыт, первую расадину, паднимуть рубашку: «Раста такая, як мая жопа»⁹.

[Вы приговариваете что-нибудь, когда сажаете?] Дак не, цё приговаривать-то, вырасти, да... Баба... старухи-то, го[во]рят, раньше репу сеяли, дак бабушка па... падала на это... «Большая репка, расти!» — задом на... на землю¹⁰.

[У нас одна женщина делала так:] Як сие моркву, и поднимёт юбку и сядет на гредку. И кажэ: «Росты ж, морква, большая, солодка, як хлопцам потка»¹¹.

Адресатом магических текстов может выступать не только овощная культура, но и силы, которые должны обеспечить «правильность» овощей: Бог, святые, стихии, земля. Обращение к Богу перед началом любого дела является общераспространенной ритуальной практикой, поэтому исполнение кратких молитвенных формул типа *Помоги, Боже* или *Го-*

споди, благослови во время совершения работ, связанных с огородничеством, не является исключением. При этом формулы могут дополняться некоторыми конкретными просьбами.

В Малороссии бабы, принимаясь за высадку рассады, приговаривают: «Дай, Боже, час добрый, шоб моя капусточка приймалась и в головки складалась»¹².

[Что-то говорили, чтобы в огороде все росло хорошо?] А хожу да, копая, говорю, что: «Господи, благослови, уроди, Господи, да и всё. Хоть картошечку, хоть лук. Не обойди бедную старушку»¹³.

Во многих магических текстах упомянутый тип формул используется с некоторыми дополнениями. Так, помимо обращения к Богу исполнитель называет тех, на кого должна распространиться требуемая помощь. Основной посыл

этих текстов — «заложить» и обозначить некоторую долю будущего урожая для перечисленных лиц. Таким образом, ведущей идеей этой группы текстов становится идея множественности, изобилия, сверхдостатка. Все подобные тексты можно разделить на несколько групп.

В первой группе текстов к формуле с обращением к Богу прибавляется просьба *уродить на себя и на людей*.

Пусть растёт с Богом. Посадим и: «Раста благословясь, чтобы нам хватило и людям хватило...», «Богу хватает и нам...»¹⁴.

Как начал чего-то садить, так «Господи благослови», скажешь: «Подай, Господи, нам — отдадим добрым людям»¹⁵.

Дай, Боже, урожай всем православным христианам¹⁶.

В традиционной культуре в ряде ситуаций к множеству людей или к незнакомым людям распространены обращения *крещёные, православные, добрые люди*, причем под этими словами понимаются люди вообще, ср:

Вот, допустим, если нас бабушка за стол приглашала, так никогда не говорила: «Давай, идите все обедать». Так нельзя говорить. Нечистой силы столько, говорит, за стол сядет, всё у вас перепробует и... Она всегда говорила: «Крещёные наши, садитесь есть!» А я всё время не понимала: как это — наши крещёные, то есть те, что наши, а кто пришёл чужие, те за стол не садитесь? Грю: «Ты уж, бабушка, так скажешь, дак обидно». Она грит: «Крещёные наши — это все, кто ну крёстные вот люди, прошедшие

крещение, но не нечистая сила». Это так говорили. [А некрещенные как же?] Суть не в том, крещёный ты или некрещёный, ты — человек, то есть живое существо, а не нечистая сила: крещёный. Раньше все были крещёные¹⁷.

Среди анализируемых текстов очевидно выделение еще двух самостоятельных групп, в которых содержится пожелание уродить *нам и нищим и на меня и на вора*.

[Капусту] чтоб куры не ели — дак вот — как придёшь в первый раз в огород садить первую — ну что там? Луковицу, рассадилу — вот, надо говорить: «Уроди, Господи, тебе и мне, нам и нищим». Три раза повторить и потом «Аминь» и всё¹⁸.

[Что делают, чтобы овощи в огороде лучше росли?] Да, говорят, наверно, старушки-то, мы-то не делаем. [Что говорят?] Да я даже и не знаю. [Не сажают овощи вслепую?] Вот сажают, что первое-то, что «Дай Бог...». Как уже... ой, мама-то мне говорила, что первое сажу дак... ну я уж за... [смеется]: «Дай Бог нам и нищим!» Или чё-то вот такое. Чтоб уродился урожай¹⁹.

Капусту сажают, дак там приговаривают чё-то, наверно, а я ничего ни... я токо приговариваю: «На себя и на вора, расти так, чтобы на себя и на вора» <...> В обшом, горох растить для меня и для вора. Так всё равно ведь ребята лезут²⁰.

Если сравнивать подборку текстов этих двух типов, можно заметить, что в текстах с просьбами уродить *на меня и на вора* отсутствует апелляция к высшим силам, тогда как, напротив, в текстах типа *нам и нищим* апелляция к Богу есть почти всегда. При этом в обоих типах исполнитель текста «закладывает» в будущем урожае долю на себя и на другого. Интересен в данном случае выбор фигуры чужого — нищего или вора. Между ними имеется определенное сходство — оба связаны с идеей уменьшения имущества.

Важно сказать, что в традиции восточных славян существует некоторый запрет на отказ нищему в милостыне или в выполнении его просьбы. В народной культуре нищий отмечен особым статусом «божьего человека»²¹, поскольку с христианской точки зрения нищенство рассматривается как одна из моделей праведного поведения²²: «Нищими свет стоит, через них Господь терпел всему народу грешному, и считается нищий Божьим гостем, которого грешно не накормить и не подать ему»²³.

Кроме того, нищий имеет особый, пограничный статус: поскольку нищие были, как правило, странниками, то их воспринимали как пришельцев из иного мира. Эта связь обуславливала

восприятие фигуры нищего и отношение к нему — он тесно связан с миром мертвых, а поминовение покойников является одной из его главных обязанностей: «Если нищих не будет, то как же душу спасать, кто будет молиться за покойников?»²⁴ Считается, что подаяние передается покойным родственникам подателя или ему самому после смерти (ср. сюжет СУС 804, АТУ 804: Грешная мать (мать св. Петра)). Исходя из этого милостыня считается «благом не только для самих нищих, но и для тех, кто ее подает»²⁵, и является нормой в сельском обществе.

В связи с формулой *на меня и на вора* стоит упомянуть ритуальную кражу как популярный магический прием. Это способ выведения предмета кражи «из привычного ряда, придания ему черт чужого <...> посланного из иного мира»²⁶, который используется для «наделения утилитарных вещей магическими свойствами»²⁷. Таким образом, ритуальная кража воспринимается не как действительная кража, а как норма. В этом смысле вору тоже нельзя отказать. Так, например, считается, что украденная рассада лучше растет и приживается:

[Не говорят, что какое-то растение лучше ворованное растет?] Ну, это говорят. [Про какое?] А про любое. <...> Чё украл, то и лучше выросло, даже про цветочки. <...> И про овощи так говорят, про рассаду. Овощи — ведь это рассада. Или тот же лук вот, например, и даже... это даже правда²⁸.

В современной деревенской среде подобный прием наиболее актуален именно в огородничестве.

Среди анализируемых текстов очевидно выделение еще двух самостоятельных групп, в которых содержится пожелание уродить *на меня и на нищих и на меня и на вора*.

Судя по этнографическим материалам начала XX в., бытовое воровство овощей из огорода не всегда рассматривалось как кража — «определяющими факторами признавались социовозрастные характеристики, причины и способ кражи»²⁹. Так, например, «походы ребятишек за горохом, как и за ягодами черемухи, растущей в приусадебном саду, хоть и преследовались крестьянами, но воровством не считались»³⁰. Кража овощей молодежью также не являлась предосудительной: «Срывание овощей — моркови и репы, и стручков гороху, часто преимущественно молодежью, чтобы тут же съесть, не считается кражей, хоть и делается “украдуячи”»³¹.

Таким образом, приведенные тексты показывают, что в народном огородничестве воровство в разных его проявлениях (бытовом и ритуальном)

является неизбежным, поэтому система заранее стремится «компенсировать» возможные убытки, что выражается в стремлении к сверхдостатку.

Интересно также отметить, что в некоторых текстах вместо фигуры вора может использоваться фигура цыгана:

Уроди, Господи, / На всякую долю, / На нищую братию, / На цыганскую долю³².

В традиционной культуре восточных славян цыган наделен характеристиками «чужого», с ним, с одной стороны, связаны негативные представления как о воре, а с другой — как о носителе благополучия³³. Так, например, считалось, что среди цыган лучшие магические специалисты. Кроме того, существует представление о том, что цыганам разрешено воровать, потому что цыган спас Христа (ср. легенду о цыгане, укравшем гвоздь, когда Христа распинали³⁴). Таким образом, в некотором смысле цыгана также можно рассматривать как «чужого», с которым нельзя не поделить, поэтому при посадках овощей на него также требовалось «заложить» долю будущего урожая.

В следующей группе текстов содержатся довольно подробные перечисления тех, кому должен предназначаться урожай.

[Когда картошку сажают, говорят что-то?] «Раста хорошая картошка, на жадного, на голодного, на бедного, на богатого». Вот и все приговоры. [Это только про картошку или можно про любое?] Нет, можно любое садить да приговаривать. Когда садишь, первое зёрнышко кладёшь туды, в землю-то. [Первое только?] Да. Вот пер-

вый выкопнула... сажу картошку: «Раста на... на сытого, на жадного, на бедного, на голодного. И на меня, на бедную». Растёт картошка³⁵.

[Сажая картошку] Рады, Божэ, на ўсякого долю, на военного и на пленного, на папову, на якову, и на цыганску и на мужикову³⁶.

Использование подобных перечней можно объяснить установкой на универсальность, т.е. полноту представляемого в тексте. Основной принцип построения таких текстов — использование оппозиций (бедный — богатый, голодный — сытый, нищий — жадный), которое претендует на всеохватность. Таким образом, используемые в некоторых случаях дополнения *на всех или на меня* являются, по сути, избыточными элементами.

Дарение, как и милостыня, соотносится с представлением о будущей прибыли и благополучии и является своеобразным магическим способом обеспечения богатства. Таким образом, отказ от дарения может грозить отсутствием собственного урожая.

Я, знаете, такой один случай слышу, а... помнила, от бабушки. Бабушка говорит, соседка пришла да и говорит: «В этот раз редьки насадила, никому не дам». — «А ты чего, — гыт, — так? Наоборот ведь надо отдавать всем». Э... в общем, сажать да и приговаривать: «Посажу на бедного, на богатого, на приезжего, на нищего...» — ищё на кого-то, очень много, а она гыт: «Никому не дам сво-

Магические тексты нацелены на то, чтобы обеспечить богатый урожай овощей с «нужными» свойствами и предупредить появление «ненужных», а основополагающей становится идея «заложенного» избытка.

ей, — гыт, — редьки». У неё ничего не выросло. А когда приговариваешь, то вот: «И на бедного, и на богатого, и на приезжего, и на нищего, и на проезжего», — тогда всё вырастёт³⁷.

Идея «заложенной» чужой доли в магических текстах соседствует также с мотивом приглашения на трапезу, чтобы все названные приходили есть, когда урожай поспеет:

[Что говорят, когда сажают редьку?] «Для вора... да для голодного, для вора — для всех я редьку сажу, приходите все есть». <...> «Для вора... Для... для голодного, для жадного, для вора — для всех, кому... на всех наращу, всем будё. А не наращу, так никому не будё»³⁸.

Тексты с этим мотивом исполняются и для защиты огорода от птиц: во время посадок их приглашают на грядки, мотивируя это тем, что в будущем они не придут.

У меня Катюша Уворина была, она... у меня все птички залетят и всё склюют. Она: «Ты, такая, ничего не толкуёшь, закрой глаза-те да и говори: "Птички там, воробушки, сороки, вороны, прилетайте, клюйте всё!"» Я грю: «Так ты чего, заставляешь их склевывать?» Она говорит: «Вот и не прилетят. И не будут»³⁹.

Итак, магические тексты нацелены на то, чтобы обеспечить богатый урожай овощей с «нужными» свойствами и предупредить появление «ненужных». Кроме того, можно проследить, что в текстах, направленных на увеличение урожая, основополагающей становится идея «заложенного» избытка. Корпус подобных текстов различается набором упоминаемых лиц, доля которых «предусматривается» в будущем урожае, с ними связано наличие или отсутствие обращения к высшим силам.

Отметим, что исполнение любых текстов при совершении посадок само по себе должно стимулировать плодородие, поскольку считается, что «звук вообще и голос в частности обладают продуцирующей силой»⁴⁰. Современные записи показывают, что существует практика воздействия на растения с помощью речи без использования магических текстов — современные хозяйки разговаривают с растениями, чтобы они лучше росли.

Вообще вот когда что-нибудь сажаешь, нужно... посадил и разговаривать. <...> Я вот посажу, прихожу к себе в теплицу и всегда говорю: «Здравствуйте, мои дорогие. Ну как вы тут без меня?» У нас брат и сестренка...

Они сажают огурцы, и у них рассада такая хорошая, а у нас всегда такая, сначала заморенная. Ну, мы сажаем, и я всегда говорю: «Ну, посмотрите, у соседей какие... А вы у меня? Давайте тоже»⁴¹.

Примечания

¹ См., например: Балобанова К. А. Заговоры и приговоры: формы бытования и способы фиксации традиционной магической речевой практики // Традиционная культура. 2003. № 2. С. 37–41.

² АЛФ, Каргополь, Архангельская обл., 2003.

³ См.: Вятский фольклор: заговорное искусство / Сост. А. А. Иванова. Котельнич, 1994. С. 30.

⁴ Там же.

⁵ АЛФ, Усачево, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1998.

⁶ АЛФ, Пакшеньга, Вельский р-н, Архангельская обл., 2011.

⁷ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному навітленні. Т. 3: Весняний цикл. Вінніпег; Торонто, 1962. С. 345–346.

⁸ АЛФ, Шильда, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1996.

⁹ ПА, Грабовка, Гомельский р-н, Гомельская обл., 1982.

¹⁰ АЛФ, Ракуло-Кокшеньга, Вельский р-н, Архангельская обл., 2012.

¹¹ ПА, Олтуш, Малоритский р-н, Брестская обл., 1985.

¹² Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 2: Всенародная агрономия. СПб., 1905. С. 331.

¹³ АЛФ, Троица, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1998.

¹⁴ АЛФ, Нокла, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1997.

¹⁵ АЛФ, Печниково, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1997.

¹⁶ ПА, Выступовичи, Овручский р-н, Житомирская обл., 1981.

¹⁷ АЛФ, Печниково, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1997.

¹⁸ АЛФ, Усачево, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1998.

¹⁹ АЛФ, Лукино, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 2001.

²⁰ АЛФ, Моша, Няндомский р-н, Архангельская обл., 2004.

²¹ Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003. С. 428.

²² Левкиевская Е. Е. Нищий // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 408.

²³ Щепанская Т. Б. Культура дороги... С. 428–429.

²⁴ Там же. С. 430.

²⁵ Левкиевская Е. Е. Нищий... С. 410.

²⁶ Толстая С. М. Кража // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 640.

²⁷ Там же.

²⁸ АЛФ, Низовье, Вельский р-н, Архангельская обл., 2013.

²⁹ Самойлова Е. В. Этнография огородничества: по публикациям конца XIX в. и современным полевым материалам, собранным в Вологодской, Костромской, Ленинградской и Архангельской областях (2005–2014 гг.) // Родники культуры: материалы науч.-практ. конф., с. Тарногский Городок, 12–13 июля 2014 г. / Под общ. ред. В. А. Ильина, А. Ф. Ушакова. Вологда, 2014. С. 49.

³⁰ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007. С. 127.

³¹ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 4: Тотемский, Устьсольский, Устюжский и Яренский уезды. СПб., 2008. С. 221.

³² Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В. И. Жекулиной, А. Н. Розова. М., 1989. С. 228.

³³ См.: Белова О. В. Цыган // Славянские древности... Т. 5. М., 2012. С. 494–495.

³⁴ См.: «Народная Библия»: восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004. С. 179.

³⁵ АЛФ, Верхнеустькулой, Вельский р-н, Архангельская обл., 2014.

³⁶ ПА, Олбин, Козелецкий р-н, Черниговская обл., 1985.

³⁷ АЛФ, Мехреньга, Няндомский р-н, Архангельская обл., 2005.

³⁸ АЛФ, Моша, Няндомский р-н, Архангельская обл., 2004.

³⁹ АЛФ, Рягово, Каргопольский р-н, Архангельская обл., 1998.

⁴⁰ Агапкина Т. А. Звуковой образ времени и ритуала: (на материале весенней обрядности славян) // Мир звучащий и мир молчаливый: семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 29.

⁴¹ Усадище, Бокситогорский р-н, Ленинградская обл. Цит. по: Самойлова Е. В. Ритмическая организация трудовых практик (на примере ритуальной рубки капусты в Бокситогорском районе Ленинградской области) // Традиционная культура. 2011. № 4. С. 29.

ПРЕДАНИЯ, БЫЛИЧКИ, БЫВАЛЬЩИНЫ И ЛЕГЕНДЫ НИНЫ ДМИТРИЕВНЫ ПЕНЬКИНОЙ

Публикации устной прозы, записанной в Кировской области (сошлемся на сборники [2; 4; 7], а также на ряд небольших текстовых подборок в журналах «Живая старина» и «Традиционная культура» [1; 6; 8; 10 и др.]), ни в коей мере не исчерпывают интереса к этому материалу. Скорее они объясняют и поддерживают его, демонстрируя яркое многообразие рассказов, которыми богата местная фольклорная традиция.

Недавно переслушивая кассеты с экспедиционными интервью почти двадцатилетней давности, я посетовала, что так и остались без должного внимания с моей стороны записи, сделанные от прекрасной рассказчицы, да и незаурядной певицы Нины Дмитриевны Пенькиной, уроженки д. Большие Волки Арбажского района Кировской области. Мы познакомились с нею в августе 1996 г. во время работы фольклорной экспедиции Московского государственного университета в с. Сорвижи, где Нина Дмитриевна жила на тот момент уже тридцать лет (ее семья переехала в село в середине 1960-х гг.).

Уже давно и хорошо известно, что именно те информанты, которых ведущие сплошной опрос собиратели относят к категории «молодых» и не особенно перспективных с точки зрения знания «старины» (а именно о ней, как мы не вполне точно объясняем сельским жителям свои экспедиционные задачи, мы хотим от них узнать), могут оказаться самыми отзывчивыми и знающими информантами. Моей собеседнице на момент нашей встречи было 56 лет. Встретиться с Ниной Дмитриевной мне посоветовал кто-то из местных жителей, также перебравшихся в Сорвижи из ее родной деревни. Такая рекомендация говорила сама за себя — среди своих земляков она пользовалась уважением и авторитетом. С Н. Д. Пенькиной я беседовала неоднократно и записала от нее немало разнообразного в жанровом отношении материала — обрядовые песни, в том числе и подблюдные *илия/илея*, сопровождающие гадания с кольцами («Ходит же Илья-пророк по полю...»), плясовые песни, поздние баллады и романсы, колыбельные, сказки. Она поразила меня своим вниманием к бытовым ситуациям, памятью к тому, что когда-то слышала от людей. Даже старые деревенские прозвища, которые когда-то были у жителей Больших Волков и соседних с ними деревень, — всё вспоминала она и рассказала с подроб-

ностями, сопровождая выразительными объяснениями.

Я хочу поделиться записями двух фрагментов интервью, в которых Нина Дмитриевна рассказывала местные предания, бывальщины и легенды. Первый обширный фрагмент — это следующие на кассете один за другим «страшные» рассказы (ЛА 1996, касс. 1 б). Почти без вмешательства собирателя — мною были заданы лишь наводящие вопросы — рассказчица не торопясь, подробно и выразительно, наверное, так, как обычно рассказывала сказки своим внукам, поведала мне о событиях, о которых слышала еще в детстве от старого монаха, жившего в их деревне, и от своей бабушки, а также которые происходили с нею и ее односельчанами (№ 1–7). Второй фрагмент (ЛА 1996, касс. 4 а) — это рассказы легендарного характера в рамках ответа на мои расспросы о годовых праздниках и связанных с ними запретах и обычаях (№ 8–10).

Обращает внимание то, как важна для Нины Дмитриевны персона рассказчика, от которого она когда-то слышала ту или иную историю. В свой рассказ об атамане разбойников и его поваре она включает отдельный эпизод, воссоздающий атмосферу, в которой монах рассказывал детям старинные предания (№ 1). Еще одним действующим лицом в большинстве рассказов становится ее бабушка по матери, — не только незаурядная сказочница и рассказчица, но и основной советчик в доме, как это хорошо видно из истории с обещанным к Ильину дню козленком (№ 9). Именно «с ее голоса» Нина Дмитриевна запомнила многие бывальщины и легенды (№ 2, 5, 8, фрагмент из № 9); чтобы подчеркнуть это, часто заставляет в этих рассказах бабушку говорить от первого лица. Вообще смена третьего лица на первое, когда через рассказчика с нами «заговаривают» сами участники событий, — яркая черта повествовательной манеры Н. Д. Пенькиной, один из, возможно неосознанно, используемых ею способов актуализации достоверности передаваемых событий.

Ее рассказы наглядно демонстрируют многообразие контекстных связей, с которыми связан устный рассказ в процессе беседы собирателя и исполнителя. Для самой рассказчицы таким контекстом, безусловно, явилось прошлое ее семьи. Семейное предание органично включает в себя сюжеты быличек и легенд — например, встреча деда и бабушки с лешим в Ванинской поскотине происходит

в непростой момент отделения молодой семьи от родителей и становится поводом вспомнить о суровом характере прадеда, бабушкиного свекра (№ 5). А вот легенда о наказании за работу в Ильин день представляет другого прадеда, бабушкиного отца, как человека богобоязненного и стремящегося к поддержанию традиционного порядка (№ 8). Такова была и сама бабушка — не случайно она спешит накануне Ильина дня к своей дочери, чтобы проверить, выполнила ли та данный обет (№ 9).

Необычные случаи, пережитые самой Ниной Дмитриевной, особенно в детстве (№ 4, 9), вызывают у нее смех и удивление, но это вовсе не означает несерьезного отношения рассказчицы к событию. Она тут же сопровождает свое воспоминание другим рассказом, словно подтверждая свой опыт опытом других людей, ср. ее рассказы о том, как «пугало» в Ванинской поскотине — ее сестрой, бабушку с дедом (№ 4–5), случай с Сильвестром-мельником в Большой поскотине (№ 6). В роли такого же рода обоснований соблюдаемого Ниной Дмитриевной обычая «отсуливать» Илье-пророку овцу или козленка, особенно если с ними что-то случилось, выступают рассказы о том, как этот обычай привился в ее семье (№ 9).

При подготовке текстов к публикации были по возможности сохранены наиболее примечательные особенности диалекта, характерные для речи Н. Д. Пенькиной.

1. Розбойный бор там... это Розбойный бор там за рекой. Ак тожо там розбойники жили. Вот у нас был монах в Волках. Мы ещё ребёнкам жили... были. И вот соберёмся к ёму. Он ложки делал деревянные, всяко разукрашивал, всяко... всяким цветам.



Нина Дмитриевна Пенькина.
Фото А. Крайнова

И стрóжит сидит ложёчки, а мы у ёго слушаем. Он нам всё это рассказывает, рассказы-ват. Михайлом ёго звали. Ну и вот... вот он говорил:

— Ак вот, ребёнки, Розбойный-от бор. Там розбойники жили, ак сам-от главный атаман. Они, в общём, как узнают, где вот едут... какой караван, чего... они уже обязательно... они уже выезжают, ёго это... Ликвидируют всех и всё забирают богатство у их, чего они везут.

И вот у ёго был повар. Он, говорит, какой дичи только не отвеживал. В общём, всякую-всяку дичь стреляли, ловили и супы всё ёму, которо мясо вкуснее. Вот он и говорит:

— Сейчас уж я всякую дичь попробовал, всяких зверей и животных, ак вот еще бы человеческого мяса попробовать. Вкусно или нет человеческого мясо?

Ой! [очень тихо, с ужасом]. А этот... И убили человека, и, в общем, привезли, и заставил он: «Мы сейчас поедём на розбой, а ты, — этому повару-то говорит, — ты вари, чтоб к обеду было готово... суп». Вот повар варит, говорит... (Это было, на самом деле!) «Ой, какой, — говорит, — дух пошёл от супа, вкусной... прямо, вот... аромат какой!» Ну чё же... человека... ну-ко, человеческое мясо, как буду, — говорит, — отвеживать? А всё равно сам себя пересилил и отведал. Ой! Да настоль вкусно мясо! Такое вкусное! Вот он и думает: «Вкус-от этот надо как-то убрать, чтоб ёму не понравилось, атаману-ту. А то ведь весь народ, — говорит, — перебьёт, переест он». Ну, и вот... и он быстрее... И время-то к обеду подвигается. Он быстрый сбегал, топориком дубовой коры натёсал, и её в тряпочку завернул, и отпустил в котёл, в суп. Отпустил, и там навар-от пошёл. Горько ведь! Горькая дубова-то кора. Ну, и вот отведал. Ага! Только вытащил, выкинул это... дубову-то кору, и едут... ну, слышит, с розбой едут: «Ну как? Как там суп?» И вот он [атаман] отведал и говорит: «Сейчас жё вылей всё в овра!» Не понравилось, значит. А то бы вот повар-от затужил. «Настоль вкусно, — говорит, — мясо человеческого».

Ак вот он нам всё рассказывал. «Вот ведь, ребёнки, страсти-то какие! Ага! А это на самом всё деле»...

2. Да-а-а, нам бабушка мно-ого рассказывала. Рассказывала она вот... Из деревни она из Летяг. Большая-то деревня — там школа, сельсовет, всё это было. Ну и вот она рассказывает. У их там рядом деревня — Алёшичи. И у одной женщины убили мужа на войне. И вот она всё думала, думала, думала о нём, и, видимо, этот чёрт-от к ёй повадился, прикоснулся. И она, говорит, ушла. У их две избы, летом жили в одной избе, а во второй — зимой. А осталась она — свекровь... Свёкор, свекровка и деверь, как... мужов брат. Ну и вот. И они стали замечать, свекровья-то чего-то говорит: «Ведь у нас это Палагея вон уходит».

Она в ту избы перебралась, в холодную-то. Её даже и не отапливали зимой. Положок повесила на кочке, ну и вот. И вот как, ви-

димо, 12 часов, и он к ёй в коуж... спускался. [В печку, да?] Да, да, да. Да. Он, говорит, ёй... На столе соберут и, слышат, разговаривают. Она самовар, говорит, поставит. Они и прянички... Он ёй принесёт и всё... А это, после-то, разглядели — дак конские... лепёшки, навоз конской. А ёй пряником кажутся, а он ёй за мужа за её кажется.

И вот её стала свекровь-то спрашивать: «Ты чего это, Палагея, дескать, мол?» Она говорит: «Да ко мне ведь — ну, мужа назвала как, — ходит». — «Да ты што, ведь похоронна пришла, его, — говорит, — убили!»

Ну и вот... Это на самом деле. И там научили их. И деверь-от у её ночью... вот она сказала, откуда он... «Отколь, слышь,

И у одной женщины убили мужа на войне. И вот она всё думала, думала, думала о нём, и, видимо, этот чёрт-от к ёй повадился, прикоснулся.

он у тебя летает?» И она сказала, по какому пути-то. Он ушёл, это уж дело летом было, рожь... Ну вот под осень тожо — рожь уже поспела. Он в рожь ушёл... И... Те годы ведь раньше носили на гасниках штаны-то, не на резинках. [Смеется.] Ну вот. И велели, как из это... увидишь, говорит, как сно-оплетит это... Искры от ёго сыплются. И в это время, говорит, это гасник-от выдерни и в зубы возьми. Он как увидел, чёрт этот летит, гасник выдернул, в зубы взял... и он тут отпустился рядом на землю. И выходит, и каким-то другом ёво показался — не братом, а другом ёво.

Он и говорит: «Ты куда ходишь? Летайшь?» — «А вот одна вдова есть, дак больно тужит об мужике дак... Я к ёй», — говорит. Он ёму постукал, говорит, ёму по плечу [смеется] пальцем и говорит: «Ты если ешшё заглянёшь, дак мы, — говорит, — тебе задницу отобьём. Больше чтоб не было!»

Ак он, говорит, как взвихрил! Дак только рожь прямо всю это скрутило вихрём. И всё, с тех пор не была. Угу. Вот бабушка всё рассказывала, бабушка... Правда. Правда, правда. И после, слышь, Палагея сама рассказывала. «Он, — говорит, — меня каким конфетом...» А Бог знает, чего он ёй носил? «И конфетов, и всего, — говорит, — нанесёт... и печенье, и пряников — всего...» Вот ведь как!

3. ...Это говорят: «Суседко давит». Да, да. Вот у нас. Я девчонкой была. Шура, женщина одна, коров караулила. И старый огород был, она легла около этого огорода, коровки-ти легли отдыхать. И вот... «И чувствую, — говорит, — меня кто-то вот давит, давит, давит в грудь. Я и спрашиваю... Поняла, — говорит, — что чего-то неладно. «К худу или к добру?» — спросила, слышь. А на меня, — говорит, — ка-ак выдохнёт: «К приполону!»».

Угу! И она забеременела, ну-ко, тем годом!.. [нрзб.] [Смеется.] Да! «К приполону», — говорит.

Вот она сразу встала быстро. У нас это коренной пастух была Глаша, сразу бежит к ёй: «Класс, — говорит, — вот мне чего сейчас... ну-ка это... Суседко меня

давил, дак вот он мне чего сейчас сказал: «К приполону!» Я спросила: «К худу или к добру?» — «А я, слышь, Шура, и не знаю».

А потом это постарше-то бабы сказали. Ак ведь... к приполону это, зна-ашь... приполон — вот, бывает, прибыль — ребёнок, наверно. Коровка — дак телёночек приполон. Ну и вот... И точно, она забеременела! [Смеется].

4. А млит-то... Вот мы ишло и невелики были — дак я вот это вот знаю, в одном месте у нас, в Ванинской поскотине, — ходили мы за ягодам. Такое ягодное место! Тут ключик протекает. И вот охота за ягодам сходить, а не с кем, все ведь на работе. Раньше все ведь

работали — и старухи все... старые пенсии не получали, дак все ведь на работе были.

И собрались мы. Мне, наверно, годов восемь было или девять, вот так. И у меня еще двоюродна сёстра, она меня на два года моложе. Мы с ёй и пошли. И знаем, что это ягодное место. А ведь и бабушка, и мама наказывала: «Девки, вы туда не ходите. Там, смотри-тё, млит и уводит даже с этого места куда-то, блудятся». Мы пошли. Пошли и вот...

Берём ягоды — ягоды крупные. Черника. «Чо, чо!» Это в чаще-то, ну-ко! Я послушиваю и говорю: «Галь, ты мне ничо не сказала?» Она говорит: «Нет!» Мы с ёй обе расклонились. Ничего, тишина. Наклонились опять, берём ягод. «Чо, чо!» Опять! Снова «чо, чо!» Да мы ка-ак побежали! А на ёй были материнины тапочки. [Смеется.] Она побежала, дак и тапочка одна у её слетела с ноги, тут и осталась в ягоднике. Бежим, одна одну обганиваем. Рожью, напрямик! Потом увидели: головы там это мелькают над рожью-ту. Выскочили на тропку, выбежали — идёт там Катя со внуком, старуха. Ну и вот. Мы ревели прямо ведь — испугались! Она и говорит: «Вы чего это, девки, ревите?» — «Ой, Катя, вот сейчас чего. Дак Галька... всё бы ничего, да Галька тапочку там потеряла». — «Дак айдате, айдате. Только тапочку возьмём и уйдём оттоль. Знаете, где были?»

Вот мы привели её на это место, тапочку схватили да и оттуда. [Смеется.] Вот это уж... Это вот ещё я невелика была, вот чего прислыша... услышали!

5. Да, а у нас вот... Опять жо бабушка-то рассказывала. Они жили — две снохи. В общём, младший брат ишло женился, и их стали отделять... свёкор... отделять в другую избы. Ну, своей семьёй пусть живи-тё. А это дело было на Масленке. Ну и вот... и они съездили опять же в Летяги это на Масленку, в гости. И приехали. Надо ведь... И свёкор сказал, что... свёкор строгий был... «Вот сегодня же убирайтесь!» А ведь ребёнки маленькие! «Чем, — говорит, — будем печь топить?»

И поехали сухарник... узнали. И вот у этого же в Ванинской поскотине клю-

ча. Сухарник узнали. Знали, что стоит. «Давай, — говорит, — жена, съездим, — это дедушка-то говорит бабке. — Давай съездим, свалим сухарин».

Ну и вот. И поехали. Приехали, только, говорит, розгребли около сухарин, около ёлки-то снег, пилу взяли, ешё не подрубил дедко ёлку-ту. О-ой! Ветер поднялся, аж сухара зашаталась. Они ведь, сухары, плотно стоят, ну и вот. Вихорь какой-то по этому идёт по логу. Тут на логу. [Тихо, с на-растанием:] И оттуда, из Илича, из деревни, прямо на Ланич по логу идёт человек, песни поёт. Ни складу ни ладу, говорит, ничего не понятно! Ну и вот. Подходит. Ой! [с ужасом]. Шапка кли-ином. Бабушка говорит: лошадь так, слышь, на дыбы и поднимается. И деду показался он Егором Ванисским, ёго приятелем показался. Леву руку подал деду. Ак дед невелик, а тут стоит, говорит, дед и голову загнул [показывает], на ёго смотрит, — вот сколь высок! Телячья шапка клином на ём, говорит... «Чо бубрôву-то рубить будёшь? Руби, руби, хороша бубрôва!»

Бубрôвой назвал сухару. Ну и вот. А бабушка... «Я, — говорит, — под навёлку за... легла, под сани. А лошадь взад-вперёд, взад-вперёд — это не стоит, дак! Я что... думаю, полозом меня придавит». Как только он ушёл... И опять, снова — пошёл и песни запел. Ну непонятно, слышь, ничего, чо поёт? Да, бабушка говорит: «Мы как прыгнули в сани да... домой! Ак Бог с тобой, — говорит, — и с дровам! [Смеется.] Не стали и...»... А после уж в другое место ездили.

