

ЖИВАЯ СТАРИНА



К 870-ЛЕТИЮ МОСКВЫ

- Археология старомосковского быта
- Частушка на кирпиче
- Московские стихотворные эпитафии

НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ: XX–XXI вв.

ЭКСПЕДИЦИИ

- Новые записи о народном художнике Е. В. Честнякове
- Экспедиция в хутор Озерки Иловлинского района Волгоградской области



Археологическое стекло из раскопок
на Красной площади

В 2016 г. в Российском этнографическом музее прошла выставка «Чай и кофе с церемониями и без...». Читайте о выставке на с. 47–51.

Сцены выставки «Чай и кофе с церемониями и без...»



▲ Русский трактир. Конец XIX — начало XX в.

► Уличная торговля кофе на Балканах. Конец XIX — начало XX в.

▼ Эстонская кофейня. 1950-е гг.



► Сцена женского домашнего чаепития у народов Средней Азии. Конец XIX — начало XX в.

▼ Гостиная комнаты иранского дома. Конец XIX — начало XX в.



На 1-й стр. обложки:

Вид царского дворца в селе Коломенском с южной стороны к саду. «Картинка» 1830-х гг. по гравюрам из книги: Валуев П. С. Исторические сведения из летописей отечественных... М., 1809. Из собрания музея-заповедника «Коломенское». По: Ильина М. Н. Изображения Коломенских дворцов в собрании Московского государственного объединенного музея-заповедника Коломенское — Измайлово — Лефортово — Люблино. М., 2012

Леонид Ланцман. Археологическое стекло: бокал первой половины XVIII в. из раскопок на Красной площади. Офорт. 1999 г.



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

К 870-летию МОСКВЫ

- Л. А. Беляев.* Археология старомосковского быта.....2
Н. Г. Процирный, А. С. Яшин. «Прохожий, ты идешь, но ляжешь так, как я...»
 (Московские стихотворные эпитафии XX в.).....8
В. А. Беркович. Частушка на кирпиче.....12
 Москва и Подмосковье конца XIX в. глазами сельского школьника. Предисловие
М. В. Ахметовой, Т. В. Жиглёвой, публикация и примечания *М. В. Ахметовой*....13
 Москва рубежа XIX–XX вв. в воспоминаниях *Н. В. Колотухиной*.....17

НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ: XX–XXI вв.

- И. С. Бутов.* Белорусские материалы об обновлении придорожных крестов
 в 1930–1950-е гг.21
К. Оганнисян. Святилище Тух-Манук в селе Лусагюх.....25
Л. Аветисян. Святилище Св. Степанос Нахавка (Нахавик) в селе Мастара.....27
Л. Симонян. Ишханаванк: живая традиция и легенды.....29
Л. М. Ермакова. Поккури-сан как «божество модного поветрия»: этнографические заметки.....31

ЖИВОТНЫЕ В ФОЛЬКЛОРЕ

- А. В. Гура.* Классификация животных в славянской народной зоологии.....34
О. В. Белова. Животные в русских этиологических легендах: превращения и трансформации.....38
В. С. Кузнецова. Почему у ласточки хвост раздвоенный: о мифологическом сюжете в «народной Библии».....40
К. А. Кожанов, А. В. Черных. Лягушка в обрядах и поверьях цыган-кэлдэрахов.....43
М. М. Макарец. Этюды к балканскому bestiariu: кукушка.....46

ВЫСТАВКИ

- О. Г. Баранова, Л. С. Гуцян, М. А. Докучаева, Н. А. Косьяк, А. А. Михайлова, С. В. Романова, О. Г. Старостина, А. А. Чувьоров.* Выставка «Чай и кофе с церемониями и без...» в Российском этнографическом музее.....47

ЭКСПЕДИЦИИ

- Е. А. Самоделова.* Новые экспедиционные записи о народном художнике *Е. В. Честнякове*.....52
В. А. Шилкин. Экспедиция в хутор Озерки (Иловлинский район Волгоградской области).....54

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- В. Я. Петрухин.* Счастливая жизнь московского доктора Живаго.....59
С. М. Толстая. Третий выпуск серии «Белорусский фольклор».....60
И. Ю. Васильев. Старообрядцы юга России и зарубежья: новая книга об истории и культуре.....64
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике.....65

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Т. В. Кирюшина.* Ксения Михайловна Бромлей.....66

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Т. В. Хлыбова, Л. В. Фадеева.* Конференция «Фольклор в культуре повседневности».....67
Э. Г. Матвеева. Конференция «Уникальное и типичное в славянском фольклоре».....70

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алпатов, канд. филол. наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный центр русского фольклора ФГБУК РОСКУЛЬТПРОЕКТ

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Российский этнографический музей

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

М. А. Енговатова, канд. искусствоведения, профессор, Российская академия музыки им. Гнесиных

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

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН

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

С. М. Толстая, академик РАН, Институт славяноведения РАН



Леонид Андреевич Беляев,
чл.-корр. РАН, Ин-т археологии РАН (Москва)

АРХЕОЛОГИЯ СТАРОМОСКОВСКОГО БЫТА

Читателям «Живой старины», думаю, понравится имя первой выставки археологических находок, сделанных в Москве, и первой статьи о них. Они назывались «Московский мусор» [13]. То есть речь с самого начала шла о маленькой жизни, об изучении быта, о краеведении, о «вещевом фольклоре». В этих пределах, меж кухонь и мусорных куч, обитает археология Москвы (как, впрочем, и многие иные археологии) по сей день. Конечно, в ее орбите есть храмы, улицы и площади, шедевры архитектуры и искусства, памятники эпиграфики и антропологии. Но городская археология и здесь обращается к личной истории москвичей, будь то их жизнь или смерть.

Такая археология давно попала в тренд исторических наук: в Европе уже изучают эпоху массовых репрессий и Второй мировой войны; в России законодательно рубеж для включения объектов археологии в состав культурного наследия сокращен до ста лет, так что сегодня памятники «материального фольклора» — законная добыча археологов вплоть до революционного 1917 года.

Археология Москвы постепенно привыкала к такому материалу, как граффити XX в. на руинах дворца в Царицыне [11], мусор из ямы кремлевской больницы на Романовом дворе (неожиданно обрисовавший быт советского элитного медицинского учреждения как эклектичный до китча [2]) и выглядящие на их фоне чуть ли не как классическая археология «клады» домов в с. Дьяково эпохи раскулачивания [10].

Итак, мы не заметим, как сами обратимся в объекты бытовой археологии. Но XVII век, когда развивавшийся с XIV в. старомосковский быт окончательно сложился, остается условной эрой национальной археологии. Мы посвятим ему два сюжета о жизни города, запечатленных в культурном слое столицы России.

ДВА ДВОРЦА

Когда-то И. Е. Забелин начал изучение русской жизни с дворцового быта и публикации описей деревянного дворца царя Алексея Михайловича [9]. Последуем его примеру. Дворец знает всякий, кто прочел школьный учебник русской истории (во второй половине XX в. такое изображение обязательно включалось в учебник) или бывал в Коломенском, где на новом месте поставили его полномасштабную копию¹.

Старую территорию снова ограждает кирпичная ограда Государева двора с караульными и воротами. Не всякий поймет, что здесь подлинное, а что — реконструкция.

Всё это до известной степени — работа археологов. До конца 1970-х гг. о дворце можно было слушать и читать, но увидеть — только в залах музея, на рисунках и моделях. Место «дворища» тогда обрамляли только Задние ворота, дворцовая церковь Казанского образа Божией Матери, руины двух пилонов Садовых ворот и «челобитный столб» сомнительной подлинности (солнечные часы XVIII в.). Огромную площадь самого дворца покрывала акация (посажена в XIX в.), перерезала аллея старых лип и ряд древних дубов. Кое-где из-под дерна выглядывали углы кирпичных и белокаменных кладок, а на местах обнажений можно было подобрать осколок цветного изразца.

Это пространство лет двести представлялось московским историкам полным несметных культурных сокровищ. В первых опытах русских литераторов XIX в., пытавшихся описать московскую старину, и в ранних сочинениях историков русского быта возник образ второго (после Кремля) «готического» заповедника, населенного великими тенями от Ивана Калиты до Александра Благословенного. Даже сухие описи дворца обещали драгоценные находки вроде львов, крытых овечьими шкурами и издававших механическое рычание (согласно описи, «четыре туловища львовых медные ломаные, весу в них 4 пуда 5 фунтов» [9. С. 497]).

Это ли не соблазн для археологов? Не мудрено, что они уже с 1920-х гг. пытались раскопать остатки дворца, разобранного всего за полтора столетия до этого. Но без большого успеха. «Хоромы государя» пробовал копать П. Д. Барановский (1929), «хоромы царицы» — А. П. Смирнов (1932–1933), «хоромы царицы» — К. Я. Виноградов (1935). В 1977–1980-х гг. собрали данные для восстановления кирпичной ограды Государева двора (Н. Н. Свешников при моем участии).

В 1990-е гг. нам с Н. А. Кренке удалось доказать, что научный результат сможет дать только долгая и тщательная аналитика, и для блага науки следовало бы оставить дворце в покое, позволить ему постоять еще столетие-другое, пока усовершенствуется методика [3]. Но жизнь требовала развития музейной территории. На периферии дворца

в 1999–2001 гг. были полностью раскрыты фундаменты каменного Кормового двора, а когда понадобились данные для воссоздания дворца, раскопали обширные зоны его срубов и южной ограды (2007–2009).

Сокровищ я уже не ожидал, но был заново разочарован. Следы раствора в почве, мелкие осколки кирпичей, пятна глины, редкие изразцы и какие-то железки на местах печей (они окажутся перронами для крепления изразцов) — неужели это всё, что осталось от прославленного сооружения? Даже план предложил немало загадок: археологические обмеры плохо сочетались с архивными. Хорошо еще, что в 1720-е гг. Петр I приказал подвести под быстро ветшавшие клетки каменные столбы, отметив узлы конструкций: их блоки сохранились. Помогли и точки печей, где удавалось собрать (иногда даже без раскопок) полные наборы украшавших их изразцов.

Раскопали далеко не всё (спасли деревья, которые нельзя было рубить): сохранилась значительная часть древней восточной половины дворца (восходит к эпохе царя Михаила или ранее) и некоторые другие зоны. Так что археологам будущего осталось неплохое наследство.

Жизнь дворца была исключительно короткой: от строительства до разборки — сто лет. Но загородная резиденция великих князей возникла не позже начала XVI в. (Коломенское, одно из первых княжеских сел, известно с 1330-х гг.). Менялась форма, но не функция и не хозяин — им всегда оставался правитель Москвы. В «подмосковном Кремле» ему жилось свободнее, чем в городе, но государственные заботы всё же не оставляли. Сюда собирали войска, звали на советы военачальников, принимали на службу иностранных офицеров, здесь встречали иноземных послов, разбирали жалобы — словом, управляли страной. На обширных лугах выбирали коней из многотысячных ногайских табунов. Здесь же скрывались при опасности (реальной или мнимой). Сюда обязательно прибывал «царский поезд» для церковных служб на именины царя и его предков (их небесным патронам были посвящены престолы местных церквей), занимая и дворец, и село.

Поэтому в Коломенском постоянно, и очень смело, что-то строили. В XVI в. загородный двор был своего рода площадкой для архитектурных экспериментов. Здесь возвели три необычных каменных храма, своего рода «монументы-манифесты» царского величия. Были и жилые постройки из дерева, но от первых «государевых дворов» не осталось ни описаний, ни изображений: набеги XVI в. и гражданская война XVII в. стерли эти части резиденции. После Смуты ее пришлось строить заново. Уже при царе Михаиле Романове

поставили новые срубы на кирпичных подклетах, и в 1640 г. «сентября в 17 день в селе Коломенском на новоселье в хоромех новых был у государя стол» [7. Стлб. 643].

Царь Алексей Михайлович развернул строительство в своей резиденции еще шире, и при нем она получила официальный статус. Новый дворец построили так, чтобы поражать воображение зрителя-иностранца (этот уровень был задан еще церковью Вознесения, «замковой капеллой» Василия III). К работам готовились серьезно. С осени 1666 г. рубили лес на Оке, Угре и Жиздре [9. С. 466]. В мае 1667 г. заложили дворец: «...мая 2, в четверток, после столового кушанья за два часа до вечера государь пошел с Москвы в Коломенское для окладыванья своих государских хором» [1. С. 235].

Клети поставили к осени, и весь следующий год работали резчики. В мае 1669 г. расписали деревянную кровлю, с июня царские мастера во главе с Симоном Ушаковым и Богданом Салтановым писали по грунтованным полотнам. «Стенное и подволочное письмо» заняло еще два года, а в 1670–1672 гг. заканчивали отделку и заполняли интерьер мебелью.

17 февраля 1671 г. Алексей Михайлович мог принять в новом дворце польских послов. После того как в 1673 г. часовой мастер иностранец Петр Высоцкий устроил рыкающих львов, установил башенные часы на Передних воротах и механизм Водовзводной башни, дворец на время оставили в покое. Но по смерти царя Алексея его наследник (и великий строитель) царь Федор весной 1681 г. «указал отцовскую повалушу разобрать и на том месте поставить столовую» [9. С. 470], новые сени с трехъярусными теремами и гульбищами вокруг, обновить наружные украшения и ворота. К весне 1682 г. работы кончили, но в 1683 г. еще вставляли слюдяные «окончины» в теремах над сенями. Таким образом, ансамбль постоянно развивали не менее 15 лет (1667–1683), и это без учета предшествующего этапа!

Но чем сложнее и обширнее деревянное строение, тем короче его век: за четверть столетия дворец обветшал так, что любивший Коломенское и помнивший о нем даже в Петербурге Петр I приказал его подновить (1719). Архитектор М. Земцов составил проект работ, ненадежные срубы вывесил над землей и подвел каменные фундаменты (1722–1724). Пришлось чинить двери, окна и, возможно, весь интерьер, а одних комнат насчитали 270!

Дворец протянул еще полстолетия. Императрица Екатерина II желала сохранить его, но реставрация требовала значительных затрат. Дворец разобрали, а из части бревен Баженов сделал макет

нового Кремля, которому не суждено было осуществиться, — поистине символическое вторичное использование.

Образ снесенного чуда света не стерся из памяти — он стал даже ярче, закрепился в обмерах (их произвели перед сносом), в набросках путешественников, в описях и профессиональных рисунках, в деревянных моделях и в ярких, почти лубочных «гуашах» XIX в. Их много писали уже после разборки дворца, казавшегося неким экзотическим замком в народном вкусе. Наиболее популярны гуаши четырех фасадов работы неизвестного художника 1837 г. — своего рода живописные лубки, подлинные «народные картинки».

О дворце постоянно писали историки русской архитектуры, которые сначала воспринимали как национальные русские те формы, какие сложились ко второй половине XVII в. Даже план дворца оказался сохранным и воспроизведенным на местности (мы сказали бы — методом сигнации): по периметру стен посадили кусты акации, потомки которых еще растут в Коломенском. Было чему следовать: сохранились обмерные схемы дворца XVII в., ремонтный чертеж М. Земцова (1719 г.), обмер верхнего и нижнего этажей архитектора князя П. В. Макулова и прапорщика И. Васькова (1768 г.). Великий архитектор И. Мичурин составил «Опись ветхостей дворца» еще в 1742 г., возможно по «Описи в Коломенском дворце государевых хором и прочему строению» 1677 г. — времени, когда дворец еще только строили! Внешний облик дворца представлен в рисунках камер-юнкера Ф. Беркгольца 1740-х гг., на акварели Ж. Делабарта (1798 г.) и на рисунках фасадов, которые выполнил А. Ф. Малиновский по модели Баженова.

О восстановлении дворца заговорили уже в XIX в., в XX в. стали составлять эскизные проекты, а в конце 2000-х гг. началось его реальное восстановление. Это было трудное решение: макеты в натуральную величину — подлинное проклятие современной архитектурной реставрации, а в музейном деле это один из самых скользких, самых сомнительных путей, на котором хранителю легко превратиться в обманщика.

Участок для полномасштабного экспериментального макета (около 7 500 м²) выбрали вдали от исторической части, на землях бывшего села Дьяково. (Пришлось потратить значительные усилия, разъясняя полную невозможность ставить его в зоне памятника, охраняемого ЮНЕСКО, — церкви Вознесения.) Процесс восстановления дворца хотелось превратить в научный эксперимент по изучению технологий XVII в.: работать теми же инструментами, изготовив их традиционными способами (инструментарий эпохи хорошо известен и бла-

годаря раскопкам, и по европейским аналогам); применить аутентичные материалы в отделке; для приведения в движение механизмов пользоваться только ветром и водой — и отразить процесс работ в режиме реального времени, используя видеофиксацию как «научный театр» для посетителей и бесценный лабораторный материал по истории ремесла, техники, искусства.