6. А как жо, как жо! Бывало-а! У нас вот опять там... с Адамовшины ехал Селивёрст-мельник... в Волки. А там тоже одно место есть, Большая поскотина называется, и вот тут чёрт и играет. Нечиста-то сила. Ак он говорит: лошадь вся в пене, не может с места взять. Остановилась, видимо, она, вот как насел. Ак остановилась лошадь, и я её бью, говорит, и она вся в пене, лошадь — бьётся и ни с места. И потом он уже одумался, что... это хоть выпивши был, а дошло до ёго, дак... Хомут деревом к плечам — в общем, перенадел хомут, перепрёл лошадь. И пошла лошадь. Видимо, он это не любит, хомут как это... потным на улицу, а тут деревяшки-ти сверху, к плечам. И сразу лошадь, говорит, пошла. Вот ведь что!

7. У нас вот сейчас этот мужчина уж помер. Было партийно собрание. Вот здесь уж в Сорвижах мы жили. Дак одного мужчину — ну-ко! — под суходол увёл, за реку, чёрт!

Он показался... Он вышел с партийного собрания-то, у церкви — церковь-то ещё не работала — и показа... покурить. А больно это горячий был мужик-от. А ругались там, ну из-за совхозного... Поспорили, строился сильно. И вот он вышел, тут стоит у церкви-то закуриват, и подходит к ёму будто как Михаил Шáров... Показался ёму Михаилом Шáровым. И говорит: «Иван, айда, слышь, пройдемся!»

Ну и вот. И он пошёл с им. А говорит: дорога, как асфальт! И он ёго быстрёхонь-

кё увёл и от церкви-то вон через реку. Ну, зимой, дак ведь чёго? Застывшая река. И от этого, от реки увёл под суходол, ведь, наверно, километров пять будёт! Да! И он ёго заставля-ат: «Раздевайся!»

Ёго. Он тогда в чувство-то и вошёл¹. Говорит: «И не знаю, куда сунуться». Дорога крестами. Когда в чувство вошёл, закрестился. И тут исчез Михаил. Хорошо старик там жил на суходоле. Он к нему и пошёл, не чевал. Весь мокрый!

8. Да-а-а, вот бабушка у нас рассказывала. В Ильин день... Она всё говорила: «Вы не делайте ничего в Ильин день».

У нас, говорит, соседи вот в Ильин день пошли грести. Отец и говорит бабушкин: «Не греби-итё в Ильин день, не ходитё. Грех ведь! Великой грех!» Они: «Ну-у да... гребь поспела, как бы под дождь не отпустить».

Два стога нагребли. И гроза поднялась, только пришла домой. Гроза нашла, туча. И первая молния и в ихней стог! А от одного стога второй загорелся. Оба стога и сгорели. Это раньше...

9. [А почему здесь Илья, Ильин день так почитался? В церковь носили всё?] Носили, да. Но и нынче ведь несут в церковь-то. В Ильин день вот, под свято Ильинка. Вот мы нынче... У нас овечушки были. Ягнущечка у нас заболела, скулу сломала, ак я посулила — только вот: «Спаси, Господи, её, чтобы она отошла да всё зажило». Ведь к Ильину дню нарежем и под свято у нас... И я унесла кусочек мяса в Ильин день. И луку, и морковки, и помидорки, и огурчиков, и всё — под свято. Да и всё там оставила...

Это нам бабушка опять же говорила. Вот у их... Она ещё была девчонкой. Овца заболела, и вот, говорит, мать её, у бабушки, отсулила на Ильин день тожо: «Овцу эту нарежём». Отошла овечка, выздоровела да

У нас вот опять там... с Адамовшины ехал Селивёрст-мельник... в Волки. А там тоже одно место есть, Большая поскотина называется, и вот тут чёрт и играет.

сколь хороша стала! И накануне²-то Ильина дня она пожалела резать. «Зачем, ну-ко? Овца как вязанка, и будём резать?! Позднее нарежем». В Ильин-от день пришла выпустить и... скот... Овечка-то в этих... в вёсках задавилась! Да. Да, да, да! Ак вот она... Да.

И у нас жили... козы были у нас. Вот я ещё невелика была. Наверное, классе во втором училась. Это вот я хорошо помню. Три козлёночка родились. Два козлёнка больно хорошо — ой! — прыгали, бегали, а третий козлёнок — задние ножки не владёли, не ходил на задних ножках. Вот ползал только вот на передних, это опирался — и всё... Вот пришла к нам бабушка. (Вот это-то она нам и рассказала.) Поставила нас всех на колени, и молились мы. Уж она какую молитву читала — не знаю, а все мы молились, но полу стояли на коленках. Утром-то... («А и давай, — говорит... маме она мойё говорит, — ты отсуливай его к Ильину дню,

если он отойдёт». Мама отсулила его на Ильин день.) Мама ушла — на ферме стряпала, работала, — а мы с сестрой спали, выходной был в аккурат, воскресенье. Ну и вот какой стук у нас! (А хлевы-то холодны были. И те годы зимы холоднее были. И вот как это овцы, мелкой это скот, отелятся и... рódят, и их приводили в избу. Скамейкой отгораживали в углу, пологом завесят, и вот они в избе, пока не окрепнут малыши-ти, и жили. Ну и вот и у нас коза жила в избе.) Какой стук! Мы пробудились, посмотрели — на полатах спали, — все три козлёночка — ну-ко! — на столе прыгают, играют они: со стола на скамейку, со скамейки на пол, там это... Ну и вот, за ночь чего-то сделалось с козлёнком. Исцелился козлёнок. Это чудо! Ладно...

Идёт время. Подходит накану Ильина дня. Мама и говорит... А козёл этот всех... обоих братьев перерос, ой какой тёлной был. Мама и говорит: «Девки, жалко козлёнка резать. Не будем резать козлёнка, он до осени вон какой вырастёт!» Ну и вот. И вечером бабушка... Уже темнало, она в Белярычах жила. Она прибежала к нам. Там три километра до нас. Прибежала. «Сана, зарезала? — это маму спрашивают. — Зарезала козлёнка?» — «Нет, — говорит, — больно, мам, жалко ёго резать-то. Он, — говорит, — хорош стал». — «Режь, режь, режь! Сейчас же иди за резальщиком. Посмотри-ка, у нас чего вот сделалось — овечка задавилась. В этом... это же будет! А не это, так чего-нибудь другое да будёт». Ну и вот сбегали за Иваном Нефёдовичём. Он зарезал. Вечером с фонарём резали козлёнка. [Смеется.]

Ак вот это не забыть! Вот те годы ведь в школе запрещали вон как это... про церковь говорить. Ак я всё какая-то... Начнём чего говорить, а я, мол, вот у нас чего получилось. Дак мне никак не забыть! Ещё

невелика была. Ну уж это как-то, говорят, совпадение. Да, да. Не-ет! Чего-то есть. Есть-есть-есть чего-то!

10. Ну дак ведь это кто вот... Мало ли какие затруднения бывают, дак почёму-то всё просишь Николая Чудотворца, конечно. Я вот ёго во сне видела. А вот когда во сне видела Николая Чудотворца.

У меня ещё и Галька не училась, первая-то у меня дочь. Вот уснула... А у меня сильно болела нога... от радикулита. Я две ночи не спала и вот уснула и вижу во сне: такой лужо-ок, солнышком залито-ой. Народу кругом! Всё народ, народ, народ! «Вон, — говорит, — идёт! Вон идёт!» Я и думаю, кто это идёт-то? Ну и вот... Смотрю: идёт в зипуне невелик старикашка, головка лыса, борода и с посохом. И кушаком подпоясан вот по зипуну-ту. Там и говорят: «Николай Чудотворец, — говорит, — это» [произно-

сит шепотом]. Я и думаю, чё жо он там? Всё о болезнях спрашивает. Я и думаю, чё ёго спросить? И нога-то болит, дак, думаю, спрошу... Вот подходит он. Подошёл ко мне, так вот руки на посошок поста... полбóжил. Ему: «Николай Чудотворец, у меня зоб!»

Ну, у меня зоб-от на самом деле. Ну и вот... А хотела про ногу сказать, а вот чего сказала! А он и говорит: «Не беспокойся, я за тебя попекусь».

Я пробуди-илась! А в аккурат мама была в гостях у нас, и бужу: «Мама, я вот чего во сне видела». Ак вот там она спрашивала. Старушки были у нас в Волках, дак... Они говорят: «Она, может быть, всё время ему молебны служит». Ну, я всё сулила ему молебны всегда-всегда. И это... Из-за этого он, может, слышь, он мне приснился. Да-а...

И вот сейчас хожу в церковь вот... Иконка одна есть, дак вот... вот точно-точно там это... ста-аренький вот он сидит там. Вот точно видела такого во сне!

Комментарии

1. Предание о разбойнике и поваре было рассказано в ответ на вопрос собирателя о том, чем знаменит Разбойный бор — место, с которым связано несколько преданий, записанных в Сорвижах от разных исполнителей. Единственный из ранее публиковавшихся рассказов Н.Д. Пенькиной [4. № 58]. Расшифровка приводится с уточнениями (текст сверен по аудиозаписи).

2. Бывальщина о муже-покойнике, который ходит к тоскующей жене. Рассказ примечателен мотивом остановки летящего огненного снопа с помощью выдержанной из мужских штанов подпояски — *гасника*. О летающем огненном снопе см.: [2. № 149, 150, 180, 181], о хождении покойного мужа см.: [2. № 148–151, 178–181, 195–199].

Прикоснулся черт — пристал (обычно о болезни, происходящей от глаза, порчи, прикоса — ср. [9. Вып. 31. С. 258–260]).

3. Бывальщина рассказана в ответ на расспросы о домовом. Н.Д. Пенькина поведала, как просят к домовому, впервые приводя скотину в хлев. В связи с этим возник разговор о том, что домовая может давить и предсказывать — бываль-

щины и былички с этим мотивом см.: [6. № 27–36]. Рассказ Н.Д. Пенькиной необычен тем, что домовая давит вне дома, на выпасе, а также конкретностью предсказания — обычно его слова повторяют часть вопроса: *к добру или к худу*.

4. Быличка о том, как «пугает» в нехошем месте. Вместе со следующим рассказом составляет своего рода цикл, подтверждающий особый статус Ванинской посотины у местных жителей и в семье рассказчицы. Меморат Н.Д. Пенькиной интересен присутствием в нем мотива нарушения запрета — дети идут за ягодами, несмотря на предостережения взрослых.

Млить (также *млиться*) — вят. 'казаться, чудиться, видеться, представляться' (ср. [9. Вып. 18. С. 183–184]).

5. Бывальщина о встрече с лешим (ср. [2. № 63, 65]) интересна ярко выраженными характеристиками мифологического персонажа — способностью принимать облик знакомого человека («казаться»), неясностью речей, громким пением, внешнестью (высокий рост, шапка клином).

Сухарник — по В.И. Далю, «валежник, лесная падлина, сухой хворост» [5. С. 205], собираемый без топора на топливо; здесь — сухой, засохший на корню елки.

6. Бывальщина о нечистой силе, подсевшей на телегу, рассказана в ответ на вопрос собирателя, случалось ли такое с кем-нибудь. Характерные мотивы — страх лошадей перед нечистым (см. в предыдущем рассказе и в [2. № 92–96, 146]) и предписание перепрыгнуть их, чтобы заставить сдвинуться с места (см.: [2. № 73, 93]).

7. Бывальщина о встрече с нечистым. Мотив «черт/леший-попутчик» характерен для местной традиции, см.: [2. № 71, 74, 126, 138, 146, 164, 167].

8. Легенда о Божьей каре за работу в праздник. Рассказ о сожженных молнией стогах, которые были сметаны утром Ильина дня, широко распространен не только в Кировской области.

9. Рассказ об обещанной к Ильину дню скотине. Об обычае носить *под свято* в храм на Ильин день см. также: [3. С. 115]. Легендарный характер имеют мотивы быстрого исцеления обещанного животного и его внезапной смерти в случае нарушения обета владельцем скота.

10. Рассказ о явлении святителя Николая Чудотворца во сне. Характерен мотив узнавания святого по иконе, типичный для устной легенды — см., например: [10. С. 52. № 8].

Примечания

¹ Здесь заканчивается магнитофонная запись, продолжение текста дано по рабочей тетради.

² Накануне.

Литература

1. Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области / Публикация А.Е. Ванякиной // ЖС. 2002. № 3. С. 7–9.

2. Вятский фольклор. Мифология / Сост. А.А. Иванова. Котельнич, 1996.

3. Вятский фольклор. Народный календарь / Сост. Т.Г. Гуржий, А.А. Иванова, Н.Д. Крылова, А.С. Сатыренко. Котельнич, 1995.

4. Вятский фольклор. Предания и легенды / Сост. Ю.А. Давыдова, П.Л. Асанова. Котельнич, 1998.

5. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4. М., 2001.

6. *Иванова А.А.* Великорецкие святыни в фольклоре Вятского края // ЖС. 2004. № 4. С. 41–44.

7. История Вятского края в преданиях, легендах и песнях / Сост., вступит. ст. и коммент. А.А. Ивановой. М., 2006.

8. *Иванова А.А.* Никола Великорецкий в фольклоре и ритуальной практике (материалы и комментарии) // Традиционная культура. 2005. № 1 (17). С. 49–56.

9. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова, С.А. Мызникова. Вып. 1–М.; Л./СПб., 1965–.

10. *Фадеева Л.В.* Лузяне рассказывают // ЖС. 1994. № 3. С. 52.

Сокращения

ЛА — личный архив автора.

Предисловие,
публикация и комментарии
Л.В. Фадеевой
(канд. филол. наук, Гос. ин-т
искусствознания, Москва)

ЗАГОВОРЫ ИЗ ТЕТРАДЕЙ ЕКАТЕРИНЫ ЕВДОКИМОВНЫ ЧУЕШКОВОЙ

Одним из направлений экспедиционной работы Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф.Г. Шклярова является фиксация и сбор этнографических и фольклорных текстов. Не последнее место в этом плане занимают заговоры. В нашей традиции их называют

шоптами, шаптаньями, молитвами, сціхами.

Наши информанты имели различную степень осведомленности о традиции. Это женщины, которые знают и используют один-два текста, а также у которых хранятся записи, сделанные от старших домашних либо односельчанок —

отдельные листы, тетради и даже целые рукописные собрания текстов самых разных жанров. Среди них встречаются богослужебные и апокрифические тексты, псалмы и духовные стихи, заговоры, которые записывались в течение многих лет и даже десятилетий. Часто благодаря этим записям сохраняется то, что не смогла бы сохранить человеческая память, поскольку к заговорам (в отличие от песен и частушек, которые находятся в более-менее активном пользовании носителей традиции) обращаются окказионально, «по случаю»; возможно, к некоторым из них не обращались никогда. Часто их записывают непосредственно

для себя: во всех текстах из одной тетради объект может обозначаться именем женщины, которая их записала. Так, во многих заговорах, которые приводятся в этой публикации, он в разных вариантах обозначен именем Екатерина: «у рабы Божей Екатерины», «у р. Божие Кати», «з р. Кати», «р. Б. Е.», «р. Божей К.», «рабо божие Екатерине».

Для данной публикации были выбраны тексты, переписанные из тетрадей, принадлежащих жительнице д. Даниловичи Ветковского района Гомельской области Екатерине Евдокимовне Чуешковой. Екатерина Евдокимовна, или, как ее звали в деревне, баба Катя, родилась в 1931 г. в Даниловичах, где и прожила всю жизнь, работала телятницей, вырастила троих детей, умерла в 2010 г. От нее кроме заговоров я записал сведения о некоторых календарных обрядах и обрядах семейно-бытового круга, рассказы о святых Николае и Юрии, об обряде «Свеча», об особенностях церковной жизни Даниловичей. Всего из ее тетрадей мной было переписано более 50 текстов¹. Об их происхождении она рассказывала: «Дзегцярова Надзежда з Пыхані. Яна мне давала цітрадзь»; «Варка з Юркавіч [дала]»; «Хлапец быў малады. <...> У нашай цэркві хадзіў пець. <...> Дак ён мне даў ету малітву» (см. № 8).

По словам местного библиотекаря Владимира Николаевича Романцова, она была из тех людей, которые легко идут на контакт; разговаривают, используя уменьшительно-ласкательные формы. Была глубоко верующей, ходила в церковь практически до последнего, пела в церковном хоре. «Шептала» она только близким друзьям и детям.

Безусловно, записи далеко не идеальны с точки зрения правил орфографии и пунктуации. В глаза бросаются отсутствие заглавных букв, знаков препинания, разделения на абзацы, разного рода орфографические огрехи. Особенно это проявляется в наших условиях белорусско-русского двуязычия. При подготовке текстов к публикации я решил сохранить все особенности.

Когда по моей просьбе Екатерина Евдокимовна озвучила некоторые из записей, оказалось, что она не копирует голосом письменные тексты, а пользуется написанным как существующим в определенной знаковой системе, которая позволяет ей при чтении с листа произносить их по законам разговорной речи, существующим в ее деревне.

Все названия даны по тетрадам. В отдельных случаях приводится перевод названий на русский язык в квадратных скобках. Комментарии Е. Е. Чуешковой, не имеющие соответствия в письменных текстах, даются курсивом.

1. Чтoб живнoсть вoдилась

Первый или последни в семье моют ноги до колен, затем ставят эту воду на дво-

ре, чтобы отразились звезды и месяц, сесть на корточки и сказать три раза

Ты месяц брат будь мне сват сосватай мне коней, свиней, курей и всякую живность Аминь. Как эти звезды роятся Так у меня пусть плодятся кони, свиньи, овцы, куры и всякое живность

На 77 замков замыкаю

На 77 замков запираю

Слово моё да воскреснет

[Прочла по тетради:] Первы ілі паследні ў сям'е мыіт ногі да кален, зацем ставіць эту ваду ва дварэ, штобы атражалісь звёзды і месяц. Стань на фортачку і гавары тры разы.

Ты, месяц брат, будзь мне сват, сасватай мне каней, свіней, курэй і ўсякую жыўнасць. Амінь. Как эты звёзды рояцца, так ў міне пусць і плодзяцца коні, свіні, овцы, куры

Для публикации выбраны тексты, переписанные из тетрадей, принадлежащих жительнице д. Даниловичи Ветковского района Гомельской области Екатерине Евдокимовне Чуешковой.

і ўсякая жыўнасць. На семсят сем замкоў замыкаю, на семсят сем замкоў запіраю. Слова маё крэпка.

2. Чтoбы куры неслись

В чистом поле в тёмной долине в тумане привеликом ходят птицы. Великие несутся они плодovито. Так бы у р. Божие (Кати) куры неслись много слово мое крепко

Читают на яйце затем его скармливают цыплятам.

[Прочла по тетради:] У чыстым поле, у цёмнай даліне, у прывялкім тумане ходзяць пціцы вялікія. Нясуцца аны, плодзюцца. Так і ў раба Божага куры штоб няслісь многа. Слова маё крэпка.

Чытаць над яйцом. Зацем скармливаць куранятам.

3. От малака [для молока]

Зара зараница Божия памашница па небу гуляла ключы патеряла месячка взашёл ключи не нашёл а сонейко взошло ключи знайшло Божей козачки у суставы сила а в вымя малочко прыбыло

[Прочла по тетради:] Ты, зара-зараніца, Божжая памашніца, па небу гуляла, ключы пацірала, а месячка ўзайшоў, ключы ні найшоў, а солнышка ўзайшло, ключы найшло, Божжай козачкі ў суставы сіла, а ў вымца малачко прыбыло.

4. От скулы

На море на лукамори Дуб на 12 какатов там 12 сестёр на берёзи стали застилают кубки наливают в р Б (имя или скотины) скулу в гости дажидают скулы урошныя приговорные придумные прыгадные чужи чужанина и своего семьянина. Скулы рожы скулу залатухи скулы экземы сибе в гости дажидают скула скуловица белая беловица желтая жалтавица синяя синявица красная красавица черная черновица выкотись ты

зернышкам перышкам с костей з мощей сухих печей со всех жил испод жил з румяного лица с ясных вочей с черных бров з ратоговoго сердце галовы з вушей из носа из рота из губ из зуб тут тебе не гулять не быть костей не ломать сердце не рушить жил не томить тело не сушить и не рушить колола крушила знобила покуль моего духа не чула Господняя помащ мой дух прылюбй мой дух

[Прочла по тетради:] На моры, на Лукамор'і дуб на дзвінаццаць какатоў. Там дзвінаццаць сясцёр на беразе сталы засцілалі, кубкі налівалі (там імя нада, можна і ад ската, можна і людзям гаварыць), скулу ў госці дажыдалі.

Скула ўрачная, скула прыгаворная, прыдумная, прыгадная, ад чужога чужаніцы, ад свайго сімьяніна, скула-рожа, скула-

залатуха, скула-ікзема, скулы іншыя себе ў госці дажыдаюць.

Скула-скуліца, белая беліца, жоўтая жоўтавіца, сіняя сінявіца, красная красавіца, чорная чэрнявіца, выкацца зёрнышкам, перушкам с касцей, з машчэй, з сухіх пячэй, са ўсех жыл, паджыл, з румянага ліца, з ясных вачэй, з чорных бравей, з ратавога серца, з галавы, з вушэй, із носа, із рота, із губ, із зуб.

Тут цібе ні гуляць, ні быць, касцей ні ламаць, серца ні рушыць, жыл ні таміць, цела ні сушыць. Калі крушыла і знабіла, пакуль майго Духа ні чула.

Гасподняя помащ, мой Дух прылюбі.

5. От головной боли

Батюшка не тут походил ты не тут пагулял, пора тебе выйти из головы (р. Божей Екатерины или Марии) перепотины и ломотины в чистое поле в синее море. А в (рабе Божей Екатерины) не ходите, не колите Выйде на сук на дерево, там и ломите и крушите.

[Прочла по тетради:] Бацюшка, ні тут ты пахадзіў, ні тут ты пагуляў. Пара цібе выці з раба Божжае із галавы ламаціны, перамаціны. Ідзі на чыстая поле, на сіняя мора. А ў раба Божжай ні тычыця, ні каліця, ідзіця на сук, на дрэва. Там і тычыця, там і каліця. А ў раба Божжай ні тычыця, ні каліця.

6. От кровотечения

Шла баба по речке, вела быка по нитке: нитка порвалась кровь унялась. Стану я на камень, кровь моя не канет: Стану я на кирпич кровь запекись.

Баба шла па дароге, собаку вела за собой. Баба била, собака пропала, руда, остань, больше не кань.

[Прочла по тетради:] Шла бабка па рэчкі, віла быка па ніткі. Нітка парвалася, кроў унялася.

Стала я на камень — кроў мая ні капні, стану на кірпіч — кроў запякісь.

Баба ішла па дароге, сабаку віла за сабой. Баба біла сабаку. Сабака прапала. Руда, астань, большэ не кань.

7. На сохранение скота

Читать в полную луну обходя скотину.

Заговариваю я живое от врагов бродячих, собак кусачих от укуса змея от худобы от дел колдунов, от глазливых языков не считают звезды на небе, а мое добро считают Аминь.

8. Ад усякай бяды

Принести воды с колодца ведро полная, чтобы никто не набирал первым, а ты должна набрать первой.

Земелька Татьяна Водица Ульяна Колодец Иоан дай мне воды от всякой беды

Тогда говорить эту молитву:

Господи благослови, от престола да царских врат шел ангел хранитель к рабе Божей (имя) на крутой горе стоит Престол, а на Престоле стоит Матер Божья и держит над болящей (имя) меч и саблю, мечом убивает, саблэй иссякает. Поставь Господь сердце на свое место укрепи крепче, замки от врагов ворота ключи в воду. Аминь. Аминь. Чучуй. Чучуй. Чучуй

Выйди из р. Божей (имя) из нутры, из плеч из очей. Не выдешь добром, то пойдеш худой. Святой Юрий придёт, бичом настегает. Святой Егорий придет конём заколит. А святой Михаил мечом огненным засечет, огнем сожжет, пепел той по белому свету разнесет. Пресвятая Богородица Семистрельная состреливай своими стрелами и разрежай своими черными булатными ножами (здесь три раза в виде креста разрежать ножом воду) в р. Божей (имя) все боли, все скорби, прытчи, хомуты, сети и жилы подделки немощ головную боль бессонницу все боли тоску печаль Утеш Пресвятая Богородица

[Прочла по тетради:] Прынясці вады з калодца, вядро поўная, штобы нікто ні набіраў — первы. Первым нада набраць.

Зімелька Таццяна, вадзіцца Вуляна, калодзец Іван, дай мне вады ад усякай біды.

Тагда гаварыць Іванаву малітву.

Госпадзі, благаславі ад прыстола да царскіх врат.

Шоў ангіл-храніціль к раба Божжай. На крутой гарэ стаіць прэстол, а на прэстоле стаіць Мацер Божжая і дзяржыць над баляшчай меч і саблю, мечом убіваіць, саблэй іссекаіць.

Пастаў, Гасподзь, серца на сваё места, укрэпі ключы, замкні ад ўрагоў варата. Ключы — у воду.

Амінь. Амінь. Амінь.

Чуй. Чуй. Чуй.

Выйдзі із раба Божжай ізнутры живата, із плеч, із ачэй. Ні выйдзіш дабром, то пойдзіш худой. Святы Юрый прыдзёт — мечом насечот, святы Ягорый прыдзёт — мечом засечот, агнём сажот, пепел твой па беламу свету разнесёт. Прэсвятая Багародзіца Семістрэльна, састрэляй сваімі стрэламі і разразі сваім чорнымі булатнымі нажамі

(тры разы ваду разразаюць нажом) з раба Божжай усе болі, усе скорбі, прыччы, хамуты, сеці, жылы, паддзелкі, немашч, галаўную боль, бессонницу, таску і печаль. Утеш, Прэсвятая Багародзіца.

«Іванаву малітва». Хлапец быў малады. Ён маліўся. У нашай царкві хадзіў пець. А я хварэла ўсё. Пелі мы з ім. Так ён мне даў ету малітву. Пеў красіва. Казаў, яму бацюшка даў Півоня. У Міхалёўцы быў».

9. Как умываишся

Чистая водица Быстрая водица Сними с меня грязь мною добытую или чёрными людьми посланную унеси её на болата где ветры гуляют и всякая нечисть погибает А мне дай Господи доброе здоровье.

[Прочла по тетради:] *Як толькі ўстаю, я іду к рукамоўніку і малюся.*

Чыстая вадзіца, быстрая вадзіца, смой с міне грязь мною дабытаю і чорнымі людзьмі насланаю. Снясі на мхі, снясі на балаты, там дзе ветры гуляюць і ўсякая нечысьць пагібая. А мне, Госпадзі, дай добрага здаровейка.

10. От глаза

Матушка вода чистая, ключи твои быстрые. Во Имя отца Сына Святого духа Ты заря-зорница зора-красная Девица, зора Маримьяна от глаза серого, от глаза белого, от глаза карего, от глаза черного от мужика калдуна, от тётки колдуньи, от девки-простоволоски, от нечистого Духа, от вихря сильного, от банного, от водяного, от песнагоря

Читают на воду которой поют и умывают больного Аминь.

[Прочла по тетради:] Матушка вада чыстая, ключы тваі быстрыя. Ва імя Ацца і Сына і Святага Духа. Ты зара, зарніца, зара-красная дзявіца, зара Мар'яна ад глаза серага, ад глаза белага, ад глаза карага, ад глаза чорнага, ад мужыка-калдунна, ад бабы-калдунні, ад дзеўкі-праставалоскі, ад нечыстага Духа, ад віхря сільнага, ад баннага, ад вадзянога, ад песнагора.

Чытай на вадзе, патом гавары на вадзе, умывай і паі бальнога.

11. Ад ведзьмы

Яе речи ёй у плечи
Яе словы ёй у бровы
Яе ласки ёй у глазки
Яе приговор ёй у двор
Маей скатине не причём
У яе язык тавкачом
Маёй скацине не прыстане
У яе язык колам стане
А хто думаў да гадаў
Той у задніцу гладаў

[Прочла по тетради:] Іе очы — ей у плечы, іе словы — ей у бровы, іе ласкі — ей у глазкі, іе прыговор — ей у двор. Маей скаціны ні прычым, у іе язык таўкачом стане, к маей скаціны не прыстаня. А хто думаў да гадаў, той ў задніцу гладаў.

12. Ад чарадзеяв

Купался Господь во Иарданской воде Крестным знаменем окрестился приходит ко мне Петр и Павел и говорит: «Господи, Господи! Что около твоего двора Около моего двара Каменная гора Железной тростью огорожена Господней печатью загорожена кто эту печать нарушить пусть стаить и не рушить Свят Михаил Гаврил возьмите златые ключи и стальные замки. Соберите всех чарадеев и чарадейниц зловышленников злавмышленниц поставте их на колени штоб яны нема стояли и рабам божим здоровье не отымали Аминь

[Прочла по тетради:] Купаўся Гасподзь ў Ерусалімскай вадзе, крэсным знаменем крэсціўся. Прыходзяць ка мне Пётр і Павел і гавораць: «Госпадзі, што акала твайго двара?» — «Акала майго двара каменная гара, жалезнаю тросцю абгарожана, Гасподняю пічаццю абнесена. Хто ету пічаць нарушыць, пусць стаіць і ні рушыць».

Святы Міхаіл, Гаўрыіл, вазьміця залатыя ключы і стальныя замкі, сабярыця ўсіх чарадзеяў, чарадзеініц, злаўмышлінікаў, злаўмышлініц, пастаўця іх на камень, штоб яны нема стаялі і рабам Божым здароўя ні атнімалі.

13. От порчи

Во Имя Отца и Сына и Святого Духа Аминь. Ныне и да века прысно во веки веков. Матушка студена вада ключевая чистая быстрая и проносна. Как ты омываешь обрываешь сыры дубы и каренья с матушки сырой земли бережки бережки крутеньки камень серовик так смой и сорви с (р. Божей Екатерины) все порчи и уроки ветреные переполохи и переломы, щипоту, ламоту позевоту и потяготу. Всегда ныне и прысно и во веки веков Аминь.

Читает над водой которой поят и умывают больного.

[Прочла по тетради:] Ва імя Ацца і Сыны, і Святага Духа. Ныне і прысна і ва векі вякоў. Амінь.

Матушка студзёна вада, ключавая, чыстая, быстрая і прынасная, как ты амываіш, срываіш сырыя дубы і карэння с матушкі-сырой зямлі, беражок круценькі і камень-серавік, так смой-сарві з раба Божжай усе порчы і ўрокі ветраныя, перапалохі, пераломы, шчыпату, ламату, пазявоту і пацяготу. Усёгда, ныне і прысна, ва векі вякоў. Амінь.

14. От дамового

Ты хозяин дворявой Ты хозяин дамовой По двору моим ходи двор мой стереги хозяину (нечепай) подклады в дом и в двор не пускай а хто будзя подкаладать зубы-губы замыкай язык выпирай а дамов пришел что место себе не нашел

[Прочла по тетради:] Ты хазяін дваравай, ты хазяін дамавай, па двару майму хадзі, двор сцеражы, падкладаў ні пускай. А хто будзя падкладаць, зубы-губы выбівай, язык выбірай. А дамоў штоб прышоў і места ні найшоў.

15. От порчи скота

Нужно взять метлу которой до этого не мели выместь двор и говоря при этом

Вымитаю то что делали чем испортили. Мету тому на хребет, кто эту порчу несет во имя отца и Сына Святого Духа Аминь

Следует напоить наговорной водой сбрызнуть скрозь зубы порченный скот.

Наговор такой Вам не болей, а кто порчу навел, тому век роветь

Когда принесут цыплят в дом наговорить воду в которой хозяйка мыла ноги и руки со словами

Не белые, и не серые, не черные не желтые, а все есть какие спасутся и сохранятся и разплодятся Аминь

16. От малака коз [для молока коз]

Господи Боже благослови наговаривать начинаю Михаил Архангел святителя Никалая матер Божью станьте мне на помощь На море на синем лежит камень на том камни Матер Прачистая сидела золотым тынам обгородивши маком самесеюм обсеявши як залотому тыну нивалются так маку самосею не збиратся змею чарадею змею чарадейницы завивницы заломницы урошницы приговорницы малошницы што в мое (козачки) чёрной или белой шерстинки было нихай при ней и будя Господи Боже мой полюби дух дай Господи помощь не маими словами а Господней помощью Аминь

17. От коз [для коз]

Первым разам Господним часам Господу богу памалюся матер Прачистой пакланюся мать Пречистая стань на помощь с ангелами и апостолами святой Юрий и Михаил Барыс вездзе праведны приступите к этой (масть коровы и козы) на помащ устану я рана раненька умыюсь я бела беленька выду я за новые варота зирну гляну в чистое поле (?) дарога да Русалима у гораде Русалиме собор церков у пристоле залатая чаша Господним воздухом покрыта Мать Пречистая подыди Господи воздух подними вазьми залатую макавку няси посей по зелёных лугах шавковых травах где мая будя хадить (карова или каза) яна будзя ходить травцу зядать расицу спивать буде у яе малачко прыбывать и будзе яна ко мне прыходить карысти прыносить я буду пад её (Масть коровы или козы) садится карысть забирать тебе змяи чарадейнице чарвей пажирать выгавриваю с усих жил поджил костей машчэй усих печеней ни сама себе с пречистой святой ни сваими думами а Господними словами ни мой дух а Господни дух

18. От урока

Вужам падпержаюся Звёздами асвечуся, сонцам оттеплюся, месечкам абгаражуся. Як етого Вужа ништо не перекусиць так мене (раба Божая Екатерину) не уракну не вкусиць ни сходом, ни молодиком, не под повное. Аминь. Тры разы

19. От уроку

Ишла Мать Прачыстая на утренею зару, несла с сабой тры нажы, тры свечи и тры

ключи. Нажами пратыкала, свечами заливала, ключами боль сунимала, вопух не пускала. Як Гаспод Бог на небе вооблаки разганяя, так етой (имя) боль сунмая, вопух не пуская.

Не мой Дух — Гасподни.

Аминь.

20. От урока

Зара утрання Господняя помощница Господу Богу памалюся Пречистой Матери поклонюся Ишла Матер Божия па залатом масточку и несла Тром Девицам водицу (Рождественскую, Макавскую, Кращенскую) измывала (Раба Божай Екатерины) урок женский мужчинский девочий хлапочий измывала шавковым платком руки абтирала Злых врагов отганяла (раба божие Екатерине) на помоч давала Аминь Говорить три раза.

21. От пужання

Выгавараю пужання вликання, пугульки белага тела не суши и головы не томи и баков не закладывай и ног не томи выгаварваю и выпрашваю святых Апосталав и Ивана, Павла и Игната Игнат баравы и Дянис вадяны вазьмице (з р. Кати) божай вликанни параход сунимице сваими белыми руками Аминь. (Гаварыць тры разы на воде.)

22. От испуга

Под столом восьмеркой облезти ножки стола три разы ползя говорить «Что несут?» Ответ «Пуд (испуг)» И «Кидай его тут»

23. От пужання детей

Первым разом Божым часам Господу Богу памалюся. Зорачка зарица ранняя памашница выкачиваю выгаварываю скаш-

|| Ты хазяін дваравой, ты хазяін дамавой, па двару майму хадзі, двор сцеряжы, падкладаў ні пускай.

чей смашчей из кацины печеней ярых вачей бацьковы маткины хлапоцкая девоцкая куриная гусяная сабачася авечая чалавечая конская каровская от чужога чужаницы своего семянина ни я прашу мать Господняя стань на помач прыми мой дух господни Аминь (качаць шесть разов)

Кругом пупа на животе

Сперва, як говориць детям нада помалится богу: Слава тебе Боже наш слава тебе... отче наш иже

24. Ад бalezней

На высокой горе сам Господь посодив три цветки, сам посодив, сам Господь бог поливав утром в обед и вечером Расцвив цветок один утром други в обед трети вечером. Заявя цветок один утром други в обед трети вечером. Чтоб (в раб Божие Екатерины) заявя цветок и заявя бalezнь. Аминь.

[Прочла по тетради:] На высокой гарэ сам Гасподзь пасадзіў тры цвяткі. Сам пасадзіў. Сам паліваў. Сам Гасподзь Бог паліваў утром, у абед і вечарам. Расцвіў цвятком: адзін — у трам, другі — у абед,

трэці — вечарам. Заяў цвятком: адзін — у трам, другі — у абед, трэці — вечарам. Так штоб, як цвятком заяў, у раба Божяга бalezнь заявя.

25. От боли

Шла Мать Прачыстая с тримя Апостолами с тримя нажами и с тримя свечами. Нажами праразала, свечами пражыгала (р. Б. Е.) боли сунимала вопух не пускала Амин. Тры разы

26. Молитва от бельма

Ишла кума с кумой, Брат с сестрой, два слепых два храмы, два бальных. Они ишли к светому Веденью молится Богу светое Ведение, изгани (имя) с глаза правага и левага туску и бельмо Господняя помоч а мой дух. Прылюби мой дух Аминь.

27. Ад грыжы

Грыжа-грыжевица синяя сыновица, выйди, выступи из румяного тела раба божьего (имя). Я тебя загаварываю не сама собою, а святым Духом, святою богородицей самим Иисусом Христом — сыном человеческого. Аминь.

Как старай няньке дятлей не наживать, так у раба (имя) грыжы не бывать.

28. От нервов

Шла (раб Бож. Екатерина) через дорожку што на этих троих дорогах стаить тры печи адна печ жалезная, другая стальная, третья каменная, што в етых троих печах тры перапечники Яны пякуць и перапякають (р. Б. Е.) нервеную бalezнь вынимають и выгаварывають из жыл, ис под жыл с костей с полукостей ис чыстаго сердца из ясных вачей,

из черных бровей из русских волос. Аминь. Говорить три раза.

29. Снять ненависть мужа

В купящую воду влить святую и наговорить Есть каменная изба, стерегут ее тры псы: Один лаает, другой кусает, третий в дом не пускает У тех псов черная пасть В эту пасть хочу злобу поклясть иди зло с (р. божьего имя) на языки, на клыки, на глаза на избу каменную, ярость пламенную, на тры замки на тры ключи дело запираю, заговор закрываю. Не отговорить не отвести, назад не прынести не смьть не сбыть ключ на мне, зло на собачее (говне)

30. От злой силы

Солью сыплю, солью посыпаю со всех стежек и дорожек нечистую силу и злобу твою отгоняю. Соль там и пусть за тобой вся нечистая сила шагает Аминь.

31. От врагов

На пороге провести черту черной краской или + (крест) с прыговором: Черная краска черная ночь иди (имя врага) прочь от моего порога (имя свое)

32. От злых людей

Крестить святой водой тры раза окно, дверь, постель

Прыговор: Сходил Господь с небес нес с собой Крест от всех злых людей, от всех злых зверей, губы — замок язык ключ

33. От всякого зла

Роколоть [так!] соль иголкой

Как тебе зло болезнь беды (имена) не стать на эти иголки. Так и тебе зло болезнь беда не переступить этот порог (имена)

34. От болезней и несчастий в доме

Вымести квартиру веником и с прыговором «пусть с этим веником уйдут все наши болезни и несчастья» (тры раза) через порог на пороге сказать «да сохранит мой дом Господь» Затем веник выбросить на перекресток, а мусор под то дерево которое вывернула бура

35. От нарядки⁴

Господу богу помолюсь Пречистой Мати паклонюсь. Встань Пречистая мать на помощь ты ранняя зара вечерняя всем помошницы приступися ты к нам поможи ты нам Жив сабе Иван имев 12 жен с 12, 11, с 11, 10, с 10, 9, с 9, 8, с 8, 7, с 7, 6, с 6, 5, с 5, 4, с 4, 3, с 3, 2, с 2, 1, и не одной шла дорога до города Иерусалима по дороге ишов Иисус Христос с этой раб Божей (имя) нарядки вынимали на синяя моря иссылали урошнаю, намовную прыгаворную калючаю балючаю мужчинскую женскую и тут табе по костям не ходить костей не ломать сердце не тошнить качалакамы не катать ножами не пороть не сама я сабе сам Господь самной не мой дух Господни дух (говори 3 р.)

36. Заговор при лечении порчи

Первым разам Господним часам сам Господ Бог Пресвятая Багородице встаньте на помаць пособи́те и помогите Не маими Господи словами а Твоея Господи помощи все святые ангелы архангелы Херувимы и Серофимы молитве рабе Божей (К.) Как ты Господи ходил мёртвых воскрешал бальных бескровных кравоточимых вяками болезнями Текла водичка из крыничка из города Иерусалима от колдунов калдуней ученых раждёных от паралича от желтуниц от пустой килы от нарывной жилы от таски таскучей калючки калючей стрелючей гнетучей кислой пресной встречной поперечной и ветром нанесённой от испуга переполоха от порчи колдавства в городе Иерусалиме сам Господь Бог со своими ангелами небесными Илья пророк со своим золотым жезлом поражает бесов Я тебе поражаю святым страстным агнём и благодатной свечёй Аминь

При чтении заговора держать горящую церковную свечу По окончании свечу кинуть в воду

37. От всех болезней и несчастий

Во имя Отца и сына и св. Духа Господи, Господи мой спаси меня яко спас увесь Мир раба Божия Крестом ограждена Враг сатана отступись от меня за тремя деревьями за

четырьмя стенами есть у Госпада бога три места на первом Мария на втором Никита мученик мучелся трудился и за меня Богу молился Шол господ Иисус Христос из Иерусалима на встречу яму яго мать Мария. Где ты была где ночевала где ты темну ноченьку спачевала Начевала я под Крестом господнем снился мне всю ноченьку сон Иисуса Христа с предстола сняли под кипарисовым деревом распинали из из праваго ребра кров лилася як вада хто ету малитву зная и три раза в день читая тот будет спасен и помилован По воде пойдёт не оступится В лес пойдёт не заблудится Злая змеи звери люди отступятся сколько колдуют не наколдуют пракалдутся О Господь Господи боже мой спаси ты мяню яко ты спас увесь мир Во имя Отца и сына и святого Духа Аминь

38. Снять колдовство

Замерять рост большого шерстяной ниткой, затем нитку смотать в клубок. После этого клубок сжечь белой церковной свечой и заговаривать:

Как эту нитку с козла направи, в клубок смотали так (р. Божей К.) порчу клубком сняла огнём сожгла Аминь

39. От сердца

Отчэ Наш... Ва Имя Отца и Сына и Святого Духа.

Едет мертвый в поле и рече ему: далече ли, дружэ, едеш? Еду за море на красныя девицы, на бумажныя перины; томо мёртвые наши веселятся. Сердца у них не болят, не щипят, не о чем не тоскуют. и тако бы у рабы Божей Екатерины сердце не белело, ни щипело, ни о чем не тужило. Сколь скоро сие слово измерится, сколь скоро и борзо Екатериныны сердечная тоска-болезнь излечится. Во веки веков Аминь (говорить трижды)

40. Да вярбы⁵

Пока этой вербе за иконой стоять, в моём доме покою всё время бывать.

41. От воров

Не замыкай дом ни ключом ни замком а Господней малитвой

Шол Иисус Христос с неба нёс свой Животворящий Крест. Стежки дорожки двери окошки вокруг р б (имя) двора стоит каменная гора огненная река терновым венцом обложена крестом печатью обнесена кто придёт красти нанеси на него Господи большие страсти Матушка белая заря отбери у его глаза Батюшка белы свет отбери у его след. Аминь.

42. В чистом поле за воров

В восточную сторону

В восточной стороне есть сине море. В синем море — синий камень. На том, на синем камне сидит Пречистая Богородица. Взмолюся, поклонюся я, раб Божий, той Пречистой Богородице.

Присвята Богородица! Вынь и выложи из рабы Божей суровец и не просыпь головной боли, глазной боли, пупной боли изъ сахарных изъ уст, из горячей печени,

сердечной мышцы, закожной и подкожной, нутриной, пузыровой и истовой, костовой и мозговой, жильной и составной, изъ 70 жил, изъ 70 суставов, изъ 70 поджил. С головы да в тулова, из тулова в ноги, из ног в подошвы, из подошвы в сырую зель. Загаварю и ссылаю за тёмни леса, за крути гори, за дикие острова, где птицы не залетают, где звери не забегают, где добрые люди ни загуляют, и ворон кость не заносит.

Ныне и во веки веков. Аминь.

43. Пресвятая Мать Богородице

Пресвятая Мать Богородице
По святой земле ходила
На каменной горе
Легла она уснула
Под деревом кипариса.
Пришел к ней сын ее милый
Чадоее любое Маті спишь ты ти так лежишь
Не сплю, сынку так лежу Думу
думаю страшну Про тебя ужасную.
Как тебя гады поймали На крест
Распинали Спереди кровь пускали
Кровь — не вода рекой текла
А в неделю рано повела матери сына
На раннюю службе
С ранней на позднюю
С поздней на сине море
На синем море камень лежит
На том камне храм стоит
Пад тым храмом два святых сидит.
Светы Пятро Павел
Не глядите на нашей муки
Берите крест в правую руку
Закажите старым и слепым
Всем живущим на земле
Кто эту молитву будет знать
Не будет в огне погорать
Гад пососать, злой человек нападать.
Спаси Господи, Спаси Господи,
От воды потоками
От древа стоячего
От гада ползучего
Спаси Господи от всякой нечисти.

Примечания

¹ Все записи были сделаны 8 февраля 2008 г., 9 декабря 2008 г., 18 июня 2010 г. По фонду хранения музея: Тетр. 127. Л. 1–13, 29–38.

² Пыхань, Юрковичи — деревни в Ветковском районе Гомельской области.

³ Півоня — разговорное производное от имени Пионий. Михалёвка — деревня в Буда-Кошелёвском р-не Гомельской обл.

⁴ Нарядка — болезненное состояние, считающееся следствием намеренной порчи.

⁵ Вероятно, текст произносят на Вербное воскресенье, когда в дом приносят освященную вербу.

Предисловие и публикация

Г. И. Лопатина

(ведущий научный сотрудник

Ветковского музея

старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова,

Республика Беларусь)

Светлана Юрьевна Королёва,
канд. филол. наук, Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

«ДЕРЕВЕНСКАЯ ПРОЗА» ИВАНА ФЕДОСЕЕВА

Бывшие земляки не знают, что Иван Сидорович Федосеев, уроженец деревни Медведицы, ныне заброшенной, успел попробовать себя в роли писателя. Его произведения хранятся в рукописном виде и остаются достоянием узкого круга близких родственников. Тетрадные листы, сшитые сверху в две самодельные книжки-блокнота, показала участникам фольклорной практики Пермского государственного национального исследовательского университета сестра автора, Афанасия Леонидовна Федосеева, 1930 г.р. Студенты А. Беломестнова, С. Елтышев и О. Новосёлова познакомились с ней в 2010 г. во время выезда в поселок городского типа Ныроб Чердынского района Пермского края. Заметив интерес ребят «к тому, как раньше жили», она предложила им сфотографировать рукописи, полагая, что брат описал прежнюю деревенскую жизнь куда лучше, чем она сама смогла бы о ней рассказать.

На момент знакомства Афанасия Леонидовна почти потеряла слух, адресованные ей вопросы приходилось писать на бумаге. Этим обстоятельством объяснялась сравнительно небольшая продолжительность беседы и некоторая неполнота собранных сведений. По рассказу сестры, жизненный путь Ивана Федосеева удастся прочертить весьма схематично. Он был на несколько лет старше и, как и она, родился в небольшой д. Медведице, располагавшейся почти в 100 км от Ныроба. Был мобилизован во время Великой Отечественной войны, воевал, потом вернулся на родину, но через некоторое время покинул деревню, которая начинала заметно хиреть. Вторая половина его жизни прошла в г. Шахты Ростовской области. Однако вплоть до смерти (2000 г.) он поддерживал связь с родными местами и переписывался с Афанасией Леонидовной, которая обосновалась в Ныробе. По почте же он прислал ей тексты двух своих сочинений, написанных в середине 1990-х гг. (о других его произведениях ничего не известно).

Исследователи «наивной» народной словесности отмечают, что «взрослые» авторы предпочитают создавать произведения на документальной основе, которую обычно составляет их собственное жизнеописание [7. С. 7; 8. С. 22–23]. Иван Федосеев не вполне вписывается в эту тенденцию: он пытается отразить личный опыт деревенской жизни опосредованно и сочиняет рассказ с вымыш-

ленными героями («Рыбацкая быль», 1997). А незадолго перед тем задается целью воссоздать историю д. Медведицы и пишет более объемное произведение, жанр которого можно определить как очерк («Деревенька моя», 1996)¹; но даже в этом случае документальная основа соединяется с установкой на художест-

По всей видимости, жанрово-тематические и стилистические ориентиры Иван Федосеев находит для себя в советской литературе второй половины XX в., где деревенская тема становится одной из центральных.

венность формы, а личная, отдельная жизнь автора — в тех моментах, где она могла бы быть наполнена индивидуальными переживаниями и событиями, — остается никак не проявленной, полностью растворяясь в общей судьбе сверстников-односельчан.

По всей видимости, жанрово-тематические и стилистические ориентиры Иван Федосеев находит для себя в советской литературе второй половины XX в., где деревенская тема становится одной из центральных. В 1950-х гг. возобновляется линия «соцреалистической колхозной литературы» (К. Партэ) [9. С. 555]; во многом через противопоставление ей складывается «деревенская проза» 1960–1970-х гг. (Ф. Абрамов, В. Астафьев, В. Распутин, В. Шукшин, В. Белов и др.), актуализирующая поэтику и нравственно-философскую проблематику русской классики XIX в. Набирая популярность, тема деревни находит воплощение в беллетризованных произведениях и их экранизациях (фильм В. Меньшова «Любовь и голуби» по пьесе В. Гуркина), в детской литературе и даже в мультипликации (мультфильмы о Простоквашине по повестям Э. Успенского). Строго говоря, в своих произведениях, особенно в рассказе «Рыбацкая быль», Иван Федосеев воспроизводит не столько «деревенскую прозу», сколько созданный в поздней советской культуре образ деревни как таковой². Подобная ориентация для непрофессиональных авторов не является уникальной³, хотя в опубликованных материалах «наивной» словесности проявляется, кажется, не слишком часто.

Очерк «Деревенька моя» автор посвящает матери («Это мама посвящаю тебе мою дорогая»), что усиливает звучание темы памяти⁴. Текст естественным образом распадается на две части, структурно не выделенные автором, но различные по

характеру изображенного пространства и времени, по использованной лексике. В первой части описывается жизнь деревни до коллективизации; здесь же упоминаются особенности местного ландшафта, перечисляются типичные бытовые подробности, движение времени циклично, жизнь подчинена смене времен года. Некоторые описания довольно поэтичны и создают идиллический образ деревенского образа жизни (встречаются, впрочем, и перегруженные «красивостями» фрагменты, выдающие литературный дилетантизм автора). Излюбленный прием Ивана Федосеева предельно прост: это обильное перечисление, стремящееся к исчерпыванию;

само название предметов или явлений как бы приравняется к их увековечиванию в пространстве текста. Почти ритуальная сверхзадача автора позволяет запечатлеть немало интересных этнографических деталей, характеризующих быт уральской лесной деревни первой трети XX в. (земледельческие работы, промыслы, календарь, одежда и т.п.). Фактографические сведения концентрируются также в списках топонимов



Афанасия Леонидовна Федосеева, 1930 г.р., пгт Ныроб. Фото А.С. Беломестновой. 2010 г.

и антропонимов; фиксация имен и названий усиливает присущую тексту мемориальную функцию⁵.

Время второй половины очерка имеет линейную динамику; здесь происходят события, никогда ранее не случавшиеся: создание колхоза и промартели, открытие деревенской школы и т.п. Коллективизация знаменует для деревни начало новой жизни. Симптоматично, что описание советских реалий в понимании Ивана Федосеева требует иной лексики и в стилистическом отношении контрастирует с первой. Здесь присутствуют типичные для советского времени речевые клише, ощутимо влияние публицистики

«Старожилы всё говорили, видимо, село называли Медведица, видимо, много медведей заводилось. Дак я сама видела медведей тамо-ко не один раз».

и канцелярского стиля. Если для первой части очерка характерно идиллическое звучание, то для второй — заострение социальной проблематики. Так, в риторически-назидательной манере (типичной для «перестроечных» газет⁶) автор критикует раскулачивание, которым сопровождалась коллективизация. Однако сам по себе советский строй он в целом воспринимает положительно. Иван Федосеев сочувственно описывает трудности, с которыми столкнулись первые колхозники, считает важным подробно перечислить их достижения, фиксирует постепенное улучшение жизни. И это вряд ли стоит воспринимать как чисто риторический момент, обусловленный воздействием «советской пропаганды»; скорее такую оценку современного автору «жизненного материала» диктуют «устойчивые ментальные матрицы» (Н.Н. Козлова), сформированные у русского крестьянства много ранее, язык же детерминирован советской эпохой. В некоторых случаях между двумя частями очерка возникает прямая перекличка (таково описание деревенских праздников до и после коллективизации). Отражаются в произведении Ивана Федосеева и те стороны народного быта, которые обычно игнорировались официальной культурой (или подавались критически), — например, грубые, даже жестокие деревенские розыгрыши.

Яркой чертой очерка можно считать наличие очевидного кульминационного эпизода, который выделяется на фоне длинных описаний своей повествовательной динамикой и внутренней напряженностью. Автор рассказывает о нападении на колхозное стадо большого медведя, приводя реалистические, даже натуралистические подробности сцены и передавая психологическую реакцию свидетелей. Примечательно, что о своих встречах с опасным лесным зверем подробно рассказала и сестра Ивана Федосеева Афанасия Леонидовна, которая, как и брат, объясняет подобны-

ми случаями название родной деревни: «Старожилы всё говорили, видимо, село называли Медведица, видимо, много медведей заводилось. Дак я сама видела медведей тамо-ко не один раз».

После войны деревня автора начала пустеть, однако его грустное негодование вызывает не само по себе исчезновение Медведицы, а сопряженное с ним варварское разрушение дорог и строений, учиненное бывшими эзками. В конце высказывается несколько беспомощное (и по сути безадресное) пожелание, чтоб «кто-то» вспомнил об этой деревне; фактически весь очерк и становится памятником исчезнувшей малой родине.

Рассказ «Рыбачья быль», на первый взгляд, не столь информативен, однако и здесь описываются достоверные этнографические детали. В этом произведении Иван Федосеев ближе всего писателям-«деревенщикам», описывая (в наивной манере) стремительно уходящий, но еще памятный деревенский «лад». Примечателен возникающий у литературно подготовленного читателя эффект «обманутого ожидания»: название обещает, что в центре сюжета окажется интересный случай, произошедший на рыбалке. Описание рыбной ловли, однако, бессобытийно; а кульминацией становится домашний праздник, на котором происходит эмоциональное единение положительных героев, старика и старухи, с их «разгульной» молодой соседкой. Описанный эффект не является сознательным приемом, а сигнализирует о «наивной» природе текста: автор не замечает, что обещанного в заглавии события не происходит. «Быль» для него не конкретный случай, а один день из жизни героев, насыщенный простыми радостями деревенской жизни; авторская манера характеризуется здесь едва заметным добрым юмором.

При подготовке публикации произведений Ивана Федосеева я посчитала возможным исправить пунктуационные и заведомые орфографические ошибки. Грамматические и речевые особенности, авторская разбивка на абзацы и подчеркивания сохранены. В квадратных скобках даются примечания публикатора.

Примечания

¹ О произведениях этого прикамского «наивного» писателя в контексте творчества чердынских крестьян-переселенцев см.: [5].

² Подробнее о поэтике «деревенской прозы» и теме деревни в советской литературе второй половины XX в., см., к примеру: [1; 4. С. 6–12, 39–44].

³ Так, в одной из своих статей О.Р. Николаев сообщает о «наивном» собирателе фольклора, косторезе-самоучке,

жителя Кондинского р-на Ханты-Мансийского АО А.Я. Мошкине, который в числе прочих увлечений пробовал силы и как автор «деревенской прозы» [8. С. 2].

⁴ Случайное, но любопытное совпадение заключается в том, что многие авторы «деревенской прозы» также выходят за пределы художественных жанров, прибегая к очерку и эссе.

⁵ Сложно сказать, пользовался ли И. Федосеев здесь и далее какими-либо документами и печатными источниками или опирался исключительно на память; учитывая его возраст (1920-е гг.), некоторые подробности старого быта и факты локальной истории могут быть знакомы ему по рассказам старшего поколения.

⁶ О «человеческих документах» перестроечной эпохи (письмах в газету, дневниках и т.п.), в том числе имеющих «наивный» характер, см.: [2; 10. С. 7–24].

Литература

1. *Большакова А. Ю.* Феномен деревенской прозы // *Русская словесность*. 1999. № 3. С. 15–19.
2. *Боярских Е. Г.* «Меня родило перестроечное время»: судьба и эпоха в дневниковых записях 1986–1992 гг. // *Современность в зеркале рефлексии: язык — культура — образование: Междунар. науч. конф., посвящ. 90-летию Иркутского гос. ун-та / Ред. И.И. Плеханова.* Иркутск, 2009. С. 624–632.
3. *Козлова Н. Н.* Методология анализа человеческих документов // *Социологические исследования*. 2004. № 1. С. 14–26.
4. *Королёва С. Ю.* Художественный мифологизм в прозе о деревне 1970–90-х годов: Дис... канд. филол. наук. Пермь, 2006.
5. *Королёва С. Ю., Беломестникова А. С., Курочкина М. В.* Тексты «наивной» литературы в сельской культуре Пермского Прикамья (на материале Чердынского района) // *Славянские языки и культуры в многоязычном мире: Материалы междунар. науч. конф (Пермь, 2014).* (В печати).
6. *Лурье М. Л.* О феномене «наивного» сочинительства // «Наивная литература»: Исследования и тексты. М., 2001. (Научные доклады; Вып. 129). С. 15–28.
7. *Неклюдов С. Ю.* От составителя [сборника] // «Наивная литература»: Исследования и тексты. М., 2001. (Научные доклады; Вып. 129). С. 4–14.
8. *Николаев О. Р.* Наивная фольклористика: типы, формы, функции // *ЖС*. 2010. № 1. С. 2–5.
9. *Партэ К.* Два сыщика в поисках «деревенской прозы» // *Русская литература XX в.: Исследования американских ученых*. СПб., 1993. С. 555–575.
10. Письма об истории и для истории. 1988–1990 годы / Е.Г. Боярских, Е.Н. Иванова, Т.П. Кальянова, С.Г. Карнаухов, М.Я. Рожанский, С.Ф. Шмидт; Под общ. ред. М.Я. Рожанского. Иркутск, 2014.

Исследование и публикация текстов подготовлены при финансовой поддержке гранта РГНФ № 14-14-59009а(р), проект «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

И. С. Федосеев

«ЖИЛА-БЫЛА ДЕРЕВЕНЬКА МОЯ...»

ДЕРЕВЕНЬКА МОЯ

Среди дремучих лесов, на севере Пермской области, жила-была деревенька моя.

На крутом берегу реки Колва и журчащей своей быстрой водой речки Медведица, во всей своей красе, со своими деревянными стенами и крышами домов, стояла как вкопанная в землю деревушка с тем же названием, что и речка.

Чем объяснить название деревушки по имени страшного и коварного зверя медведя, пока неизвестно.

Очевидно, здесь издавна водились медведи или же была застрелена большая медведица, но это дело прошлого.

Деревушка состояла из 3х улиц, не имеющих названия, но в этом не было необходимости, тут все было знакомо каждому жителю.

В своих уютных деревянных домиках жили прекрасные, трудолюбивые люди.

Они сеяли рожь, овес, ячмень, коноплю, сажали картофель, косили сено, заботливо ухаживали за своими буренками, хрюшками, овечками, в курятниках кудахтали куры и горланили петухи, работы хватало всем [далее зачеркнуто: но они не хныкали, не плакали], трудились с раннего утра до позднего вечера.

Под окном каждого дома росли тополя, березы, черемухи, даже красовался могучий кедр.

На окраине росли и давали урожай два кедра, они были как бы своими, Рядкиными и Семиными, никто не смел и не трогал у них вкусные шишки, под бугром был колодец с чистой и холодной водой, ранней весной, когда разливалась речка Медведица, работала мельница, молола зерно на муку, через речку был построен деревянный мост.

Я не [нрзб.] каждому жителю, это не мое дело, но здесь были весельчаки, балагуры, любители выпить и закусить.

Мужики деревенские ходили на охоту, ловили рыбу, а бабы управлялись по хозяйству.

Поля и луга были поделены на паи и обозначены межами, каждый знал свое поле и луг.

Луга имели свое название: Березняки, Грязнуха, Гамсино [?], Еремиха, Искорец, Пальничек, поля: Соловейко, Крутая Гора и т.д.

Озера тоже имели своих хозяев: озеро Глухое, хозяин — Аристарх, Искорец — Трофим, Свиблое — Гриша, Черное — озеро было бесхозное, никто там не рыбачил. В деревне были фамилии Собянины, Пашины, Мисюревы, Рядкины [так]. Мужиков звали Сема, Лева, Гриша, Сидор, Трофим, Варфалом, Тит, а их жен просто называли ласково:

Семиха, Лёвиха, Сидориха, Трошиха, Зотиха, Федюниха, Игониха.

С наступлением весны просыпалась и оживала природа. Днем, когда грело солнце, бежали ручьи, таял снег, протоки мутной воды вливались в реку, а ночью снова все замерзло, как бы зима не хотела сдавать свои полномочия весне, но весна еще более громче говорила о себе, на север тянулись стаи уток и гусей, квакали лягушки, прилетали грачи, закуковала в лесу кукушечка, скворцы занимали свои домики. На огородах и полях начались весенние работы, умудренные опытом седовласые старики щупали своими руками землю, определяли, какая температура матушки кормилицы Земли, убедившись, что земля подошла, начинали сеять и сажать картофель. Сеялок в то время не было, сеяли из мешка, потом начинали боронование, ласково обращались к посеянному полю, никогда не забывали, что не успеют оглянуться, а уже лето пришло, пололи сорняки в поле, окучивали картофель, а тут и нагрянула страда сенокосная, все от мала до старого садились в лодки рано утром и плыли по матушке Колве-реке к своим угожьям, нужно было скосить и прибрать [сено] в стоги «зароды», свободного времени было мало. В лесу поспевала черника и голубика, на болотистых местах желтела морошка, клюква тоже давала знать о себе, в сосновых борах, туда ближе к осени созревала брусника, в осинниках и березниках по-

Озера тоже имели своих хозяев: озеро Глухое, хозяин — Аристарх, Искорец — Трофим, Свиблое — Гриша, Черное — озеро было бесхозное, никто там не рыбачил.

являлись грибы, собирали дары природы все, кто смог выкроить свободное время. Вечером стоял в избах приятный запах, варили и жарили грибы, ели с парным молоком ягоды, все были довольны, забывали об усталости.

Осень подошла, работ не убавилось, убирали хлеб, копали картофель, резали брюкву и репу. Все собранное ссыпали в амбары, а картофель и репу закладывали в репные ямы, старались уберечь все уродившееся, часто говорили: «Осень припасиха, а зима подбериха». Мужики пристреливали и сверлили ружья, готовились по первому снежку выйти на охоту, на пушного зверя, заготавливали боеприпасы: порох, дробь, пистоны «капсули»; да и боровую дичь: рябчиков, глухарей, косачей — тоже припасали на зиму, это было основным добавком к столу, чинили лузаны, шили новую обувь «коты» с мехом внутри. Праздновали церковные праздники «Воздвиже-

ние христа господнего», «Успенев день», «Покров», в праздниках участвовала вся деревня, столы ломились от [нрзб.] приготовленных кушаний, пили вдоволь хмельное пиво «брагу», ходили с гармошкой друг к другу в гости. Справляли свадьбы, женихи одаривали свою тещу конфетами и серебром.

Богатых и сильно бедных в то время не было, просто одни жили лучше, а другие хуже.

Вот и пришла зима, все запорошило снегом, подули северные ветры, начались бураны и выюги, жизнь как бы, кажется, в деревне замерла, но это не так, еще до рассвета топили русские печи сухими дровами, а днем подбрасывали дров в установленные на полу железные печки «буржуйки», от которых в избах было тепло, даже жарко. Собаки спали на сеновалах, уткнув свои морды в сено, а кошки дремали на полатах и печках.

Днем на дровнях ездили за сеном. Возили из лесу дрова, заготовленные и высушенные за лето, они горели как порох. Жизнь в маленькой деревеньке не затихала ни на минуту. Дети катались с горы на санках и лыжах, приходив домой, прямо из горшков ели простоквашу и молоко с душистым ржаным хлебом, да и луковица с солью была за милу душу.

Так жили крестьяне-единоличники до создания колхозов, об этом я повествую в сокращенном виде.

Шли годы, жизнь текла, как бурная река с ее извилистыми берегами и быстрыми перекатами.

В начале 30х годов в нашей стране началась коллективизация: добровольное вступление в колхозы, — но так ли было в действительности? Не все шло гладко,

на местах было искажение политики партии и правительства, началось раскулачивание, много ни в чем не повинных зажиточных крестьян были репрессированы и сосланы в отдаленные районы страны. В нашем Ныробском районе появились новые поселки Гаревка, Ан[нрзб.], Шанежная, Ошья [?], Богатырево, где поселили этих людей. Люди умирали от голода, как мухи.

Лишены были всех прав, во главе поселка был комендант «надзиратель»: он что хотел, то и творил, пользовался неограниченной властью беззакония. Мало кто выжили и вернулись в родные края, остались лежать в земле, среди болотистых лесных мест, но об этом писать хватит, это особая тема.

Начиналась новая жизнь и в нашей деревне.

Приехали в деревню трое уполномоченных, наделенных большими правами. Собрали людей в одной избе,

поставили стол, накрыли его скатертью из алого сатина, заготовили, то есть написали ранее, заявления о вступлении в колхоз жителей деревни, говорили вежливо, не торопясь, разъясняли людям все, как и положено, о преимуществе общественного ведения хозяйства, люди слушали внимательно, между собой тихо шептались. Это было собрание, сход всех жителей деревни. Перешли к делу; началось вступление в колхоз, всех желающих велели подписать заявление, многие колебались.

Первыми подписали заявление Эмануил Матвеевич, Игнат Матвеевич, Сидор Аристархович, Симон Федосеевич, Прокопий Максимович, глухая бабуля Саниха, дед Аристарх Сергеевич, и все остальные [?] поставили свои подписи на заявлении, только один деревенский мужик, богатырского телосложения Трофим, категорически отказался подписать заявление и вступить в колхоз, остался единоличником. Потом был поднят вопрос о выборах правления колхоза и его председателя, кажется, первым председателем был избран Рядкин Изосим Андреевич, по прозвищу Арбуз, за его круглую голову.

Всем вступившим в артель выдали сахар, муку и еще многое привлекательное.

[Далее зачеркнуто: Так начиналась новая жизнь у крестьян деревни.] Люди неохотно сдавали в колхоз нажитое своим трудом: коров, лошадей, плуги, сабаны, хомуты, шлеи, уздечки, вожжи, сани, семена, образовали две фермы — одна скотоводческая, другая лошадиная. Коровы еще долго ходили к своим дворам и жалобно мычали, не хотели идти в общественное стадо, лошади тоже не забывали свои стойла.

На полях и лугах были ликвидированы межи, пай, все стало колхозное, как бы все это мое.

Вспоминается первая колхозная весна. В день 19 мая запрягли лошадей в плуг, украсили лошадей красными лентами и все дружно выехали в поле пахать, делали первую колхозную борозду, настроение у всех было праздничное, торжественное.

Организовали производственную бригаду и его бригадира избрали на собрании колхозников.

Получалось не все так, как хотели, труд еще не стал первой необходимостью, урожаи были низкими, оплатой за работу был трудодень. По итогам года [нрзб.] натуральные и денежные распределялись по трудодням, начисленным за работу в течение года, получали на трудодни мало, жили небогато, трудно, без своего подсобного хозяйства обойтись не могли, да и коровники были почти у каждого хозяина.