Правда, был выбран вариант быстрого строительства из современных материалов, но с имитацией исторического плана, объема и декора. Так что деревянный дворец образца 2010 г. — макет, декорация на игровой музейной площадке. Но эксперимент удалось поставить при оформлении интерьера, который во дворце был незаурядным. Воссоздать его, пусть приблизительно, оказалось увлекательным делом, а сейчас экспозиция всё более наполняется подлинными предметами XVII в.

Мы можем сравнить свое восприятие этого с впечатлениями современников Алексея Михайловича. Яков Рейтенфельс писал, что дворец — «достойнейший обозрения род постройки, хотя и деревянный <...>» — только что вынутым из ларца, благодаря удивительным образом искусно исполненным украшениям, блистающим позолотою» [17. С. 93]. Дворец правильно видят не экзотическим или варварским, но достойным правителя державы: резиденция москвиты была ориентирована на статусную архитектуру Запада. Искусство Московии в середине XVII в. решительно повернулось к Европе: после побед в войнах с Речью Посполитой и присоединения Украины она стала гораздо ближе. Патриарх Никон возвел (1656–1666) Новый Иерусалим (Воскресенский монастырь на Истре), «Петербург на церковный лад». После ссылки Никона его ресурсы (европейских мастеров, технические наработки, добытые за рубежом материалы) государь использовал сам — его деревянный дворец стал своего рода «светским Новым Иерусалимом», где царь-строитель как бы состязался с патриархом. В архитектурном отношении Коломенское всегда было фасадом Московии, обращенным на Запад (недаром его копировал «западник» Годунов, строя свой Борисов городок под Можайском).

При этом И. Е. Забелин, приверженец всего московского, считал дворец квинтэссенцией русского деревянного зодчества. Его строили русские мастера: они валили деревья, везли их в Москву, тесали бревна и брус и вязали их вместе, «прирубая» одну огромную клетку к другой. Они и дальше будут делать на стройке всю ломовую работу и значительную часть тонкой, конечно, тоже. Именно они раскроют великое свойство русской деревянной архитектуры — достигать многообразия композиций, ис-

пользуя простые и немногочисленные, как в блочном строительстве, элементы. Это определит и художественные свойства таких ансамблей: сравнительная дешевизна и быстрота работы делают пространственные композиции свободными, пластичными, даже подвижными. В них и правда что-то постоянно меняют: один (новый) объем прибавляют, другой (не обязательно самый старый) разбирают, надстраивают, расширяют, соединяют с третьим, ремонтируют. Словом — совершенствуют. Это род трансформера, почти мобил (что ничуть не мешает: дворец ведь обитаем не постоянно, зимой в нем живут мало, разве что наезжают время от времени на богомолье).

Но у таких нестандартных, не подчиненных симметрии, текучих ансамблей есть ряд устойчивых свойств, констант. Например, полифункциональность и самодостаточность. Всё необходимое для жизни собрано в один блок: при спальне обязательна комната для занятий (род приемной-кабинета) и модельня с иконостасом; в каждой «связи» (серии срубов) есть баня и вообще всё необходимое для комфорта, начиная, конечно, с центра любого жилого помещения Руси — печки (правда, пищу в основном готовят в отдельных корпусах — каменных).

Так что дворец с его свободной композицией — плоть от плоти русской национальной, географически детерминированной строительной традиции. Главное его отличие связано с его особенной функцией — репрезентативной. Он должен поддерживать статус владельца, «производить впечатление», внушать иноземцам ощущение своей, знакомой среды. Добиться, чтобы послы рассказали своим «потентам» и об огромных возможностях государя далекой Москвы, и о его просвещенности. На статус, на европейский шик работает уже внешний облик дворца, в котором государственные символы поддержаны барочной декорацией. Особенно это заметно в наличниках с витыми колонками, кручеными кронштейнами, ломаными фронтонами сандриков, изгибами и завитками пышных, развитых форм, привнесенных мастерами европейской выучки (многих мы знаем по именам).

Не случаен и материал отделки. Из далекой Европы, купленные по высокой цене, поступали луженое железо для кровель и медь (которая шла на прапory, гребни, флюгера, оковки, репы и замки, наличники и подзоры), часть кованых цепей и крюков, скоб и гвоздей. Их-то остатки и находят при раскопках. Изнутри пестрят цветное сукно, позолота на деревянной «фряжской» резьбе и кордовской тисненой коже стен, на мебели и посуде. Роспись потолков и шпалеры посвящена классическим сюжетам и аллегориям Нового времени. На полах,

постелях, лавках, столах — восточные ковры, на стенах — голландские марины и натюрморты с их любовью к чудесам недавно открытого мира. Масса и более простых заморских аксессуаров: люстры-паникадила из Нидерландов и Германии, резная и расписная мебель (частью ее скопируют местные мастера), драгоценная посуда в поставках огромной парадной столовой, сравнимой с залой любой императорской резиденции (обед — важная часть придворного протокола).

Правда, в избыточном великолепии дворца мало гармонии, да к ней и не стремились. Зато жизненная сила молодого государства бьет здесь ключом, его готовность связать судьбу с большим миром проявляется здесь в избытке. Это яркое, полное диссонанса искусство царского быта — менее всего итог древнерусского развития. Скорее — пролог культуры Нового и Новейшего времени. В нем господствует жажда новых форм и нового образа жизни.

РАСКАТ НА КРАСНОЙ ПЛОЩАДИ

Исследования в живом городе требуют особой организационной процедуры, мало схожей с традиционной работой в поле. Парковые зоны, дворы и обширные строительные площадки Москвы иногда позволяют правильнее спланировать работы и вести исследования в темпе напряженном, но разумном. Однако при прокладке коммуникаций в центре столицы нужно быть готовым реагировать стремительно.

Именно так пришлось действовать на Красной площади в 1989 г. Московская археологическая экспедиция вела

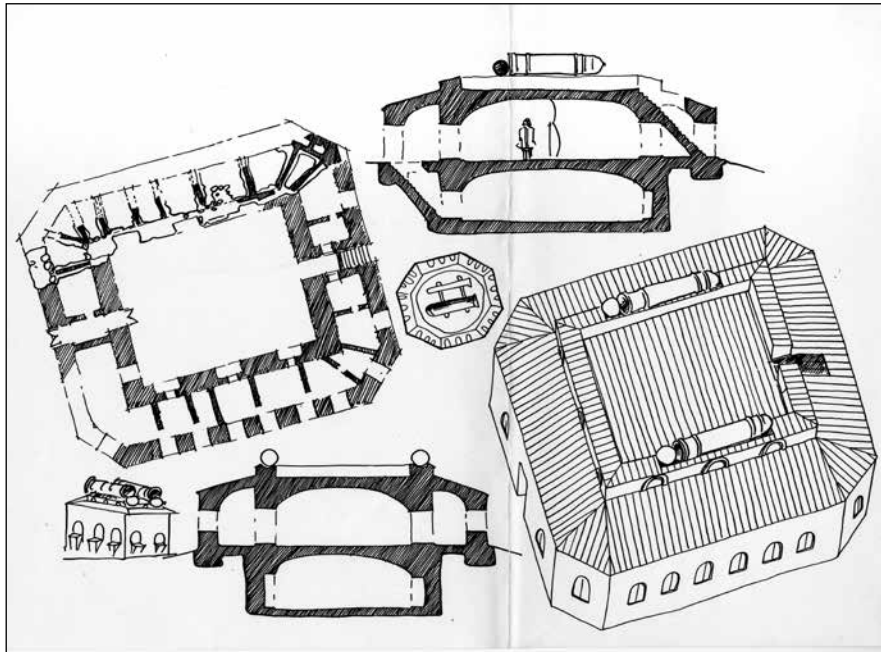
спокойные раскопки на остатках Казанского собора — и одновременно лихорадочно сопровождала реконструкцию коммуникаций в южной части, у начала Ильинки. Здесь в траншее, недалеко от Лобного места, встретились кладки большой каменной постройки XVII в. Ее фундаменты, как в стихотворении Киплинга, разбегались «туда и сюда, как попало», образуя то бесконечно длинную стену, то маленький квадрат, то трапецию или треугольник.

Удалось понять, что ядро — глубоко врезанный в культурный слой и материк прямоугольный подклет с широкой (1,15–1,2 м) стеной из мощных блоков камня длиной до метра (особо крупные камни по углам и в трех нижних рядах). Забутовка, слои камня и кирпичного щебня, пролитые известью и промазанные жирной глиной, задней стороной прилегала к грунтовой стенке котлована. Под стеной грунт уплотняли сваи. Это была прочная конструкция, способная нести значительную тяжесть и надежно изолировать помещение от влаги. Подвал изнутри был длиной 12,5 м, а полезная площадь в двух этажах достигала 250 м² (по документам XVII в. известно соотношение сторон: 10 и 8 саженей, что дает простую пропорцию: 12,5 × 10 м).

По длинной стене поместились три полуциркульные ниши. Они начинались над третьим рядом кладки (90 см над полом) и служили огромными стенными шкапами (высота 1,60, ширина 1,35, глубина 0,95 м, где заранее вытесали пазы для полок и железных поставов двустворчатых навесных дверей. Впечатляет высокий ремесленный уровень: лицевая кладка чрезвычайно тщательная, поверхность белого камня как шлифованная, выступающие ребра



Раскопки на Красной площади. Треугольное помещение (лавка) в северо-западном углу Раската. 1989 г.



Расчат на Красной площади. Схема-реконструкция

срезаны аккуратными фасками, а четверти тесаны с ювелирной точностью.

Пол подклета был деревянным, но мы не сразу это поняли: его закрывал мощный слой битой посуды из стекла и глины, перемешанной с костями, битыми чубуками курительных трубок, чернильниц и т. п. Они лежали вдоль стены сплошь, как своего рода наглядное пособие к теме «московский бытовой мусор». Подвал перекрывал лотковый (сомкнутый) свод без столбов, что расширяло полезную площадь. Высота подвала была около 3,5 м, и мощная подземная часть выступала кладкой над уровнем XVII в., но почти не сохранилась. Наземный этаж непосредственно вырастал из подклета, и над его белокаменным цоколем начиналась кирпичная кладка.

В уровне земли прямоугольное ядро окружала восьмиугольная в плане кирпичная конструкция — подобие коридора шириной 2,90 м, разделенного на комнаты, самая короткая из которых — всего 1,5 м (другие по 2,80–2,90 м, самая длинная — 3,35 м). На длинной стороне поместилось 8 комнат (две угловые, со странным треугольным планом). Их перегородки были в один кирпич, но на белокаменном цоколе и щебневом фундаменте. Внешняя стена восьмиугольника еще интереснее. Она не сплошная, это род каземата: панцири из двух тонких кирпичных стенок скрывают совсем узкий (60 см) проход, который поперечные стеночки в полкирпича делят на крохотные каморки. Если представить, что это просто конструкция, то стена выйдет слишком толстой (1,15–1,20 м с фундаментом 1,60–1,70 м). Возможно, перед нами помещения для продавцов, к которым снаружи приставлялись еще деревянные прилавки.

Такие прилавки-проемы для торговли известны по изображениям в «Альбоме Мейерберга» к дневнику его путешествия 1661–1662 гг. На одном изображена пустая Красная площадь, на другом — шествие патриарха на осли к Фроловским воротам. Сцена дана в ракурсе сверху, с северо-востока, и на первом плане мы видим... восьмиугольное в плане здание, срезанное краем листа. Более того, у него плоская крыша, на которой лежат два огромных пушечных ствола и соответствующие по размеру гигантские ядра.

На оставшейся части кровли художник поместил две группы зрителей. Одна — в иноземном платье (короткие кафтаны и плащи, штаны до колен, широкополые шляпы и парики). Вторая, в высоких конических шапках, одета в парадное, до земли, со стоячим воротником, платье «людей московского государя». Это наблюдающие шествие члены посольства и сопровождающие из Посольского приказа. Неподалеку, на Лобном месте, и царь со свитой. Когда в 1665 г. Николас Витсен пожелает наблюдать процессию Вербного воскресенья, ему отведут именно это место: «Мы стояли у стены Кремля, близко от высокого полукруглого помоста, на который поднялся царь. Здесь же стояли две большие пушки, покрытые красным сукном; внизу — лавки и погреб» [5. С. 144]. Итак, здание служит подиумом для пушек и трибуной для почетных гостей, а в нижних частях — склады и магазины.

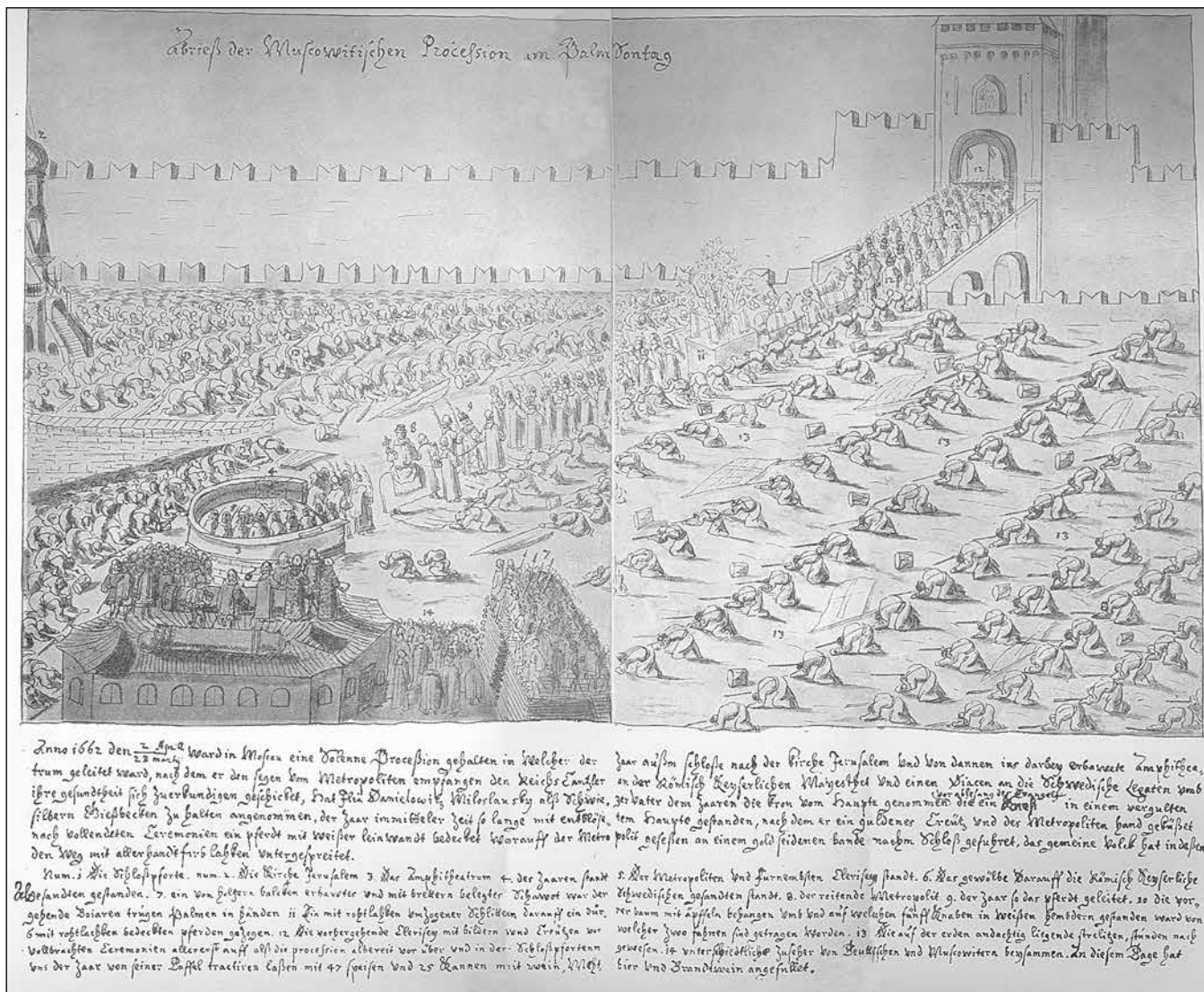
Художник чрезвычайно точен в передаче деталей. Видно, как зрители попадают на крышу — по прямой в внутренней лестнице, начинающейся в северном торце на уровне земли и круто поднимающейся над невиди-

мыми сводами. Изображен не только вход, но и квадратный люк с верхними ступенями, выводящий на крышу. Отчетлив и план: косо срезанные углы, протяженные гладкие плоскости стен, пониженный периметр обстройки с отлогими скатами плоских крыш, верхний край которых, на уровне площадки с пушками, явно горизонтальной, иначе на ней не устоять. На длинной стороне фасада — шесть арочных проемов, не достигающих до земли, но достаточно широких, чтобы закрыть их двустворчатыми ставнями. На угловых, диагонально срезанных фасадах по одной такой арке. Это явно окна-витрины маленьких кирпичных помещений, окружающих основной объем постройки и открытых раскопками.