Как и прежде, сеяли, убирали хлеба, косили и скирдовали сено, молотили хлеб молотилками с конным приводом, веяли зерно веялкой, ловили неводом

рыбу, вечерами, несмотря на усталость, собирались в центре деревни на посиделки, играла гармонь, пели песни, плясали, а дети играли в городки, лапту, прятки, вот так и жила моя деревенька Медведица.

Своими руками построили ток, магазин, склады, под горой построили конный и скотный двор, кузницу.

В колхозе появились передовики производства, это Панфил Афанасьевич, Игнатий Матвеевич, Улита Матвеевна, Евдокия Ивановна, Евдокия Трифоновна, кузнец Герасим Иванович, конюх Григорий Еремеевич.

Позднее был утвержден примерный устав сельхозартели, по которому строилась работа правления колхоза, периодически проводились выборы председателя и правления, бессменным членом правления был Григорий Еремеевич, труженик с большой буквы, который заботливо и умело ухаживал за лошадьми и молодым, своими руками изготовлял сани, дуги и держал всегда в исправности конскую упряжь.

Было тяжело выполнять план хлебозаготовок и продуктов животноводства, но это считалось законом, с этим колхоз справлялся успешно.

Были в деревне весельчаки и балагуры, любившие подшутить, особенно доставалось от них Китку, это Игоня, Федор, они просто над ним издевались. Однажды в его вершу, которую он поставил для ловли рыбы в р. Медведица, хотя в ней рыбы почти не было, положили емудохлых щенят, каково же было его негодование, он сильно матом ругался и проклинал, но точно не знал, кто ему это устроил. На следующий день в его вершу положили несколько вяленых рыббин горбуши, но он об этом не возмущался и никому не сказал. Были и другие проделки, его угостили однажды вместо махорки сухим лосиным пометом «говнами», тут уж он вышел из себя, употреблял слова мать-перемать.

но потом разобралась, что это медведь, стала громко звать людей на помощь, да и сама испугалась до смерти. Услышав в деревне крик, люди немедленно устремились, побежали бегом, когда прибежали, то уже медведя не было, он скрылся в лесу, корову тут же прирезали. Заядлые охотники Игнат и Федор с ружьями двухстволками пошли в лес спасать других коров. Только скрылись в лесу, а люди еще не расходились по домам, их было человек 40–50, обсуждали случившееся горе, как из леса выбежала корова, а за ней гнался свирепый, глаза налитые кровью, матерый медведь. Корова бежала прямо в толпу, гущу людей, ища защиты, но на ее пути лежало павшее дерево, она его преодолеть не смогла, остановилась, боднула медведя, он ей разорвал ноздри и, вскочив на корову, уселся на ней, как заправский ездок, вонзив свои длинные когти в ее бока.

Люди закричали, а дети с испуга заплакали, 2 старичка со своими берданками подошли ближе к медведю и выстрелили в его лохматую тушу дробью, медведь слез с коровы и удалился в лес, а корова, встав на ноги, медленно пошла.

Вечером того же дня Федор и Игнат пошли караулить незнамого гостя. Сели около речки, где была задушена корова, закурили, что им нельзя было этого делать, ведь запах дыма мог вспугнуть зверя, вдруг увидели, что медведь по-пластунски ползет к ним. Грянули два выстрела, и медведь замертво упал. Так был уничтожен еще один хищник, все это снова напомнило, что действительно вокруг деревни были злые и хищные звери — медведи.

Школы еще в то время в деревне не было, дети школьники ходили в школу в Тулпан, часто пешком за 10 верст, однажды, идя в школу, перед нами пересек дорогу медведь, который уходил в лес с овсяного поля, мы были перепуганы до смерти, молчали, но продолжали идти по дороге, жили мы в общегитии, вместе

Вспоминается первая колхозная весна. В день 19 мая запрягли лошадей в плуг, украсили лошадей красными лентами и все дружно выехали в поле пахать, делали первую колхозную борозду.

Название деревни Медведица еще раз напомнило о себе; весной, где-то в середине мая, когда пригрело солнце, на лесных опушках появилась молодая травка, в первый раз после зимних холодов выгнали скот пастись. Не успели еще назначить пастуха, тут случилось непредвиденное, матерый медведь напал на коров, одну корову загрыз, она еще была полуживой, а он ей уже вырвал бок и вымя. Бабушка Анна Евдокимовна, заботливая старушка, плохо видящая, пошла прогнать стадо коров, не успела отойти и 2х верст, видит, на самом берегу реки лежит корова и на ней верхом кто-то сидит, она думала, что это человек,

мальчики и девочки, а каждую субботу приходили к своим родителям в деревню¹.

Решили в деревне построить свою школу, чтобы было всем хорошо, родителям и детям. Разобрали молитвенный домик, который стоял на окраине деревни, перевезли его и в центре деревни переоборудовали под школу, так в деревне появилась своя школа.

Как и ранее, отмечали всей деревней Советские праздники, только не церковные, а День Первое мая и «Октябрьской революции», к ним готовились заранее, варили пиво, жарили оладьи и блины, пекли шаньги, мяса тоже было на столах вдоволь.



Горшок-«тройка», принадлежащий В. П. Шишигиной (пос. Курган Чердынского р-на). Такие горшки местного производства с одним или двумя рожками использовались для розыгрыша гостей на свадьбах. Фото С. Ю. Королёвой. 2011 г.

Первым делом умудренные сединой старики пели «Интернационал», им подпевали женщины.

Сначала угощались дети, а потом взрослые.

Анна Мартемьяновна, Улита Матвеевна, Евпраксия Аристарховна пели русские народные песни, а Карл Матвеевич запевал «Как родная моя мать провожала» и «Ты моряк, красивый сам с собою, тебе отроду 20 лет». Гармонисты играли рассыпуху и барыню, плясали все, кто мог, а после пляски снова пели песни.

После праздников снова работа и работа.

Единоличник Трофим жил своей жизнью, в общественном труде не участвовал, после был осужден судом и домой больше не вернулся. За что осужден, я не знаю.

Мирный труд людей был прерван — началась Великая Отечественная война.

В деревню приходили повестки о мобилизации всех тех, кто смог держать

в руках оружие, на сборы отводилось 2 часа, плакали женщины, дети, так было почти каждый день в начале войны.

Шло время, все ждали вестей с фронта, первым раненный в правую руку пришел домой Герасим Зотеевич, для него война закончилась. Все было подчинено фронту, Победе, платили большие налоги, сдавали государству хлеб, мясо, яйца, масло, добровольно вязали для фронта варежки, теплые носки.

Людям стало жить еще трудней, ели полову, мох, хлеба не было, но жизнь в деревне не останавливалась, трудились с удвоенной энергией.

В 1943 году открылась в деревне своя школа, приехала первая учительница Дунина Анна Ивановна, черноволосая,

Единоличник Трофим жил своей жизнью, в общественном труде не участвовал, после был осужден судом и домой больше не вернулся.

увалистая, краснощекая. В школе начались занятия, детям не надо было ходить в школу в Тулпан за 10 верст.

Вскоре в деревне появился телефон.

В 1944 году приехала учить детей грамоте другая учительница, Колтынова Надежда Васильевна, хрупкая, подвижная, трудолюбивая девушка. Умело организовала детей к труду, ходили вечером на ток, веяли веялкой зерно, выполняли и другие посильные работы. Физкультуру проводили на открытом воздухе, вдоволь катались на лыжах, занимались и военным делом.

Ученики, как заправские лыжники, умело катались с горы, а вот учительница, Васильевна, так ее звали ласково в деревне, таким искусством катания с гор не обладала, часто падала, была вся в снегу, как белая куропатка.

Кончилась война, с Победой возвращались в деревню отвоевавшие солдаты.

Вернулись Ефим, Прокопий — раненный в глаз, Родион с пробитым пулей легким. Из госпиталя из Венгрии пришел домой и я, признанный негодным к военной службе. Петр Павлович пришел из труд армии без ноги.

Не вернулись домой, остались лежать в сырой земле на полях сражений: Максим Иванович, Игнат Матвеевич, Федор Семенович, Эмануил Матвеевич, Панфил Афанасьевич, Василий Симанович, вечная слава и память им, героям, отдавшим жизнь за свободу нашей Родины. Жены и матери потеряли их навсегда.

Стала налаживаться мирная жизнь, люди были истощены до невозможности, был голод и холод, хлеба в колхозе не было, а карточки на хлеб колхозникам не выдавали, только после отмены в 1947 году карточной системы люди почувствовали облегчение, хлеб покупали свободно и вволю.

Старички и старушки умирали своей смертью, а молодежь помаленьку стала уходить из деревни, кто в районы, кто

в Пермь, а некоторые и за пределы области. Много домов опустело, колхоз развалился, только последними [?] покинули родные дома Ульяна Сидоровна, Пелагея Александровна да Сима немая, еще крепкая женщина.

Я не знаю, кто и где из старожилов живет, но я знаю, что пока жива и дорога моему сердцу моя Мама Евпраксия Аристарховна.

Дома из деревушки были отданы поселенцам, бывшим энкам, которые надругались над деревней, все было превращено в безобразное состояние, трактора превратили дороги в сплошное месиво, а потом и сожгли все постройки и дома.

Не стало слышно гомона людского, дети не играли в свои любимые игры,

не горланили больше петухи, не мычали коровы, опустела деревенька, заросла крапивой, кто-то, может быть, еще придет и вспомнит, что здесь была деревня, жили и трудились люди.

Так исчезла с географической карты навсегда деревенька моя.

Воспоминание в сокращенном виде написал бывший житель деревни, ныне инвалид Великой Отечественной войны, Федосеев Иван Сидорович, проживающий гор. Шахты Ростовской области.

20. X — 1996 года.

Это, мама, посвящаю тебе, моя дорогая!

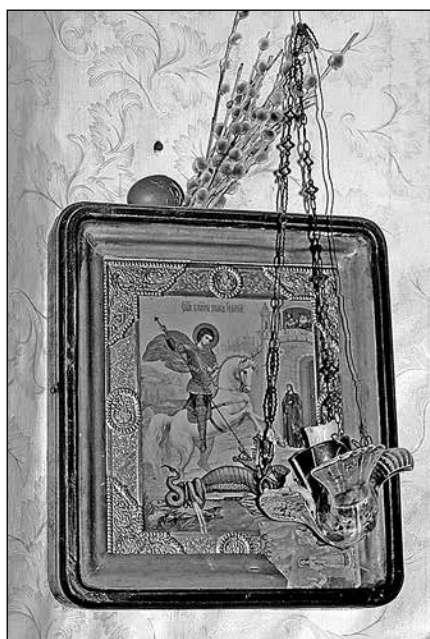
РЫБАЦКАЯ БЫЛЬ

Поволжье. Среди приволжских лесов на берегу р. Унья расположилась деревушка, не то чтобы большая, но и не маленькая, под названием Опалиха. На рыбу река Унья была небогата, лишь в омутах водилась крупная рыба: язь, голавль, щука. За несколько верст от деревни красовались два озерца: Лабунье и Извилистое. В озерах рыбы было больше, что и привлекало рыбаков-любителей.

На окраине деревни Опалиха стоял ветхий, но еще пригодный к жизни домик с подворьем [нрзб.], срубленный из бревен. Здесь жили глуховатый дед Макар со своей бабушкой Маланьей. В хозяйстве у них была одна коровенка Дуняша да немного кур. Они умело вели свое хозяйство, были во всем экономными. Дед Макар ловил рыбу удочками, считался заядлым удильщиком в деревне, а бабушка Маланья умело управлялась в своем хозяйстве. У них был полный порядок. Соседи им даже завидовали: все у них спорилось, жили старики душа в душу, но бабушка Маланья верховодила, и дед Макар покорно подчинялся ей.

Был июль месяц, лето стояло знойное, дождей не было.

Вот дед Макар в один из июльских дней собирался идти на рыбалку: от-



Красный угол в деревенском доме, фрагмент (д. Серёгово Чердынского р-на). Фото С. Ю. Королёвой. 2009 г.

вести душу, половить удочками рыбу, он к этой рыбалке готовился тщательно.

Еще с вечера заготовил червей, замешал и сварил в чугушке перловую кашу, которую он брал на рыбалку в качестве приманки, проверил удочки, наточил брусом крючки.

К рыбалке все было готово.

Бабка Маланья испекла вкусный пирог с начинкой из черной смородины, в литровую банку налила простоквашу.

Все было сделано по уму по разуму.

Еще было темно, но запел свою песню на сеновале петушок, пора было собираться на рыбалку, дед Макар проснулся первым, но и бабка Маланья проснулась в след за дедом, она умылась холодной водой из рукомойника.

Все съестное было уложено в корзинку, сплетенную из лозы.

Дед Макар все, что ему требовалось взять с собой, тоже упаковал и сложил в рюкзак.

Дед решил идти на рыбалку на озеро Лабунье, которое от деревни находилось в трех верстах, там ему всегда сопутствовала удача.

Бабка Маланья благословила с богом деда, сходила в погребок и налила в дорожку деду стакан крепкого, своего вина, дед, чмокнув губами, с жадностью выпил, поблагодарил свою бабулю и отправился в путь.

Шел медленно, старость брала свое, чуть рассвело, он добрался до озера. Расположился под густым деревом плакучей ивы, это было его излюбленное место, где он бывал много раз за его годы жизни. Насадил червей на крючки, закинув две удочки, под удилища подставил рогатульки, которые были спрятаны в траву еще от прошлой рыбалки, в воду опустил садок, изготовленный из алюминиевой проволоки.

Было тихо и тепло, грело солнце, поклевки не было, дед задремал; видимо, его утомила ходьба и подействовал выпитый на дорогу стакан щипучего своего вина.

Очнувшись от дремоты, открыл свои глаза, увидел, что одного поплавка на поверхности воды нет, дед сильно дернул удилище, поплавок оказался у самого берега в зарослях осоки, на крючке заглотив червяк [и] сидел красавец окунь-горбач весом около 1 кг, а перед его носом плавал выводок утки-чирка, утка, увидев человека, с криком уплыла прочь.

Уже пригревало горячее солнце, а клева рыбы совсем не было. Но не прошло и полчаса, клев начался, клева разная рыба: окуни, плотва, ерши, да и другая мелкая рыбешка, попался и желтобрюхий карась.

Садок постепенно наполнялся рыбой. Солнце уже перевалило за полдень, наступила знойная жара, рыба перестала ловиться.

Не так далеко от Макара тоже сидели заядлые рыбаки, молодые и пожилые.

Наступила пора сматывать удочки и идти домой.

Дед Макар собирался не спеша, остаток червей и кашу высыпал в озеро, рыбу уложил в рюкзак, голову повязал платком, опасаясь солнечного удара, медленно, но довольный уловом рыбы, зашагал домой к своей бабке Маланье.

Вот и он показался идущим к своему очагу, усталый, но довольный. Не заходя в дом, присел на ступеньках крыльца. Бабка заботливо встретила деда, рюкзак взяла и унесла в дом. Высыпала рыбу в тазик, тазик наполовину был

Рассказ «Рыбацкая быль», на первый взгляд, не столь информативен, однако и здесь описываются достоверные этнографические детали.

заполнен рыбешкой, отобрала мелкую рыбу, ершей и плотвичек, на уху, а за остальную рыбу принялся дед, чистить ее и подготавливать к засолу.

Пока дед чистил рыбу, а баба Маланья уже варила на таганке уху. Уха получилась наваристая, вкусная, дед попробовал уху, хвалил бабку за умело сваренную уху.

Бабка Маланья накрыла стол, сходила в погребок, принесла графинчик вина, наполнила стаканы вином, налила в миски уху, сели оба за стол друг против друга, а рядом с ними уселся любимый ими кот Васька.

Выпив по стаканчику, принялись кушать уху, потом еще по стаканчику, пили не спеша мелкими глотками.

Вдруг без стука и разрешения в избу зашла молодая, разгульная баба Груня, которая жила по соседству с ними.

Она, видимо, видела, как дед Макар возвращался с рыбалки, следовательно будет у стариков сварена уха.

Груня любила повеселиться, часто бывала на свадьбах, у нее была гармонь, она прекрасно играла песни и плясовые наигрыши.

Пришлось Маланье снова идти в погребок за вином. Груня с жадностью ела уху и пила вино, а дед Макар изрядно захмелел, его щеки покрылись румянцем, заиграла кровь.

Вдруг Груня внезапно исчезла, она сходила домой и принесла свою трехрядку, тут уж у них началось настоящее веселье. Она сначала заиграла песню, но петь никто не стал, вдруг она заиграла плясовую, не то барыню, не то камаринскую.

Дед Макар выскочил на середину пола, как молодой петушок, руками [у]перся в бока, стал отплясывать сначала медленно, а потом пошел кругом вприсядку, Груня играла, растягивая гармонь во все меха, бабка Маланья хлопала в ладоши в такт гармошки, а дед Макар так отплясывал, что дрожал пол, забыл и об усталости.

Веселье в доме Макара и Маланьи продолжалось до позднего вечера. Пришло время идти на отдых, но Груне

хотелось еще и еще веселиться, домой идти не хотелось, да и дома ее никто не ждал, она была одинокой, как былинка в поле.

Бабка Маланья уговаривала деда: «Хватит тебе, Макарушка, резвиться, побереги свое здоровье, то завтра будешь сильно хворать, да и ноги заболят, побереги себя, а то разошелся, как молодой козлик». Дед Макар, выслушав бабку Маланью, утомился, выпил еще стаканчик вина, отправился на отдых в спальню.

Груня, взяв свою гармонь, отправилась восвояси. Спать она не хотела, ей бы

еще где-нибудь гулянуть, но, ворочаясь с боку на бок, она мертвецки крепким сном заснула, ночь брала свое.

В деревне Опалиха преимущественно жили пожилые люди, молодежь подалась в города, искать свое счастье. Люди трудились не покладая рук: пахали, сеяли, сажали картошку, содержали в хозяйстве скот, птицу.

Многие старики, прошедшие Великую Отечественную войну, были инвалидами, да и бабушкам тоже крепко досталось в годы войны, голод и холод.

Но в деревне Опалиха жизнь кипела, так жила одна из многих деревень Поволжья.

На этом я свой маленький рассказ и заканчиваю.

Счастья и здоровья вам, дорогие труженики.

20 — I — 97 г.

Примечания

¹ Встреча с медведем является частотной темой современных устных бытовых рассказов, фиксируемых в Северном Прикамье. Ср. с воспоминаниями сестры автора, А. Л. Федосеевой: «У нас гора там, хлеб сеяли, зерно. Тракт, ездили всё, раньше всё на лошадах ездили. И вот <...> медведь коров гонит, за коровами бежит, но поймать на ходу не может. Вот он их только когда испугает, да. <...> Медведей много раз видала живых. Из Медведицы до Тулпана 10 километров, это мне было 16 лет, я пошла туда, <...> всё по тракту, ведь по дорогам пешком ходили. И вот он мене перешёл дорогу, вот, вот такой. [Вздыхает.] И я ушла, и взяла палку, по телефонным столбам опять постучу и иду. Перешёл, но не догнал. А потом ещё раз маленького, маленького видала. Шли на сенокос, собаки залаяли, и он перебежал на ёлку, лезет [смеется]».

² Приписано ниже чернилами другого цвета.

Публикация С. Ю. Королёвой (канд. филол. наук, Пермский гос. нац. исследовательский ун-т)

«ЯВЛЕННАЯ БОГОРОДИЦА» В ДЕРЕВНЕ НОНБУРГ (Республика Коми)

Усть-Цильма хорошо известна как один из центров старообрядческой культуры на Русском Севере, и иконы, как и книги, являются выразительными знаками этой традиции. Практически в каждом усть-цилемском доме можно увидеть иконостасы из нескольких меднолитных и деревянных (или, как говорят в Усть-Цильме, «древенных») икон, передающихся из поколения в поколение. При этом в материалах по местной устной словесности сюжеты о почитании икон или о чудесах от них принадлежат к числу редких. В усть-цилемской фольклорно-археографической экспедиции Сыктывкарского университета 2011 г.¹ удалось записать небольшую группу текстов об иконе Богородицы, появившейся в семье первопоселенцев д. Нонбург² на реке Цильме в конце XIX в. и называемой местными жителями *явленной*. По большинству рассказов, икона была найдена женщиной из семьи первопоселенцев — Анисьей (которая «перва зашла-приехала») или ее внучкой Домной — в мешочке со съестными припасами (сухарями или крупой). Такое появление образа рассказчики связывают с разными обстоятельствами — как чудесного, так и вполне реалистического порядка:

- Икону привезли с собой сами первопоселенцы с низовьев Цильмы («снизу привезли»);
- Икона могла принадлежать одному из участников экспедиции³: они поделились с местными жителями продуктами, в которых оказался образ Богородицы;
- Икону оставили приезжие в благодарность хозяйке за ее помощь («бабушка <...> всех кормила-поила»);
- Появление иконы — помощь свыше («...одна, вдова, детей одна ростила, может, какая-то помощь, женщина неплохая была»);
- Появление иконы — божественный дар («Бог же подслал уж наверно, положил образ, Богородицу»);
- Икона «сама по себе образовалась» в мешочке с крупой или с сухарями;
- Икону «бросило грозой» в дом к «первым людям» (первозасельщикам).

Появившаяся в одной из коренных семей, икона сохраняется в д. Нонбург до сих пор. Это небольшой (35×40 мм) медный образ Богоматери Смоленской поморского литья с синей эмалью⁴ (см. ил. на 2-й стр. обложки). Многие местные жители обращаются к ней за помощью как к обетной иконе; *явленная Богородица* упоминается и в молитве, записанной от жительницы соседней с Нонбургом д. Мыла (на одноименной реке — притоке Цильмы).

Почитание образа по сути локализуется в д. Нонбург, и о нем практически неизвестно за ее пределами. В этом отношении интересна одна запись, «спровоцированная» собирателями. Возвращаясь из Нонбурга в 2011 г., они безрезультатно расспрашивали об иконе у жителей с. Трусово (центр Цилемского сельского поселения). Одна из собеседниц, Марфа Ананьевна Дуркина [7], озадаченная вопросами о *явленной Богородице*, позвонила своей знакомой в д. Нонбург и полученную информацию охотно пересказала собирателям при следующей встрече — в марте 2012 г., сообщая при этом интересные подробности о запрете бабушки, которая нашла икону, курить и играть на гармошке в доме, где находится образ.

Примечательно, что д. Нонбург, крайнее усть-цилемское селение по реке Цильме, отмечено еще одним своеобразным «богородичным следом»: в 4 км от деревни на высокой щелье (каменистом обрывистом берегу) растет *богородская трава* (чабрец), используемая местными жителями и приезжими с низовьев для приготовления обычного и лекарственного чая.

Публикуемые материалы представляют собой расшифровки аудиозаписей, сделанных в 2011 г. (кроме одной, о чем сказано выше) и хранящихся в Усть-Цилемском собрании Фольклорного архива Сыктывкарского государственного университета. В данную подборку включены рассказы об обретении иконы, молитвы, записанные

По большинству рассказов, икона была найдена женщиной из семьи первопоселенцев или ее внучкой Домной — в мешочке со съестными припасами.

в той же экспедиции (Богородице, «Сон Богородицы» и молитва с перечислением «всех святых», в том числе *явленной Богородицы*), а также короткие тексты о помощи богородичных икон.

Подготовка текстов к публикации и расшифровка записей выполнены Т. С. Каневой и Д. И. Шомысовым.

«ОТКРЫЛИ МЕШОК, А В МЕШКУ ИКОНОЧКА МАЛЕНЬКАЯ»

Икона у бабки Домны явилась, бабки Домны ёво⁵, у Толика-то⁶, у бабки. [А как это было?] <...> В сухарях у кого ле опять явилась была Богородица, образ. [Когда это было?] Да те, давни, до нас... [До войны или после?] До войны, бат⁷, ещё. <...> Сухари были, лежали где ле, а потом Богородица тут, да кто ле, Бог же подслал уж, наверно, положил образ, Богородицу. [А кто его на-

шел?] Дак вот хозяйка и нашла, эта — бабка Домна, у ей раз явилась дак. [И что люди стали говорить, это к чему такое?] Явленна Богородица, говорили, что явленна, явилась Богородица. Кто тут подбросил, кто его знат. Кто там, ницё не знают, кто цё, откуль явилась она, кто ей положил, кто она, явилась откуль [11].

[К.В.]: Это моя бабка была, у матери мать, может, бабка была, бабка, той по матери еще бабка была. Ну, они сухари... да, может, ездили, сами куды ли ездили, и открыли мешок, а в мешку иконочка маленькая. [А.В.]: ...Иконочка маленькая, Богородица. Вот и она, так и зовут, что «явленна», что в сухарях она. Может, кто-то в экспедиции, когда ведь бывает, когда выезжают, дак и люди тоже жили плохо, дак и отдадут [людям в деревне продукты]. А вот тут-то они стали есть, и бабушка Домна-то у его, мать-то его, мать и еще мать, ага. <...> От бабушки перешла евоной матери, от евоной матери перешла нам. [Бабушку как звали вашу?] [К.В.]: Бабушку-то? Анисья. <...> Девяносто девять ей было, она умерла. Мне три года было дак, а мне сейчас семьдесят три. <...>

[А.В.]: Они [экспедиция] куды поезжают, дак быват чё-то ещё, и тушёнку дают, и муку дают и, а раньше, может, сухари, а может, они с собой брали эту иконку. <...> Может, какой ле верующий был, брал, а может, и... А потом вот так и попало да и... [8; 9].

Мать в сухарях-то нашла. [Это у Домны мать нашла?] <...> Не она ведь нашла-то, а Анисья нашла. <...> [Так Анисья — это мать у Домны?] Нет, <...> бабушка [2].

[Богородица у вас в деревне есть, говорят, что нашли эту иконку. Что про неё рассказывали?] [А.П.]: Которую в муке нашли? [Н.Н.]: В сухарях. [А.П.]: Где ле, у бабушки ле у кого. [Н.Н.]: Может, бабушка

была, всех кормила-поила, может, у ней из-за этого. [А.П.]: Может, и подбросил кто-то. Те же люди приезжие, типа в память ей, кто его знат? Она ведь мужа лишилась, взяла чемоданчик, а тот стал попрекать, что она кормит их, собрала вещички [у него] да и: «До тебя кормила, при тебе кормила, после тебя буду кормить». Правильно? Хоть и одинока.

[Так это бабушка Анисья?] [Н.Н.]: Домна. [Икону-то Домна нашла?] Да, да, Домна была. Анисья-то будет бабушка бабушке [126; 13].

[А вы что слышали, как эта иконка появилась у них?] <...> Не знаю, это уж, там уж стары люди, хто ле, может, и снизу привезли, хто приехали, тогда ведь оттуда приезжали жить-то, здесь ведь избышка одна была, потом деревушку-то расстроили [3].

Это Домна Герасимовна, Евсюгина Домна Герасимовна. У моего отца, вот Нестер Герасимыч отец у меня, «...» она ему, говорит, сестра. Она у себя в крупе, ну, мешочки, раньше были ситцевые мешочки, в мешочках хранилась крупа, и вот она в этой крупе нашла эту... маленькая, небольшая Богородица, иконка. Вот, так она сама по себе образовалась, как она в общем-то, тут ей попала. Жила она, конечно, одна, вдова, детей одна росла, может, какая-то помощь, женщина неплохая была. Может, что-то и... «...» Мешочек небольшой, мешочек — много ле раньше, раньше это давно-давно. Её уже давно в живых нет. И вот она так рассказала, нашла в крупе. А ведь бывает, что ну просто появится да и всё. «...» Мы-то, видишь, слышали, что тётя Домна нашла-то дак. «...» Она уже как святая тут, уже всё. [От сына к сыну ее передают?] Она к сыну — не к сыну, а в доме, как она осталась, так она и живёт. Она в том доме жила, тут она осталась, тут пока и будет, её никуда не переносят, да и носить не надо [14].

[Вы сказали «Домна». Это не та, которой Богородица явилась?] «...» У Домны-то там была бабушка «...» Анука. «...» [Вы про эту икону что слышали?] А мы всё вот к ней, вот эта икона. Дак она откуда — она от тех людей если икона появилась, когда у бабки Ануки там еше, может, какие-то деды, прадеды ли чё ле, дак они суды заехали жить да и здесь и поселились... «...» Она явилась этим, старым людям, которые жили, первые люди, первые люди жили. [Это здесь, в Нонбурге?] Да, к ним пришла. [А как это было?] Ну, это, наверно, была гроза, да, вот и при грозе и бросило к ним в дом [4].

Я от вас слышала, потом я звонила, я звонила, там нонбурска женщина, она говорит: да, на самом деле, говорит, сухари были дак, в сухарях образовалась эта икона. Как, говорит, в сухарях? И вот, говорит, там бабушка сказала «...» «Ну, это нам уж икона явилась, дак надо уж нам всё её с собой возить». И всё с собой возят. Домой привезут: «Парни, — бат, раньше семьи большие были, детей много было, комнат мало дак, — парни, в этой избе не курьте и в этой избе гармонию не играйте», — гармонисты были, видимо, в доме-то дак, что: «В этой избе не курьте, гармошкой не играйте», — бабушка-то так говорила. «И когда поедете, всё с собой эту возите». У других тоже у кого ле была, потом, говорят, ушла, потеряли, сказала она тут. Другим, говорит, тоже являлась. «...» Так вот я спросила, как вот, она говорит: да, да, вот есть явлённа. Её, говорит, всё с собой возили. Не знаю, как образовалась она в этих сухарях, ковы чё как, не знаю «...». И люди ходят, молятся, говорит, ей, как будто она, как будто обётна, говорит. Кто, говорит, денежку, кто свечку, кто чё, говорит. Не в ихну пользу, не этим принесёт, не хозяевам, а на эти денежки, бат, чё ли, свечки ли чё ли купят, да кто молятся, жгут-то свечки,

так говорит вот. Так сказала она мне, ничё больше не знаю [7].

Богородица она, свята Богородица, та истинна уж свята Богородица. «...» Они, нашли они, бабушка-то эта, «...» первата то зашла-приехала-то дак, нашли ей. И вот нынче мы и молимся ей да чё, чё надо да... унесём, помолимся да надо чё, дак она сделат чё нам, дак мы унесём да и денежки ей. [А где она явилась-то?] И дак мы где знаем

А так вот как, что раз явлённа она, дак и сулят, например, чё-нибудь будет плохо, дак, скажем, вот телёнок потерялся: «Ну хоть бы, ну я положу десять рублей, хоть бы нашёлся». Вот так подумашь, найдётся и положишь.

то? Мы не знаем же. Явилась да взяли, принесли да у Клавдия вот она. «...» А помогают чё ле, мы это, чё ли помолились да сё там, молитву сотворишь добру да [1].

«РАЗ ЯВЛЁННА ОНА, ДАК И СУЛЯТ»

Поставили на образа⁸ да и на полочку. «...» Молятся там, например... Вешаются этой женщины... этой Богородице вешаются, что вот пусть у меня там всё будет ладно да, я посулю, а там, например, сто рублей, пять рублей, чтобы вот, например, дети куда-нибудь ушли да долго не идут, дак мало если чё: «Помоги, — просишь ей, — я положу тебе там сто рублей», — вот так [12а].

Богородице вешайся ей, так... Она говорила, что явлённа Богородица. Деньги клали, сколько там. [А куда эти деньги потом девают?] Ну, тут на божницу, а потом... [А с божницы?] Подают кому ле. Отправляют по Тобышу, покойны-ти там ведь... [А как у иконки попросить, чтоб всё хорошо было? Как бы вы попросили?] Ну, чё: «Богородица, сохрани и сбереги меня, грешну да». Не знаю, как там. «Пресвята Богородица, сохрани и сбереги меня, грешну, ли там кого грешного» [11].

[А.В.]: А так вот как, что раз явлённа она, дак и сулят, например, чё-нибудь будет плохо, дак, скажем, вот телёнок потерялся: «Ну хоть бы, ну я положу десять рублей, хоть бы нашёлся». Вот так подумашь, найдётся и положишь. [То есть к вам люди приходят?] Да, к нам приходят, но чё ли перекрестятся как и попросят, да положат. «...» Вот час опять кто-то уже посулил, принёс двадцать рублей, полóжили денежку. [А куда вы потом их отдаете?] А потом то свечки куплю, то иконку куплю, то, быват, и в церковь отдадим. [А в церковь-то вы куда отдаете?] Вот я отдала, была вот в Усть-Цильме, строили старообрядческую церковь, там тогда отдавала. «...» Сулят. У меня Оля дочь приедет с Сыктывкару, дак она, быват, и 150 положит, чтобы всегда хорошо доехать, машина чтобы хорошо работала. «...» Ведь быват, что тако на душе тяжело, что вот где-то я не могу телёнка найти или там чё-нибудь, вот посулишь,

и, может, и сбывается. «...» Ну я-то, на[при]мер, и верю, помогают.

[К.В.]: Зять утонул дак, пять лет искали его, искали да не могли, потом чтобы хошь кос[т]ьё найти, мать пообещала. «...» Нашли кос[т]ьё, по ремню узнали только. «...» Нашли и хоронили у Трусовых, он трусовской был. «...»

[Как правильно посулиться, как надо обратиться к иконе?] [А.В.]: Так ведь я не знаю, как старши-те, а мы-то — кто как говорят,

как может, так и скажёт. Я, на[при]мер, я, на[при]мер, так скажу: вот, на[при]мер, ко всем обращаюсь или там: «Пресвята госпожа Богородица, — вот ей, на[при]мер, — Микола-святитель, все святые угодники, спасите и помогите», — на[при]мер, так я всегда говорю. Или там найти или чё-нибудь такое да [8; 9].

...Мы всегда в первую очередь обращаемся к Богу. И вот что-то мы хотим от него, значит, нам надо и взамен от себя что-то дать. И вот обещаем, что вот сделать Бога просим, что вот ты нам сделай вот это, и я пойду Богородице там. Мы деньги ложим всегда. Я отнесу всегда деньги туда, и идём обещанное несём. Я, например, так делаю сама [14].