Итак, в дело вмешались пушки. Раз речь о предметах военных, нужно поискать в государственных актах, там отразилось почти всё. Действительно, в делах Пушкарского приказа история здания вкратце изложена: «...в прошлом во 144 году по указу (...) Михаила Федоровича (...) и по челобитью Сретенской сотни тяглеца Ивашки Тюки (...) велено ему Ивашке под большими пушками что у лобного места сделать каменные лавки да погреб из оброку, а оброку (...) ему платить в 10 лет по 5 рублей на год, а после 10 лет оброк на те лавки положить смотря по промыслу...» [8. С. 273]. Итак, в 7144 (=1636) г. некто Иван Тюка, стрелец, взялся построить каменный погреб с лавками, на которых будут лежать пушки (кстати, в том же году был освящен, на другой стороне Красной площади, Казанский собор). Всё произошло согласно договору: «...и он Ивашко под теми пушками сделал погреб каменный да кладовую полату, длиною на 10, поперег на 8 сажень, да круг погреба и полаты сторон — 23 лавки каменные, и тот погреб и полаты и лавки в том оброке были за Ивашком по 159 (= 1651) год» [Там же]².

Три основные части здания — погреб, кладовая палата и лавки вокруг них — легко соотносить с раскопанной структурой. Сходится даже число лавок: раскопки открыли на западной стороне шесть и по одной на углах, шесть изображены у Мейерберга на восточной. Для двух торцов останется семь лавок — нечетное, но логичное число, ведь на северном торце еще вход на лестницу и, видимо, в нижний этаж.

Видимо, торговля шла хорошо: в 1651 г. оброк увеличили втрое! Но «во 163 (=1655) году тот погреб, и полата и лавки отписаны на Великих Государей и отдаются в наем торговым людям из Приказу Большой Казны для того что Ивашко Тюка умре, а после его жены и детей не осталось» [Там же]. Почти сто лет мы ничего не знаем о здании, но жизнь шла своим чередом. Опись 1736–1745 гг. даже сообщает



Шествие на Красной площади в Неделю Ваий. Рисунок из «Альбома А. Мейерберга» к дневнику его путешествия. На первом плане слева — Раскат

нам название: «Лавки под большими пушками», где «11 затворов лавочных в каменном строении, за которые платит гостинный внук Петр Гурьев [4. Стлб. 1292]. Лавки, палату и две печуры упоминает и другой документ: «В Китай-городе под большими пушками две лавки каменные (...) питейный погреб с полаткою да две печуры» («оклад» точно соотносен с размером помещений: «а порознь с погреба 20 руб., с полатки 5 руб., с печуры с каждой по 2 руб. по 50 коп.») [Там же. Стлб. 1367–1368].

Ясно, что погреб весьма велик, а палаткой называют, скорее всего, наземную палату (с нее берут налог существенно меньше, так как это склад, а не торговое помещение), а «затворы» и «печуры» — те самые окна-витрины, что мы видели в наружной восьмиугольной стене у Мейерберга. В XVIII в. иностранных послов здесь уже не видать, зато в торговом комплексе со складским помещением появился питейный погреб (фартина), каких много стало по всей Москве,

а на Красной площади в особенности. Он доживет до начала городского бытописания, его упомянет М. Гастев: среди снесенных в 1786 г. на площади «лавок, лавченоч и разнообразных шалашей (...) был и кабак под пушкою» [6. С. 66–67]. О нем помнили даже в конце 1820-х гг. прежние завсегдатаи: «И так царь пушка или дробовик стояла прежде на Красной площади (именно близ лобного места; к рядам близ оной был, как запомнят еще старожилы, кабак, называвшийся под пушкою)» [14. С. 378]. Отсюда — повторы этих сообщений во многих путеводителях вплоть до начала XX в.

Великий знаток кабацкого быта И. Г. Прыжов в «Очерках по истории кабачества» пишет: «В XVIII веке в Кремле были известны два кабака: один духовный, другой подъяческий. Первый помещался на Красной площади, под известной царь-пушкой, и назывался «Неугасимая свеча». Здесь, после вечерней, обыкновенно собирались соборяне, пили и пели «Пасху красную»» [16. С. 198]. Таким образом,

фартина работала и ночью, ее посещал клир кремлевских соборов, а в среде духовенства ценили не внешнюю примету, но круглосуточную работу, важную для лиц духовного звания.

Впрочем, старое название «под пушкою» было уже условным. Тяжесть стволов вредила сводам, и в середине века пушки убрали, перенеся после ряда перипетий... в Кремль. В 1746 г. большая пушка еще лежала на фартинах [19. С. 131], хотя ее предлагали убрать еще в 1745 г.: «...указом Государственной Камер-Коллегии в Контору Артиллерийскую и фортификационную велено лежащий в Китай-городе на сводах двух винных фартин большой дробовик за великою тягостию и потому что уже онаго своды и стены вредятся снять немедленно (...) велено тот дробовик артиллерии капитану князю Касаткину-Ростовскому осмотреть, с фартины пристойным образом снять и поставить у новостроенной батареи» [18. С. 674] (это сделали в 1747 г., причем пришлось частично разобрать и Лобное место). Ветхое

здание пришлось перестроить целиком, отнеся восточную стену дальше к востоку, что сделало план, судя по последним изображениям, асимметричным. Как и старое Лобное место, фартину помещали на планах вплоть до начала XIX в. [22. Рис. 1], хотя в 1780-е гг. ее снесли — ведь общий облик торговой площади уже менялся.

Теперь понятно, почему мы пишем о Раскате, т. е. площадке для артиллерии. Но в известных нам источниках ни о стрельбе со здания, ни о его боевом предназначении не говорится. Орудия вряд ли были установлены для ведения огня, на рисунках они просто лежат вдоль крыши, их было бы трудно двигать и менять угол наклона, а опасность разрушить свод отдачей огромных пушек велика. «Большая пушка» наших источников — это Царь-пушка, один из знаменитых дробовиков Андрея Чохова конца XVI в. О боевом применении ее нет достоверных сведений. Можно думать, что с 1630-х гг. Пушкарский приказ рассчитывал более на показ этого шедевра пушечного литья, на его устрашающий эффект при демонстрации иноземным дипломатам и кушчам.

Это подтверждают изображенные на рисунках альбома Мейерберга ядра — чудовищные шары, вероятно близкие калибру Царь-пушки. Она не приспособлена для стрельбы ими (те имитации, что с XIX в. лежат возле пушки в Кремле, — во многом дань именно картинкам из альбома). Профессиональные военные, видевшие пушку на сравнительно практичном станке-лафете, показанном на планах города начала XVII в., понимали, что это дробовик. Шляхтич Самуил Маскевич в дневнике 1611 г. пишет, что картечьница «заряжается сотнею пуль и дает столько же выстрелов <...> а пули его с гусиные яйца» [12. С. 58]; последний раз до появления Ивана Тюки о ней упомянет Олеарий: «... около него (Лобного места. — Л. Б.) неподвижно лежат на земле два больших металлических орудия; они направлены против большой дороги, по которой обыкновенно вторгаются татары» [15. С. 50].

Конечно, роль раската наше здание никогда не исполняло — других дел было много. Оно служило большим безопасным складом и торговым помещением нового типа, хорошо сочетавшимся с парадными кулисами южной части Красной площади — Покровским собором, Лобным местом, Гостиным двором. Но потребность хранить пушки (не оставлявшие надежд на эффективное боевое использование, но внушавшие ужас своими фантастическими размерами) тоже учитывали.

Находки в слоях, не добавляя ничего к военной истории, дают массу свиде-

тельств торговли и кабацкой жизни. И в подвале, и в наземных лавках собраны фрагменты сотен керамических и стеклянных стаканов, кружек и чаш, мисок и мисочек, бутылей и горшков, подсвечников и чернильниц, а также монет и костей животных. Эта коллекция, датируемая узкими хронологическими рамками, до сих пор ждет специального изучения, прекрасно рисуя быт Москвы раннего Нового времени. Рисуя, отчасти, в прямом смысле слова: художник нашей экспедиции, талантливый, безвременно умерший Леонид Ланцман, не только рисовал находки, но вдохновлялся ими, работая в гравюре и других техниках. Замечательный театральный художник, архитектор Владимир Тюрин сделал несколько реконструкций здания. Задолго до работ Московской археологической экспедиции вид оригинального сооружения неоднократно пытался реконструировать художник-историк Аполлинарий Васнецов.

Итак, археология и история восстановили одно из центральных зданий главной торговой площади столицы, прекрасно вписанное в нее. Скажу больше: Раскат в XVII в. — симбиоз и предшественник всех вообще зданий современной Красной площади. Это в зачатке и ГУМ с его складами, магазинами, ресторанами и деловой активностью³. И Мавзолей с его трибунами XX в. (да и современными). И одновременно — постоянный парад боевой техники!

Примечания

¹ Из последних работ см.: [20; 21. С. 11].

² Обмеряли, вероятно, изнутри, чтобы определить полезную площадь.

³ Обсуждение и составление юридических документов в подвалах кабаков Красной площади — обычное дело.

Литература

1. Белокуров С. А. Дневальные записки Приказа Тайных дел 7165–7183 гг. М., 1908.

2. Беляев Л. А. Об особенностях изучения раскопа Романов двор — 2 // Археология Романова двора: предыстория и история центра Москвы / Авт.-сост. Н. А. Кренке. М., 2009. С. 96–100.

3. Беляев Л. А., Кренке Н. А. Деревянный дворец конца XVII века в Коломенском: опыт археологической локализации // Российская археология. 2005. № 4. С. 176–188.

4. Ведомости Окладной Оброчной книги о сборе оброчных денег с лавок и других торговых мест 1736–1745 гг. // [Забелин И. Е.] Материалы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1891. Ч. 2. Стлб. 1248–1447.

5. Витсен Николаас. Путешествие в Московию. 1664–1665. Дневник. СПб., 1996.

6. Гастев М. Материалы для полной и сравнительной статистики г. Москвы. М., 1841. Ч. 1.

7. Дворцовые разряды. Т. 2 (С 1628 по 1645 гг.). СПб., 1851.

8. Дело Пушкарского приказа. 1687–1688 // Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1842. Т. 5. № 158. С. 270–275.

9. Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Т. 3: Домашний быт русских царей и цариц в XVI и XVII ст.: Материалы. М., 2003.

10. Кренке Н. А. Археолого-этнографическое исследование крестьянской усадьбы Квашниных в селе Дьяково // Сельская Русь в IX–XVI веках: [Сб. ст.] / Ред. Н. А. Макаров, С. З. Чернов. М., 2008. С. 380–391.

11. Кренке Н. А., Нефедов В. С., Ершов И. Н. Надписи на стенах Большого дворца // Царицыно: археология современности / Кренке Н. А., Александрова О. И., Ершов И. Н. и др. М., 2008. С. 10–65.

12. Маскевич С. Дневник. 1594–1621 / Пер. Н. Г. Устрялова // Сказания современников о Дмитрии Самозванце. СПб., 1859. С. 4. С. 13–124.

13. Миллер П. Н. Московский мусор // Московский краевед. Вып. 3. 1928. С. 9–16.

14. Москва, или Исторический путеводитель по знаменитой столице Государства Российского... М., 1827. Ч. 2.

15. Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

16. Прыжов И. Г. Очерки. Статьи. Письма. М.; Л., 1934.

17. Рейтенфельс Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме III о Московии / Пер. А. Станкевича // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1905. Кн. 3. С. 1–128.

18. Скворцов Н. А. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век (Архив Московской Синодальной конторы). Вып. 2. М., 1914. (Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете).

19. Сытин П. В. История планировки и застройки Москвы. М., 1954. Т. 2.

20. Топычканов А. В. Коломенский дворец царя Алексея Михайловича: итоги и перспективы изучения // Коломенское: Материалы и исследования. М., 2011. Т. 13. С. 7–14.

21. Топычканов А. В. Повседневная жизнь Коломенского дворца второй половины XVII века. М., 2010.

22. Щенкова О. Н. Архитектура Китай-города Москвы периода классицизма // Архитектурное наследие. М., 1988. Вып. 30. С. 214–220.

См. иллюстрации на 1-й и 4-й страницах обложки.

Николай Григорьевич Профирный,
член Союза журналистов Москвы и Союза писателей Москвы,
Московское представительство Евроазиатского еврейского конгресса
Андрей Сергеевич Яшин,
Московское представительство Евроазиатского еврейского конгресса

«ПРОХОЖИЙ, ТЫ ИДЕШЬ, НО ЛЯЖЕШЬ ТАК, КАК Я...» (Московские стихотворные эпитафии XX в.)

Покойся прахъ души безцѣнной,
подъ сѣнію обители святой,
ударить часъ конца Вселенной,
и мы увидимся съ тобой¹.

Эту эпитафию один из авторов регулярно видел с раннего детства, посещая могилу прадеда на Ваганьковском кладбище. Строки, многократно прочитанные и перечитанные в ожидании, пока взрослые закончат уборку, заставили его впоследствии обращать внимание на надписи на надгробиях. Таким образом, эта эпитафия положила начало коллекции, которую — уже именно как коллекцию, а не разрозненные понравившиеся эпитафии — мы вдвоем начали собирать в начале 2000-х гг. Мы не относимся к движению так называемых некрополистов, и наш интерес к эпитафиям — одна из составляющих общего интереса к городской культуре. Интерес этот, безусловно, любительский, а не научный, поэтому классификация эпитафий, собранных в процессе целенаправленных поездок по московским кладбищам, появилась не в результате систематизаторских усилий, а из-за необходимости кратко охарактеризовать сходства и различия эпитафий. Со временем мы стали довольно уверенно определять шаблонные эпитафии, предлагаемые мастерами надгробного промысла на многочисленных рекламных сайтах и непосредственно в гранитных мастерских; используемые в качестве надгробных надписей строки классиков и оригинальные произведения, оказывающиеся порой настоящими маленькими шедеврами.

Коллекцию свою мы решили ограничить рамками XX в. Кроме того, мы решили собирать только стихотворные эпитафии, потому что иначе коллекция грозила разрастись до невероятных размеров. Мы оба москвичи, поэтому в первую очередь нас интересовали вкусы и культурные предпочтения московских граждан в разные годы. Исходя из этого, мы объезжали именно те кладбища, захоронения на которых проводились в интересующий нас период, начиная знаменитыми Новодевичьим и Ваганьковским и кончая крохотными по московским меркам Алексеевским

и Измайловским. Оговоримся, что многие из кладбищ, послуживших источниками для коллекции, вошли в состав столицы вместе с территориями, на которых расположены, в XX в. И так, в список обследованных кладбищ, кроме уже упомянутых, входят Армянское, Введенское, Головинское, Даниловское, Донское, Калитниковское, Кузьминское, Кунцевское, Леоновское, Миусское, Николо-Архангельское, Останкинское, Преображенское, Пятницкое, Рогожское, Троекуровское, Хованское.

Когда коллекция стала довольно объемной, появилась идея — в том числе с подачи друзей и знакомых, с которыми мы делились наиболее яркими находками, — об издании книги московских стихотворных эпитафий XX в. Поначалу мы сомневались, этично ли публиковать образцы собранного, но потом решили: поскольку эти произведения уже — буквально — опубликованы родными и близкими покойных, причем на материалах куда более долговечных, чем бумага, еще одна публикация никому не повредит. Тем более прецедент обнародования подобных коллекций существует: в 1834 г. вышла в свет книга «Надгробные надписи, собранные Александром Орловым из всех монастырей и со всех кладбищ московских».

Вначале мы хотели опубликовать сто показавшихся нам наиболее яркими эпитафий — по одной на каждый год ушедшего столетия, но при подготовке материала обнаружили, что существуют серьезные лакуны. Прежде всего, это первое послереволюционное время, когда людям, видимо, было не до украшения надгробий, и 1920-е гг., когда в моду вместо стихотворных надгробных надписей вошли списки героических достижений и пространные описания обстоятельств смерти, составленные группами товарищей, а равно и родственниками, — мода есть мода, даже на кладбище. На некоторые годы, напротив, приходилось по несколько удачных находок, и нам было жаль отказываться от них.

В конечном итоге в книге в хронологическом порядке расположились эпитафии, которые мы сочли наиболее достойными. Понимая, что памятники на могилах могли быть установлены

значительно позже захоронения, мы решили датировать эпитафии годами смерти тех, кому они посвящены².

Итак, к коллекции. Основную массу надписей на надгробиях составляют шаблонные эпитафии, многие из которых кочуют по кладбищам из года в год, из века в век. Именно к этому разряду относится эпитафия «Покойся прахъ души безцѣнной...» (1909), которой начинается эта статья. Оставив в стороне обсуждение возможности души превращаться в прах, отметим, что эта классическая надгробная надпись использовалась с XVIII в. В разных вариантах ее можно встретить на надгробиях от некрополя Александро-Невской лавры в Санкт-Петербурге до провинциальных погостов.