Вот у того [Клавдия Васильевича] есть Богородица, к ей будто бы носят всё деньги. Кладут, если чё ле посулишь, чтобы сбылось ли чё ле. «...» Там положат денежки, ну, сколько ты захочешь — хошь десятку, хошь пятёрку. Я сама ходила кладывала [3].

БОГОРОДСКАЯ ТРАВА

[Тут, говорят, богородская травка растёт?] Богородска-то растёт четыре километра ниже, шшелья. «...» Шшелья, ей, надо в ей ходить. «...» Ей весной берут. Это уже опоздали, наверно. [Она цветет, тогда ее берут?] Да, да. У ей цвет живёт. «...» [А богородская-то для чего эта травка?] А тоже заваривают пьют, для чего-то ес[т]ь, полезна она, как чай. Бат, чаю не было раньше. «...» [А богородскую почему так травку называют?] Она чё-то для здоровья, наверно. «...» Не знаю, так названо, «богородская трава» [3].

На Иван день вот всё эти, богородску траву ездили рвали «...» Это на шшелья, шшелья высока-та. На той шшельи всё на Иван день траву, эту травку привезём, заварим, попьём. [А для чего она нужна?] Для здоровья. [Почему она называется богородская?] Ну, Богородица выросла, наверно, да [4].

«БОГОРОДИЦЕ КАЖНЫЙ ДЕНЬ МОЛИСЬ»

Богородице каждый день молись, а другим святым... Сперва Богородице, а потом

какому святому какой день. А потом, если в такие дни — во вторник, да в четверг, да в субботу за родителей надо молиться, а в понедельник, да среду, да пятницу — за живых молюсь опять, за детей [6].

...Хошь и спать ложишься дак, тоже творишь [молитву]. «...» Пока всех святых, я-то ведь молюсь дак, всех святых пока: «Микола-святитель, Пресвятая Богородица, явлённа Богородица, прескорбяща Мати Божья Богородица, Казанска Мати Божья Богородица, Дева Мария, Юда ты Трофимович, пресвятая Сомолония [так!], все святые Иоанны, все святые апостоли, все святые угодники, многомилостливы, многожалостливы, скоры помощники, затворники, скоры помощники, помолите Бога об нас, о грешных, сохраните нас и сберегите нас от всякой притчи, от всякой напасты, от злых людей, от диких зверей, огня, меча и моря, ружья, и топора, и ножа» [11].

Христа-то «...» распина... растогодели⁹, расколотили, вот и молитва-то есть. «...» Долга молитва-то. «...» «Шла Богородица — приустала, легла — приуснула, приснился ей сон страшен. Пришли жиды, взяли Господа за руки, повели на гору жезлом голову ломать, святую кровь проливать. Из этой реки потекла река огненна с востоку до запада, от земли и до неба. И в эту реку погонят нас, грешных, бесправильных. Кто трижды три в день эту молитву сотворит, дак тот избавится муки вечные, смолы кипящая, огни горящего» [11].

«Пресвята госпожа Богородица, владыка ты [с]корбяща, моли Бога о мне, грешной, дай ты мне, рабы Божьей Устиньи, ума да разума, добра да здоровья» [5].

«ПУСТЬ ХРАНИТ, БЕРЕГЁТ»

А вот это было у тётки Акулины, «...» дом на Бору [в д. Бор] горел, и ветер был на тётки Акулины [дом]. Она такая была старушка, детей не было, но она беда была така проворна, крепка. Она уж была, ей уж было за восемьдесят. И она вышла, и вынесла Богородицу, и со слезами стала на восток молиться, и ветер как кто ле рукой поворотил с ейного дому. На восток стала с Богородицей молиться со слезами. А чё у нас на Бору там — ни пожарки, ничё не были, всё могло сгореть. «...» Как кто ле ветер поворотил на реку [15].

У меня вот эта баня есть, так там у меня образок, я там держу. У меня, это, Богородица Казанская, маленькая, вот такой образочек. Я в склянку положила трёхлитрову да крышкой закрыла, там повесила, на восток, всё. Пусть хранит, берегёт. «...» «Пресвятая Божья Мати Богородица Казанская, храни и береги меня, дай мне в байне помыться и дай помыться всем крещёным, кто в бане будет мыться. Всё храни и береги» [16].

У меня тоже, корову выпустила, маленький телёночек был, дак я... Телёнок за ко-

ровой поплыл, да в праздник, да Господи! «Пресвятая ты Мати Богородица, я ведь, я ведь не хотела, что она за реку поплывёт. Да Господи, прости да», — там молилась стояла [4].

На которых санях икона эта едет [Богородица Тихвинская], те сани никогда не опрокинутся, никогда ничё с ними не случится. «...» Но вот эта икона, «...» она у «...» Акулины Матвеевны была, она умерла в Нонбурге, и вот щас она у меня, наследственная. [Богородица Тихвинская она называется?] Да [10].

Примечания

¹ Экспедиция состоялась при финансовой поддержке РГНФ (проект № 11–14–11601 е/С). Состав экспедиции: Л. В. Ангеловская, зам. Коми республиканского колледжа культуры им. В. Т. Чисталева; А. И. Васкул, научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН; Ю. Н. Ильина, доцент Сыктывкарского государственного университета; Т. С. Канева, руководитель Научно-образовательного центра Сыктывкарского государственного университета «Духовная культура европейского севера России», руководитель экспедиции.

² Название деревни возводят к гидрониму Нонбур, который соотносят с диал. коми *намбыр* 'хлам' — 'засоренная (река)', 'труднопроходимая из-за хлама' или *нюмбыр* — 'покатая (река)'. «Заманчиво также формант *-бур* связать с древнеуральск. забытым речным термином типа *пур, бур, бир*» (Топонимия Республики Коми: Словарь-справ. / Сост. А. П. Афанасьев. Сыктывкар, 1996. С. 115). Народная этимология связывает название деревни с коми выражениями «ну и бур» (ну и хорошо) или «ном бур» (хороший комар). Деревня упомянута в 1918 г. как Номбургская, в 6 дворов (33 жителя) (*Жеребцов И. Л.* Где ты живешь? Населенные пункты Республики Коми: Ист.-демогр. справочник. Сыктывкар, 1994. С. 164).

³ Речь идет о геологоразведывательных экспедициях на территории, расположенной недалеко от д. Нонбург, где находятся медные и серебряные рудники, известные еще с конца XV в., см., например: *Окладников Н. А.* Тайна древних Цилемских рудников // Арт: Республиканский литературно-публицистический, историко-культурологический, художественный журнал. 2007. № 2. С. 83–97.

⁴ Выражаем благодарность зам. директора Национальной галереи Республики Коми Наталье Евгеньевне Плаксиной за предварительную атрибуцию иконы.

⁵ *Ево(н), ево(и)*: вон, вот (указательная частица).

⁶ Зять рассказчицы, муж присутствовавшей при записи Н. Н. Поповой — дочки рассказчицы [13].

⁷ Часто употребляемое устьицелёмами вводное слово, которое во многих случаях не несет значимой смысловой нагрузки, а в отдельных контекстах мо-

жет указывать на вероятность/возможность действия («наверное», «бывает», «может», «возможно»), а также связываться со значением отсылки к источнику информации (расхожее мнение) типа «говорят» или со значением «значит», «стало быть».

⁸ На божницу.

⁹ Затогодить, растогодеть — сделать что-нибудь.

Список информантов

1. Бобрецова Анна Семеновна, 1933 г.р., д. Нонбург, зап. Л. В. Ангеловская, Ю. Н. Ильина.
2. Бобрецова Римма Семёновна, 1938 г.р., д. Нонбург, зап. А. И. Васкул, Т. С. Канева.
3. Выучейская Агафья Наумовна, 1938 г.р., д. Нонбург, зап. А. И. Васкул, Т. С. Канева.
4. Выучейская Таисия Васильевна, 1940 г.р., д. Нонбург, зап. Л. В. Ангеловская, Ю. Н. Ильина.
5. Выучейская Устинья Михеевна, 1933 г.р., урож. д. Филиппово, зап. в д. Нонбург А. И. Васкул, Т. С. Канева.
6. Дуркина Марфа Александровна, 1927 г.р., с. Усть-Цильма, зап. Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева.
7. Дуркина Марфа Ананьевна, 1934 г.р., с. Трусово, зап. Т. С. Канева, С. С. Мусанова.
8. Евсюгина Анастасия Вавиловна, 1949 г.р., урож. д. Савино, зап. в д. Нонбург. Л. В. Ангеловская, А. И. Васкул, Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева.
9. Евсюгин Клавдий Васильевич, 1937 г.р., д. Нонбург, зап. Л. В. Ангеловская, А. И. Васкул, Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева.
10. Кочнева Валентина Вильгельмовна, 1948 г.р., урож. д. Нонбург, зап. в д. Мыла Л. В. Ангеловская, А. И. Васкул.
11. Попова Елена Иосифовна, 1932 г.р., урож. д. Савино, зап. в д. Мыла Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева.
12. Попова Наталья Николаевна, 1956 г.р., урож. д. Савино, зап. в д. Мыла Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева (а); зап. в д. Нонбург Л. В. Ангеловская, А. И. Васкул, Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева (б).
13. Попов Анатолий Прохорович, 1956 г.р., д. Нонбург, зап. Л. В. Ангеловская, А. И. Васкул, Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева.
14. Попова Тамара Нестеровна, 1949 г.р., урож. д. Росвино, зап. в д. Нонбург А. И. Васкул, Т. С. Канева.
15. Тиранова Анна Абрамовна, 1937 г.р., урож. д. Степановской, зап. в с. Усть-Цильма Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева.
16. Шишелова Мария Яковлевна, 1929 г.р., урож. д. Савино, зап. в с. Усть-Цильма Ю. Н. Ильина, А. И. Васкул, Т. С. Канева.

Публикация Т. С. Каневой
(канд. филол. наук,
Ин-т гуманитарных наук,
Сыктывкарский гос. ун-т)
и Д. И. Шомысова
(Ин-т гуманитарных наук,
Сыктывкарский гос. ун-т);
предисловие Т. С. Каневой

А. Н. ВЛАСОВУ — 60 ЛЕТ



Андрей Николаевич Власов — доктор филологических наук, профессор, заведующий Отделом русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, один из ведущих российских исследователей в области севернорусской книжной традиции и фольклора, автор более двухсот научных публикаций, в том числе переведенных на иностранные языки.

А. Н. Власов родился в г. Котласе, закончил филологический факультет Сыктывкарского государственного университета (СыктГУ) и аспирантуру Ленинградского государственного университета при кафедре русской литературы. Его исследовательский путь начался в 1976 г. Еще студентом первого курса он выезжает в археографические экспедиции на Печору под руководством Т. Ф. Волковой. Во время учебы в аспирантуре он получил основательную подготовку к полевой фольклористической работе у А. М. Мехнецова в Ленинградской консерватории и усовершенствовал навыки археографической работы у А. А. Амосова в отделе рукописей Библиотеки Академии наук.

В 1985–2001 гг. А. Н. Власов работал в СыктГУ: читал курсы по русскому фольклору, истории книги, истории и методологии литературоведения; с 1989 по 1998 г. занимал должность декана филологического факультета и одновременно был руководителем Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований по изучению духовной культуры Европейского Северо-Востока, созданной в 1988 г. при его непосредственном участии. В 1996 г. он организовал в университете кафедру фольклора и истории книги, заведующим которой был до 2001 г.

Полевые фольклорно-археографические разыскания являются одним из приоритетных направлений исследований юбиляра. Им были организованы широкомасштабные и планомерные фольклорно-археографические экспедиции в Республике Коми, Ар-

хангельской, Кировской, Вологодской областях. СобираТЕЛЬская работа, осуществляемая в СыктГУ под его руководством, была связана с освоением территорий компактного проживания русского и коми старообрядческого населения Печоры, Удоры, Вычегоды, где в XVIII–XX вв. сложились самобытные устные и книгописные традиции.

А. Н. Власова можно назвать первооткрывателем в нескольких областях изучения духовной культуры Русского Севера. В своих исследованиях он впервые поставил вопрос о комплексном изучении традиционной культуры русского и коми населения Республики Коми, обозначил проблему двуязычия письменной традиции населения края, представил местные книгописные и литературные старообрядческие центры. В экспедициях им был зафиксирован обширный этнографический материал, касающийся этноконфессионального самосознания местного населения, религиозного быта и верований старообрядцев. Итогом изучения книжной традиции крестьян-староверов (удорских коми) стала коллективная монография «Старообрядческий центр на Вашке. Устная и письменная традиция Удоры. Материалы и исследования» (Сыктывкар, 2002).

Несомненной заслугой ученого стала систематическая работа по описанию рукописных и старопечатных книг в государственных собраниях Республики Коми: «Памятники письменности в хранилищах Коми АССР. Вып. 1. Ч. 1» (Сыктывкар, 1989), «Рукописные книги XV–XX веков в собрании Национального музея Республики Коми» (Сыктывкар, 2013). А. Н. Власов инициировал работу по изучению книжных собраний Архангельской области — Каргопольского историко-архитектурного и художественного музея, частных книжных коллекций (родовые собрания жителей Удорского района Республики Коми).

Постоянной темой исследований юбиляра стала книжная традиция Великого Устюга и Сольвычегодска, открытая им для специалистов и широкого круга читателей. Этой теме посвящены его кандидатская диссертация «Проблемы изучения книжной и литературной традиции Великого Устюга и Сольвычегодска XVI–XVII вв.» (1985) и докторская диссертация «Устюжская литературная традиция: генезис и эволюция повествовательных форм XVI–XVII вв.» (1995). В монографиях «Устюжская литература XVI–XVII веков: историко-литературный аспект» (Сыктывкар, 1995), «Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских» (СПб., 2010), «Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах

Вычегодско-Двинского края: Тексты и исследования» (СПб., 2011) представлена историко-литературная характеристика местных памятников, прослежено возникновение агиографической традиции, подведены итоги изучения литературной истории памятников житийного цикла о местночтимых святых Прокопии и Иоанне Устюжских.

Еще одна сфера исследовательских интересов юбиляра — фольклорные традиции Русского Севера. Результатом их изучения стали крупные коллективные исследования «А в Усть-Цильме поют...: Традиционный песенно-игровой фольклор» (Сыктывкар, 1992); «Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986–1991 гг.): Исследования и материалы» (Сыктывкар, 1995); «Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни» (М., 2008); «Музыкально-поэтический фольклор нижней Вычегоды (Материалы к Своду русского фольклора)» (СПб., 2014) и др.

С 2001 г. А. Н. Власов живет и работает в Санкт-Петербурге. Петербургский период своей научной и преподавательской деятельности он начал в качестве профессора кафедры русской литературы в РГПУ им. А. И. Герцена, где с его приходом были возобновлены фольклорно-археографические практики, работа кабинета по традиционной культуре при кафедре русской литературы. В 2003 г. при Фундаментальной библиотеке РГПУ он организовал отдел редкой книги и руководил им до 2008 г. С 2005 г. он работает в Отделе русского фольклора ИРЛИ РАН, с сентября 2009 г. является заведующим отделом.

Юбиляра нельзя назвать «кабинетным» ученым. Он активно ведет полевые исследования, осваивая новые территории распространения духовных традиций Русского Севера. Он плодотворно сотрудничает с различными научными центрами Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Екатеринбурга, Сыктывкара и др.; является руководителем и рецензентом диссертационных работ; организует научные конференции, готовит к публикации академические издания, ведет экспертную деятельность; воспитал целую плеяду учеников.

А. Н. Власова отличает особая чуткость к людям, умение видеть и оценить научные перспективы, обозначить новые подходы и задать правильный вектор в решении насущных исследовательских задач.

Коллеги и ученики А. Н. Власова от всей души поздравляют его с юбилеем, желают ему творческих успехов, осуществления намеченных планов, оптимизма и благополучия, новых научных идей и достижений.

Е. В. Прокуратова,
канд. филол. наук,
Сыктывкарский гос. ун-т

ФИЛЬМ О ГЕОРГИИ СЕМЕНОВИЧЕ ВИНОГРАДОВЕ

В 2014 г. в Иркутске вышел диск с документальным фильмом «Странник» (автор Ольга Акулич, режиссер Мария Аристова, оператор Павел Рютин, монтажеры Алексей Кошкарёв и Анатолий Кручинский, звукорежиссер Игорь Губарев, редактор Ольга Ринчинова), посвященный выдающемуся этнографу и фольклористу Георгию Семеновичу Виноградову (1886–1945), ученому, стоявшему у истоков формирования особого направления в народоведении — изучения народной педагогики и этнографии детства. Насколько нам известно, это первый случай, когда специалист по традиционной русской культуре удостоился того, чтобы о нем сняли полнометражный фильм. Перед зрителем разворачивается биография ученого: сибирское село Тулун, Иркутская духовная семинария, исключение из нее за революционные настроения, арест и недолгое заключение, Петербург и продолжение образования на педагогических курсах Фребелевского общества, приобщение к научному сообществу (Музей антропологии и этнографии, Русское географическое общество), возвращение в Сибирь, профессорство в Иркутском университете (созданном уже после революции), политические обвинения в конце 1920-х гг., Ленинград, Пушкинский Дом, блокадная зима 1941/1942 гг., эвакуация в Углич, а затем в Алма-Ату, опять Ленинград. И смерть ученого: он скончался 17 июля 1945 г. Сейчас многие обстоятельства жизни Г. С. Виноградова уже хорошо известны благодаря статьям, сопровождающим переиздания его книг, и монографиям, посвященным исследователю¹.

Тем не менее фильм «Странник» многое добавляет к биографии Г. С. Виноградова, чьи книги, во многом опередившие время, сейчас оказались востребованными этнографией и фольклористикой. Мы хотели бы обратить внимание на несколько аспектов фильма. Биография фольклориста раскрывается здесь на основе глубокой опоры на документы, в том числе и архивные. О. А. Акулич, инициатор создания фильма, напомним, является составителем книги Г. С. Виноградова «Этнография детства и русская народная культура в Сибири». Исследовательница как никто другой погружена в тематику фильма. Здесь представлен богатый иллюстративный ряд — фотографии Г. С. Виноградова в разном возрасте. Огромный интерес представляют дореволюционные виды села Тулун — родины ученого. Чуть потрескавшиеся, поблекшие, фотографии окунают зрителя в неуловимую

атмосферу крепкого сибирского села, где вырос человек, открывший для науки «страну детей» и народную педагогику. В фильме, посвященном ученому, естественно, называются его основные труды, демонстрируются обложки его книг: «Самоврачевание и скотолечение у русского старожиланого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии)» (СПб., 1916), «Материалы для народного календаря русского старожиланого населения Сибири. Восточная Сибирь. Тулуновская волость Нижне-Удинского у. Иркутской губ.» (Иркутск, 1918), «Смерть и погребенная жизнь в воззрениях русского старожиланого населения Сибири» (Иркутск, 1923), «Этнография и современность» (Иркутск, 1923), «Детский фольклор и быт: программа наблюдений» (Иркутск, 1925), «Детские тайные языки» (Иркутск, 1926) и др.

Внимательный зритель почерпнет из фильма много полезного и интересного, причем не только о самом ученом, но и о времени, когда ему довелось жить. Так, например, весьма выразительным является эпизод изгнания Г. С. Виноградова из Иркутского университета. Это случилось в 1929 г., когда в стране одна за другой разворачивались политические кампании, в которые активно вовлекались различные слои населения. Университетских профессоров обвиняли в «немарксистском» преподавании научных дисциплин. Из воспоминаний «Записки о милом друге Г. С. Виноградове» (хранятся в РГАЛИ) Татьяны Васильевны Инешинной, студентки, а затем спутницы жизни Г. С. Виноградова, его верной Санчи-Тансы, мы узнаем о судилище, которое устроили студенты: «...Георгий Семенович они избрали жертвой, устроили ему суд. Никогда не забуду, как одна молоденькая комсомолка сказала свою речь дрожащим голосом (...) со слезами на глазах. Георгий Семенович сидел, скрестив руки на груди, внимательно слушал, сидел как-то особенно прямо. Голову держал высоко...» И далее: «...и от всей души жалел молодежь» (воспоминания Т. В. Инешинной озвучены филологом О. А. Мальцевой).

В фильме привлекает попытка представить Г. С. Виноградова не только как ученого, но и как человека. Первые слова, открывающие фильм, — это слова самого Г. С. Виноградова: «Я жил замкнутым, одиноким мальчиком. Любимым занятием было уйти в огород, лечь на спину в траву и смотреть в небо, наблюдать за полетом облаков, слушать песни жаворонков...» Укажем, кстати,

что дневники и письма Г. С. Виноградова в фильме читает археолог, доктор исторических наук Г. И. Медведев. Его голос, интонации, богатые народными модуляциями, нам представляются точным попаданием в образ ученого-гуманитария начала XX в., вышедшего из крестьянского мира.

Хотим обратить внимание на еще один аспект фильма: в нем возникает образ современной русской Провинции, подчеркнем еще раз — Провинции с большой буквы. В Тулуно жители хранят память о знаменитом земляке. Здесь есть улица Г. С. Виноградова, на которой когда-то стоял дом его отца, державшего ямщицкий стан. Местная библиотека носит имя фольклориста. Заведующая библиотекой Е. В. Дебайкина стремится познакомить односельчан, и прежде всего детей, с трудами Г. С. Виноградова. В книгах ученого, посвященных детскому фольклору, современные ребята нередко находят знакомые им считалки и дразнилки. В Тулуновском краеведческом музее (директор Г. И. Сизых) имеется уголок, посвященный Г. С. Виноградову, а этнографическая экспозиция естественным образом сопряжена с этнографией детства, которой занимался исследователь. В очередной раз хочется поверить, что Россия начнет крепнуть своей Провинцией, где сохраняются несчетные ценности и правила жизни.

Немаловажной составляющей фильма является прочерченная в нем связь времен. Фильм, что абсолютно ожидаемо, строится на многочисленных видеовысказываниях современных фольклористов, этнографов и диалектологов о Г. С. Виноградове: это А. А. Сирина (Институт этнологии и антропологии РАН), Г. В. Афанасьева-Медведева (директор Иркутского регионального центра русского языка, фольклора и этнографии), К. С. Жуков (Иркутский государственный университет), А. Ф. Некрылова, В. В. Головин, А. Н. Мартынова, Т. Г. Иванова (все — Пушкинский Дом), А. В. Грунтовский (составитель и издатель книги трудов Г. С. Виноградова под названием «Страна детей»). Проблематика игры и место ее в современной педагогике раскрываются во фрагменте фильма, освещающем практику Отдела игр Московского городского Дворца детского и юношеского творчества (В. М. Григорьев, С. В. Григорьев, Л. А. Нисловская, М. Ю. Крючков). Современному обществу, зараженному компьютерной игроманией, считают эти ученые и педагоги, не хватает нормальной игровой культуры, существовавшей некогда в традиционном обществе и описанной Г. С. Виноградовым.

Однако более прочными нитями связывают начало XXI в. со временем Г. С. Виноградова другие участники фильма: внучатый племянник Г. С. Виноградова журналист В. В. Комин; еще одна

родственница ученого — Н. В. Нестерова, сохранившая редкую фотографию фольклориста; Т. Д. Зырянова, доцент Иркутского университета, которая в своей семье с детства слышала о Г. С. Виноградове; писатель Н. К. Зарубин, уроженец Тулуна, не покидающий свою малую родину; Л. К. Трапезников, заслуженный учитель России, почетный гражданин Тулуна, нарисовавший в своих видеовоспоминаниях интересную картину парка отдыха в провинциальном Тулуна 1930-х гг. И здесь же традиционная для фольклорно-этнографических фильмов зарисовка — хранительница родниковой народной речи и фольклорной культуры Л. Т. Улыбкина. Уместными, на наш взгляд, оказываются и архивные кадры экспедиции Иркутского ансамбля аутентичной музыки, руководимого А. В. Рогачевским, и фрагменты, освещающие работу петербургской фольклорной студии «Карусель», и сказка «Курочка Ряба», рассказанная филологом и актрисой Л. Н. Иванищенко. Всё это позволяет убедиться, что связь времен не прерывается.

Не оставляет равнодушным музыкальное сопровождение фильма: «Причитание по детям» в исполнении солистки Иркутского ансамбля аутентичной музыки Ирины Минаевой (воспроизведение фольклорной записи 1985 г. из с. Красный Чикой Читинской обл.), музыкальная композиция «Странник» гитариста Михаила Соловьева и скрипка Германа Цоглы. Ненавязчивый музыкальный ряд отсылает все к той же Провинции.

В фильме естественным образом возникают темы, связанные с местом тех или иных ученых в жизни Г. С. Виноградова. Обозначены, например, его дружеские отношения с Сергеем Николаевичем Дурылиным (1886–1954), известным богословом, литературоведом, поэтом, педагогом. Г. С. Виноградов познакомился с С. Н. Дурылиным в Томске в 1929 г.: С. Н. Дурылин там отбывал ссылку, а Г. С. Виноградов застрял в городе, направляясь из ставшего для него опасным Иркутска в Ленинград. В дальнейшем они находились в постоянной пере-

писке; Г. С. Виноградов неоднократно бывал в подмосковном с. Болшево (ныне в черте г. Королёва), где в 1930-е гг. поселился С. Н. Дурылин и где в настоящее время существует его мемориальный дом-музей. Обоим ученым объединяло напряженное искание нравственных истин в религии. Намечена в фильме и тема «Г. С. Виноградов и Д. С. Лихачев».

Однако, как нам кажется, авторы недостаточно раскрыли тему «Г. С. Виноградов и М. К. Азадовский». Эта столь естественная для биографии Г. С. Виноградова тема по-настоящему возникает только в интервью К. В. Чистова (1995), которым воспользовались создатели фильма. Полагаем, что взаимоотношения двух выдающихся иркутян могли быть раскрыты более подробно и глубоко. О теплых, дружеских чувствах, которые питал М. К. Азадовский к Г. С. Виноградову, свидетельствуют письма периода Великой Отечественной войны. Выехав из блокадного Ленинграда в конце зимы 1941/1942 гг. и обосновавшись в родном Иркутске, М. К. Азадовский, как известно, начал восстанавливать эпистолярные связи со своими коллегами и учениками. 10 октября 1943 г. он с тревогой писал Г. С. Виноградову: «Вы единственный из моих друзей, от которого я не имею никаких вестей и с которым никак не связан; единственный, от которого за все время нашего самоизгнания я не получил никакой весточки»².

Последние кадры фильма приводят зрителя в дом на Васильевском острове, где жил Г. С. Виноградов, в Покровскую больницу (бывшую больницу им. В. И. Ленина), где умер ученый, на Шуваловское кладбище — место его последнего упокоения. Скромные могилы Г. С. Виноградова и Т. В. Инешинной, по счастью, сохранились. Фольклористическое сообщество знает их местонахождение, а теперь оно известно и благодаря фильму.

Ключевыми для понимания образа Г. С. Виноградова, на наш взгляд, могут быть слова С. Н. Дурылина из его письма сыновьям ученого, прозвучавшие в фильме: «Я уже почти старик. Многих больших людей знал в своей жизни,

начиная со Льва Толстого, но ни в ком не видел такого сочетания прекрасного ума, честнейшей воли и золотого сердца, как в вашем отце. Его работы по детской поэзии драгоценны. Я говорю это как писатель, сам много думавший о детстве...»

Фильм «Странник» снят по заказу Министерства культуры и архивов Иркутской области. Замечательно, что Иркутск чтит своего земляка. Мы хотели бы обратить внимание российского фольклористического сообщества на опыт иркутян и, главное, указать на возможность продолжения работы в этом направлении — создание фильмов, посвященных выдающимся фольклористам. В настоящее время живы те, кто общался с В. Я. Проппом, К. В. Чистовым, Б. Н. Путиловым, Е. М. Мелетинским, Н. И. Толстым... Необходимо срочно запечатлеть их видеовоспоминания о наших великих предшественниках.

И еще одним вопросом я задаюсь после знакомства с фильмом. Мы знаем, где похоронен Г. С. Виноградов. А другие наши великие предшественники? Есть ли у нас полное представление о «фольклористическом некрополе»? Вот еще одна задача, стоящая перед наукой о «живой старине».

Примечания

¹ См.: Виноградов Г. С. «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства / Сост., био- и библиография А. В. Грунцовского; Подгот. текста и коммент. А. Ф. Некрыловой; архивные материалы В. В. Головина. СПб., 1998; Виноградов Г. С. Этнография детства и русская народная культура в Сибири / Сост., авт. ст., указателей и коммент. О. А. Акулич, А. А. Сирина. М., 2009; Жуков К. С. Ученый, опередивший время: Историко-педагогический очерк о профессоре Георгии Семеновиче Виноградове. Иркутск, 2010.

² Жуков К. С. Указ. соч. С. 119.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук, Ин-т русской
литературы (Пушкинский Дом)
РАН (Санкт-Петербург)

КАТАЛОГ ЧЕШСКИХ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ

J. Luffer. Katalog českých démonologických pověstí. — Praha: Academia, 2014. — 238 s.

Каталогизация фольклорных текстов разных жанров — одно из важнейших направлений в современной фольклористике, — несмотря на сравнительно небольшой объем работ, в последние годы не сдает

своих позиций. Благодаря печатным и электронным каталогам и указателям в научный оборот был введен огромный объем фольклорного материала. Форма каталога (указателя, индекса) оказалась востребованной специалистами, рабо-

тающими над систематизацией сюжетов и мотивов эпоса, сказок и несказочной прозы, поскольку открывает доступ не только к обширной базе содержательных единиц (сюжетов и мотивов) той или иной фольклорной традиции, но и дает возможность для сравнительно-типологических исследований. На сегодняшний день фольклористы имеют в своем распоряжении несколько сотен различных указателей региональных фольклорных традиций¹. Большинство из них учитывает в качестве основного материала традиционную сказку, вклю-

чая лишь попутно тексты сказочных легенд, исторических преданий и мифологических рассказов (как, например, сюжет в указателе АТУ 813А, В — типичные сюжеты рассказов о демоне, который уводит детей, проклятых родителями / неосторожным словом). В нашем распоряжении есть указатель С. Томпсона², где перечислено множество мотивов мифологической прозы, но отсутствует ареальное распределение того или иного мотива и не учитывается особенность жанровых спецификаций фольклорно-мифологической прозы (справедливости ради скажем, что С. Томпсон и не ставил перед собой такой задачи). Данные проблемы уже поднимались и решались учеными. Приведем два впечатляющих примера. В середине XX в. финский фольклорист Л. Симонсуури, рассмотрев попытки создания классификационных систем фольклорной прозы, опубликовал свой указатель мифологических рассказов (*mythische Sage* — немецкий термин, который соотносится с английским *mythological legend*)³. В 15 рубриках этого указателя содержатся около 130 сюжетных типов. Рубрики построены как в соответствии с названиями и функциями финских и карельских мифологических персонажей, так и с учетом необычных и чудесных явлений в качестве топиков. К сожалению, опыт Л. Симонсуури и М. Яухийнен не был учтен в полной мере мировым научным сообществом. Существует и замечательный каталог типов литовских этиологических и мифологических сказаний — уникальная система, разработанная Б. Кербелите⁴. При детально разработанном языке описания (группы мотивов укладываются в рамку «цель действия — результат действия») указатель Кербелите дает исследователю возможность увидеть степень глубинной семантической связи между, казалось бы, совершенно различными текстами. Существуют указатели мифологической прозы русских — часть из них построена по персонажно-тематическому принципу (указатели быличек С. Г. Айвазян, В. П. Зиновьева⁵) — и славян (современный индекс мотивов к полесским текстам, составленный Л. Н. Виноградовой и Е. Е. Левкиевской и ориентированный на описание признаков и действий мифологического персонажа)⁶.

Каталог чешских демонологических рассказов, составленный чешским фольклористом Яном Луффером, стал очередным вкладом в дело систематизации славянской народной прозы. Составленный на основе нескольких тысяч текстов демонологических рассказов⁷, зафиксированных в печатных и архивных источниках XIX–XXI вв., каталог впервые представляет свод сюжетных типов чешской мифологической прозы.

Открывается книга серией очерков, посвященных народным рассказам как

жанру и истории собирания, изучения и каталогизации фольклорной прозы в Европе.

В первой главе «Народный рассказ: характеристика жанра» (с. 7–16) Я. Луффер рассматривает легенды, предания, мемораты (все эти жанры несказочной прозы объединяются понятием *lidová pověst*) с точки зрения текстовых критериев (содержание, форма, структура) и контекстных связей (правдивость/достоверность, функции, дистрибуция; последняя предполагает особенности передачи текста для разных типов аудитории («свои» слушатели, дети, фольклористы-собираатели) и специфику устно-письменной трансляции, например, в Интернете).

Вторая глава «Каталоги народных сказок и рассказов» (с. 17–27) носит историографический характер и знакомит читателя с наиболее заметными достижениями в области систематизации фольклорной прозы в западноевропейской традиции, а также в Чехии и Словакии. Перечисляя опыты классификации Й. Поливки, Р. Кристиансена, Л. Симонсуури и М. Яухийнен, К. Горалека, Д. Климовой, Я. Луффер, к сожалению, не учитывает опыт систематизации литовских (Б. Кербелите), полесских (Л. Н. Виноградова и Е. Е. Левкиевская) и русских (С. Г. Айвазян) мифологических рассказов. Я. Луффер особо подчеркивает интернациональный характер идеи составления фольклорных указателей, напоминая о том, что создание международного каталога типов народных рассказов планировалось Международным обществом по изучению фольклорных нарративов (International Society for Folk Narrative Research) с самого начала его деятельности (1962). До сих пор этот масштабный проект не осуществлен, и каждая национальная традиция создает свои каталоги и указатели фольклорных сюжетов и мотивов, базируясь на собственной терминологической базе и принципах классификации.

Третья глава «Источники народных рассказов и их собиратели» (с. 28–36) также носит ознакомительный характер, в хронологическом порядке представляя историю фиксации и издания фольклорных текстов в различных чешских и моравских регионах, а также в Словакии⁸. Материал этих источников и стал основой для составления рецензируемого каталога. Источниками составителя также служили материалы рукописных коллекций из архива Академии наук Чешской Республики, а также материалы, опубликованные диалектологами (именно благодаря им в каталоге представлены региональные «демонологическая» лексика и терминология).