Один из наиболее популярных текстов подобного рода, используемый по сегодняшний день, в своем образцовом варианте мы обнаружили на Преображенском кладбище:

Тише листья не шумите
Отца с дочкой не будите
Они крепко будут спать
К себе маму будут ждать (1958).

Существует множество вариантов, вот только два примера, встречающиеся на многочисленных сайтах, содержащих «рекомендованные» эпитафии:

Тихо, листья, не шумите,
Нашего папу не будите,
А вы, птички, громче пойте,
Нашего папу успокойте.

Тише, ели, не шумите,
Моего друга не будите.
Он спит под крестом
Непробудным сном.

Любопытно, что варианты этой эпитафии, помещенной на одном надгробии, вскоре появляются на соседних.

Еще один яркий пример с Головинского кладбища:

Ты ночи из-за нас не досыпала
И рано волосы покрылись сединой
Мы поздно узнаем порою мама
Как надо твой беречь покой (1982).

Текст универсальный, его можно обнаружить в Интернете как в списке рекомендуемых эпитафий, так и среди рекомендуемых поздравлений. Во втором случае добавляется еще одно четверостишие:

Не желей, что годы пролетели,
Тебе на долю выпал трудный век.
Тебя мы любим и всегда любили,
Наш дорогой, любимый человек!³

Нередко популярными эпитафиями становятся строки известных авторов.



Эпитафия на захоронении 1909 г. (Ваганьковское кладбище)



Эпитафия на захоронении 1909 г. (Ваганьковское кладбище)

Вот эпитафия с надгробия на Ваганьковском кладбище:

Прохожий, помолись надъ
этою могилой;
онъ въ ней нашель приютъ
отъ всѣхъ земныхъ тревогъ
здѣсь все оставилъ онъ, что
въ немъ, грѣховно было
Съ надеждою, что живъ
его Спаситель Богъ (1909).

Она представляет собой в неизменном виде последнюю строфу элегии В. А. Жуковского «Сельское кладбище» (1839) и встречается среди эпитафий, рекомендуемых различными погребальными агентствами, разумеется без указания авторства. Вообще известные литераторы не брезговали написанием эпитафий. Так, например, широко известная и по-прежнему актуальная эпитафия «Прохожий, ты идешь, но ляжешь так, как я...» была написана, как считается, П. И. Сумароковым в 1802 г. ... самому себе. А шаблонное одностопное «Покойся, милый прах, до радостного утра» принадлежит перу Н. М. Карамзина и, кстати говоря, было написано в 1792 г. на заказ именно как эпитафия.

Упомянутая эпитафия Сумарокова представляет яркий пример «удачной» судьбы надгробной надписи: написанная конкретным автором по конкретному поводу, она быстро приобрела популярность, распространилась во множестве вариантов, стала источником заимствований для других авторских эпитафий и, наконец, утратив авторство, вошла в списки надгробных надписей, рекомендуемых мастерами похоронного дела.

Использование фрагментов произведений знаменитых авторов в качестве надгробных надписей (опять же без упоминания имени автора) редкостью не является. Так, на ряде интернет-сайтов в списках «рекомендуемых» эпитафий приводятся строки одной из 50 стихотворных эпитафий Микеланджело Буонарроти на смерть юноши Франческо Браччи (1544 г.) в переводе А. М. Эфроса:

Я тысячами душ живу в сердцах
Всех любящих, и, значит, я не прах.
И смертное меня не тронет тленье.

Однако строки известных авторов в неизменном виде не всегда удовлетворяют эстетическим требованиям заказчиков эпитафий. Так, на монументе на Алексеевском кладбище мы обнаружили следующий пример вольного обращения с классикой:

Твое лицо,
Твое тепло,
Твое плечо —
Куда ушло?
И если где-нибудь Ты есть —
так в нас. И лучшая Нам честь (1998).

Это из цикла стихотворений Марины Цветаевой «Надгробие» (1928–1935), причем первые четыре строки — из первого стихотворения цикла, и они не тронуты непрошеным соавтором, а две последние, измененные, — из второго. В оригинале:

И если где-нибудь ты есть —
Так — в нас. И лучшая вам честь,
Ушедшие — презреть раскол:
Совсем ушел. Со всем — ушел.

К концу XX в. наряду с цитатами из поэтических произведений прошлого стали встречаться тексты массовой культуры. Примером может служить контаминация двух строк из песни «Снегири» группы «Иванушки International», размещенная на надгробии юноши, похороненного на Пятницком кладбище:

Снегири — герои
Улетят и не поймаешь... (1999).

В оригинале первая строка песни — «Снегири — герои, погляди...», а слова «улетят, и не поймаешь» — из припева.

Иногда к извлечениям из написанного другими добавляются строки собственного сочинения. Эпитафия с Николо-Архангельского кладбища:

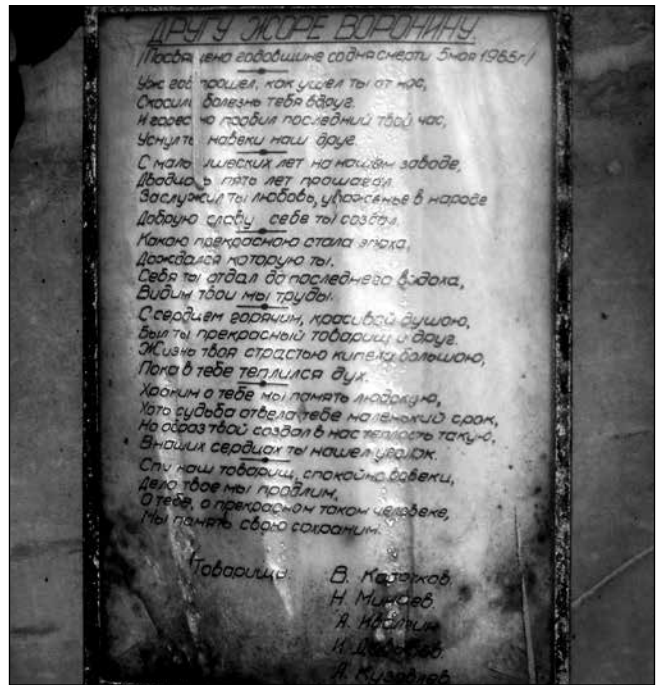
Делил с тобой последние мгновенья
Столь быстро улетевших дней
А ты терпела много горя
перенесла ты много мук
И спи теперь родная мама
спокойным безвозвратным сном
А в нашем сердце с сохраненьем
останется в веках к тебе любовь (1989).

Здесь автор предварил собственное сочинение строками А. С. Пушкина (причем из двух его разных ранних произведений). Вот уж действительно Пушкин — наше всё... и везде. Строка «Делю с тобой последние мгновенья...» — из его стихотворения «Разлука» (1817), «Столь быстро улетевших дней...» — из стихотворения «Простите, верные дубравы» того же года.

Подвержены контаминации и шаблонные эпитафии. Например, могила молодого человека, погребенного на



Эпитафия на захоронении 1937 г. (Ваганьковское кладбище)



Табличка в рамке со стеклом на ограде сбоку от памятника (захоронение 1965 г., Ваганьковское кладбище)

Пятницком кладбище, украшает следующая надпись:

Ты птицей белой улетел
И не вернешься никогда
Как много в жизни ты хотел
Как мало жизнь тебе дала (1988).

Приведенное стихотворение — результат контаминации двух эпитафий, одна из которых (третья-четвертая строки) чрезвычайно распространена и встречается едва ли не на любом кладбище с начала XX в. Такие гибриды нередки.

Перейдем к самой интересной части нашей коллекции — оригинальным произведениям родных и близких усопших. Они, не всегда облада должным эгегическим настроем и поэтическим совершенством, как правило, раскрывают в той или иной степени индивидуальность покойного, а зачастую позволяют судить об обстоятельствах его жизни и смерти.

Трогательная надпись была выбита на надгробии пожилой крестьянки на Алексеевском кладбище:

Как много было болезней,
Как много было скорбей,
Въ могиль всъ скрылось
На вѣкъ отъ людей.
Дорогой мамаша
Отъ любящихъ дѣтей (1915).

Спустя 51 год другие любящие дети оставили на надгробии матери на Донском кладбище куда более объемную и содержательную эпитафию:

Как тяжело нам всем, моя родная
Мамуленька, тебя так звали мы любя,

Потерю пережить совсем не зная,
Кого винить и кто не спас тебя.
А стоит ли теперь искать виновных?
Ведь всё равно тебя уж не вернешь,
Ты не увидишь нас родных знакомых
И к нам ты тоже больше не придешь.
Как ты любила жизнь, а так же труд!

Передовой была, народ ты искренне
любила
Ему ты беспредельно честно служила,
но вот
Не вскрытая болезнь тебя безвременно
сгубила.

Теперь нам в память о тебе остались:
Портрет твой, все твои желания,
Любовь, заботы, встречи — что являлись
Твоим особым, чутким знаком дарованья.
Пока живут муж, дети, внуки
Любя тебя, они сюда придут;
Придут друзья, что знали твои муки,
Поплачут, поскорбят и погрузив уйдут.
Мир праху твоему здесь так же пожелают
Твои родные, близкие друзья и те,
Кто подойдя к могиле это прочитают
И с грустью отойдут, подумав о беде
(1966).

Столь же обстоятельно изложены житейские подробности в эпитафии с Преображенского кладбища, в которой к ушедшей жене обращается скорбящий муж:

Трудно поверить, что нет тебя с нами
Милой, хорошей, простой, —
С ясными, полными жизни мечтами,
С нежной и чуткой душой.
Милой, прекрасной красоткой ушла ты
из жизни,
Не сбылись наши надежды, мечты.
Всем сердцем любили мы нашу семейку,
Вместе стремились мы счастье найти.

К семье и любви ты стремилась
Как птичка к полету, везде ты хотела
успеть,
Хотелось побольше пожить нам с тобою,
Хотелось нам больше смеяться и петь
Короткую жизнь прожила ты не зря,
Ты многому нас научила.
Сейчас я с детьми скорблю о тебе
Склонившись у ног, у тебя на могиле.
На память наследство ты оставила
мне, —
Хороших детишек, Сашу и Мишу.
Думали вечно мы жить хорошо,
А нас с тобой разлучили.
Спокойно спи! Раз злая судьба разлучила
Отняла тебя от мужа и деток двоих
Клянусь тебе, я буду папочкой хорошим
И не обижу деток своих! (1955).

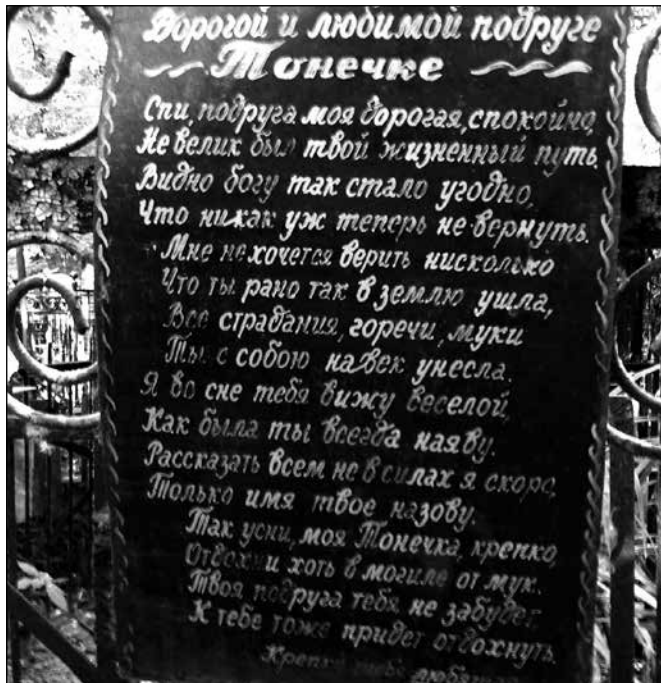
Еще одно, значительно более короткое обращение к покойной супруге зафиксировано на Миусском кладбище:

Твоя звезда Полярная
Горит неугасимая
Ты спишь под ней желанная
Жена и мать — любимая (1989).

На этом же памятнике есть эпитафия, посвященная, по всей видимости, автору трогательных строк об усопшей:

Холодный камень из гранита
Хранит в себе печальный след
Под этим камнем спит, поверьте,
Никем не признанный поэт (1997).

Одна из самых элегантных эпитафий из нашей коллекции высечена на могиле признанного писателя (во всяком случае, именно эта профессия



Металлическая табличка на ограде над памятником (захоронение 1967 г., Ваганьковское кладбище)



Эпитафия на захоронении 1993 г. (Головинское кладбище)

обозначена над фамилией покойного) на Ваганьковском кладбище:

Здесь библиограф погребен
Повидимому — без возврата
И после смерти точен он:
На камне правильная дата (1975).

Эпитафия весьма неординарна. Впервые, это довольно редкий для Москвы случай иронической интонации в эпитафии, высеченной в камне, во вторых, темой надгробных стихов нечасто оказывается профессиональная принадлежность усопшего. Еще реже в надгробной надписи указывается хобби покойного. Но несколько примеров в нашем собрании все же есть. Наиболее яркий был найден на Преображенском кладбище на украшенной жестяными голубями могиле молодого мужчины:

Любил ты голубятню,
Любил ты голубей,
Ну а теперь, мой милый,
Ты вечно спишь при ней.
Ты улетел мой голубь,
Ты не вернешься вновь
Теперь все твои голуби
Вьются над тобой (1979).

Приведенные выше авторские эпитафии представляют собой образцы лирической поэзии, но у нас есть и немало примеров героико-патетических обращений к покойным. Приведем несколько примеров. Надгробие пожилой женщины на Донском кладбище:

Ты учила... Жизнь прекрасна
Любите Родину и труд
Чтоб жизнь не прожить напрасно (1959).

Эпитафия «завучу школы, Отличнику просвещения, Отличнику ПВО, командиру отделения» на Николо-Архангельском кладбище:

Ты вечно в наших сердцах живая
Пламенный друг боевой
Нам бесконечно жаль
Что не увиделись больше с тобой (1962).

Наиболее естественно такие эпитафии смотрятся на надгробиях павших воинов. Вот эпитафия «дивизионному комиссару, члену Военного совета и начальнику Политуправления Западного фронта», погибшему в битве за Москву:

В жестоких и грозных боях под Москвой
Ты шел впереди, комиссар боевой
Ты жизнь свою отдал отчизне труда
И слава твоя не умрет никогда (1941).

Известно, что эта эпитафия была написана сослуживцами погибшего. Случаи, когда авторами эпитафии выступают боевые соратники или товарищи по работе, нередки. Вот пример с Ваганьковского кладбища:

Уж год прошел, как ты ушел от нас,
Скосила болезнь тебя вдруг.
И горестно пробил последний твой час,
Уснул ты навеки наш друг.
С мальчишеских лет на нашем заводе,
Двадцать пять лет прошагал.
Заслужил ты любовь, уважение в народе
Добрую славу себе ты создал.
Какою прекрасною стала эпоха,
Дождался которую ты.
Себя ты отдал до последнего вздоха,
Видим твои мы труды.

С сердцем горячим, красивой душой,
Был ты прекрасный товарищ и друг.
Жизнь твоя страстью кипела большою,
Пока в тебе теплился дух.
Храним о тебе мы память людскую,
Хоть судьба отвела тебе маленький срок,
Но образ твой создал в нас теплоту
такую,

В наших сердцах ты нашел уголок.
Спи наш товарищ, спокойно навеки,
Дело твое мы продлим,
О тебе, о прекрасном таком человеке,
Мы память свою сохраним (1965).

Еще одно обращение к бескорыстному бойцу трудового фронта мы обнаружили на Пятницком кладбище:

Мало ты на свете прожил, труда много
положил,
Ничего в могилу не взял, все ты Свету
подарил.
Свет теперь тебе ответит за то, что ты
подарил,
Он в могилу тебе не светит. Ты лежишь в
земле один.
Этот стих кто прочитает, тот вспомнит
о тебе,
Что на свете жил О...н, а теперь лежит в
земле (1950).

Для эпитафий зачастую характерны отступления от нормативной орфографии и пунктуации, а также стилистические ошибки. Распространены речевые штампы, источником которых является язык массмедиа соответствующего времени. Всё это характерно для наивной литературы в целом.

Иногда перечисление отдельных известных автору индивидуальных черт покойного может вызвать недоумение.

Вот одна из жемчужин нашей коллекции — эпитафия с могилы офицера, похороненного на Николо-Архангельском кладбище:

Ты сын лесов, полей и пашен,
ты смел и нежен, часто зол,
для многих ты бывал и страшен,
таким из жизни ты ушел (1967).