Завершают вводную часть книги список использованной литературы

(исследования, упомянутые в первых трех главах, с. 37–43) и раздел, в котором детально описаны методика составления каталога, его структура и приведен перечень указателей и источников, послуживших его основой (с. 44–53). На этом разделе остановимся более подробно.

Как указывает Я. Луффер (с. 44), в каталоге для обозначения самостоятельной сюжетной единицы используется понятие «тип» (в российской фольклористике — «сюжетный тип»). Автор подчеркивает и применение некоторых структурно-семиотических методов при использовании методологии финской школы фольклористики (с. 44), не раскрывая, однако, содержания этих методов.

Сам каталог охватывает 737 типов демонологических рассказов, объединенных в семь основных групп:

1. Человек и магия. Колдунья и профессии, связанные с магией, простец/дилетант использует магию, магические действия и средства.
2. Человек и судьба. Знамение, пророчество, предопределенная судьба, демоны болезни и смерти, перевоплощенная душа человека, нарушение табу, дьявол.
3. Человек после смерти. Ходячие покойники⁹ и погребение.
4. Сверхъестественные явления. Духи, призраки и «страхи».
5. Природные демоны, домовый дух, демонические животные и травы, наделенные особой силой.
6. Клады.
7. Анекдоты (пародийные рассказы).

Опишем внутреннее устройство каталога. Группы 1–4 и 6 построены по «типовому» принципу (каждый тип представлен определенной сюжетной ситуацией, например: 1.А.220 «Человек становится очевидцем полета чародея на драконе», 1.А.225 «Чародей с помощником летят на драконе в восточные земли», 1.А.230 «Чародей вызывает вихрь и дождь», 1.А.240 «Дракон чародея ранен»), а группа 5 имеет ярко выраженную «персонажную» структуру. Ее подгруппы составляют собственно демонологические персонажи — лесные, полевые и горные духи (дикая/лесная женщина, «полудница», горные духи «краконош» и «фабиан» и др.; в эту же подгруппу включен подменыш — видимо, потому, что основной сюжет, связанный с подменой детей, принадлежит «диким женам» и «полудницам»; присутствует тут и «мелюзина», персонаж, более связанный с книжной, нежели с фольклорной традицией), водяные духи, гномы, домашние духи, животные и растения со сверхъестественными свойствами. При этом сюжеты, связанные с этими персонажами, подаются через рубрики «Характеристика», «Внешний вид», «Действия и проявления» (аналогичные случаи встречаются и в группах 1–4 и 6:

например, по такой же схеме описаны колдун (*čaroděj*) в группе 1 и воплощение ночного кошмара — мора (*můra*) в группе 2. Подгруппа 5.E организована почти по «словарному» принципу — в качестве «типов» в ней выступают названия животных (кошка, заяц, конь, змей и т.п.), т.е. по такой рубрикации трудно судить о сюжетах, связанных с этими персонажами. Растения, составляющие подгруппу 5.F, вообще не персонифицированы, так как подгруппа включает рубрики «Проявления/деятельность трав», «Функции трав», «Ритуал сбора трав» (при этом сюжеты в основном группируются вокруг наиболее магических растений, известных в народной ботанике — разрыв-травы (*živá tráva*) и цветущего папоротника). Группа 7 делится на две подгруппы, — «Пародийные рассказы о колдовстве» и «Пародийные рассказы о страшилицах».

Наличие столь различных групп в классификационной сетке, отсутствие строгой системы внутри этих категорий ставит под сомнение использование автором структурно-типологического подхода, а разноречивость в названиях подгрупп вовсе размывает понятие сюжетного типа, ранее сформулированное Луффером: «отдельная/самостоятельная сюжетная структура, в которой варьирует ограниченное количество мотивных парадигм» (с. 9).

Внутреннее устройство чешского каталога имеет сходство с распределением финского материала в указателях Л. Симонсуури и М. Яухийнен. Достоинства этого подхода очевидны: внутри группы каждый тип рассказов имеет тройную индексацию: первая числовая позиция означает номер группы, вторая — номер подгруппы, третья — позицию для данного типа внутри подгруппы (например: 5.A.140 — «Дикая (лесная) женщина подменяет человеческого ребенка своим», где 5 — это основная тематическая группа «Природные демоны...», А — подгруппа «Лесные, полевые и горные духи», а 140 — порядковый номер сюжета в подгруппе А). Порядковая индексация организована «пятёрками» (1.A.5, 1.A.10, 1.A.15 и т.п.), что делает структуру каталога открытой и дает возможность дополнять его новыми типами. Так, вполне возможно дополнение раздела, посвященного магической «черной книге», позицией, которая характеризовала бы сам артефакт (его внешний вид, особенности, происхождение)¹⁰.

В каталоге предусмотрена система перекрестных отсылок. Помета «см.» (*viz*) означает, что некоторые мотивы данного сюжета встречаются и в другом типе, к которому и дается отсылка. Помета «ср.» (*srov.*) указывает на типологически сходный сюжет (например, тип 5.A.60 «Дикая/лесная женщина одаривает человека за услугу волшебным золотом»

предлагается сравнить с типами 5.B.90 «Крестный у водяного» и 6.C.165 «Не представляющая ценности вещь превращается в золото»). Помета «сочетание» (*kombinace*) говорит о том, что данный сюжетный тип может контаминировать с другим типом (например, такую пару могут составить 5.B.90 «Крестный у водяного» и 5.B.85 «Человек в гостях у водяного»).

При рассмотрении конкретных сюжетных типов очевидно, что перекрестные ссылки могут быть гораздо подробнее, чем они представлены в настоящем издании. Так, представляется, что при описании типа 1.A.300 «Заклинатель туч» (владелец магической книги управляет погодой) нелишней была бы отсылка типа «ср.» к типу 1.B.290 «Невольное чтение черной книги» (дети/жена владельца книги неумелым обращением с книгой вызывают тучу). Желательным (если не обязательным) было бы сравнение типа 5.F.45 «Закрывать птичье гнездо» (способ добывания разрыв-травы) с типом 5.F.35 «Разрыв-травы», описывающим свойства этого растения. На наш взгляд, предлагаемое сравнение типа 1.B.20 «Человек получает молоко из предмета» с типом 1.A.60 «Колдунья “доит” молоко из полотна», вполне можно заменить на «сочетание», поскольку эти два эпизода очень часто составляют единый сюжет¹¹.

Презентация каждого типа завершается указанием на наличие данного сюжета в международных каталогах и указателях, а также на источники (сборники текстов и т.п.), где данный тип зафиксирован. Перечень каталогов и источников вполне может быть расширен (надеюсь, что последующие издания будут гораздо подробнее в этой части). Особо хотелось бы видеть больше сравнительного материала по другим славянским традициям (например, польской или западноукраинской), поскольку некоторые типы, описанные в каталоге, имеют интересные сходения в этих традициях. Так, к типам 1.A.275–1.A.295 («Колдовская черная книга») и 1.A.300–1.A.325 («Заклинатель туч») яркие параллели могли бы составить материалы из региона Украинских Карпат. При описании типа 2.B.70 «Спящее в горé войско» обязательно должны были быть отмечены польские и среднесловацкие варианты¹² этого сюжета, тогда сразу наглядно проявится региональная (Судеты — Татры — Бескиды — Карпаты) специфика этой легенды. Польские параллели к типу 2.B.75 «Персонаж в некоем месте отмеряет время до конца света» позволили бы ввести данный тип в круг легенд о пророчице Сибилле¹³, популярных в католических регионах славянского мира. Указание на славянские (белорусские, польские) варианты сюжетного типа 5.A.357 «Игрушка великана» (ср. ATU 701) уточнило бы

географию данного сюжета на фоне уже проанализированных вариантов из различных регионов Европы¹⁴.

Представляется, что каталог только выиграл бы, если бы был снабжен алфавитным индексом демонологических персонажей, фигурирующих в чешских легендах, преданиях и быличках. Такой перечень был бы очень полезен специалистам, занимающимся сравнительным изучением народной мифологии славян — он наглядно показал бы универсалии и раритеты чешской фольклорной демонологии.

Несмотря на указанные недочеты, не следует недооценивать масштаба проведенной Я. Луффером работы в рамках пока еще не реализованного проекта по составлению указателя семантических констант фольклорно-мифологической прозы. Отсутствие описания какой-либо локальной традиции зачастую ведет к в корне неверным выводам о природе мифологического, к односторонним обобщениям, построенным на крайне ограниченном материале. Для решения существующей проблемы необходимо создать универсальный указатель семантических констант, объединяющий хотя бы славянские традиции. Наиболее удобна для полноценного представления материала схема, учитывающая как семантические признаки мифологического персонажа (духи природы, домовые духи, магические специалисты), его акций (давить, душить, помогать, предугадывать, принимать роды и др.), так и процесс идентификации данного персонажа носителями традиции — его признаки (хромой, косой, рогатый и т.п.). Содержательные элементы славянской мифологической прозы, организованные в систему, позволяют выявить эволюцию представлений о мифологическом персонаже в том или ином регионе (регионах), эксплицировать ранее скрытые взаимосвязи между мифологическими сюжетами и мотивами, что существенно скорректирует результаты научных исследований в этой области фольклористики.

Примечания

¹ Jason H. Motif, type and genre: a manual for compilation of indices and a bibliography of indices and indexing. Helsinki, 2000. (FFC; No. 273). P. 159–219.

² Thompson S. Motif-index of folk-literature. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

³ Simonsuuri L. Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. Helsinki, 1961. (FFC; No. 182). В 1998 г. этот указатель был дополнен М. Яухийнен (Jauhainen M. The type and motif index of Finnish belief legends and memorates. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. (FFC; No. 182). Helsinki, 1998. (FFC; No. 267).

⁴ Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

⁵ Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Зиновьев В. П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 305–320.

⁶ См.: Народная демонология Полесья / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 1. М., 2010; Т. 2. М., 2012.

⁷ Для российского читателя более привычным был бы термин «быличка».

⁸ Отметим, что обзор источников Я. Лиффер открывает упоминанием трудов И. В. Громанна (1831–1919), составителя первых сводов чешских и моравских сказок и быличек. Теперь сочинения Громанна («Чешские предания», 1863) доступны и российскому читателю, см.: Предания языческой старины западных

славян / Авт.-сост. Й. В. Громанн / Пер. Волхва Богумила [Б. А. Гасанова]. М., 2014.

⁹ Речь идет не только о покойниках, продолжающих ходить после смерти по причине неупокоенности души, неправильных похорон, проклятия, своей демонической сущности (упырь), но и о грешниках, которые после смерти должны быть наказаны тем же способом, которым они вредили людям.

¹⁰ Ср., например: Белова О. В., Виноградова Л. Н. Чернокижничник // СД. Т. 5. М., 2012. С. 511–512.

¹¹ См.: Виноградова Л. Н. «Что куме, то и мне»: магические формулы при отбирании молока // ЖС. 2010. № 4. С. 23–26.

¹² См.: Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. T. 1: Kosmos. [Cz. 2] Ziemia. Woda. Podziemie. Lublin, 1999. S. 92, 111.

¹³ См. тексты из Краковского региона: Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 7: Krakowskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963. S. 24–25.

¹⁴ См.: Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław;

Warszawa; Kraków, T. 2. 1963. S. 210–211; Белова О. В. Великан // СД. Т. 1. М., 1995. С. 301.

Сокращения

СД — Славянские древности. Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2012.

ATU — Uther H.-J. The types of international folktales. A classification and bibliography. Part 1: Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction; Part 2: Tales of the stupid ogre, anecdotes and jokes, and formula tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004.

FFC — Folklore Fellows Communications. Helsinki, 1911–. Vol. (No.) 1–.

О. В. Белова,

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

Н. В. Петров,

канд. филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

КОЛЛЕКЦИИ ПРАВОСЛАВНЫХ КРЕСТОВ В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ

Православные кресты народов Поволжья, Приуралья, Сибири, Дальнего Востока и сету в собрании Российского этнографического музея. — Вып. 1: Альбом-каталог / Введение В. М. Грусман; Авт.-сост. В. В. Горбачёва, М. Л. Засецкая, А. Б. Островский, А. В. Ратникова, А. А. Чувьоров. — СПб.: Арт-Палас, 2013. — 384 с.: ил.

Православные кресты народов Украины и Грузии в собрании Российского этнографического музея. Вып. 2: Альбом-каталог / Авт.-сост. О. В. Карпова, Л. С. Гусян, А. Б. Островский; Отв. ред. Э. А. Корсун; Предисл. В. М. Грусман. — СПб.: Арт-Палас, 2013. — 212 с.: ил.

В 2007 г. в Российском этнографическом музее был подготовлен и выпущен в свет каталог, посвященный нагрудным и киотным крестам русского народа¹. В этом каталоге впервые было опубликовано более 400 русских православных крестов из фондового собрания музея, а составителем каталога А. Б. Островским была предложена новаторская типология и методика описания предметов данного типа, взятая на вооружение музейными работниками.

В 2013 г. серия, посвященная православным крестам из собрания РЭМ, была продолжена еще двумя книгами — на этот раз специалистам и читателям, интересующимся материальным наследием христианской культуры, предложены научно атрибутированные описания крестов, бытовавших у народов Поволжья, Приуралья, Сибири, Дальнего Востока, среди сету, украинцев и грузин.

Выпуски серии организованы по единому принципу: собственно каталогу предшествует научно-аналитическая часть, в которой авторы-составители дают характеристику коллекций православных крестов из собраний РЭМ, описывают особенности крестечных изделий, бытовавших в разных традициях и культурных средах, предлагают сравнительно-типологический анализ артефактов (учитывая различные способы включения крестов в состав традиционного костюма, шейных и нагрудных украшений), анализируют особенности бытования креста в православной среде (сакральный символ, оберег, украшение). Ценным дополнением к каталогам являются подборки этнографических фотографий из архива РЭМ, наглядно демонстрирующие способы ношения крестов, а также типы и формы украшений с крестами.

Выпуск, посвященный традициям бытования крестов у православных на-

родов Поволжья, Сибири и в Печорских землях (он условно назван «первым»), включает научно атрибутированное описание более 250 нагрудных крестов. В кратком предисловии директора РЭМ В. М. Грусмана подчеркнуто, что в ходе подготовки издания впервые выявлены и охарактеризованы самобытные формы нагрудных крестов православных мирян, созданных мастерами разных народов, а также впервые показаны способы включения крестов, изготовленных русскими мастерами, в состав шейных и нагрудных украшений разных народов.

Первый раздел о православных крестах-тельниках посвящен проблеме



Крест женский нательный. Конец XIX в. Серебро. 7,1×4,2. Якутия. РЭМ № 7200-265. На левом и правом концах креста вместо ИС ХС выгравировано: СХ СИ

христианизации народов Поволжья и Сибири после их вхождения в состав Российского государства, когда у новокрещеных и появились православные нагрудные кресты, собрание которых хранится теперь в РЭМ (представлены кресты мордвы, марийцев, коми-пермяков, коми-зырян, чувашей). Отсутствующие кресты удмуртов представлены в коллекционных собраниях металлическими цепями-гайтанами.

Первые поступления в музей православных крестов поволжских народов относятся к началу XX в. (1902–1915 гг.). Основным источником пополнения коллекций была экспедиционная деятельность сотрудников музея, к сбору материалов активно привлекалась местная интеллигенция — священники и учителя. Экспедиции работали в Казанской и Симбирской, Тамбовской, Самарской, Пензенской, Уфимской губерниях. Собрание крестов пополнялось также благодаря приобретению их у местных коллекционеров и за счет дарений.

В каталоге предлагается классификация крестов народов Поволжья по форме, они образуют четыре группы: прямоконечные, круглоконечные и овальноконечные, кресты с цветочным элементом на концах или с расстройением на концах. Преобладают прямоконечные кресты. По материалу кресты разделяются на медные и оловянные, доля серебряных крестов незначительна. Есть в коллекции один свинцовый крест, один костяной и один перламутровый. В монастырских центрах Поволжья изготавливали штампованные кресты. С 1930-х гг. местные мастера использовали алюминий, сохраняя при этом прежние формы.

Православные кресты включались в состав женских украшений, и тогда они выполняли функцию оберега. Украшения с крестами носили как с будничным, так и с праздничным костюмом. Но украшение с крестом не заменяло обычного креста-тельника. Шейные украшения у мордвы и марийцев настолько разнообразны, что включают ожерелья из раковин, стеклянные бусы разных цветов, шелковые ленты с медными жетонами. Разнообразны и нагрудные украшения. Поверх всего носили еще крест с гайтаном, который вынизывался из разноцветного бисера. У чувашей и татар в украшения включались монеты.

У народов Сибири также были распространены кресты-тельники, привезенные миссионерами. Самые ранние — работы русских мастеров XVIII в. На крестах надписи и клейма мастеров (нагрудные женские украшения с крестами сохранили дату изготовления в пяти экземплярах коллекции). С начала XX в. появляются кресты, изготовленные местными мастерами из коренного населения — хакасами и якутами, которые использовали «якутское» серебро (сплав серебра, меди и цинка) и разработали

оригинальные формы крестов (так, большую группу составляют якутские кресты с концами в виде пышного бутона). Иногда кресты делали из серебряных монет, что официально было запрещено. Основной техникой было литье, чеканка, штамповка и гравировка.

Этнографическое изучение «псковских эстов», или сету, началось в начале XIX в. Будучи православными, они устойчиво сохраняют свой язык, обычаи и костюм. Основоположником сетуского фонда музея принято считать К. К. Романова. Огромное собрание поступило в музей в 1913 г. от псковского коллекционера Ф. М. Плюшкина. В итоге в фонд вошло 113 памятников, среди них крест в составе бус и ожерелий, нагрудные кресты на цепи и крестечные изделия. Атрибуция крестов вызывала трудности не только из-за малого количества исследований и публикаций; многие шейно-нагрудные украшения сету многократно переделывались за время своего существования (иногда это почти 400 лет). Изменялось количество и месторасположение православных крестов в «серебряном наряде» женщин сету, особенно в праздничном костюме замужней женщины. Украшения сету

использовались в обрядовой практике для обеспечения здоровья, привлекательности и продолжения рода. Свои украшения, как самое дорогое, женщины сету несли в церковь и вешали на иконы Богородицы.

Сказать, что книга хорошо оформлена, — мало: она великолепно оформлена (это относится и к современным снимкам вещей из фондов, и к фотографиям из архива музея). На старинных фотографиях представлены украшения замужних женщин и девушек, праздничные и повседневные костюмы и головные уборы. Сохранились фотографии 1905 г. из Вятской губернии, где костюм замужней женщины горных марийцев дополнен тремя украшениями — шейным украшением из монет и раковин, нагрудным украшением и гайтаном с крестом, а также характерным головным убором замужней женщины — «сорокой».

Серию продолжил выпуск (условно названный «вторым»), посвященный крестечным изделиям народов Украины и Грузии. Уникальное собрание украинских крестов включает в себя изделия из Восточной и Западной Украины и насчитывает 337 экспонатов². В коллекции представлены кресты разных типов —



Крест на цепи. Носили женщины поверх платья-рубашки и в составе праздничного костюма. Конец XIX в. Серебро. 7,0х4,0. Якутия. РЭМ № 7200-259.

Лицевая сторона (слева): шестиконечный крест за стенами Иерусалима на горе Голгофе; конец нижней полуплоскости опирается на полуовальную возвышенность пещеры Голгофы, внутри которой череп Адама. Надписи: наверху в треугольнике (символе Всевидящего Ока) БГЪ; на концах креста-изделия в восьмилепестковых цветках — ИИС и ХС; на Голгофском кресте — ИИЦ! (в две строки); выше — владельческий вензель МВ.

Оборотная сторона (справа): наверху облако (символ трона Бога); слева — орудия Страстей Христовых (бич, гвозди, молоток, копье); справа — лодка с парусом (символ Церкви), внутри лодки стилизованная фигура человека (апостол Петр?), ловящего рыбу (ср. апостолы как «ловцы человеков»). Внизу — пещера, место захоронения Христа (внешне напоминает якутское традиционное летнее берестяное жилище урасу); над ней петух (символ воскресения Христа и напоминания Петру о его отречении); выше — горизонтально расположенный прямоугольник с тремя стрелами, направленными вверх (возможно, гроб, в котором был похоронен Христос), стрелы означают восхождение Христа и спасительный путь для людей.



Крест на цепи. Носили женщины поверх платья-рубахи и в составе праздничного костюма. Конец XIX в. Серебро. 7,8×6,2; 5,3×4,2; 75,0. Якутия. РЭМ № 7200-170

энколпионы, кресты-тельники и нагрудные кресты (мужские и женские, часто носимые в составе праздничного костюма), изготовленные в конце XVIII–XIX в. Формирование коллекции осуществлялось в основном путем экспедиционных сборов и связано с деятельностью таких известных археологов и этнографов, как Ф. К. Волков, П. П. Ефименко, Я. Ф. Головацкий и др.

При составлении каталога впервые охарактеризованы самобытные формы крестов украинских мирян (выявлены элементы иконографии и декора, восходящие к древнерусскому периоду или обусловленные византийским влиянием; определены формы, обусловленные воздействием русско-православного или западнохристианского стиля, и типы

крестов, созданные украинскими мастерами). Особый интерес представляют кресты, включенные в состав *згарды* — женского ожерелья, составленного из металлических крестов; это одно из древнейших женских шейных украшений, известных на территории Украины (в коллекции РЭМ находятся 18 *згард*, включающих 231 крест). Каждый экспонат снабжен подробной атрибуцией, отражающей не только датировку и параметры, материал изготовления и этно-региональную характеристику изделия; описание включает также анализ композиции и декора каждого креста, воспроизведение всех надписей на изделии.

Грузинский фонд Этнографического отдела Русского музея начиная с 1902 г. формировался ведущими археологами и этнографами-кавказоведами Г. А. Бонч-Осмоловским, А. А. Миллером, А. К. Сержпутовским; материалы по грузинской этнографии собирали Н. Я. Марр, Н. С. Державин, А. С. Пиралов и др. Последние приобретения музеем грузинских крестов состоялись в 2012 г. В состав грузинских коллекций РЭМ входят как отдельные кресты, так и украшения с крестами, большая часть которых датируется концом XIX — началом XX в. (представлены также современные образцы, датируемые началом XXI в.). В каталоге описаны 55 крестечных изделий из различных историко-культурных областей Грузии (горные, предгорно-равнинные и прибрежные территории); представлены также шесть крестов русского изготовления, бытовавших в грузинской среде.

Характерная особенность грузинских крестов — материал, из которого они изготовлены; это серебро (металл, ассоциирующийся с белым цветом, который, в свою очередь, несет сакральную символику, ср. «белый» как один из эпитетов наиболее почитаемого в Грузии святого — великомученика Георгия). Представленные в каталоге образцы крестов демонстрируют разнообразие функцио-

нального назначения грузинских крестов (носимые под одеждой и поверх нее; входящие в состав нарядного костюма, шейного или нагрудного украшения; нашитые на рубаху). Как отмечают составители каталога, способы ношения крестов связаны с определенными типами традиционного костюма, характерными для того или иного региона Грузии.

Интерес представляют надписи на грузинских крестах, выполненные на церковнославянском и грузинском языках. При воспроизведении в описаниях грузинские надписи даны в переводе на русский; несомненно, атрибуция только выиграла бы, если бы инскрипты приводились и на языке оригинала.

Кресты из собрания РЭМ позволяют говорить о непрерывности художественно-ремесленной традиции в Грузии с конца XIX в. до наших дней: это относится и к материалу для изготовления крестов (серебро, дерево), и к предпочитаемым формам, и к декоративным приемам.

Представленные читателю каталоги — это очередной ценный вклад в дело сохранения мирового культурного наследия, ради которого не жалеют усилий сотрудники Российского этнографического музея.

Примечания

¹ Русский православный крест в собраниях Российского этнографического музея / Сост. А. Б. Островский. СПб., 2007.

² В каталоге описан 341 крест (помимо украинских учтены два болгарских креста с территории Болгарии и Бессарабской губернии и два белорусских православных креста).

О. В. Белова,

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

Е. М. Сморгунцова,

канд. филол. наук, Колледж «Наследие» (Москва)

См. иллюстрации на 4-й стр. обложки.

ХЛУДНЕВСКАЯ ИГРУШКА ГЛАЗАМИ КОЛЛЕКЦИОНЕРА

А. В. Быков. Глиняная игрушка из деревни Хлуднево (Калужская область) / Ред. А. Г. Кулешов. — М.: Музей традиционного искусства народов мира, 2013. — 108 с.; цв. ил.

Изучение традиционной русской глиняной игрушки как феномена народного искусства сейчас находится в довольно странной ситуации. С одной стороны, имеется довольно много публикаций популярного, просветительского, журналистского и литературно-художественного характера, а также пособия, рассчи-

танные на кружки детского художественного творчества. Это связано с современной ситуацией в сфере создания традиционной русской глиняной игрушки, когда на смену ее аутентичным творцам — крестьянам и жителям посадов — пришло новое поколение, принадлежащее к местной художественной интеллигенции, имею-

щей, как правило, некоторое художественное образование¹. Такие мастера формируют новый подход к созданию традиционной игрушки, преобразуя ее в вид декоративно-прикладного искусства, тяготеющего к профессиональному, но сохраняющего народную основу. В связи с этим новые мастера стремятся к максимально полному изучению того наследия, которое оставили предшествующие поколения аутентичных народных игрушечников, работавших на данном промысле. Исследуются коллекции музеев и частных собраний, которые часто оказываются богаче музейных, изучается соответствующая литература, прежде всего указанного выше характера.



М. В. Самошенкова. Баба с птицами и ветвями. 1983 г. Глина, обжиг, роспись

В то же время собственно научных исследований по данной теме не очень много. Сложилась парадоксальная ситуация: наличие большого массового слоя опубликованных текстов без опоры на фундаментальные научные исследования. Существуют монографические исследования лишь некоторых промыслов, например книги искусствоведа И. Я. Богуславской о дымковской игрушке² и журналиста Г. П. Дурасова об игрушке Русского Севера³, но они изданы давно и содержат не всю научную информацию. Отдельные фрагменты книг и альбомов по народному искусству, а также статьи крупнейших русских искусствоведов советского периода, посвященные глиняной игрушке, как и составленный А. Н. Фрумкиным каталог знаменитой выставки игрушек⁴, при всей их безусловной научной значимости далеко не исчерпывают всё богатство данного вида народного творчества. Прорывом стала первая в отечественной науке монография, посвященная русской народной глиняной игрушке⁵. Ее автор А. Г. Кулешов (он же — научный редактор рецензируемой книги) рассматривает такие значимые проблемы, как генезис русской глиняной игрушки, ее типологию, ее основные образы и их взаимосвязь с народной культурой в целом, специфику игрушки Русского Севера. Как мне известно, книга А. Г. Кулешова стала очень популярна

в среде современных мастеров-игрушечников.

Монография А. В. Быкова посвящена одному из самых интересных игрушечных промыслов — игрушке из д. Хлуднево Калужской области. Этот феномен впервые исследуется монографически, хотя ранее был опубликован ряд статей других авторов на эту тему, в частности в журнале «Живая старина»⁶. В книге А. В. Быкова научный текст великолепно сочетается с альбомом, напечатанным на высоком уровне, а обобщающее исследование — с портретами мастериц. Замечательный дизайн книги делает ее привлекательной для широких кругов любителей народной и традиционной культуры.

Феномен хлудневской игрушки, среди специалистов называемой просто хлудня, стал привлекать к себе внимание московских искусствоведов и коллекционеров народного искусства с начала 1970-х гг. Начали складываться собрания, прежде всего частные, устраивать выставки, публиковаться статьи. Хлудневская игрушка обращала на себя внимание прежде всего своей архаикой как в художественных формах, так и в образной сфере. Такую игрушку лепили только в одной деревне, в которой был развит гончарный промысел. Существовало четкое гендерное разделение: мужчины лепили посуду, женщины — различного рода фигурки: свистульки, фигурные погремушки («грематухи»), животных, дерево с птицами, бабу-дерево, многофигурные композиции.

Аутентичная архаичность хлудневских образов, древность существования игрушки в этом районе подтверждается археологическими находками⁷.

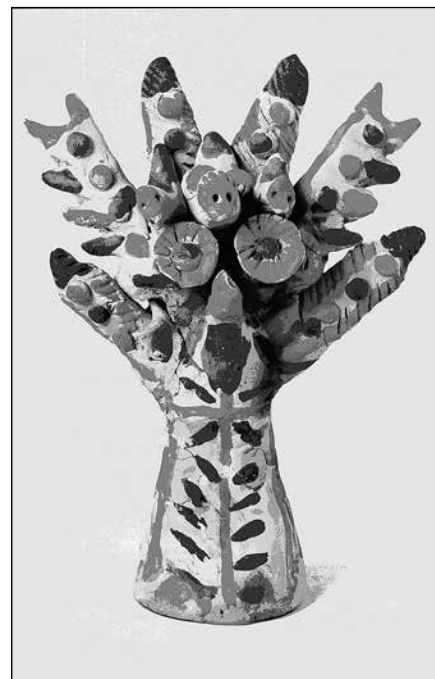
Книга А. В. Быкова отвечает на многие вопросы, связанные с промыслом и его формированием, научно систематизирует наследие промысла. Автор справедливо отмечает, что до сих пор опубликованный иконографический материал невелик. Это представляется довольно странным, так как многие столичные интеллектуалы и художники посещали Хлуднево и заказывали там игрушки, поэтому должно сохраниться много хлудневских артефактов. Но, как справедливо отмечает А. В. Быков, хлудневскую игрушку недооценивали в среде искусствоведов, чем и объясняется недостаточность ее публикаций в изданиях по народному искусству. Сам Быков бывал в Хлудневе более 50 раз и создал очень большую и ценную коллекцию хлудневской игрушки, на основе которой им написана рецензируемая монография.

Свое исследование А. В. Быков завершает началом 1990-х гг., когда в жизни промысла произошли серьезные изменения. Ушло из жизни старшее и среднее поколение мастериц, кто-то переехал в Калугу и несколько изменил технологию изготовления игрушек, промысел

в самой деревне стал исчезать, пришли молодые игрушечники-мужчины, лишь один из которых был потомственным гончаром, началось подражание хлудне среди калужских художников-гончаров и ее коммерциализация. Эти процессы обозначили новую стадию существования промысла. А. В. Быков совершенно правильно сосредоточился на периоде расцвета промысла в 1970–1980-е гг., когда были созданы наиболее характерные произведения.

А. В. Быков кратко, но очень информативно и объективно анализирует существующую литературу о промысле. Он останавливается на проблеме генезиса хлудни, склоняясь к ее аутентичной архаичности, которая в творчестве мастериц второй половины XX в., как бы мы сказали, реализовывалась на уровне архетипа юнгговского плана как коллективное бессознательное, вобравшее в себя некоторые элементы древнеславянской культуры. Автор подробно прослеживает историю промысла в XX в., выделяя несколько специфических тенденций его существования в последние десятилетия XX в. (с. 22).

Очень большое внимание в книге уделено таким вопросам, как сюжетика и ассортимент хлудни, технология ее изготовления, декорирование поверхности игрушки. Раздел о типологии хлудневской игрушки охватывает весь спектр образов этого промысла. А. В. Быков на примере хлудни ставит также актуальный для нашей культуры вопрос о соотношении коллективных основ промысла и индивидуальной интерпретации этих основ в деятельности аутентичных мастеров, когда традиционное изготовление художественного продукта начинает трактоваться ими как труд творческий,



А. Ф. Трифонова. Дух дерева. 1983 г. Глина, обжиг, роспись

получающий признание в крупных городах. В хлудневской игрушке второй половины XX в. А. В. Быков видит «один из ранних этапов формирования искусства примитива» «именно как крестьянского искусства», который по причине воздействия ряда определенных негативных факторов в конце XX в. «не успевает завершиться» (с. 23). Это очень интересное и компетентное мнение, выраженное в строго научной, четкой и лаконичной форме.

А. В. Быков детально и без лишних обобщений анализирует феномен хлудни. Он избегает велемечивости, умильности и «красот слога», свойственных популяризаторским и некоторым искусствоведческим работам о народном искусстве. Эволюция форм и приемов работы прослежена очень подробно, однако осталась почти неосвещенной эстетическая специфика промысла. Особое внимание автор обращает на технологию изготовления игрушки, определяющую многие ее морфологические особенности.

Автор анализирует влияние города на хлудневскую деревенскую игрушку, отмечает позитивные и негативные стороны этого влияния. Последние сказались в появлении усложненных форм и расчете на городского потребителя, что создало опасность трансформации хлудни в «базарный китч» (с. 10, 22).

Автором глубоко раскрыта специфика хлудни, ее архаические элементы и образы. Так, в самом распространенном зооморфном образе, характерном только для данного промысла, который мастерицы называют «рогаль», А. В. Быков видит отражение народной демонологии (с. 11). Опираясь на хронологию развития промысла

и его образности, он показывает, что композиции, кажущиеся самыми архаичными (древо жизни, баба-дерево, птицы, животные и люди на дереве), возникают лишь в 1970–1980-е гг. под воздействием внешних (городских) влияний и внутренней трансформации приемов лепки игрушек (с. 22).

Научность подхода А. В. Быкова скажется также в критичности оценок некоторых явлений и мастеров. Некоторые его положения, однако, кажутся гиперкритичными. Так, представляется недооцененным творчество М. В. Самошниковой, игрушки которой на самом деле не сильно отличаются от изделий других мастериц. Я также не согласен с оценкой работ Т. И. Бубневой, так как ее игрушки не более «непропорциональны и неуклюжи», чем у других мастериц, в них нет «шаблонности и тиражирования» (с. 98), они лишь чуть проще других. Кстати, в книге ее творчество представлено недостаточно, так как отсутствуют работы 1990-х гг. Совсем не представлена по необъясненным причинам Т. Б. Трифонова.