Под стать ему надгробная надпись «Дорогому любимому супругу от любящих жены, матери и дорогих твоих детей на долгую память и вечную горесть» с Ваганьковского кладбища:

Зачем ты нас покинул
Зачем ушел от нас на век.
Ты другом был для нас любимым!
Для всех ты был как человек! (1938).

Формат журнальной публикации не дает возможности представить нашу коллекцию во всем объеме и разнообразии. Отчасти эту задачу призвана решить готовящаяся к печати книга «Покойся прах души бесценной».

Примечания

¹ Эпитафии приводятся с сохранением орфографии и пунктуации.

² См.: Покойся прахъ души безцѣнной: Московская стихотворная эпитафия XX века из коллекции Н. Профирного и А. Яшина. М., 2017. Книга вышла в свет в издательстве «Сам Полиграфист» («Onebook.ru») тиражом 120 экземпляров, когда этот номер журнала готовился к печати. В ней представлены более ста стихотворных эпитафий XX в. с надгробий московских кладбищ.

³ См., например: Поздравунчик: [Электрон. ресурс:] <http://www.pozdravunchik.ru/pozdravleniya/s-dnem-rozhdeniya/page/1523/stihi.html>.

Владимир Адольфович Беркович,
ООО «Археологические изыскания в строительстве» (Москва)

ЧАСТУШКА НА КИРПИЧЕ

Современное законодательство позволяет отнести к объектам археологического наследия «частично или полностью скрытые в земле» предметы возрастом не менее ста лет. Так что, если в 2017 г. при археологических раскопках будет найден, например, маузер, утраченный в годы революции 1905 г., он вполне сможет получить статус, идентичный статусу античной вазы.

Предметы материальной культуры эпохи Сталина пока еще такого статуса не имеют (хотя в Европе широкое распространение получило изучение памятников эпохи нацизма, а в России уже делает первые шаги «археология ГУЛАГа»). Пройдет еще немного времени, и совсем молодые памятники станут объектом археологического изучения. Впрочем, наиболее интересные находки и сегодня не возбраняется рассматривать как объекты культурного наследия — пусть пока и не археологического.

В связи с этим безусловный интерес приобретают, например, памятники эпиграфики, такие как надписи-граффити XX столетия, находки из области нумизматики и сфрагистики, да и другие объекты с надписями, подчас очень своеобразными. К таковым относится, например, надпись на кирпиче с Прецистенской набережной в Москве.

Она была обнаружена при раскопках набережной у дома № 43 при выборке слоя балласта (строительных напластований) XX в. В слое была обнаружена и расчищена кирпичная вымостка из отформованных фабричным способом красноглиняных кирпичей (размер кирпича 29,5/30 × 14 × 7,0/7,8 см). На трех кирпичах имелось клеймо «Ц. К. З. 1948». Кирпичи с аналогичными клеймами использовались при послевоенной реставрации Московского Кремля, причем известно, что для указанных реставрационных работ их изготавливали в Подмоскovie (Кучинский кирпичный завод) и под Ригой (Цесисский кирпичный завод).

На одном из кирпичей, не имеющем клейма и даты, обнаружено граффити. Изделие сохранилось полностью (имеет незначительные сколы). Кирпич изготовлен из красножгущихся глин. Размеры изделия 30 × 14 × 7 см. Граффити нанесено на ложок кирпича по сырой глине, до обжига. Сохранились части нескольких строк, которые представляют собой текст частушки:

... женился думыл цел...
Волга матушка река
... да как вскочит белка

С правого края между строк написано «бери».

Следует отметить уверенный письменный (курсивный) характер начерка, а также отсутствие знаков препинания и редукцию заударной гласной («думыл») в сохранившейся части текста. Совершенно явно граффити не помещалось на боковой грани кирпича, и часть слов выходит за пределы строк.

Текст имеет ряд аналогий в фольклоре XX в., например:

Я женился — думал, целка.
Пролетает туда белка¹.

Есть и современные записи² близких текстов:

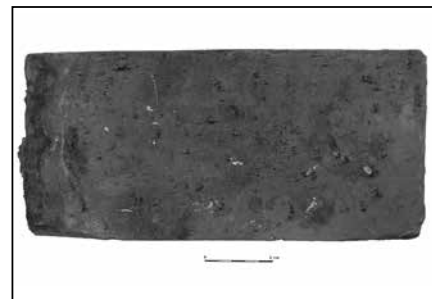
Я женился, думал, целка,
Милые родители.
В эту целку влезет церковь
И попы с обителью³.

Мы не знаем, кем был человек, который прочертил текст частушки по сырому штабелю кирпича, приготовленному для обжига, был ли он из числа заключенных ГУЛАГа, чей труд активно использовался на кирпичных заводах, или просто рабочий, решивший самовыразиться.

Таким образом, фиксация текстов фольклора XX в. возможна в том числе и благодаря археологическим исследованиям, что, несомненно, важно и для фольклористики, и для самой археологии.



Красноглиняный кирпич с надписью-частушкой



Примечания

¹ Русский мат: Толковый словарь. [1998]. [Электрон. ресурс:] <http://mat.al.ru/index.php?id=ltc>.

² См.: Ивановские припевки (Частушки с «картинками»). Из собрания ивановского гармониста Саши Мякишева [2003] // Сетевая словесность. <http://www.netslova.ru/kuklin/antology/privevki.html>.

³ Ср. схожие тексты из научных публикаций фольклора и сетевых записей: «Меня выдали за целку / Подлецы-родители. / В эту целку влезет церковь / И попы-грабители» [4. С. 468. № 262] (Архангельская обл.); «Поженился, думал, целка — / Волга-матушка река, / Ночку с ней провел в постели, / Широка и глубока» (Otvet.mail.ru, пользователь savl, около 2009 г.); «Я женился, думал, целка, / Волга-матушка река, / А туда просочит белка / И бидон от молока» (Odnoklassniki.ru, пользователь Юра Романов (Тула, 54 года), 2015 г.).

Очевидная рифма *целка — белка* используется и в эротических частушках с другими сюжетами, ср.: «Как по нашему по лесу / Пробежала белка, / А у нашей молодой / Разлетелась целка» [4. С. 490. № 456] (Нерехтский р-н Костромской обл.); «Уезжала на курорт, / Была

милка — целка, / А вернулась оттуда — / В пизде живет белка» [1. С. 302. № 3914] (рабочий поселок Вагоноремонт, ныне в черте Москвы).

В рассматриваемой частушке задействован такой распространенный мотив эротического фольклора, как преувеличенная ширина или размер вагины (ср.: «Очень юбочка узка, / А вот кунка широка» [1. № 2182]), которые зачастую гиперболизируются: из вагины выйдут брюки, хомут, седло и узда, она размером «с решето», «шире шапочки моей», «шире колеса», «от колодца до избы», в нее влезут «две буханки и кусочек маленький», ее «шапкой не покроешь», «золотой ниткой не зашьешь», «рукавицей не заткнешь» [4. С. 436]. Одним из способов выражения такой гиперболизации становится утверждение о том, что в вагине живут различные животные: «живет белочка», «бык большой залез», «медведь», «четыре зайца», «галка себе гнездо свила», «завелся грач» [3. С. 117].

Кроме того, известен ряд поволжских частушек с повторяющимися второй и четвертой строками в куплете, соответственно «Волга-матушка река» и «заливает берега» (см.: [2. С. 147]; ср. также: [5. С. 280]). В начале — середине XX в. такие песни исполнялись на эстраде

(ср., в частности, песню «Весной Волга разольется» в исполнении Лидии Руслановой). Вероятно, слово «бери», подписанное на кирпиче справа, относится к четвертой строке частушки, которую, таким образом, можно реконструировать как «[заливает] бери[га]». — Прим. ред.

Литература

1. Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова: В 2 т. Т. 1: Эротические частушки / Изд. подгот. А. В. Кулагина. М., 1999.

2. Зырянов И. В. Поэтика русской частушки (учебное пособие). Пермь, 1974.

3. Кулагина А. В. Русская эротическая частушка // Эрос и порнография в русской культуре / Под ред. М. Левитта и А. Топоркова. М., 1999. С. 94–119.

4. Частушки в современных записях / Публ. А. В. Кулагиной // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А. Л. Топорков. М., 1995. С. 432–501.

5. Щеглов Ю. К. Романы Ильфа и Петрова: Спутник читателя. 3-е изд. СПб., 2009.

МОСКВА И ПОДМОСКОВЬЕ КОНЦА XIX в. ГЛАЗАМИ СЕЛЬСКОГО ШКОЛЬНИКА

В настоящей публикации представлен отрывок из написанной в 1899 г. творческой работы ученика двухклассного министерского училища в с. Антушево Новгородской губернии¹ Василия Иванова.

Василий Петрович Иванов (1883–1948) родился в д. Амосово Бечевинской волости Белозерского уезда Новгородской губернии в семье многодетного крестьянина, вероятно зажиточного (семья владела двухэтажной лавкой в волостном центре Бечевинке). Окончив двухлетний курс в сельской школе (церковно-приходском училище), был отправлен в Москву к дяде, который служил приказчиком у богатого купца. В Москве Василий в течение трех лет работал рассыльным. Вернувшись на родину, учился в антушевском двухклассном министерском училище. Косвенные источники (надписи на фотографиях из семейного архива) свидетельствуют, что В. П. Иванов какое-то время учился в череповецкой семинарии и получил минимальное учительское образование. По тем временам это было большой удачей для крестьянского сына. Вероятно, Василий мечтал и об университете, но нужно было

зарабатывать, чтобы иметь средства к существованию. В 1903 или в 1904 г. он получил назначение на работу в Надпорожское училище Белозерского уезда, где впоследствии работал заведующим.

Когда началась Первая мировая война, молодого учителя отправили на военную службу. По возвращении Василий Петрович целиком отдался любимой работе. Как и прежде, продолжал заниматься самообразованием. Вместе с супругой Верой Ивановной он работал в Бечевинской школе до 1929 г. С 1930 г. они вместе работают в советской единой трудовой школе 2-й ступени в г. Белозерске.

Во время Великой Отечественной войны В. П. Иванов по возрасту и состоянию здоровья не был отправлен на фронт и продолжал работать учителем. Он нередко выступал на методических объединениях — делился опытом. Его приглашали к участию в инспекторских проверках. В музее хранится благодарственное письмо от министра народного просвещения РСФСР А. Г. Калашникова, пришедшее в Белозерск в августе 1947 г.²

В личном архиве семьи Ивановых³ хранится уникальный документ —



Вася Иванов с матерью. 1890-е гг. Фотография из семейного архива

сборник школьных диктантов, изложений, работ над ошибками, творческих заданий и других работ В. П. Иванова, относящихся к 1899–1901 гг., когда он учился в антушевском министерском училище. Сборник представляет собой нелинованные тетради, объединенные общим переплетом. Можно предполо-

жить, что ученические тетради использовались им позднее в преподавании.

Особое место в сборнике занимает «Автобиография», написанная в 1899 г. В ней выделяются следующие сюжетные блоки: история родной деревни; смерть и похороны отца; обучение в сельской школе; поездка на ярмарку в Белозерск; описание сельской ярмарки; второй брак матери; поездка в Москву и возвращение домой.

Ниже публикуются отрывки, касающиеся жизни Василия в Москве. Иванов описывает труд в конторе и досуг, отдых на даче и поездку в обители близ Троице-Сергиевой лавры, крещенское водосвятие на Москве-реке и коронационные торжества; подробно рассказывает о трагических событиях 28 мая 1896 г. на Ходынском поле, свидетелем которых он был.

В публикации орфография и пунктуация приводятся к современным нормам (кроме написания строчных и прописных букв), текст для удобства чтения разбит на абзацы. Вставки и пометы, сделанные синим карандашом другим почерком (вероятно, учителем), игнорируются; если текст исправлял сам автор, публикуется исправленный вариант.

...В палисадник подле нашего дома вынесен был стол. На нем стоял самовар и едва пищал. Вокруг него сидели сестры и тетка. Они давно кончили чаепитие, но заговорились и пронежились чуть ли не до потемок. «Что это, Аннушке, — так тетка звала мою мать, — далось техническое? — сказала она. — Ничем не хуже отдать Васю в Москву, да притом к дяде». Собеседницы соглашались с нею. Дело в том: родной дядя тянул больше десяти лет приказчицкую лямку сперва в Вологде, потом в Москве и числился хорошим дельцом по своей профессии. Последний его хозяин отдал Богу душу. С ним умерло и самое дело. Между тем А....., такова фамилия дяди, женился, взял за супругою много приданого деньгами, снял двухэтажный амбар в Москве, в доме Лопатиной, образующем прямой угол от пересечения Черкасского переулка с Козьмодемьянским⁵, и открыл в нем оптовую мануфактурную торговлю. <...> Сюда меня и порешили отправить. <...>

Через неделю мы получили телеграмму, доставленную нарочным, с которым мне нужно было тотчас же ехать в город⁶. Вслед за телеграммой и дядя прикатил туда. На другой день мы оба на перекладных поскакали в Вологду. Здесь поместились в вагон и помчались к Волге, переправились через нее и затем без пересадки ехали вплоть до столицы.

Москва представлялась мне чем-то сверхъестественным, народ тамошний — многознающим. Всякие пустяки приковывали мое внимание. Правду гласит поговорка: «Не видавши корабля, и корыто в диво».

Верст за шестьдесят до места назначения появились признаки, доказывающие скорое окончание путешествия. Я только что проснулся и выглянул в окно вагона. Солнце с трудом просвечивало сквозь лесную гущу. Поезд сильно разрежал воздух, грозивший каждую минуту сорвать с моей головы картуз. Поравнялись с Троице-Сергиевским монастырем; промелькнули Талицы и Пушкино, осталась позади станция Мытищи, снабжающая водою всю Москву⁷, показалась Белокаменная. Движение колес замедлялось по мере приближения. Последний толчок, и поезд остановился.

Мы вышли на Ярославский вокзал. В голове моей образовался хаос от говора людей, грохота экипажей, свистков паровоза и беганья носильщиков. В ушах словно колотили десятки молотов. В глазах мелькали платья всяких фасонов, значки на картузах, мундиры, шинели, шапки и экипажи. Я бессознательно двинулся за дядей. Он совершенно спокойно протискивался через толпу, а выбравшись из вокзала, кликнул извозчика, который повез нас на Большую Якиманку к церкви Петра и Павла⁸.

Меня поразило удручивший воздух и заставил не раз плюнуть. Спутник заметил настроение, произведенное на меня ароматами столицы, и советовал привыкать.

Наконец попали-таки на квартиру. Бабушка, жившая с сыном, встретила нас с распростертыми объятиями. Мы попили чаю и легли отдыхать. Служащие, стоявшие на хозяйской квартире, еще не приходили из амбара. Вечером я познакомился с ними и присоединился к двум мальчикам, т.е. стал исполнять то же, что и они делали. Часов в семь утра мы расходились по подворьям, собирали книги, где записывались приезжавшие, день проводили в разных занятиях по торговле, а вечером разносили книжки. За каждую из них швейцар подворья получал рубль и более в месяц. Приходилось работать и на квартире, как-то: перемыть чайную посуду, поставить самовар, затопить лежанку и кое-что другое. Всем известна жизнь мальчика. Всех служащих по коммерции было пятнадцать человек, суть следующие: булгалтер [sic!], кассир, семь приказчиков, три мальчика и три рабочих. Иногда эта ватага работников сидит в амбаре сложа руки и усердно разевает рот. Приходит почтенного вида купец, поглаживает полное брюшко свое и набирает товарцу на сотни, а то и на тысячи рублей, и тогда дела неубранная [sic!]. Надо отобранное переписать, сносить в одно место, переменить ярлыки, запаковать, приправить к подрядчику и сдать ему. А было из чего и выбрать. Целые груды кусков ситцу, канифасу, коленкору и миткалю в форме пирамиды возвышались от пола до потолка. О полках же и толковать нечего. Продавать на аршин, как это творится в розничных магазинах, мы не имели права. Да и покупатели брали по несколько кип зараз. Находились бравшие и по одному куску.

Дело расширялось больше и больше. Соседи завидовали А.....у. Фамилия его

стала известна и богатым воротилам. Годика через два счастье изменило. Умерла супруга хозяина, и все рухнуло. Служащие разошлись. Некоторые поступили на места, а иные по сие время жалуются на судьбу. Я целый год после этого прожил у бабушки. Знакомство ее ограничилось очень малым числом лиц, и то невлиятельных, мое же и подавно. А без протекции известно всякому смертному, что на место попасть очень трудно, разве по счастливой случайности. Дядюшка потерял влияние на фабрикантов и вообще купцов. Последние не преминули тотчас порвать все связи с ним. Ходил я проситься в некоторые конторы — не приняли: письмо мое не отличается ни каллиграфией, ни красотой. Потеряв три года напрасно, пришлось ехать домой.