Ценнейшую часть книги представляет альбом, в котором помещено более 400 фотографий произведений хлудневского игрушечного промысла, снабженных научными атрибуциями по всем музейным правилам, что, к сожалению, стало редкостью для альбомов по народному искусству. Большой интерес также представляют очерки о каждой мастерице промысла, написанные на основе бесед с ними. Правда, здесь материал частично дублирует основной текст, но такие повторы сделаны, очевидно, ради того, чтобы можно было видеть полноту сведений в каждом портрете по отдельности.

Из мелких замечаний укажу только два. На ил. 57 представлен явно не рогаль, а белка с хвостом. Не отмечено, что сюжет «олень с тигром на спине» (ил. 188–190) как мотив терзания хищником может восходить к глубокой древности.

Необходимо сказать несколько слов об авторе книги. Александр Владимирович Быков — ученый-естественник, наверное, поэтому он более четок и точен в своем анализе, чем другие авторы. Он почти всю жизнь занимается собиранием произведений народного искусства, объездил всю Россию и многие зарубежные, в особенности азиатские, страны. Особый интерес он проявляет к глиняной игрушке и другим видам народного искусства, где наиболее полно сохранились черты архаики, а также к народному наиву. В 2012 г. А. В. Быковым совместно с К. А. Мироновым на основе их коллекций был основан частный Музей традиционного искусства народов мира, насчитывающий более 30 000 единиц хранения из 73 стран мира, но, к сожалению, еще не имеющий своего помещения. Од-

нако музей уже развернул публикаторскую и выставочную деятельность. Так, им издана рецензируемая книга и организована выставка хлудневской игрушки в помещении московского Музея народного искусства, на которой прошла презентация книги А. В. Быкова. В своем музее А. В. Быков активно занимается учетом и систематизацией экспонатов, их реставрацией и популяризацией, создает электронный каталог. Работа проводится на самом высоком уровне, чего не всегда достигают иные, даже государственные, музейные собрания, в частности музей «Царицыно», в котором атрибуция глиняных игрушек оставляет желать более строго научного подхода.

Рецензируемая книга — первая крупная публикация коллекционера и исследователя. Это безусловная удача. Здесь сказано огромное количество наблюдений на самом промысле, наблюдательность, отсутствие потребительского подхода, который автор критикует (с. 21). Книга вводит в научный оборот огромную и лучшую часть наследия хлудневского игрушечного промысла, научно его анализирует, благодаря чему хлудневская игрушка, как верно отмечает автор, несколько недооцененная, займет достойное место среди других промыслов традиционной русской игрушки. Первая монография о хлудневской игрушке будет полезна и исследователям народной культуры и искусства, и коллекционерам, и современным мастерам-игрушечникам.

Примечания

¹ Мельников Г. П. Современная глиняная игрушка: между фольклором и китчем // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Приобщение детей к традиционной культуре: глиняная игрушка. М., 2001. С. 50–58.

² Богуславская И. Я. Дымковская игрушка. Л., 1988.

³ Дурасов Г. П. Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986.

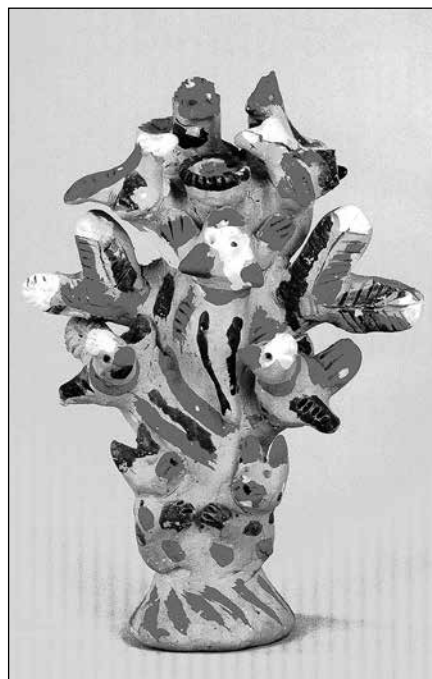
⁴ Народное гончарство России. Сохранившиеся центры. Пути возрождения. Каталог выставки / Сост. А. Н. Фрумкин. М., 1987.

⁵ Кулешов А. Г. Русская глиняная игрушка как вид народного творчества. М., 2012.

⁶ Горшков М. М. Хлудневский гончарный промысел // ЖС. 2003. № 2. С. 25–27; Мельников Г. П. Хлудневская игрушка // Там же. С. 27–28; Никишин Г. П. Прошлое и настоящее хлудневской игрушки // Там же. С. 29–30.

⁷ См.: Пуцко В. Г. Хлудневские глиняные фигуры // Родная старина. Материалы Второй и Третьей науч.-практ. конф. по проблемам сохранения и развития фольклора. Калуга, 2002. С. 153–162.

Г. П. Мельников,
канд. ист. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)



А. Ф. Трифонова. Дерево с птицами. 1983 г.
Глина, обжиг, роспись

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

VII Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: полифония и диалог смыслов»: материалы междунар. науч. конф., Челябинск, 3–6 июня 2015 г. / Челябин. гос. академия культуры и искусств, Челябин. гос. пед. ун-т, Челябин. гос. ун-т, Гос. центр нар. творчества; [сост. Л. Н. Лазарева]. — Челябинск: ЧГАКИ, 2015. — 504 с.: ил.

XI конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов, Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г.: [контакты и взаимодействие культур] / Ассоциация антропологов и этнологов России [и др.]. — М.: Екатеринбург: [б. и.], 2015. — 503 с.: табл.

Бондаренко Г. В. Мифы и общество Древней Ирландии. — М.: Языки славян. культуры, 2015. — 472 с., [2] л. цв. ил. — (Studia historica).

Грузины / [Абакелия Н. и др.]; [Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Нац. акад. наук Грузии, Комис. по истории, археологии и этнологии]; отв. ред.: Л. К. Бериашвили, Л. Ш. Меликишвили, Л. Т. Соловьева. — М.: Наука, 2015. — 813 с., [20] л. цв. ил.: карты, портр. — (Народы и культуры).

Жукова О. Ю. Вепские обрядовые причитания: от поэтики жанра к поэтике слова / Ин-т яз., лит. и истории Карел. науч. центра РАН. — Петрозаводск: Ин-т яз., лит. и истории КарНЦ РАН, 2015. — 148 с., [4] л. ил.: табл.

Зенина М. А. Куклы и игрушки Московской и Тверской областей. — М.: [б. и.], 2015. — 118 с.: ил.

Иванищева О. Н., Эрштадт А. М. Язык и материальная культура кольских саамов / Мурман. гос. гуманитар. ун-т. — Мурманск: МГГУ, 2015. — 145 с.

Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / Ин-т славяноведения РАН; [редкол.: С. М. Толстая (отв. ред.) и др.]. — М.: Индрик, 2015. — 431 с. — (Б-ка Ин-та славяноведения / Ин-т славяноведения РАН, Отд. этнолингвистики и фольклора; 18).

Конкка А. На плечах Большой Медведицы: избр. ст.: (юбилейный сборник к 65-летию и 45-летию собирательской деятельности) / Ин-т яз., лит. и истории Карел. науч. центра РАН. — Петрозаводск: Ин-т яз., лит. и истории КарНЦ РАН, 2015. — 342 с.: ил., портр.

Монгольский сборник = Mongolian studies: a collection of papers: тексты и контексты / [сост. А. Д. Цендина]. — М.: Изд. центр Рос. гос. гуманитар. ун-та, 2015. — 239 с.: табл. — (Orientalia et Classica: труды Ин-та вост. культур и античности / РГГУ; вып. 54).

Питалев М. Г. Небесные близнецы. Древнейшие мифологические образы: реконструкция, анализ, закономерности. — М.: URSS; ЛЕНАНД, 2015. — 236 с.

Слово и образ в фольклоре и литературе: Юдинские чтения — 2014: материалы междунар. науч.-практ. конф., Курск, 10–11 дек. 2014 г. — Курск: Курск. гос. ун-т, 2015. — 234 с.

Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале / Ин-т славяноведения РАН; Ун-т Дм. Пожарского. — М.: Ун-т Дм. Пожарского, 2015. — 527 с.

Традиции. Фольклор. Дети: приобщение детей и юношества к ценностям традиционной культуры на примере декоративно-прикладного искусства: сб. ст., программ и методических материалов / [сост. А. Г. Кулешов]. — М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2015. — 247 с.: ил., табл.

Традиционная культура в современном мире. История еды и традиции питания народов мира: Материалы I Междунар. симпозиума, 30 окт. — 1 нояб. 2014 г. / МГУ им. М. В. Ломоносова, Центр по изучению взаимодействия культур. — М.: Центр по изучению взаимодействия культур, 2015. — 432 с.: ил.

Традиционная культура Тверского края: 70-летию Победы (1945–2015): сб. науч. ст. и публикаций / Твер. гос. ун-т, Филол. фак-т, Каф. истории рус. лит., Каф. фундамент. и прикладной лингвистики, Фольклорно-этнограф. науч. краевед. студенч. объединение; [ред. М. Л. Логунов и др.; сост. Л. М. Кончадалов и др.]. — Вып. 5. — Тверь: Твер. гос. ун-т, 2015. — 165 с.: ил., табл.

Хундаева Е. О., Дамбаева А. Н. Эпос коренных народов Сибири: вопросы сюжета / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. сельскохозяй. академии им. В. Р. Филиппова, 2015. — 188 с.

Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы III Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. / [отв. ред. Е. Л. Березович]. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. — 318 с.

Memento mori: похоронные традиции в современной культуре / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [сост. А. Д. Соколова, А. Б. Юдкина]. — М.: ИЭА РАН, 2015. — 293 с.: ил., портр., факс.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Мифы, легенды и сказки удмуртского народа / [сост., пер., обраб. и предисл. Н. П. Крапиной]. — [Ижевск]: Удмуртия, 2015. — 127 с.: ил.

Народное слово на дорогах войны: сб. / Челябинская гос. акад. культуры и искусств, Каф. режиссуры театрализованных представлений и праздников, Учебный центр традиционной культуры им. А. И. Лазарева;

[сост. И. А. Голованов]. — Челябинск: ЧГАКИ, 2015. — 123 с.: ил.

С песней в строю: песенник: к 70-летию окончания Второй мировой войны / [сост. М. Д. Черток]. — М.: Канон+, 2015. — 255 с.

Фронтные пословицы, поговорки, частушки и солдатские байки / [ред.-сост. А. В. Нарбекова]. — М.: Вече, 2015. — 207 с.: ил., портр.

АЛЬБОМЫ

«Во всех ты, душенька, нарядах хороша»: традиционный праздничный костюм XVIII — XX вв. / Русский музей; [сост. Н. И. Ковалева и др.]; фот. В. А. Воронцов, В. Ф. Дорохов, М. В. Скоморох. — СПб.: Palace ed., 2015. — 216 с.: цв. ил. — (Русский музей представляет: альманах; вып. 446).

Котенко Ю. В. Далёкая страна: собрание рисунков, фотографий и других произведений. — М.: [б. и.], 2015. — [143] с.: ил. — [Альбом по изобразит. искусству индейцев Сев. Америки].

Чернов В. С. Чувашские народные музыкальные инструменты = Чăваш халăх музыка инструменчĕсем: исследования, реконструкция, творчество: [книга-альбом]. — 2-е изд. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. — 175 с.: цв. ил., ноты. — (Из опыта народн. мастеров).

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь. Этнолингв. словарь: [свыше 7000 календарных наименований, обычаи, поверья, обряды, гадания, предписания, запреты] / Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова, Урал. федеральн. ун-т. — М.: АСТ-ПРЕСС, 2015. — 542 с. — (Настольн. словари рус. яз.).

Баранова Г. В. Народный костюм: учебно-метод. пособие для студентов учреждений высш. проф. образования / Моск. гос. ин-т культуры. — М.: МГИК, 2015. — 163 с.: ил.

Бурыкин Алексей Алексеевич: библиограф. указ. науч. трудов и публикаций к 60-летию со дня рождения / Департамент образования и молодежной политики ХМАО — Югры, Обско-угорский ин-т прикладных исслед. и разработок; [сост. Е. П. Степанова]. — Ханты-Мансийск: Формат, 2015. — 196 с.: цв. ил., портр.

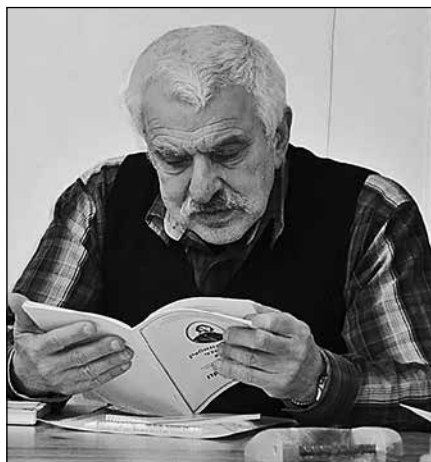
Ивашнева Л. Л. Русское устное народное творчество: учеб. пособие / Астрахан. гос. ун-т. — Астрахань: Астрахан. гос. ун-т, 2015. — 153 с.: ил., табл.

Ромашина Е. В. Этнология: учеб.-метод. пособие / Армавир. гос. пед. академия, Каф. социальной, специальной педагогики и психологии. — М.: ЦИУМиНЛ, 2015. — 103 с.

Щеникова Н. В. Традиции и культура питания народов мира: учеб. пособие для студентов вузов. — М.: Форум, 2015. — 295 с.: ил.

Материал подготовила
О. В. Тресфилова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАНОВ (1943–2015)



За месяц до своего 72-летия, **14 сентября 2015 г.**, после тяжелой операции ушел из жизни Михаил Александрович Лобанов — этномузыковед, доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник сектора фольклора Российского института истории искусств, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, многолетний председатель секции музыкального фольклора Союза композиторов Санкт-Петербурга.

Каждый ушедший из жизни творческий человек оставляет по себе память и след. Память — в сердцах и душах родных и близких ему людей, след — в той области, которой он отдавал свое время, знания и силы.

М. А. Лобанов был очень деятельным человеком. Он получил превосходное музыковедческое образование в Ленинградской консерватории: дипломная работа под руководством М. С. Друскина, кандидатская диссертация — М. К. Михайлова. В 1963 г., уже после первого курса консерватории, Михаил Александрович, как и многие тогда студенты-музыковеды, композиторы и даже хормейстеры, попал в летнюю фольклорную экспедицию (руководитель — С. Я. Требелева). И эти два обстоятельства на всю жизнь определили его профессиональную судьбу.

За годы работы в Фонограммархиве Пушкинского Дома (15 лет), а затем, после небольшого перерыва, в Зубовском институте (Российский институт истории искусств, с 1990 г. до самой кончины) Михаил Александрович принял участие во множестве экспедиций, расшифровывал звукозаписи и издавал или участвовал в издании большого числа фольклорных сборников¹. Его монография «Лесные кличи» — это открытие целого пласта русского музыкального фольклора, который до него был фактически неизвестен, во всяком случае,

не был осознан как нечто значительное в русской традиционной музыкальной культуре. В 2000 г. это исследование было защищено им в качестве докторской диссертации². А еще — трехтомный аналитический указатель напевов³, два выпуска сборников «Экспедиционные открытия последних лет»⁴, филологическая монография «Стих былины»⁵ и множество статей, посвященных истории и теории музыкального фольклора (общим числом около 200). Осталась незавершенной рукопись планового исследования «Формы коллективного пения у народов России: из наблюдений последних лет».

В последние два десятилетия Михаил Александрович совмещал работу в институте с преподавательской деятельностью в педагогическом университете им. А. И. Герцена. И снова, наряду с лекциями и семинарами, — систематические экспедиции со студентами и обработка полевых материалов, создание учебных пособий⁶.

В то же время он продолжал деятельность классического музыковеда: опубликовал две небольшие монографии о Гуго Вольфе и Георгии Фиртиче⁷, статьи о Франце Шуберте⁸; много времени, в том числе и экспедиционного, посвятил исследованию «фольклорных корней» Игоря Стравинского⁹. В качестве многолетнего председателя фольклорной секции Союза композиторов Санкт-Петербурга организовывал регулярные встречи, прослушивания и обсуждения произведений молодых петербургских композиторов, созданных на фольклорных материалах...

В 1962 г. мы вместе поступили в Ленинградскую консерваторию. В сентябре 2015 г. вместе были на Рябининских чтениях в Петрозаводске. 8 сентября Михаил Александрович целый день вел на Чтениях заседание нашей этномузыковедческой секции, был бодр и остроумен. А в ночь поехал обратно в Петербург... Он был очень мужественным человеком.

М. А. Лобанов ушел из жизни полный творческих замыслов. И след он оставил глубокий и многогранный. Нам всем и в Зубовском институте, и в Герценовском педуниверситете, и в Союзе композиторов Санкт-Петербурга, и в нашем фольклористическом сообществе в целом его будет очень не хватать. А благодарная память о нем будет долгой и светлой.

Примечания

¹ Напомним лишь некоторые: Песни и сказки пушкинских мест. Фольклор Горьковской области. Вып. 1 / Изд. подгот. В. И. Еремина, М. А. Лобанов, В. Н. Морохин. Л., 1979. (Памятники

русского фольклора); Традиционный фольклор Новгородской области. Песни, причитания / Изд. подгот. В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, М. А. Лобанов. Л., 1979. (Памятники русского фольклора); Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина. Т. 2 / Изд. подгот. З. И. Власова, М. А. Лобанов. Л., 1986; Посиделки в Новгородской области: Песни, игры. Новгород, 1988 (доп. тираж — 1989); Нижегородская свадьба: Пушкинские места — Нижегородское Поволжье — Ветлужский край / Изд. подгот. М. А. Лобанов, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова. СПб., 1998.

² Лобанов М. А. Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997; Он же. Культура вокальных мелодий-сигналов на Северо-Западе России: Дис. в виде научного доклада ... д-ра искусствоведения. СПб., 2000.

³ Лобанов М. А. Русские народные песни в записи ленинградских фольклористов (1927–1991): Музыкально-систематический указатель напевов по их первым публикациям: В 3 ч. СПб., 2003. В издательстве «Дмитрий Буланин» сейчас готовится к изданию продолжение этого труда (Михаил Александрович успел летом вычитать две верстки).

⁴ Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х–1990-х годов: Ст. и материалы. [Вып. 1] / Сост. и отв. ред. М. А. Лобанов. СПб., 1996; Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982–2006 годов: Ст. и материалы. Вып. 2 / Сост. и отв. ред. М. А. Лобанов. СПб., 2009.

⁵ Лобанов М. А. Стих былины: Метрика. Семантика. Генезис. СПб., 2007.

⁶ Лобанов М. А. Русская народная музыка: Вокальные жанры: Учебное пособие. СПб., 1993; Он же. Этносольфеджио: На материале традиционной песни русской деревни. Учебное пособие. СПб., 1996 (переизд. в 2007 г.).

⁷ Лобанов М. А. Гуго Вольф: Краткий очерк жизни и творчества. Л., 1989; Он же. Композитор Георгий Фиртич: «Врунбель» и неведомое. СПб., 2011.

⁸ См., например: Лобанов М. А. Колесная лира и музыка Шуберта // Музыкальная академия. 1997. № 3. С. 193–195.

⁹ Лобанов М. А. Украинский фольклор Устилуга в творчестве Стравинского // Стравинский та Україна / Ред. А. Терещенко. Київ, 1996; Он же. Рассказы старожил Устилуга о Стравинском и его окружении // И. Ф. Стравинский: Сб. ст. / Сост. В. Варунц. М., 1997. С. 103–112; Он же. На пути «Весны»: о художественных интересах Стравинского в период сочинения «Весны священной» // Музыковедение. 2015. № 2. С. 36–43.

В. А. Лапин,
доктор искусствоведения,
Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

Конференция «МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ: ОТ ФОЛЬКЛОРА ДО МЕДИА»

Международная научная конференция «Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа», организованная Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы (ШАГИ РАНХиГС), состоялась **27–29 ноября 2014 г.** Конференция была нацелена на изучение механизмов культурной памяти в разные информационные эпохи. В докладах и в ходе дискуссий были рассмотрены следующие проблемы: конструирование, хранение, трансляция информации как функции культурной памяти; формы текстопорождения и модели текстуализации; инвариант и авантекст как матрицы устной традиции; мотивы, семы, мемы как «гены» культурной памяти; мнемотехники и «мемотексты»; памятники и другие аттракторы культурной памяти; память и забывание как механизмы конструирования картины мира и коллективной идентичности; постфольклор и память в локальном тексте; память в интернетлоре.

Во вступительном слове **С. Ю. Неклюдов**, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ, сказал, что культурная память с семиотической точки зрения представляет собой передачу во времени значимых для социума сообщений («культурных текстов») и может быть понята как хранилище информации со «встроенными» механизмами трансляции. В дописменную эпоху (и в культурах, остающихся бесписьменными) единственным возможным способом хранения и передачи «культурной информации» была фольклорная традиция. Семантические элементы (мотивы, семы) любых «текстов культуры» (вербальных, акциональных, предметных) сохраняются в течение длительного времени, как бы прорастая сквозь сменяющие друг друга языки и культуры. Технология устной трансляции определяется прямой передачей сообщения от адресанта к адресату без какого-либо технического посредника. Важно, что в устной культуре передавать и хранить сообщение без его периодического воспроизведения нельзя, соответственно тексты во многом в самих себе хранят правила своего создания — запоминания и воспроизведения. То же с известными оговорками касается и невербальных текстов — ритуала, танца, правил этикета, приемов ремесла и т.д.

Возникновение и распространение письменности породило принципиаль-

но иные механизмы хранения и передачи «культурной информации»: появление технического посредника сделало возможным отправлять сообщения гораздо большему числу получателей, преодолевать пространственные и временные разрывы, уменьшило роль диалогичности коммуникации. При этом письменный текст нередко пытается заместить или даже подменить устную память. Письменный вариант той или иной «культурной информации» (включая знания о прошлом) предполагает иные способы взаимодействия с носителями традиции, нежели устный.

Мы живем в эпоху распространения коммуникации третьего типа — «экранной», которая хронологически наследует письменности, но типологически ближе устной традиции с ее контактностью и диалогичностью. Технический посредник, предоставляя все новые возможности общения «лицом к лицу», «растворяется», становится незаметным. Но это сходство парадоксальное, поскольку технологии передачи и хранения информации в «экранную эпоху» принципиально иные по сравнению с устной культурой. Изучение механизмов культурной памяти в разные информационно-коммуникативные эпохи, подчеркнул С. Ю. Неклюдов, — важная задача для фольклористики и смежных наук.

Решение этой задачи предполагает междисциплинарность, поэтому организаторы конференции стремились объединить различные подходы. В научном форуме приняли участие фольклористы, антропологи, историки, социологи, культурологи, лингвисты.

В двух докладах речь шла о коллективной памяти в древних цивилизациях. **Е. В. Александрова** (Москва, независимый исследователь) в докладе «Копии Текстов пирамид: наблюдения над отличиями» на примере древнеегипетского памятника и его «копий» более позднего времени рассмотрела механизмы, обеспечивающие воспроизводимость сакральных текстов. По мнению автора, это обуславливалось не механической трансляцией канона, а существованием «грамматики правил», авантекста, чья устойчивость определялась стабильностью ритуальной структуры. **Д. Д. Беляев** (Москва, Российский гос. гуманитарный ун-т — РГГУ) в докладе ««Квазиистория» или «квазимифология» в текстах о древнейших временах у древних майя» проанализировал причины возникновения и особенности гипертрофированной хронологической

системы майя, охватывавшей не только историческую эпоху, но и мифологические события.

Некоторые выступления были основаны на фольклорно-этнографическом материале. **Н. Г. Комелина** (Санкт-Петербург, Ин-т русской литературы РАН) в докладе ««Как за частушку посадили...»: политический фольклор в северной деревне» рассказала о бытовании в современном селе нарративов о репрессиях за исполнение «антисоветских» частушек в 1930–1940-е гг. В докладе «Память жанра новин и героического эпоса про Путина» **И. В. Козлова** (Санкт-Петербург, Российский гос. пед. ун-т) сравнила традиционные былины, новины 1930-х гг. и стилизованные под эпос современные тексты и показала, что последние, с одной стороны, похожи на классические былины, а с другой — воспроизводят жанровые особенности советских эпических песен. **Г. С. Вртанесян** (Москва, РГГУ) в докладе «Календарная лексика как исторический источник» рассмотрел динамику календарной лексики долган за 150 лет и связал ее трансформации с влиянием соседних культур и изменениями в типе хозяйства. **Д. Ю. Доронин** (Москва, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН — ИЭА РАН / РГГУ) в докладе «Колыбель на горе, грядущий хан и шаманский бубен: мнемотехники и мнемотексты алтайских тюрков» проанализировал ритуально-мифологический дискурс народов Южной Сибири как способ формирования и использования культурной памяти. **А. А. Ожиганова** (Москва, ИЭА РАН) в докладе «Конструирование традиции в неоязыческой общине «Правоведы» рассмотрела, как с опорой на воображаемое «древнеславянское прошлое» создаются в современных общинах неоязычников новые культурные формы.

Несколько докладов были посвящены старообрядцам. **А. А. Пригарин** (Одесский нац. ун-т) в докладе ««Народные предания» и «историография»: уровни исторического (со)знания липован» поставил проблемы народной историографии и историософии в сообществах русских старообрядцев Украины, Молдавии, Румынии и Болгарии. **Н. С. Душакова** (Кишинёв, Ин-т культурного наследия АН Республики Молдова) в докладе ««Без Бога ни до порога»: культурная память в жилом пространстве старообрядцев» рассмотрела жилище старообрядцев (липован и некрасовцев) как физическое «пространство памяти», сохраняющее и личные/семейные воспоминания, и культурные нормы и стандарты. В докладе **Д. С. Рыговского** (Новосибирск, Ин-т археологии и этнографии СО РАН) «Трансляция культурной памяти о святых местах в традиции белокриничских старообрядцев Западной

Сибири» была рассмотрена традиция посещения святых мест сибирскими староверами как коммеморативная практика. Доклад **О. Б. Христофоровой** (Москва, РАНХиГС / РГГУ) «Как Дёма и Максим подругу не поделили: раздел 1866–1888 гг. в устной истории старообрядцев Верхоямья» был посвящен тому, как в современной устной традиции уральских беспоповцев отражена одна из ключевых вех их истории — раскол на два согласия.

Современность привлекла внимание многих исследователей коллективной памяти. Доклад группы ученых из РАНХиГС и РГГУ (**А. С. Архипов, М. И. Байдж, Д. А. Радченко, М. Д. Волковой**) «Если мы — пятая колонна...»: Культурная память в языке плаката» представил результаты анализа визуальных знаков, использованных участниками оппозиционных и провластных митингов, состоявшихся в Москве и Санкт-Петербурге осенью 2014 г. Задавшись вопросами, какие культурные паттерны выстраивались митингующими, как использовались ими апелляции к историческому прошлому, исследователи проанализировали разные типы дискурса, особо выделив риторику холодной войны и «историческую тематику» в языке плаката. **С. А. Тойменцев** (Московский гос. гуманитарный ун-т им. М. А. Шолохова) в докладе «Гибриды мнемоники при гибридном режиме: расплата с советским прошлым в путинской России» рассмотрел на материале современного российского кинематографа, телесериалов и художественной литературы состояние коллективной памяти об СССР, отметив ее амбивалентность, заключающуюся в признании заслуг режима и одновременно в его критике. По мнению автора, осознания связи двух этих полюсов так и не сложилось, кроме того, логика террора так и осталась до конца не проясненной в массовом сознании, что приводит к возвращению травмы, часто в иррациональном виде. По всей видимости, по этой причине в последнее пятилетие акцентуация исторической памяти имеет уже иной характер (одна из чаш весов перевесила) и стремительно меняется с каждым годом в сторону «прославления тотализма».

Иное, вполне рефлексивное направление коммеморации рассмотрела в своем докладе «Новый вид публичной памяти в современной России: иронические памятники» **Н. Г. Брагина** (Москва, РГГУ). Описав возникшую в 1990-е гг. практику создания «ироничных» памятников (вещам, представителям «низких» профессий, героям массовой культуры и т.п.), докладчица выделила ряд структурных различий между «официальными» и «публичными» коммеморативными объектами, подчеркнув связь первых с темой смерти, а вторых — с пространством

игры. Другой вариант смеховой культуры стал объектом внимания **М. И. Байдж** (Москва, РАНХиГС). В докладе «Параллельная Тюмень»: визуальные проявления локального текста» она рассмотрела типичные сюжеты визуализации реального и воображаемого городского пространства в демотиваторах, «фотожабах» и других сетевых феноменах, а также проанализировала их в сравнении с устными нарративами, в которых мифологизируется Тюмень. **Н. В. Петров** (Москва, РАНХиГС / РГГУ) посвятил свой доклад «Каменная Зоя: от легенды к историческому событию» сюжету об окаменевшей девушке и показал, как из разряда слухов (возникновение которых заслуживает отдельного внимания) история переходит в ранг православной легенды, а затем становится «фольклорным брендом» Самары, основанным на «реальных исторических событиях». **А. А. Кирзюк** (Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека) и **Г. В. Кузовкин** (Москва, НИПЦ «Мемориал») в докладе «...Говорят, что скоро все позапрещают...» Слухи послесталинской эпохи (1953–1987): идея справочника и материалы к словнику» предложили идею создания «каталога слухов» позднесоветской эпохи (в данном отношении этот «спокойный» период практически не изучался) на основе материалов самиздата тех лет и современных интервью. **А. В. Жидченко** (Омский гос. ун-т) в докладе «Трансформации культурно-исторической памяти в пространстве сибирского города (середина XX в. — современность)» говорил о том, как меняется коллективная память людей при смене поколений в процессе урбанизации. В докладе **О. В. Головашиной** (Тамбовский гос. ун-т) «Короткая память, или Есть ли настоящее у истории?» были представлены результаты опроса тамбовских студентов об их знании отечественной истории. Исследование показало, что студентам история СССР представляется столь же далекой, как и история Российской империи; с течением времени снижается уровень фактических знаний и повышается мифологизация событий и персоналий; на восприятие исторических понятий большое влияние оказывает современный социально-политический контекст. **А. Д. Попов** (Симферополь, Крымский экономический ин-т) в докладе «Войны и Мы: горизонты культурной памяти в мемориальных текстах позднего советского периода» привел результаты изучения записей советских граждан в книгах отзывов трех ключевых «мест памяти» Восточной Германии (музея Бухенвальда, мемориала на Зееловских высотах и музея Берлин-Карлсхорст). Докладчик подробно рассмотрел язык, мемориальную динамику и семантику мемориального дискурса, его роль в актуализации и мобилизации коллективной

памяти. В докладе **А. Б. Юдкиной** (Тула, независимый исследователь) «Между свидетельством и архивом: механизмы перехода от коммуникативной к культурной памяти» были рассмотрены два случая мемориальной ретрансляции, когда объекты, с течением времени перешедшие из коммуникативной в культурную память, вновь актуализируются, приобретая дополнительные коммеморативные смыслы. В частности, так произошло с мемориалом в пос. Первомайский Тульской области. Будучи типичным памятным знаком о Великой Отечественной войне, в 2013 г. он становится также местом зажжения в 1957 г. первого Вечного огня в СССР и одновременно новым локальным брендом Тульской области. **Д. С. Будаnova** (Ивановский филиал РАНХиГС) посвятила свой доклад ««Империя» Р. Капущинского: Формирование коллективной памяти в локальном тексте» произведению, которое в значительной мере повлияло на создание негативного образа России в современной Польше. **Е. А. Болашенкоva** (Санкт-Петербург, Музей антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН — МАЭ РАН) в докладе «Два представления об эпохе Саманидов в постсоветском Таджикистане» рассказала о ситуации, когда одна и та же эпоха и один исторический персонаж оказались точкой отсчета конкурирующих версий истории — провластной и оппозиционной. Интересно, что, несмотря на расхождение этих версий в акцентах и интерпретациях, с течением времени (по окончании двух десятилетий активного конструирования истории, когда вновь сформированная коллективная память «застывает») Саманиды и эмир Исмаил превращаются в нейтральную эмблему страны.

Ряд исследователей основывали свои положения на визуальных материалах. **Н. В. Казурова** (Санкт-Петербург, МАЭ РАН) в докладе «Феномен войны в современном иранском и израильском кинематографе: национальная травма и коллективная память» продемонстрировала механизмы работы кинематографа как инструмента конструирования социальной памяти в двух странах Востока; докладчица говорила о различиях и сходствах этого процесса в иудейском и арабском мире. **Д. Н. Нефёдова** (Самарская гос. академия культуры и искусств) посвятила свой доклад «Мифопоэтические элементы в индийском кинематографе как фактор ретрансляции компонентов национальной культурной памяти» тому, как использование мифологических и эпических образов в киноиндустрии Болливуда способствует утверждению общиндийского культурного фонда. **Ирена Сентевска** (Белград, Ун-т искусств) в докладе «От фольклора к видеолору: возвращение Сербии к «корням»» охарактеризовала роль, которую в современ-

ной политической и массовой культуре Сербии играют образы «традиционной сельской жизни» как «хранилища» национальной идентичности, и описала механизмы визуализации этого «хранилища». **А. Ю. Суслов** (Казанский нац. исследовательский технологический ун-т) в докладе «Кинематограф оттепели и образы социалистов: идейный заряд или проверка истории?» рассмотрел эволюцию образов меньшевиков и эсеров в отечественном кинематографе. Стереотипизация и мифологизация исторических персонажей оказалась в центре внимания и **Д. И. Антонова** (Москва, РАНХиГС / РГГУ). В докладе «Колдун, еретик, антихрист: миф о самозванце в книжности и фольклоре» он продемонстрировал, как происходит борьба мифологических конструктов («за» и «против» исторического деятеля) в период острых социальных конфликтов на примере круга текстов, сформировавшихся в начале XVII в. вокруг фигуры Лжедмитрия.