Выдающиеся случаи из жизни в Москве

Зимой в свободное время от занятий я посещал монастыри, замечательные часовни, храм Христа Спасителя; не оставил незамеченными колокольню Ивана Великого, Царь-Колокол, Царь-Пушку; побывал в музеях, как-то: Щульца [sic!] и Румянцева⁹, зоологическом саду, некоторых театрах и кое-где в прочих мало-мальски отличавшихся местах. Сверх того, часто можно было встретить меня на катке. Должен сознаться, что не обозрел внутренние [sic!] покои Большого Императорского Дворца и Оружейной палаты. Когда сидел дома, занимался выпилкой по дереву, а читал мало, в чем ныне и раскаиваюсь. В летние праздники по примеру москвичей я больше находился на Воробьевых горах, где пил чай, гулял и с поклонной горы любовался видом древней столицы России. Вообще скучать не приходилось.

На второе лето по моем прибытии по желанию бабушки была снята дача в двух верстах от станции Талицы. Владелец ее некто Ашукин. Здесь у него их шесть. Они расположены в лесу возле Московско-Ярославской жел[езной] дороги¹⁰. Дядюшка послал меня сюда как бы для отдыха.

Прекрасная дачная жизнь, когда всего вдоволь. Хотите ли половить рыбы — к вашим услугам два пруда значительной величины, кишавшие [sic!] холоднокровными животными крупных и мелких размеров. Садитесь на лавочку, закидывайте приманку, и карась или окунь тащит лесу¹¹ по дну. Не прошло и полчаса, а у вас уже готова великолепная уха. Можно поохотиться в небольших лесах, наполненных дроздами, сойками, рябчиками и зайцами. Изредка падаются вальдшнепы. Быть может, явится охота грибок пособирать? Милости просим. Каких угодно: белых, подосиновиков, березовиков или рыжичков и груздей¹². Не побрезгуйте и сыроежками. Они, будучи просоленными, важные для употребления с овсяными блинами. Виноват! Вы навряд ли видали такие блины, а где уж пробовать, и Боже упаси! Вам подавай би[ф]штексы,

селянки да разные кисели. Впрочем, дело не в том. А вот недурно поупражняться в верховой езде на трехсотрублевом рысаке не то на велосипеде. Конечно, погода должна быть отличная. Чем плохо играть в кегли, крокеты и при выигрыше восторгаться, подобно малым ребятам. Вспотели? чепуха: ступайте на реку купаться. На ней для господ дачников выстроены две купальни пространством по три сажени в квадрате: женская и мужская. <...>

Вечерком приятно прогуляться по дорожке, обсаженной тополями, посыпанной песком. Устанете, присядьте на лавочку. Соловейко усладит слух ваш. Если же нет, выходите на платформу. Вдали показались два огромные огненные глаза. Это бежит курьер. Пыхтя, пронесся он мимо. Вы едва устояли на ногах на расстоянии сажени от полотна жел. дороги. Возвращаетесь в дом. На террасе играют в шашки, шахматы или карты. Принимаете участие и ложитесь спать часу в первом ночи. Но завтра вы проснетесь часов в девять? жаль. Попробуйте встать до восхода солнца, возьмите ружье и идите на охоту, тогда узнаете всю прелесть раннего утра в лесу. <...>

Редкий из смертных не позавидует такой жизни. Мне же, незначительному человеку, удалось, хотя и не вполне так, как она описана, вкусить ее. Чудесно хороша подобная жизнь на даче, да постыдно для дачников, что они ничего не делают полезного обществу и целые месяцы теряют на заботы исключительно о своей особе.

В два первые года мать приезжала проведывать меня, оба раза на второй неделе Великого поста. В первое посещение я отпросился у самого, так приказчики звали хозяина, провожать маму до Троицкого монастыря. В Хотьково, где погребены родители преподобного Сергия, мы примчались рано. Отсюда до лавры наняли извозчика. Возница представил нас к самой гостинице. Вещей у путешественницы не было, которые могли бы обременить ее. Высидев самоварчик, мы пошли в собор. В нем совершалась обедня. Помолившись Богу и приложившись к раке основателя сей обители, мы вышли из храма, взяли извозчика и поехали сначала в Вифанию, потом в Чернигов¹³. В последнем увидели отца Варнаву¹⁴. Его знают далеко по окрестности, и знатные люди руководятся его советами. Нас он принял благосклонно. Передний угол его кельи — не что иное, как иконостас. Перед ним стоит налож с раскрытым на нем Евангелием. Вместо постели на кровати лежат доски, покрытые одеялом из лохмотья материи. На таком скромном ложе поживает хозяин. Полдюжины стульев венской работы тянулось вдоль одной стены. Вот меблировка жилища отца Варнавы. Забыл сказать, что по стенам было развешано множество портретов высших духовных и светских лиц. На прощанье монах, отрекшийся от грешного мира, дал мне совет, как жить, благословил нас и подарил на память свою карточку. Вечером мама сидела в вагоне, уходящем к Ярославлю,



*В. П. Иванов (в центре) — выпускник учительской семинарии. 1900-е гг.
Фотография из семейного архива*

и везла с собой кучу образков, крестиков и книжечек, купленных в монастырях. Я попал на поезд часа в два ночи.

Пошли святки. Порядком нагрешил люд православный. Нужно и Бога вспомнить. Оттого массы народа наполняют церковь в день Крещения Спасителя. Из храма совершается крестный ход на воду. В Москве из Успенского собора ходят на Москву-реку через Тайницкие ворота. Мороз так и щиплет за носы и уши. «Лишь бы не отморозить чего, а то еще красивее будем», — смеялись обитатели столицы, груднее сдвигаясь около решетки и канатов, за которыми в два ряда выстроились солдаты. Путь к реке был свободен. В кремле с утра шло приготовление к процессии. Обедня отошла. Началось шествие. Впереди несли хоругви. За ними следовало духовенство, потом великий князь Сергей Александрович со своей супругой и приближенными

лицами. Митрополит приблизился к иордану и стал служить молебен. При возгласе «спаси, Господи, люди Твоя» одновременно с погружением архипастырем креста в воду что-то с треском поднялось кверху и рассыпалось. Это пустили фей[ер]верк. С Тайницкой башни загремели пушки. Одна женщина, стоявшая близ каната, вероятно, испугалась и упала в обморок. Солдаты подняли ее и перенесли на свою сторону. По окончании водосвятия граждане разошлись.

Самым важным событием было коронавание в Успенском соборе Их Величеств: Императора Николая II и Императрицы Александры Феодоровны в 1896 году четырнадцатого мая. Въезд я не видел по очень простой причине: меня оставили сторожем на квартире. В награду за это пожаловали мне свободу во все дни, в которые совершалась иллюминация.

Вечерело. Погода была приятная. Чуть-чуть колебал ветер верхушки тополей. Народ толпами гулял по кривым улицам города. Наступила темная ночь, и Москва зажглась тысячами огней. Господи! что за прелесть! А кремль-то! Посмотришь и глаз не можешь отвести. Дворцы, башни, колокольни и прочие здания будто усыпаны зелеными, красными, синими и другими звездочками. На Спасской и Никольской башнях настолько сильно блестели четыре солнца, что поневоле зажмуришь глаза, глядя на них. Тайницкая башня представляла лестницу, по которой сбегала вниз вода, переливаясь радугами. Не один кремль, а целые улицы были великолепно иллюминированы. Особенно хорошо Тверская, Ильинка, Никольская, Петровка и Мясницкая. На Лубянской площади бил фонтан¹⁵ и рассыпался на бесчисленное множество разноцветных искр. Чудесно украсил свое гугуннолитейное заведение Густав Лист¹⁶. Кроме вензелей Николая II и Александры Феодоровны, окаймленных как бы горящими камушками, на воротах завода красовалась средней величины елка. Она быстро вертелась. Огоньки прыгали около нее и пропадали, но вместо их появлялись новые. Городская дума тоже отличилась. Даже почти каждый домовладелец зажигал плашки у своих домов. Зрители больше толпились в Александровском саду, на Тверской и Театральном проезде. Пешеходов теснили катающиеся на лошадях, составлявшие целые обозы. Редко кому удавалось перебежать любую из главных улиц города. По три вечера устраивалась такая роскошь. Во все время пребывания в Москве Их Величества день проводили в кремле, а ночевать ездили в летний дом, находившийся за Тверской заставой. Путь лежал чрез Большую Якиманку; следовательно, я ежедневно дважды мог видеть Государя с супругою и дочер[ь]ми. Патриоты при встрече их кричали ура, становились на колени, кланялись в землю и подбрасывали шапки, а иногда настолько приближались к карете царя, что чуть-чуть не касались ее. Идет молва об одной шапке, которая будто бы попала в карету, откуда ее, конечно, и выбросили. Однако эти предположения ни на чем не основаны.

Двадцать восьмого мая на Ходынском поле устраивался царский праздник. Он состоял в том: на упомянутом поле построили длинный ряд избушек. Хозяевами их были назначены артельщики разных подворий. Через руки этих-то господ желающих и получали узелок. Он состоял из платка, на котором изображен кремль, кружки с украшением наружной боковой поверхности, нескольких пряников и конфет, сайки и копченой колбасы. За цепью избушек раскинулась обширная площадь. На ней находились различные увеселения: народные театры, лазанье с призом на столб, проба силы, катание с искусно устроенных гор, карусели и прочие. Конечно, денег за них не брали. Тут же неподалеку виднелись

сарай, наполненные бочками меду и пива. Перед театром, в котором давалось представление «Руслан и Людмила», красовался павильон для царской фамилии, однако ни один из ее членов не посетил его.

В назначенное время Ходынское поле с раннего утра заместили десятки тысяч людей. Некоторые еще накануне вечером прибыли сюда. По мере восхождения солнца громада увеличивалась и наконец протянулась до Тверской заставы. Впереди скопища разъезжали казаки и сдерживали нетерпеливых. Одног нетрезвого рабочего ударил казак плеткой по лицу. Багровая полоса ясно обозначилась на щеке битого. Товарищ обиженного хватил обидчика пивной бутылкой по виску и вышиб его из седла.

К тому же в эту минуту какой-то артельщик кинул в народ кружку. Задние ряды подметили ее и с криком «выдают» ринулись вперед. Тут произошло нечто необыкновенное. Повсюду раздались крики: одни ругались, другие молили о пощаде, третьи издавали хриплые сдавленные возгласы, а у иных вырывался жалобный стон. Все это слилось в непонятный гул. Задние ничего не знали и продолжали наступать. Люди, изнеможенные вдобавок з[н]ойным днем, падали в овраги, расположенные среди их сборища. Где-то оказался колодезь. Он наполнился трупами. Некоторым удалось взобраться на крыши избушек и таким образом избежать опасности. Прочие, не будучи в состоянии попасть в узкие, направленные не прямо против народа, а вкось, между постройками проходы, гибли у их стен. В скором времени начали встречаться груды тел. Через них поневоле проходили сотни людей и увечили своих собратьев. Стоило споткнуться или опустить руки вниз, и ты пропал. Мальчишек сильные мужчины перекидывали по головам, разумеется, не всегда удачно. Я находился недалеко от прохода, но, когда крикнули «выдают», толпа ломовых извозчиков устремилась в сторону и откинула меня назад. Не успел [я] оправиться, как чей-то локоть уперся в мою грудь. Я собрал последние силы и дал локтю иное направление. Затем нашел возможность ухватиться за плечи стоявшего предо мной великана и приподняться. Ноги мои крепко зажали, да так и вынесли меня на площадь. Дорогою я все-таки протянул руку и поймал узелок. Радостный вздох вырвался из груди моей, когда [я] почувствовал себя на свободе. Нашлись негодяи, которые отдавали подарок соучастникам и снова отправлялись за добычей с противоположной стороны. Они усиливали давку.

Далеко не всем хватило кружек. Обвиняют артельщиков, утащивших с собой огромные узлы. На самом же деле и без этой истории добрая половина осталась бы ни с чем.

Наконец, когда все удостоверилось в прекращении выдачи, остановились, а потом разбрелись кто куда. Главная

давка происходила ближе к Петровскому дворцу¹⁷. Ближе к Ваганькову кладбищу, где шел я, была не так велика. Словно после сражения, усеялось поле телами. Явилось начальство. По его приказанию пожарные брали задавлен[н]ых за головы и за ноги и закидывали на пожарную телегу. Навалив по возможности вместилища экипажа, развозили по частям. Дорогою из-под концов парусины выглядывали башмаки и растрепанные волосы. Боже Милостивый! до какой степени обезобразили мертвецов: некто Пампушев долго не узнавал своей жены. Вообще большинство догадывалось по платью. Известно, что жертвами катастрофы сделались около пяти тысяч человек¹⁸. Из колодца вытащили сто трупов. Родственникам погибших Государь Император назначил некую сумму денег. Заявлявшие получали определенную часть. А сколько оказалось изувеченных. Таких разместили по больницам. При мне один старик, лежа на траве, бранил себя. «Теперь и уйди», — говорил он, тихонько дотрогиваясь до сломанной ноги своей. Упомяну о пиве и меде. При разборе кружек люди освирепели. Они силою добрались до сараев, разломали их и скидывали оттуда вниз бочки. Одна из спущенных ударила в голову чающего выпивки и раскроила череп пополам. Мозг сошедшего с земного поприща вывалился наружу из недавно еще действующего котла. Я не был там и передаю слышанное.

Бабушка отпустила меня на целый день. Мне ничего не оставалось, как гулять на празднике, смотреть представления и через силу доставать воду. На Ходынке (так прозвано это пиршество) есть два водных источника, которых и здоровый мужчина нелегко мог достигнуть. Солнце страшно палило. Жажда мучила меня, и я весьма обрадовался, встретив разносчика, который нес кувшин воды. Он за пятак налил мне сей освежающей влаги [в] кружку, доставшуюся за такую дорогую цену.

Между тем бабушка узнала о несчастье и, видя своих вернувшимися, испугалась не на шутку за внука. Она расплакалась, выбрала служащих на чем свет стоит и разослала их по частям и на Ваганьково кладбище, куда тоже возили отшедших к прадедам, искать его. Виновник хлопот часов в шесть дня пробирался по Тверской. От Петровского дворца вплоть до Боровицких ворот в две линии выстроились солдаты по обе стороны мостовой. Публика теснилась на тротуарах. Приближаясь к Моховой, я услышал позади стук экипажа, оглянулся и увидел Царя с супругою, сидевших в карете. За ними следовали Мария Феодоровна, Наследник Цесаревич и великие князья.

Знакомые, встречаясь со мною, спрашивали: «Ты жив остался?» «Разве не видите?» — с досадой отвечал я уже на приехавшийся вопрос. На квартире каждый счел необходимостью пожурить меня за напрасное беспокойство.

Примечания

¹ Сейчас Антушево относится к Белозерскому району Вологодской области.

² См.: Дийков А. Мастер (Заметки об учителе В. П. Иванове) // Новый путь: [газ.; Белозерск]. 1992. 29 сент. С. 3; Кочуров Г. О семье мастера-педагога В. П. Иванова // Новый путь. 1998. 14 апр. С. 2, 4.

³ Авторы этих строк искренне благодарят внуку В. П. Иванова Галину Федоровну Сергееву.

⁴ Ранее в автобиографии говорится, что старший брат Василия Павел учился в Александровском техническом училище в Череповце; Василий рассказывает, как хвастался: «Окончу в сельской школе и для продолжения поеду в Череповец».

⁵ Доходный дом Н. Я. Лопатина, построенный в 1870–1880 гг. на пересечении Большого Черкасского и Космодамианского (с 1922 г. — Старопанского) переулков. Современный адрес — Старопанский пер., д. 6/8 (Большой Черкасский пер., д. 8/6).

⁶ Очевидно, имеется в виду Белозерск.

⁷ Екатерининский водопровод — первый московский водопровод, проведен из Мытищ в Москву. Построен в 1804 г. Мытищинская вода поступала в Москву до 1960-х гг.

⁸ Церковь Петра и Павла на Якиманке (XVII в., снесена в 1929 г.).

⁹ Имеется в виду Московский публичный Румянцевский музей, в 1861–

1924 гг. находившийся в доме Пашкова. В музее хранилось богатое собрание книг, рукописей, исторических и этнографических материалов. Собрание музея стало основой для Российской государственной библиотеки.

¹⁰ Станция Талицы — ныне Софрино. В 1898 г. была официально открыта станция Ашукинская, названная по имени землевладельца (хотя платформа Ашукина, находящаяся на 45-й версте от Москвы «в дачной местности, окруженной лесами»), упоминается в литературе и ранее. Позднее здесь возник дачный поселок Ашукино. См.: Поспелов Е. М. Географические названия Московской области: Топонимический словарь. М., 2008. С. 135; От Москвы до Архангельска по Московско-Ярославско-Архангельской железной дороге... / Сост. П. Канчаловский. М., 1897. С. 74–79.

¹¹ Ср. *лесá* 'леска' (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. М., 1981. С. 248).

¹² *Груздень* (род. и вин. п. *грузней*) 'груздь' (Новгородский областной словарь / Изд. подгот. А. Н. Левичкин и С. А. Мызников. СПб., 2010. С. 197).

¹³ Имеются в виду Спасо-Вифанский монастырь и Гефсиманский Черниговский скит недалеко от Троице-Сергиевой лавры.

¹⁴ Варнава Гефсиманский (в миру В. И. Меркулов, 1831–1906) — иеросхимонах Гефсиманского скита, известный на рубеже XIX–XX вв. православный старец. Канонизирован в 1995 г.

¹⁵ Фонтан работы И. П. Витали на Лубянской площади был демонтирован в 1934 г. и перенесен в Нескучный сад; на его месте разбита клумба, а в 1958 г. установлен памятник Ф. Э. Дзержинскому.

¹⁶ Завод, основанный выходцем из Германии Г. И. Листом (1835–1913), с 1870-х гг. находился на Софийской набережной. Выпускал противопожарное оборудование.

¹⁷ Петровский путевой (подъездной) дворец напротив Ходынского поля.

¹⁸ По данным следствия, общее число жертв давки на Ходынском поле составило 2690 человек, из них погибло 1389 (Витте С. Ю. Воспоминания. Т. 2. Л., 1960. С. 586).

Предисловие **М. В. Ахметовой**
(канд. филол. наук;
РАНХиГС,
РОСКУЛЬТПРОЕКТ, Москва),
Т. В. Жгилёвой
(старший научный сотрудник,
Белозерский областной
краеведческий музей),
публикация и примечания
М. В. Ахметовой

Работа М. В. Ахметовой выполнена в рамках НИР «Современный город в актуальных речевых жанрах, спонтанных практиках и локальных самоназваниях» (ЛТФ ШАГИ ИОН РАНХиГС).

В 2003 г. автор и друг «Живой старины» Ирина Родионовна Килачицкая (1929–2013) передала С. М. Толстой воспоминания своей двоюродной тетки Н. В. Колотухиной (1891–1984). Воспоминания состоят из шести небольших глав и содержат сведения об истории семьи, о детстве, о школе, в которой училась Колотухина, об изменениях, которые произошли в школе в послереволюционные годы.

Ниже публикуются автобиографическая часть воспоминаний (выборочно), а также глава, в которой речь идет о воспоминаниях детства. Пунктуация источника исправлена, орфография сохранена.

МОСКВА РУБЕЖА XIX–XX ВВ. В ВОСПОМИНАНИЯХ Н. В. КОЛОТУХИНОЙ

Эти записки написала я: Наталия Владимировна Колотухина, урожденная Преображенская.

Родилась в Москве 7 августа (ст. ст.) 1891 года.

Отец — Владимир Петрович Преображенский (1863–1922). Сын агронома <...> Мой отец окончил Московскую мужскую 3-ю гимназию и юридический факультет Московского Университета, был юристом-цивилистом, присяжным поверенным и во второй половине жизни — товарищем председателя Совета Присяжных Поверенных города Москвы.

Моя мать — Лидия Петровна Еропкина (1863–1920) — дочь рязанского

помещика <...> Училась в пансионе Мага и Бесс в Москве¹ <...> окончила Высшие Женские Курсы, основанные Герье² <...> последние полтора десятилетия имела мастерскую дамских платьев.

Я окончила Франц[узскую] Женскую Школу св. Екатерины (Милютинский пер., д. 10) и двухгодичные Франц[узские] Женские Курсы, основанные З. Л. Степановой (угол Маросейки и Златоуст[бинского] пер., дом Хвоцинской). В 1911–1912 году прослушала два курса на юридическом факультете Высш[их] Женск[их] Курсов, основанных Полторацкой (Никитск[ие] ворота, дом Скоропад-

ского), одновременно работала секретарем в своей бывшей Франц[узской] школе.

С 1916 по 1918 годы жила с мужем Евгением Адольфовичем Колотухиным — присяжным поверенным — в Средней Азии, в гор. Коканде.

Вернувшись к началу 1918 года в Москву, опять работала секретарем и преподавателем в своей бывшей школе св. Екатерины, перестроенной в школу первой ступени.

В 1920 году перешла на работу иностранной машинистки в Отдел Печати Наркоминдела.

Осенью 1921 года тяжело заболела <...> и из Отдела Печати отчислена.

Давала дома уроки языков до 1930 года, когда была принята в штат Гос[ударственного] Центр[ального] Ордена Ленина Инстит[ута] физ[ической] культуры препо-

дают[елем] немецк[ого] языка аспирантских групп.

Проработала в ГЦОЛИФК'е до октября 1941 года; была отчислена ввиду эвакуации Института в Свердловск.

Осень и зиму я преподавала на открытых в Москве курсах немецкого языка (где-то на Каретной или Спасской-Садовой), а с мая 1942 года была зачислена в штат работников ТАСС (Тверск[ой] бул., 10) референтом, а потом начальником группы итал[ьянского] языка в радиоредакции.

Хотя я с 28/V 1948 г. была пенсионеркой, я продолжала работать референтом до апреля 1957 года, а уйдя со службы, продолжала вести кружок итал[ьянского] языка для желающих сотрудников ТАСС.

В 1956 [так!] году я и эту работу кончила и больше ни в какое учреждение не поступала. От времени до времени, зная языки, оказывала помощь друзьям и знакомым, готовившимся к какому-нибудь экзамену по языкам.

«...»

Воспоминания из моего раннего детства очень смутны и туманны.

Помню, как я была удивлена и в каком восторге, когда увидела в гостинной в корзине, где стоял мамин фикус, за ночь выросший прямо из земли большой красивый апельсин. В те времена апельсины не покупали, как теперь, килограммами, а то и мешками, а шли в фруктовый магазин и выбирали 2, 3 апельсина. В Париже лет 15 тому назад моя знакомая тоже ходила к соседней зеленщице и выбирала себе 1, 2 апельсина.

А тот апельсин, которым маму угостили у знакомых для меня, был сладкий и сочный, я его, конечно, съела с аппетитом.

Помню более грустный эпизод, как мой любимый розовый берет (у меня есть и карточка, где я снята с ним на голове) упал... простите, в мой горшочек, и я его уже больше не видела, о чем и поплакала.

Помню более серьезный грустный эпизод: вечер, меня подняли с постели, одели, надели шубку и капор... мама с папой ссорятся. Отец имел огромный успех у женщин, а мама была ревнива и горяча, а я ревом реву у мамы на руках — не хочу уходить из квартиры, где мне так хорошо живется. Ссора, конечно, кончилась, и меня уложили обратно в постель.

Помню еще один факт, который меня и маленькую взбудоражил, и я его на всю жизнь запомнила. Тут я уже и дату знаю точно — май 1896 г. Мне было 5 лет. Мы из Гранатного [перелука] шли с моей воспитательницей Сашенькой (она была теткой моей покойной Наташи, которая столько лет приходила ко мне помочь в уборке)

к моей бабушке, маминной маме, жившей на Триумф[альной-]Садовой (у теперешней площади Маяковского³). Примерно на уровне театра «Аквариум» нас нагнал экипаж; это была очень странная телега; запряжена в нее одна лошадь, а телега до верха полна и покрыта рогожами; и вдруг я увидела, что из-под рогожи торчат в обе стороны много-много пар ног, неподвижных, окоченелых.

Я с ужасом посмотрела на Сашеньку, она мне ничего не объяснила, а постаралась отвлечь мое внимание. Потом уже я узнала, что это везли, вероятно в морг, трупы погибших на Ходынском поле, где по случаю коронации должны были раздавать людям какие-то кружки. Об этом очень хорошо написано у Гиляровского, который сам там был; но он был силач и выбрался невредимым.

Когда я была уже взрослой девушкой и ездила верхом, то я часто проезжала по этому полю. Туда на летний сезон переводили московский гарнизон. По краям поля были построены домики с садиками и низкими оградками. Эти домики предназначались для семей офицеров гарнизона. В поле было обычно безлюдно и необычайно тихо; и невольно думалось: такое тихое место, а сколько человеческих драм с ним связано.

Моя мама рассказывала мне уже взрослой, что они с папой и их друзья пережили вечером дня коронации. В Москве была иллюминация и гулянье, московские богатые семьи ехали в своих экипажах (себя показать и других посмотреть) от Триумф[альных] ворот⁴ по Тверской, мимо Кремля, по мостам в Замоскворечье и обратно. А у кого лошадей не было, шли тем же маршрутом пешком.

Мои родители и их друзья (они все были молодые, лет тридцати) тоже решили посмотреть иллюминацию. Вначале все было хорошо, шли весело; но по мере приближения к Москве-реке публики становилось все больше. По мосту шли в два ряда экипажи — туда и обратно, а между парашетом и экипажами шли пешеходы.

Но администрация была не на высоте, не умела регулировать движение, и скоро на Мосту все застыло. Люди в экипажах были бледны как смерть; ведь все понимали, что стоило взбрыкнуть одной лошади, и может произойти что-нибудь ужасное.

Наши решили, что надо поскорее убираться, чтобы не оказаться либо раздавленным, либо сброшенным за парашет в реку. Но как выбраться? Они начали проползать под экипажами и под лошадьми, с большим риском, конечно, но делать было нечего. Конечно, все друг друга растеряли и лишь много позже собрались опять у нас. Впечат-

ление от иллюминации со всеми этими тревогами, конечно, пропало.

С давних времен москвичи любили отмечать праздники и радостные события «гуляньями». Я уже не застала гулянья «под-девичьем», была ребенком, когда кончилась гулянье «под-Новинским»⁵, но в мое время к масленице богатые именитые купеческие семьи в Москве (а их было много) готовили «к масляной» лучшие выезды, кровных рысаков, а купеческие жены и дочери надевали соболя и бриллианты и ехали кататься от Триумф[альных] ворот по Тверской мимо Иверской часовни и Кремля, тем же маршрутом, как я писала об иллюминации; но как будто у Москвы-реки поворачивали и ехали обратно, чтобы побольше раз проехать по Тверской и себя показать.

У «безлошадных» москвичей были свои развлечения. Один год на масленице я была на народном гулянье в большом манеже на Моховой; все здание было заполнено балаганами, петрушками, чайными и трактирчиками, какими-то играми.

А еще посещали москвичи манеж в марте, когда проводились несколько дней конские состязания, которые в Москве называли по-французски «конкёр иппик»⁶. Со всех концов страны съезжались кавалеристы, конные артиллеристы; принимали в конкюре участие и несколько женщин, большей частью из семей военных. Участники состязаний со своими лошадьми впускались в ворота со стороны Никитской (ныне ул. Герцена⁷), а для публики вход был с противоположной стороны. Вдоль стен манежа был положен деревянный настил и строились ложи, а сзади получался коридор для зрителей, не имеющих билетов в ложи (плата за место в ложе была довольно высокая, но все билеты были нарасхват).

У публики среди участников были друзья и знакомые, а то и просто незнакомые любимцы; ведь конкюры были каждый год, и среди участников было мало новых лиц. Помню, что нам был симпатичен один офицер, я забыла, конечно, его фамилию; но чувствовалось, что он и его конь составляют нечто целое, нераздельное. Вороной его конь, по имени Васька, был не какой-либо важной породы, а просто его казенный полковой конь, но они жились.

Когда началась первая мировая война и конкюры прекратились, первые два года [так!] мы были без вестей об этом офицере, но потом нам рассказали, что конь под ним был убит, а он был, вероятно, суверен и сказал: «Теперь и меня убьют», и действительно, он погиб вскорости.

А вот что московская молодежь (и школьная в том числе) очень охотно посещала, это «вербу», т.е. ярмарку на

вербной неделе. К четвергу на вербной строились на Красной площади, параллельно Верхним рядам⁸ (ныне это ГУМ) несколько рядов деревянных палаток. И в четверг, пятницу и субботу на площади была толчея и было шумно и весело. В палатках продавалось все что угодно — домашняя утварь, самовары, стеклянная посуда, старые и новые книги, иконы в ризах и без риз, украшенные голубыми, розовыми и белыми восковыми цветами, пряники, леденцы, пироги, балаалайки и гармоника, обувь, галантерея и пр. Между рядов ходили приценивались покупатели, а гуляющие перекидывались шутками, заводили знакомства. Ходячие продавцы свистели «тещиными языками», предлагали искусственных обезьянок и другие фигурки, с булавкой, чтобы можно было пришить к пальто; но я больше всего любила «чертиков»: в длинном прозрачном бокальчике в жидкости качается чертик; если нажать пальцем на резинку, закрывающую внизу бокальчика отверстие, чертик лезет вверх, отпустишь палец, и он опускается.

У московской интеллигенции было еще одно развлечение — весенний базар в Благородном Собрании (ныне Дом Союзов⁹). Все здание предоставлялось дамам-патронессам московских благотворительных обществ. Устраивали лотерею Аллеги с довольно хорошими призами, были киоски, где продавали красивые вещи, кустарные изделия, игрушки. В одном киоске хозяйкой была великая княгиня Елисавета Федоровна (она тогда еще не основала монашеской общины). Известные женщины Москвы, артистки, жены членов городской думы угощали в небольшом баре посетителей шампанским; в бар ходили охотно, но больше состоятельные люди, так как в зависимости от привлекательности и настойчивости обслуживающей дамы бокал влетал в копеечку; платили за бокал и 50, а иной раз и 100 рублей. Но, отправляясь на базар, богатые люди, видимо, заранее определяли сумму, которую собирались истратить, а на самом базаре уже не экономили. В киосках тоже, выиграв или купив красивую вещь, посетители часто дарили ее киоску для вторичной продажи. Помню, как мне влетело от наших дам, когда, оставшись дежурить в киоске, я «упустила» какую-то хорошую куклу, на которую строили расчеты, а я «продешевила». Были разные игры, напр[имер] броски мяча в открытую пасть картонного зверя; за меткость получали какую-нибудь безделушку. Были «русские горы» — взобравшись по лесенке на площадку у потолка и сев на коврик, вы слетали по де-

ревянному полированному лотку и доезжали до конца помещения.

Очень занятно было работать в рестораничках — одна из дам дежурила как хозяйка, а девушки и юноши получали для обслуживания по два-три столика. Блюда из кухни приносили лакеи из ресторана, но по залу мы должны были их донести до клиента, а потом получать с него по счету и деньги передавать даме-хозяйке. Мы имели право и даже должны были приветливо беседовать со своими клиентами; иногда нас приглашали присесть и что-нибудь съесть. Как-то за моим столиком завтракали два офицера из Александровского военного училища; один из них подарил мне на память безделушку — на тоненьких серебряных цепочках пять голубых и розовых пасхальных яичек. Я их присоединила к своему ожерелью. Тогда было принято дарить женщинам пасхальные яички; у некоторых женщин старше нас их было по триста штук и они висели у них на цепочках гроздьями, но мне это не нравилось, да и было у меня только около сотни; я нанизала их на тонкие золотистые шнуры в три ряда; это очень украшало блузку. Яички тогда продавались повсюду — и в галантерейных отделах, и во всех ювелирных магазинах; были простые, стеклянные, но красивые, разрисованные, были покрытые эмалью, хрустальные, с бриллиантами, бирюзой и другими камешками. У меня тоже были хорошие, разнообразные; но больше всего я любила яичко, которое мне подарил мой двоюродный брат Саша Позняков: в золотой тонкой филигранной сеточке лежало красновато-розовое яичко — коралл.

Рождество и Новый год (святки) Москва отмечала не так шумно, ведь часто были сильные морозы, взрослые еще ездили друг к другу встречать Новый год, а ребят иногда по несколько дней не выпускали на улицу. Когда мы с моей подругой Надеждой ехали куда-нибудь к знакомым на елку, даже близко — от Никитской на Бронную, нас сажали в извозчицьи санки, покрывали с головой пледом, на втором извозчике ехал провожающий, и мы ехали как в футляре, была духота и темнота; мама меня не особенно кутала, а у Нади мать умерла от чахотки, и тетка за нее всегда тревожилась. (Я долго была на учете в тубдиспансере, а Надя никогда не болела воспалением легких и умерла в 64 года от рака груди.)

Бывали большие красивые елки и в клубах — Охотничьем, Купеческом, в «Литературно-Художественном кружке». Детей членов клубов увеселяли, они получали подарки — какую-нибудь игру, или куклу, или книжку.

Но и на святки было одно общее увеселение.

В Москве была многочисленная немецкая колония — крупные, богатые фабриканты и заводчики — немцы, и их хорошо оплачиваемые служащие — тоже немцы. Это общество не стеснялось в средствах. У него даже собственный манеж для верховой езды — на Цветном бульваре, рядом с цирком.