Манипуляциям с общественным мнением в СМИ, медийным и сетевым образам и стратегиям также было уделено внимание. **Д. А. Радченко** (Москва, РАНХиГС) в докладе «Я пережил конец света»: катастрофы в русскоязычном интернет-фольклоре», поставив вопрос о том, как функционирует память о прошедших событиях в Интернете, проанализировала корпус сетевых вербально-визуальных текстов 2010–2013 гг., посвященных ряду крупных природных и техногенных катастроф. **И. С. Душак** (Кишинёв, Ин-т культурного наследия АН Республики Молдова) в докладе «Память и забывание в репрезентации территорий в интернет-СМИ» проанализировала

медиаобразы на трех уровнях — города, страны и региона — и показала, что культурная информация во всех случаях (но со своей спецификой на каждом уровне) затрагивает такие области, как историческая память, этническая идентичность, проблемы сохранения языка и культуры. Доклад **М. С. Дудиной** (Москва, РАНХиГС) «Механизмы манипуляции мнемическими процессами в системе массовых коммуникаций» был посвящен таким способам конструирования общественного мнения (в том числе коллективной памяти) в СМИ, как теги и хэштеги, капсульный метод, апелляция к аффектам, дробление информации, построение ложных причинно-следственных связей, использование образа авторитетного человека и др. По мнению докладчицы, необходимо ввести уроки медиаобразования в систему школьного обучения, чтобы формировать навыки критического восприятия СМИ. **Е. В. Васильева** (Санкт-Петербургский гос. ун-т) и **А. В. Козлова** (Европейский ун-т в Санкт-Петербурге) представили доклад «“Тургеневские девушки”: социально-педагогические манипуляции locis communibus произведений И. С. Тургенева в советской и постсоветской культуре», в котором проследили развитие интерпретаций этого художественного образа в учебных и медийных текстах советской и постсоветской эпохи и выявили их влияние на культурную память представителей разных поколений. **Е. Г. Захарченко** (Москва, Ин-т наследия) в докладе «От “жизни по книге” — к жизни вне книги: литературные тексты и контексты их восприятия» рассмотрела трансформацию образа А. С. Пушкина — от велико-

го русского поэта до персонажа-мема массовой культуры.

Темы завершающих докладов находились на стыке изучения памяти и антропологии застолья. **Д. Ф. Мищенко** (Санкт-Петербург, Ин-т лингвистических исследований РАН / Париж, Laboratoire de Langage, Langues et Cultures d'Afrique Noire) в докладе «Мифические застолья и бабушкины рецепты: пища в культурной памяти» говорила о том, как воспоминания о пище, перемещаясь из сферы индивидуальной памяти в пространство коллективной, превращаются в этностереотип, в средство формирования и поддержания идентичности. **Ю. И. Ковыршина** (Петрозаводская гос. консерватория) в докладе «Поморское чаепитие: конструирование “другого” как элемент культурной памяти» рассмотрела этот тип застолья как перформанс и как способ отличать «своих» от «чужих».

Программа конференции размещена на сайте ШАГИ РАНХиГС: <http://www.shagi.ranepa.ru/mexanizmy-kulturnoj-pamyati-ot-folklor-a-do-media>; доклады опубликованы в электронном виде на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика»: http://www.ruthenia.ru/folklore/2014_Mechanisms%20of%20Cultural%20Memory_Abstracts.pdf.

Готовится к публикации сборник статей.

О. Б. Христофорова,
доктор филол. наук, Школа
актуальных гуманитарных
исследований РАНХиГС,
Центр типологии и семиотики
фольклора РГГУ (Москва)

Конференция «ТРАДИЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ РИТУАЛЬНОГО ГОДА»

На базе Казанского федерального (Приволжского) университета 4–7 июня 2015 г. была проведена очередная, 11-я Международная конференция рабочей группы «Ритуальный год» при Международном обществе этнологов и фольклористов (SIEF) на общую тему «Традиции и трансформации». В конференции приняли участие 38 ученых из Австрии, Болгарии, Великобритании, Голландии, Исландии, Литвы, Польши, Финляндии, Швеции и Эстонии.

Впервые рабочая группа встречалась в России, в Татарстане, и это несколько изменило состав участников: значительно возросло число ученых из Татарстана

и приволжских районов. Благодаря этому более подробно рассматривались праздники и обряды этнических групп Поволжья; немало места было уделено исламским ритуалам и обрядам в их современном состоянии.

На торжественном открытии после приветственных слов организаторов конференции и членов группы «Ритуальный год» публике было предложено «музыкальное подношение» — именно так обозначили свое краткое выступление участники татарской группы «Жомга көн» («Пятница», руководитель Алсу Еникеева), которые исполнили татарские народные песни-молитвы. Пленарное заседание открыл **Т. Ганнелл**

(Исландия). В докладе «Происхождение и эволюция образа “горной женщины” (Fjallkonan) как национального символа в праздновании Национального дня Исландии и в других контекстах» он предложил свою версию генезиса этого персонажа. Фьяллкана, одетая в национальные одежды, всегда присутствует на официальном празднике, отмечаемом 17 июня, и выступает с поэтической речью. Может показаться, что это давняя традиция, однако она создана в конце XIX в. В образе Фьяллканы соединились черты героини скандинавской мифологии, в нем нашли отражение романтические народные воззрения, включая собранный в эту эпоху сказочный фольклор. Известно и авторское (художественное, драматургическое) участие в конструировании образа, включая создание компилятивного исландского народного костюма. **Х. Руотсала** (Финляндия) выступила с докладом «Роль и значение изобретен-

ных ритуалов в культурном туризме», в котором она представила свой опыт в качестве исследователя и одновременно участника праздников, которые устраивают саха и эвенки для туристов, прибывающих на Дальний Север на круизных теплоходах. **Й. Мардоса** (Литва) в докладе «Праздник Успения Богородицы (Žolinės) в этноконфессионально смешанной среде современного Вильнюса» сопоставил структуру праздника 15 августа, который с 2000 г. в Литве является государственным праздником и нерабочим днем, у католиков (литовцев и поляков) и у православных (русских). Исследователь обозначил две тенденции — народно-религиозное празднование Успения с освящением зелени и восприятие этого дня как национального праздника, особенно русских, которые отмечают Успение с Русской православной церковью 28 августа. **И. Лехтинен** (Финляндия) в докладе «Ритуальные практики как репрезентации» поделилась мыслями о том, могут ли современные праздники рассматриваться в свете непрерывности традиции. На примере анализа весенне-летних марийских поминальных комплексов исследовательница показала, что ритуальная семантика далеко уходит от аутентичности, а сам праздник превращается в культурно-этнографический феномен.

Пленарные доклады наметили основные задачи по изучению сохранения и трансформаций праздничных традиций, которые обсуждались в ходе рабочих сессий. Доклад **М. Хьюгосон** (Швеция) «Маскарад в середине зимы: место и идентичность в кузнечном сообществе», основанный на архивных и авторских полевых материалах, показал, с одной стороны, консервативность и сохранность карнавального действия в с. Джимо (Центральная Швеция), а с другой стороны — проникновение в него новых компонентов, даже включение образов государственных деятелей в зависимости от событий внутренней или внешней политики. Все костюмы традиционно изготавливают из подручных материалов, при этом соблюдается гендерное деление — женщины и девочки шьют и вяжут себе костюмы, а мужчины с сыновьями используют «мужские» материалы — железо и доски. **Ж. Шакнис** (Литва) посвятил свой доклад «Этнические и/или конфессиональные аспекты праздника? Литовский, польский и русский Новый год в Вильнюсе» выявлению доминирующих черт в восприятии государственного праздника, который остался нерабочим днем и в постсоветский период. Несмотря на специфику встречи Нового года русскими в Литве (празднование по московскому времени, больший интерес к этому торжеству в целом), кардинальных конфессиональных различий не

отмечается. **Н. А. Власкина** (Россия) в докладе «Система календарных праздников Юга России в движении: конец XIX — начало XXI в.» подробно осветила историю формирования и модификации локальных праздников, уделив особое внимание современному конструированию ритуального года у казаков (например, попыткам восстановления некоторых казачьих ритуалов — пострижин и посажения мальчика на коня). **К. А. Климова** (Россия) в докладе «Трансформации в традиционной календарной обрядности Греции» сосредоточилась на нескольких праздниках и их современных трансформациях. По мнению исследовательницы, празднование новолетия с обязательным выпеканием пирога св. Василия с монеткой и гаданиями о счастье сохраняется, а девичьи гадания (известный «клидон») на летнее солнцестояние специально реконструируются. В народные праздники включаются коммерческие компоненты, которые нередко направлены на привлечение туристов.

М. В. Вятчина (Россия) в докладе «Праздник без праздника: деконструирование Нового года в современной исламской культуре» обратилась к трансформациям празднования Нового года в среде мусульман, соблюдающих религиозные традиции. По ее мнению, в последние 20 лет заметен процесс сознательного отхода от этого праздника, ассоциирующегося с советским и светским календарем. **Е. С. Узенёва** (Россия) продолжила тему ислама в докладе «Календарная обрядность болгар-мусульман — на перекрестке культур», опираясь на собственные полевые материалы, охарактеризовала специфику праздничного круга в болгарском селе в Родопах, где мусульмане соседствуют с христианами. **Т. А. Титова** и **В. Е. Козлов** (Россия) обратились к ритуальным комплексам татар-христиан — кряшен («Конструирование праздника как реальность: пример Питрау») и показали, как с помощью общественных институций и при государственной поддержке «конструируются» праздничные циклы. Так, Петровки, престольный праздник одного из кряшенских сел, за несколько лет превратился в «общекряшенский» национальный ритуальный комплекс. **Н. Ю. Альмеева** (Санкт-Петербург) в докладе «Ритуальные действия кряшен на Троицу (материалы этномузыкологической экспедиции 2013 г. в Альметьевский район Татарстана)» проанализировала архаические языческие ритуалы, которые исполняются после церковной службы, сопровождаются календарными песнями и направлены на вызывание дождя и пр. **А. Р. Еникеева** и **Г. Р. Столярова** (Россия) в докладе «Современные народные праздники: пути и особенности развития» очертили круг языческих традиций в чувашских селах, где они

соблюдаются пожилыми женщинами. Те обряды, которые ранее проводились мужчинами, также перешли в женскую сферу, однако женщины держат в руках или подмышкой мужские шапки, показывая этим, что обряды мужские.

С. Ю. Рычков (Россия) прочитал доклад «Трансформация праздничной культуры русского сельского населения: региональный аспект», основанный на материалах праздника Каравона, который стал официальным в Татарстане и сводится к музыкальным выступлениям и ярмарке традиционных ремесел. **Т. Г. Миннихметова** (Австрия) выступила с докладом «Священные ритуалы и календарные обряды в годичном цикле: сравнительное исследование», в котором, основываясь на собственных наблюдениях праздничного цикла удмуртов, показала, что ритуалы являются ритуалами, пока они исполняются. Запреты, изменение традиционного пространства и времени влекут за собой трансформацию сакрального смысла вплоть до его забвения. **С. В. Суслова** и **Л. Н. Донина** (Россия) в докладе «Традиции народной одежды в современной праздничной культуре волго-уральских татар» очертили несколько тенденций в современном изготовлении народной одежды татар: для исполнения аутентичных обрядов, для хореографии, для индустрии моды и для символических целей (идентификации). Исследовательницы подчеркнули, что, к сожалению, при изготовлении костюмов не обращаются к этнографам-специалистам, поэтому в традиционных нарядах зачастую соединяются несоединимые части. **Р. Н. Мусина** (Рос-



Экскурсия участников конференции на праздник Сабантуй (д. Ямашурма Высокогорского р-на Республики Татарстан). 7 июня 2015 г. Фото Л. Герговой

сия) в докладе «Религиозное и светское в современной семейной обрядности татар в условиях исламского ренессанса» охарактеризовала специфику татарского духовного возрождения, которое она представила как «обрядоверию». Совершение обрядов иминаречения, обрезания (*сунната*), бракосочетания при участии муллы (*никаха*), считавшееся в татарских селах обязательным и в советские годы, сейчас получило еще большее распространение. Изменения затронули структуру обрядов, систему подношения подарков, приглашения гостей, место совершения обрядов (из домов ритуалы переместились в мечети, специальные пристройки к ним или в общественные заведения — кафе и рестораны).

М. Бенусси (Великобритания) в докладе «От ритуализма к самоограничению. Халяль как образ жизни и как индустрия у мусульман Татарстана» поднял тему питания мусульман как одной из самых заметных характеристик религиозной принадлежности. Понятие «халяль» быстро коммерциализировалось: оно было подхвачено не только производителями продуктов, но и рекламщиками и стало синонимом всех позитивных свойств (как «чистое», «правильное», «свое»), расширив свою сочетаемость (вплоть до банка «халяль»).

В традиционном для конференций блоке по изучению параллелей между ритуальным годовым и семейным циклами выступила **И. А. Седакова** (Россия). В докладе «Ритуальное время в родильной обрядности славян: традиции и трансформации» она очертила основные тенденции сакрализации времени в период беременности, а также показала, как самые традиционные принципы (сокрытие беременности, настрой женщины на внутреннюю жизнь) изменяются в наши дни, позволяя открытое, публичное оповещение и ориентируясь на внешнее (одежда беременных, празднование беременными «обмывания ребенка» еще до его рождения с приглашением гостей, ср. терминологию «минусовый день рождения», «предрожденчик», «День аиста» и др.). **Р. Паукштите-Шакниене** (Литва) в докладе «Семья и ритуальный год в современном литовском городе» сообщила о своих результатах по изучению восприятия традиции и ее сути. По данным исследовательницы, традицией считается то, что передано от бабушек и дедушек, а традиционными считаются те праздники, что отмечают в семье, а не с друзьями. **Е. Ф. Югай** (Россия) в докладе «Оттоль ведь речи не слышать, оттоль уж письма не пишут»: письмо-грамота в вологодских похоронных причитаниях» провела текстологический анализ причитаний, исполняемых на похоронах и в поминальные годовые праздники.

Л. Гергова (Болгария) в докладе «Россия/СССР в болгарском национальном календаре» затронула сложную проблему празднования исторических дат, связанных с Россией, и неоднозначное отношение к ним в болгарском обществе. Даже центральное событие ритуального года, 3 марта — День освобождения от османского ига, в наши дни подвергается основательному пересмотру. **Л. Весик** (Эстония) в выступлении «Эволюция Дня святого Валентина в социалистическое и постсоциалистическое время» проследила постепенное изменение семантики и функций этого дня от дня дружбы и приятельства к дню любви и романтических отношений. **А. Вайсекаускас** (Литва) в докладе «Эстетика и изобретение ритуалов: визуальные аспекты фольклорного ритуального года в современной Литве» показал, что в наши дни новых обрядов не создается, изобретаются лишь отдельные формы, которые призваны соответствовать, с одной стороны, восстановлению традиции, а с другой — потребностям общества в ярких праздниках. **С. Урбоние** (Литва) в докладе «Визуальный аспект праздников освящения христианских памятников в XX–XXI вв.» подробно описала этапы освящения новых сакральных христианских монументов и их визуальное маркирование с помощью различных цветочных композиций, остановившись и на нововведениях в последние годы. **Б. Герек** (Польша) исследовала празднование дожинок в городах, где они приобретают официальный или католический оттенок («Трансформация польского праздника урожая»).

Ряд докладов открыл новые направления в традиционных исследованиях сфер участников группы «Ритуальный год». **А. Куперьянов** (Эстония) в докладе «Связь между народным календарем и народным астрономическим наследием» на богатейшем материале архивов рассуждал о роли звезд в народном определении времени и составлении метеорологических прогнозов. **А. Б. Ипполитова** (Россия) в докладе «Ритуалы сбора растений в рукописном сборнике М. Вельякова 1890-х гг.: трансформация традиции» охарактеризовала редкий материал — подробные инструкции, когда, кто и как может «приступать» к траве, как копать или рвать травы, с указанием молитв и заговоров, которые сопровождают эти действия. **М. Кыйва** (Эстония) выступила с докладом «Ритуальный год домашних животных: зоофольклористика», в котором показала, что современное общество относится к животным как к членам семьи, поздравляет своих питомцев с календарными и семейными праздниками. **Н. В. Рычкова** (Россия) в докладе

«Праздничная компонента трудовой деятельности русских и татар» сделала попытку соединить материалы своих исследований традиционных трудовых обычаев в деревнях русских Поволжья с анализом пословиц и современных корпоративных праздников. **С. Н. Амосова** (Россия) в докладе «Рассказы о кровавом навете в Латгалии: традиции и трансформации», опираясь на новые полевые материалы, показала связь современных нарративов не только с мифологией «добычи крови» для изготовления мацы, но и с медицинскими практиками.

Иновацией данной конференции стало проведение одного заседания по скайпу, на котором прозвучало два доклада болгарских исследователей по мусульманской народной традиции в Болгарии (**Е. Троева** «Тюрбе Энихан Баба — ритуальный центр болгар-мусульман в Средних Родопах» и **М. Карамихова** «Динамика ритуального года мусульман в постсоциалистической Болгарии»). **П. Христов** (Болгария) в докладе «Праздники заброшенных деревень: конструирование локальной идентичности и ритуальные процессы в постсоциалистических республиках Болгарии и Македонии» проанализировал новейшие материалы по проведению балканского обряда *курбан*, а **Е. Анастасова** (Болгария) в докладе ««Возвращение» к «традициям» — идентичность и ритуальный год в Болгарии» рассказала о сложности конструирования и модификации некоторых праздничных комплексов, таких, как 8 Марта, Благовещение и День матери. Здесь же прозвучал доклад **М. Ситхов** (Нидерланды), которая именует себя «практикующей язычницей Вика», — «Неоязычество как культурный феномен в Европе».

На собрании рабочей группы SIEF «Ритуальный год» состоялась презентация новых изданий группы¹. Следующая, 12-я Международная конференция рабочей группы «Ритуальный год» состоится в январе 2016 г. в Абердине (Шотландия).

Примечания

¹ The Ritual Year 10. Magic in ritual. Ritual in magic / Ed. by T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská. Innsbruck; Tartu, 2015; Electronic Journal of Folklore. № 60: Differentiation of the ritual year(s) through time and space / Guest-eds. L. S. Fournier, I. Sedakova. Tartu, 2015.

И. А. Седакова,
доктор филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)

Работа написана в рамках проекта
РГНФ № 14-04-00546а «Лингво-
культурная ситуация в России и Болгарии
и трансформация русско-болгарских
языковых взаимоотношений: XXI век».

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2015 ГОД

СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Авдеев А. Г. Надписи в русских былинах: камни на распутиях дорог (заметки эпиграфиста) — 3, с. 35–38

Агапкина Т. А. Праздник — время праздное? (о пользе нарушения запретов) — 1, с. 2–5

Алпатов С. В. «Подаришь уехал в Париж»: русская поговорка в европейском контексте — 4, с. 30–33

Амосова С. Н., Погодина С. И., Вятчина М. В. Экспедиции в Латгалию — 2, с. 21–24

Амосова С. Н. «Сказание о 12 пятницах» в рукописных тетрадках из Латгалии — 3, с. 41–43

Андреева Ю. О. «Чужая вера»: рассказы о религии соседей — 2, с. 28–31

Апокрифические молитвы Карелии. Публикация В. П. Еришова — 3, с. 44–47

Ахметова М. В. Предание о Сониной роще (г. Бологое Тверской области) — 3, с. 21–23

Балашова А. Ф. Мир живых и мир мертвых в представлениях поисковиков — 2, с. 46–48

Бессонов И. А. Фольклор и обряды галичских татар — 1, с. 40–43

Бессонов Н. В. Невесты «чужой крови» в цыганских таборах — 1, с. 33–37

Боронина Е. Г. Троицкий обход дворов в Восточном Подмоскowie — 4, с. 11–14

Былички о «неурочном времени». Публикация В. В. Запорожец — 1, с. 22–23

Васильев И. Ю. Памятники Краснодара в оценках горожан и современная обрядность — 3, с. 27–31

Виноградова Л. Н. Почему дождь при солнце называется «слепой дождь»? — 4, с. 23–27

Гехт М. Б., Терешина Д. В. Топонимические предания Латгалии — 2, с. 25–27

Громов Д. В. Легенды Галичского озера — 3, с. 17–20

Данченкова Н. Ю. Память о войне в причитаниях М. А. Королёвой (с. Татарово Владимирской области) — 3, с. 8–10

Добровольская В. Е. Научно-методическая и издательская деятельность Центра русского фольклора — 4, с. 2–4

Добровольская В. Е. Тетрадь со сказками Брянской губернии — 4, с. 9–11

Заговоры из тетрадей Екатерины Евдокимовны Чуешковой. Предисловие и публикация Г. И. Лопатина — 4, с. 40–44

Иванова А. А. «Русалки гуляют неделю Духовскую...» — 2, с. 40–42

Иванова А. А., Соболева Т. В. «На Ивана Купалу колдуньи ходят заламывать хлеба...» — 2, с. 42–45

Ипполитова А. Б. Севернорусский травник XVII в. — 4, с. 6–9

Калашикова М. В. Когда песня перестает быть песней: жанровые трансфор-

мации в альбомах и песенниках — 3, с. 48–51

Колчев В. Ю., Мещеряков С. В. Традиционная игра в рюхи в г. Осташкове Тверской области — 2, с. 6–8

Коровайко А. В. Почему баба — «шелуха», или Русские скальды на берегах Витима — 4, с. 27–30

Королёва С. Ю. «Деревенская проза» Ивана Федосеева — 4, с. 45–46

Кулешов А. Г. Алексей Иванович Деньшин и возрождение дымовского промысла — 4, с. 14–16

Кундозерова М. В. Большой дуб: о мифологии мирового древа в карельских рунах — 1, с. 24–26

Лопатин Г. И. Почитаемые источники в Ветковском районе Гомельской области — 3, с. 24–27

Мамонтова Н. А. Хосунные предания илимпийских звенков — 1, с. 27–30

Морозов Д. В. Экспедиционная и архивная работа Центра русского фольклора — 4, с. 4–5

Пасхальные обряды и обычаи на Гомельщине. Предисловие, публикация и примечания Г. И. Лопатина — 1, с. 19–22

Письма с фронта Никиты Ильича Толстого. Публикация С. М. Толстой — 3, с. 2–3

Предания, былички, бывальщины и легенды Нины Дмитриевны Пенькиной. Предисловие, публикация и комментарии Л. В. Фадеевой — 4, с. 37–40

Радченко Д. А. Рукописные «небесные письма» в России XIX в.: «письмо из Лангедока» — 3, с. 39–41

Рассказы о войне из Селижаровского района Тверской области. Публикация М. Н. Толстой — 3, с. 13–16

Розачев В. И. Обычай похищения невест у мордвы (по материалам XIX — начала XX в.) — 1, с. 31–33

Романий Г. И. Региональные городские названия детской игры типа «цепи» («бояре») — 2, с. 11–14

Савина Н. А. Вербальная магия народного огородничества в восточнославянской традиции — 4, с. 33–36

Самодолова Е. А. Святочные подблюдные песни Калужской, Орловской и Тульской областей — 1, с. 8–12

Седых В. Н. «Нам песня помогала выжить и победить» (из семейного архива) — 3, с. 3–8

Слюжинская Р. «Еврей» — персонаж масленичного ряженья в Литве — 1, с. 17–19

Соболева Т. В. «На Шестое кукушку хоронили...» — 2, с. 36–39

Соловьёва Я. Ю. Обряды пасхального периода в Куйбышевском районе Калужской области — 2, с. 32–36

Стихотворная мемуаристика Н. А. Ветровой. Публикация, вступительная статья и примечания М. В. Строганова — 3, с. 11–13

Строганов М. В. Смерть и судьба в жестоком романсе (по материалам из Тверской области) — 4, с. 16–19

Толстая С. М. Речевые акты и речевые жанры в фольклоре — 4, с. 20–23

Федосеев И. С. «Жила-была деревенька моя...» Публикация С. Ю. Королёвой — 4, с. 47–50

Христов П., Петрова Е. В. «Свой» праздничный календарь у болгар Одесской области и украинцев Софии — 1, с. 13–16

Хусаинова Г. Р. Фольклор челябинских башкир в современном бытовании — 1, с. 44–47

Чёха О. В. Детские игры на островах Эгейского моря — 2, с. 19–20

Шагапова Г. Р. «Пять камешков» — 2, с. 15–18

Шалак О. И. «Рахманьский великдень» в Подолии (XIX — XXI вв.) — 1, с. 5–8

Шилкин В. А. Детские игры в Волгоградской области — 2, с. 8–10

Шумов К. Э. Пространство в представлениях цирковых и спортсменов — 3, с. 31–34

Янышева В. Н. Цыганские «страшные истории» — 1, с. 37–40

ВЫСТАВКИ

Островский А. Б., Ратникова А. В. «Звонкая монета: монеты в традиционных культурах Евразии» — 3, с. 52–54

ЭКСПЕДИЦИИ

Алпатов С. В., Войник А. Н. Крымская экспедиция МГУ 2014 г. — 2, с. 51–54

Кухтина В. А., Савина Н. А. Экспедиция на русско-белорусское пограничье — 3, с. 58–62

Лобанова Л. С. Материалы из села Ёртом Удорского района Республики Коми — 1, с. 50–53

Плотникова А. А. Традиции православных и мусульман на пограничье Сербии, Черногории и Боснии — 3, с. 55–58

Рычкова Е. В. «Народная Библия» зауральских старообрядцев — 1, с. 47–49

Шахматская П. А. Поверья о домовом в горнозаводских поселках Республики Коми — 2, с. 49–51

Шилкин В. А. Праздник «Сороки» в Волгоградской области — 1, с. 53–54

«Явленная Богородица» в деревне Нонбург (Республика Коми). Публикация Т. С. Каневой, Д. И. Шомысова; предисловие Т. С. Каневой — 4, с. 51–53

ЮБИЛЕИ

Жуланова Н. И. К юбилею Н. Ю. Данченковой — 1, с. 54–55

Матлин М. Г. К юбилею М. П. Чередниковой — 2, с. 55

Прокуратова Е. В. А. Н. Власову — 60 лет — 4, с. 54

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Агапкина Т. А. Справочник по народной ботанике [Билье у традиционной культуры Срба (приручник фолклорне

ботанике) / Уред. З. Карановић, Ј. Јокић. Нови Сад, 2013] — 1, с. 55–57

Алпатов С. В. О своде русских этимологических текстов [У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014] — 2, с. 56–57

Ахметова М. В. Книга об икоте в Верхокамье [О. Б. Христофорова. Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013] — 1, с. 58–59

Белова О. В., Петров Н. В. Каталог чешских демонологических рассказов [J. Luffer. Katalog českých démonologických pověstí. Praha, 2014] — 4, с. 56–59

Белова О. В., Сморгунцова Е. М. Коллекция православных крестов в Российском этнографическом музее [Православные кресты народов Поволжья, Приуралья, Сибири, Дальнего Востока и сету в собрании Российского этнографического музея. Альбом-каталог. Вып. 1. СПб., 2013; Православные кресты народов Украины и Грузии в собрании Российского этнографического музея. Альбом-каталог. Вып. 2. СПб., 2013] — 4, с. 59–61

Бессонов Н. В. Цыганский архив И. М. Андрониковой: новый этап дискуссии — 3, с. 64–67

Винокурова И. Ю. Погружение в «аквамифологию» [Н. А. Криничная. Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этимологические рассказы Русского Севера. Петрозаводск, 2014] — 2, с. 61–62

Иванова Т. Г. Песни села Марково: электронное издание [Марковские песни. / Сост. Т. С. Шенталинская. М., 2014] — 1, с. 59–61

Иванова Т. Г. Фильм о Георгии Семёновиче Виноградове [документальный фильм «Странник» CD. — Иркутск, 2014] — 4, с. 55–56

Мельников Г. П. Хлудневская игрушка глазами коллекционера [А. В. Быков. Глиняная игрушка из деревни Хлуднево (Калужская область). М., 2013] — 4, с. 61–63

Мороз А. Б. Новые издания Фольклорного центра Нижегородского университета [«Только в Боге успокаивается душа моя»: Народная религиозная поэзия Нижегородского края / Сост., коммент., вступит. ст. Н. Б. Храмовой. Нижний Новгород, 2012; Фольклорно-этнографические материалы на страницах периодического издания «Нижегородские епархиальные ведомости» (1864–1905): Указатель материалов / Под общ. ред. Ю. М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 2013] — 2, с. 59–61

Петров Н. В., Петрова Н. С. Новое издание литовских сказок на русском языке [Литовские народные сказки / Сост. Б. Кербелите. М., 2015] — 3, с. 67–69

Петрухин В. Я. «Запад» и «Восток» в сравнительной демонологии [In Umbra. Демонология как семиотическая система: Альманах. — Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова] — 3, с. 63–64

Трефилова О. В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 62; 2, с. 63; 4, с. 64

Трефилова О. В. Авторефераты диссертаций по этнографии, фольклору, этнолингвистике, защищенных в 2014 г. — 3, с. 69–70

Урванцева Н. Г. Новая книга о детском фольклоре Карелии [Детский поэтический фольклор Карелии: исследование и тексты. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013] — 1, с. 61

Христофорова О. Б. Колдуны и колдовство на Русском Севере [Знатки, ведуны и чернокушники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2013] — 2, с. 57–59

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Лапин В. А. Михаил Александрович Лобанов (1943–2015) — 4, с. 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Алпатов С. В. Чтения памяти Татьяны Борисовны Диановой — 2, с. 65–66

Антонов Д. И. Конференция «Демонология как семиотическая система» — 1, с. 67–68

Белова О. В., Ахметова М. В. Конференция «Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы» — 2, с. 66–69

Белова О. В., Валенцова М. М. Конференция «Народная проза в Словакии в контексте истории славистики» — 2, с. 69–71

Гардер М. О. XIV Международная школа-конференция по фольклористике и культурной антропологии — 1, с. 65–67
Добровольская В. Е., Строганов М. В. Конференция «Фольклор Большой Волги» — 1, с. 71

Добровольская В. Е., Дорохова Е. А. Всероссийское совещание о мониторинге фольклорных традиций и мерах по сохранению фольклора — 3, с. 70–72

Коченова И. В. Конференция «Число — счет — нумерология в славянской и еврейской культурной традиции» — 2, с. 71–72

Попова Е. В., Перевозчиков Ю. А. Симпозиум «ВЕМЕ: обычай взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья» — 1, с. 69–70

Седакова И. А. Конференция «Магия в ритуале и ритуал в магии» — 2, с. 64–65

Седакова И. А. Конференция «Традиции и трансформации ритуального года» — 4, с. 68–70

Трефилова О. В. XVIII Толстовские чтения — 1, с. 63–65

Христофорова О. Б. Конференция «Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа» — 4, с. 66–68

РАЗНОЕ

От редакции [Предисловие к рубрике «Государственному республиканскому центру фольклора — 25 лет»] — 4, с. 2

Третий конкурс научных работ по фольклористике им. П. Г. Богатырева — 1, с. 72

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

«Фаланстер»

Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27;
Тел.: (495) 749-57-21. **E-mail:** falanster@mail.ru

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ

Тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16. **E-mail:** Zakupki@urss.ru

Ответственный секретарь
редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор
О. В. Трефилова
Корректор
М. К. Егорова
Дизайн, верстка
О. Е. Самсонова
Ответственный за печать
и подписку **Э. Р. Жукова**

Адрес редакции:
119034, Москва,
Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 708-3102,
(499) 245-2205
Факс: (499) 246-9323
E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для
«Живой старины»)
Сайт: www.folkcentr.ru

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати
и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827
от 30 ноября 1992 г.
Подписано в печать 23.11.2015.
Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 224
Цена договорная

Отпечатано в типографии:
ООО «Принт сервис групп»
105187, Москва,
ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка
на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2015



▲ Интерьер поселкового дома начала 1960-х гг. Школьный музей пос. Рябино, 2009 г.



▲ Коты. В такой самодельной кожаной обуви местные старожилы ходили вплоть до начала 1990-х гг. Этнографический уголок в детском саду д. Усть-Уролка, 2011 г.



▲ Расписной шкаф-поставец. Этнографический уголок в детском саду д. Усть-Уролка, 2011 г.



▲ Женская одежда и предметы быта, использовавшиеся до середины XX в. Этнографический уголок в библиотеке пос. Курган, 2011 г.

В этом номере мы публикуем образцы «наивной» литературы — очерки Ивана Сидоровича Федосеева, уроженца д. Медведица Пермского края (с. 47–50; см. также статью С. Ю. Королёвой на с. 45–46). На этой странице обложки представлены фотографии, сделанные участниками экспедиций Пермского государственного национального исследовательского университета в Чердынском районе, где родился И. С. Федосеев. Фото С. Ю. Королёвой

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- М. О. Гардер (Москва).
«Водяные коровы»
на Русском Севере
- О. Ю. Бойцова (Санкт-Петербург). «Гостинчик от зайчика»: персонажи-дарители в фольклоре для детей
- Н. Н. Рычкова (Москва).
Ритуал оповещения о невинности невесты в украинском анклаве Саратовской области
- С. Ю. Белоруссова (Челябинск).
«Здесь открывается душа нагайбака»: поминальный обряд Аш биру
- В. А. Шилкин (Волгоград).
Рассказы о колдунах и ведьмах в Волгоградской области
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций
- Обзоры, рецензии
- Научная хроника

▼ Девушки-сету в праздничных костюмах во время престольного праздника. Псковская губ., Псковский уезд, Печорская волость. 1911 г. Фото В. М. Машечкина. Экспедиция К. К. Романова. РЭМ № 2994-4

▼ Крест-тельник. Первая половина XVIII в. Серебро, бронза, перламутр, сосновая смола (кани фоль). 6х4х0,6. Коми-ижемцы. РЭМ № 12146-2



▲ Крест. Носили женщины поверх платья-рубашки и в составе праздничного костюма. Конец XIX — начало XX в. Медь желтая. 7,1х5,0 Якутия. РЭМ № 1810-31

◀ Накосник: бирюза, серебряные бляхи. 18,5х5,7. Кресты: медный сплав. 5,5х3,6; 5,3х2,5. Татары-кряшены. РЭМ № 6800-40



▲ «Бусинный ряд» (helmekõrd) — шейно-нагрудное женское украшение. XVIII — первая половина XIX в. Серебро, медные сплавы. Псковская губ., Псковский уезд, Печорская волость. Сету. РЭМ № 231-7