На Святках немцы тоже арендовали здание Благородного Собрания, и там было примерно так же, как я описывала весенний базар. Но немцы есть немцы, у них было больше порядка, больше строгости, все продумано. Но нам, молодежи, было весело, иной раз веселее и интереснее, чем весной.

Нудовольно я болтаю о праздниках и увеселениях.

У москвичей были и другие настроения.

Когда началась русско-японская война, я была подросток — 13, 14 лет. В городе война мало чувствовалась, в основном только в семьях, где отцы, братья и мужья были на Дальнем Востоке.

Мы, дети, жили обычной жизнью, нам мало говорили о войне. Но когда пошли наши неудачи, в городе настроение переменялось; было как-то тревожно, чувствовалось, что что-то назревает, хотя в городе особых событий не было.

Я в этот год не ходила в школу, а училась дома; программу по математике со мной проходил студент, старший брат моей подруги Веры Керзиной, а остальными предметами со мной занималась мама; она была неважный педагог, нетерпеливый и горячий, и занятия иногда превращались в драматические сцены — с криком и ревом.

Поздней осенью мама отпустила меня погостить несколько дней к моей подруге Кате Поповой, из квартиры в Гранатном в дом на Новой Басманной, почти у Красных ворот (тогда эти ворота и правда стояли посередине площади).

Чайная фирма Поповых тогда процветала, и они в средствах не были стеснены. У них был 2-х этажный особняк (он все еще стоял в пятидесятых годах, его занимало издательство или Центр по переводу иностранной литературы). Во втором этаже были кабинет хозяйина, столовая и буфетная, большая белая зала, две гостиных; одна из них была особенно интересна; Константин Семенович много путешествовал по востоку, любил красивые вещи и привозил отовсюду музейные вещи, одно время у него был на Кузнецком мосту открытый музей, но вскоре он его ликвидировал, а вещи разместил в гостиной.

Старший директор фирмы — его дядя, командировал его доставать в

Китае какой-то особенный сорт чая. А Китай был в те ж времена закрыт, и иностранцев чуть что не под угрозой смерти в страну не пускали. Но у Попова была сильна авантюристическая жилка. Он приобрел себе среди китайцев друзей, смелел европейскую одежду на китайскую и достал-таки нужную рассаду, которую выращивал потом в своем имении «Чакве» под Батумом. На китайца он похож не был, не имел раскосых глаз; глаза у него были маленькие, серые, умные.

Наверху была еще спальня хозяев, гардеробная со стеклянными шкафами, в которых висела одежда хозяев, ванная и большая «игральная». Константин Семенович нежно относился к детям и старался предоставить им все возможности. Своих детей у Поповых не было, но у них была усыновлена моя подруга Катя, которую К. С. обожал, а также мальчик постарше, которого любила Анна Михайловна. Кроме того, они растили еще девочку и 2 мальчиков из многодетных и малоимущих семей. Вся детвора, гувернантки и обслуживающий персонал жили в нижнем этаже; там была коридорная система, комнаты были небольшие, но светлые, окна детских выходили на улицу, на юг.

Первые дни, когда я приехала, мы провели, как обычно дети.

Но как-то вечером мы услышали какой-то непонятный и странный звук; казалось, взорвалось что-то огромное. Нам объяснили, что идет бой у вокзала между восставшими и войсками. Басманная от вокзалов недалеко; глухие, но сильные удары стали повторяться.

Вскоре мы услышали на улице какие-то спешные шаркающие шаги. Нижний этаж был на уровне тротуара. Мы увидели в окне двух проходящих человек, несших носилки, на которых лежал кто-то чем-то покрытый. Оказалось, что восставшие носили своих раненых в Басманную больницу в конце улицы (это здание как будто и сейчас стоит). Раненых стали носить все чаще и чаще, а мы стояли у окна, смотрели и дрожали, как в ознобе. Потом нам велели ложиться, и, несмотря на тревожное состояние, мы заснули.

Мама, узнав на другой день о боях на вокзалах, растревожилась и как женщина энергичная и решительная решила за мной ехать. В те времена семьи не были связаны телефонами. Можно было пользоваться почтой или артелью посыльных, стоявших на перекрестках в серых фуражках с красным кантом. Но в смутное время какие там посыльные. Надо действовать самой.

Она где-то достала извозчика и поехала на Басманную, но не главными магистралями Садовой и Бульварами, а переулками между ними, где меньше

риска попасть под пулю. Она добралась до Поповых и повезла меня домой; опять ехали переулками; было уже темно, а газовые фонари не горели. Только ярко горели костры на перекрестках; вокруг них ходили постовые-солдаты в бараньих дохах. Нас никто не тронул, не спрашивал, и мы добрались благополучно домой.

Вскоре нас огорчило известие о гибели одного знакомого юноши — Жени Салтанова. Это был молчаливый, замкнутый, мрачноватый юноша. Его мать Мария Сергеевна была женщина приветливая и вежливая, она обожала Левушку — младшего сына, а Женю почему-то недолюбливала, как считали знакомые. Может быть, он ей напоминал о чем-то тяжелом. После ее смерти я узнала, что она была из чопорной дворянской семьи, вышла замуж по любви за офицера, а потом узнала, что он уже женат. Они разошлись, и она осталась одна с двумя сыновьями. Средства у нее, очевидно, были, потому что она их вырастила.

Женя был уже в старших классах реального училища Фидлера; был ли последний владельцем учебного заведения или только директором, я не знаю. Говорили тогда просто: «он учится у Фидлера». Фидлер был прогрессивно настроен, имел соответственный своим взглядам учительский персонал, да и старшие ученики были тех же взглядов.

В 1905 году училище было центром восставших в этом районе, и администрация военная решила этот центр ликвидировать. Завязался бой, правда, кажется, без орудий; и в перестрелке среди других погиб и Женя. Что случилось с Фидлером — не знаю¹⁰. Был ли он убит или нет? Через несколько лет я в одном доме встречалась с сестрами Фидлера, но они о нем не говорили, а спросить было неудобно.

Левушку Мария Сергеевна вырастила, он стал врачом; в 1-ю мировую войну его послали на север, там он женился на подруге моей по школе, француженке Маделене Фортье, и там же они оба почти одновременно умерли от сыпняка.

И осталась Мария Сергеевна одна: в начале революции она зарабатывала на жизнь тем, что вышивала на продажу брошки из мелкого бисера — она была художницей, но скоро пришлось это прикончить: она почти совсем ослепла; когда навещала своих друзей, живших по соседству на Малой Никитской (ныне ул. Качалова), то ходила, держась за стены домов. Когда и как она умерла — что-то не помню.

Сильное впечатление произвели на нас похороны Баумана; его хоронили на Ваганьковском кладбище, и процессия должна была пройти по Б. Никитской. Тетка моей подруги

Нади Арбеновой арендовала для своей гимназии дом Полякова в конце Никитской (№ 46). Из гостиной во 2 этаже был выход на балкон. Дом стоял не на улице, а отступя, за небольшим садиком; но кирпичная ограда была невысокая, и улицу с балкона было хорошо видно.

Мы несколько раз выходили на балкон. Уже стемнело, фонари не горели, на улице было тихо и безлюдно.

Наконец со стороны Никитских ворот послышался глухой гул — от шагов сотен и сотен идущих людей. Как пронесли гроб, я не помню, но ярко вспоминается огромная темная движущаяся масса; все в темном, лишь искорками светятся зажженные папиросы. Но, почти поравнявшись с нашим домом, толпа запела «Вы жертвою пали...». И это приглушенное, но торжественное пение хватало за сердце. Я дрожала мелкой дрожью и думала: когда же они дойдут до Ваганькова, как будут хоронить в сплошной темноте и не будет ли еще кровопролития?

Примечания

¹ Женская гимназия, основанная Е. П. Ларме и А. П. Мага де-Лаплатьер, с 1887 г. единственной руководительницей гимназии была Ю. П. Бесс. — *Прим. ред.*

² Курсы, основанные профессором Московского университета В. И. Герье. — *Прим. ред.*

³ В 1935–1992 гг. площадь Маяковского. — *Прим. ред.*

⁴ Имеется в виду Триумфальная арка, воздвигнутая в 1834 г. у Тверской заставы на месте деревянных Триумфальных ворот (разобрана в 1936 г., воссоздана в 1968 г. на Кутузовском проспекте). — *Прим. ред.*

⁵ Речь идет о гуляньях «под Девичьем» (на Девичьем поле возле Новодевичьего монастыря) и «под Новинским» (на площади в районе современного Новинского бульвара), проводившихся на Масленицу и в Светлую седмицу. — *Прим. ред.*

⁶ *Concours hippique* (франц.). — *Прим. ред.*

⁷ С 1993 г. — ул. Большая Никитская.

⁸ Верхние торговые ряды — название торгового пассажа на Красной площади, где в настоящее время располагается ГУМ. — *Прим. ред.*

⁹ Здание Дворянского собрания на ул. Большая Дмитровка (д. 1). После революции — Дом Союзов. — *Прим. ред.*

¹⁰ И. И. Фидлер, владелец и директор Московского реального училища Фидлера, которое в декабре 1905 г. стало одним из центров революционной борьбы, после разгрома восстания был арестован, отпущен под залог и вскоре бежал из России. Умер в 1934 г. в эмиграции. — *Прим. ред.*

Илья Станиславович Бутов,
канд. с.-х. наук, журнал «Картофель и овощи» (Москва)

БЕЛОРУССКИЕ МАТЕРИАЛЫ ОБ ОБНОВЛЕНИИ ПРИДОРОЖНЫХ КРЕСТОВ В 1930–1950-е гг.

В данной статье рассматриваются материалы, собранные в рамках проекта «Уфоком» (проект возник в 2001 г. как исследовательская площадка для белорусского сообщества краеведов-энтузиастов, изучающих аномальные и загадочные явления). Автору статьи уже приходилось обращаться к так называемому обновлению икон (под которым подразумевается чудесное самопроизвольное прояснение изображения [10. С. 563]). Нам удалось выяснить, что с XIX в. информация об обновлениях распространяется как бы волнами и имеет довольно четкую географическую привязку. Как правило, очередная волна возникает на территории Украины, затем распространяется на соседние регионы (Белоруссию, Россию, Молдавию, Польшу), чаще всего сопровождаемая периоды нестабильности (голод, эпидемии, войны и т. д.). Согласно исследованиям автора, волна идет в разных направлениях, заканчиваясь спустя несколько лет в самых отдаленных уголках, вплоть до Сибири на востоке и примерно на широте Санкт-Петербурга на севере. В остальное время количество сообщений о подобных случаях стабильно невелико. Подобные волнообразные скачки фиксируются в начале 1890-х и в 1900-е гг., а также в 1920-е, 1930-е и в конце 1940-х — начале 1950-х гг. [4].

Кроме того, в 1920-е — начале 1930-х гг. появляются сообщения о сходном явлении — обновлении крестов, например, на Украине [12. С. 34] либо без указания конкретной местности (сообщается, что «обновление икон и омолаживание крестов стали сейчас обыденным явлением» [13. С. 115]). Всего нами отмечено около 10 таких случаев: в г. Сорочинске Самарской губернии (1922), пос. Любар и с. Люци Волынской губернии (1923), Купянском округе (1925), с. Большой Уторгош Ленинградской губернии (1925), Воронежской области (1944) и других местах. По данным В. Рожко, в июле 1948 г. обновились два придорожных креста вблизи источника у Старой Лешни (Иваницевский район, Украина), летом того же года — несколько крестов на кладбищах в с. Охновка Овадновского района, Свиноары Турийского района; сообщалось также об обновлении «одного католического распятия с серебряным блеском». Донесение о том, что «на кладбище с. Свиноары обновляются святые надмогильные кресты, что сияют чудесно на 9 крестах, на одном кресте распятье

Иисуса Христа чудесно сияло 23 августа 1948 года», вызвало некоторый испуг среди партработников [11. С. 181–183]. На этом малоизученном сюжете, но уже связанном с территорией Белорусской ССР, мы и хотели бы сегодня остановиться.

Обновление крестов и икон, если к нему было причастно какое-либо лицо (иногда его называли «инициатор обновления»), согласно статье 160 УК БССР (издание НКО СССР 1941 г.), являлось уголовно наказуемым действием¹. С 1944 г. в Белорусской ССР начал свою работу институт уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви при Совете Народных Комиссаров² СССР (далее — СРПЦ), деятельность которого предполагала расследование подобных случаев, а также организацию специальных вечеров для разоблачения «ложных чудес». На одном из таких вечеров, прошедших в д. Всемирово Столинского района Пинской области, «для присутствующих, среди которых было много баптистов, показывались опыты по “обновлению” икон и крестов» [2. С. 31]. Чаще всего в расследовании обновления крестов участвовали представители СРПЦ, но нередко привлекались и специальные церковные комиссии, которые на этот случай имели специальные инструкции³. Их мнение учитывалось при принятии решения об обновившемся кресте или иконе. Все собранные материалы по каждому делу нужно было направлять в областную прокуратуру для привлечения виновных к уголовной ответственности⁴. Согласно инструктивному письму СРПЦ № 42 и табелю, о такого рода сведениях предписывалось сообщать секретной почтой⁵. Чаще всего страдал приходской священник, но были случаи, когда к уголовной ответственности привлекались и те, кто сообщал об обновлении.

К настоящему времени из литературы было известно лишь о нескольких подобных случаях в Белоруссии. В июне 1931 г. обновились иконы святителя Николая на придорожном кресте около д. Пугачево Брестского повета [8 С. 68]. В сборнике «Традиционная мастацкая культура беларусаў» В. А. Баркан приводит схожий рассказ информанта, зафиксированный в этнографической экспедиции (записан от Александры Нестерович, 1920 г. р., д. Верболоты Слонимского района Гродненской области),

без указания времени описываемого события:

І яшчэ было так. Там стаяў крэст, была Божая Маці... вот як ідзеш да Жырава. І тамка абнавілася ікона. Вісела на крыжы ікона, і яна абнавілася. [Старая ікона?] Ну, я вам не скажу, у яком годзе паставілі таго крэста і павесілі ікону: Божую Мацэру з Ісусам Хрыстом. І было такое ўрэмя, што яна абнавілася. Усе вербалуцкія бегалі туды, бегалі глядзець. Яна сіяла разнымі агнямі, разнымі агнямі сіяла тая ікона [3. С. 411–412].

Белорусский писатель Вячеслав Адамчик (1933–2001), уроженец д. Ворокомщина (ныне Дятловский район Гродненской области) в автобиографии (1967) пишет об обновлении икон во время Великой Отечественной войны, упоминая при этом массовое установление крестов, на которые обязательно вешали изготовленное за ночь полотенец:

Помню, як ставілі крыжы, за адну ноч кабеты пралі і вытыкалі ручнік, мужчыны секлі ў лесе хвойку, абчэсвалі, рабілі перакладзіну. Крыжы ставілі перад вёскаю — адзін з іх стаіць сёння. Па хатах хадзілі «святая пісьмы», «абнаўляліся» абразы (Помню, как ставили кресты, за одну ночь женщины пряли и выпрядали полотенец, мужчины рубили в лесу сосенку, обтесывали, делали перекладину. Кресты ставили перед деревней — один из них стоит сегодня. По домам ходили «святые письма», «обновлялись» иконы) [1. С. 10].

В нескольких экспедициях «Уфокома» (экспедиции № 12 за 2015 г. и № 12 за 2016 г.) и в архивах удалось собрать больше сведений об обновлении как икон на таких крестах, так и распятий на них.

Информанты вспоминают об обновлении во время войны придорожных крестов в Лидском районе Гродненской области:

І ў нас за вёскаю [Лесники] ... там Цвербуты... і там была такая дарога «крыжавая», і тожа ставілі крэст, ну ўсе ж ставілі, каб на крыжавых дарогах, каб скарае эта вайна кончылася. Вот і там... Это за ноч: і крэст зрабляць, і напрудць жэншчыны, а тады аснюць і выткуць. І крэст паставяць, і палаценца павесяць на эты крэсцік. І іконка там. І вот тая іконка была абнавіўшыся [КЕИ].

В начале 1950-х гг. обновления икон и крестов в БССР приняла массовый характер. Уполномоченный СРПЦ по Брестской области А. Е. Авласенко рапортовал в итоговом докладе за 1950 г.:

В самих Ружанах и в Березовском районе «обновились» иконы на придорожных крестах. Только в гор. Коссово слух об «обновлении» распространил сторож кладбища и кладбищенской церкви 22 мая 1950 г. гражданин Ласько Иван Григорьевич⁶.

В конце июля 1950 г. уполномоченный СРПЦ по Гродненской области Макаренко также доложил о том, что в д. Збляны Лидского района Барановичской области на кладбище и крестах обновилось несколько икон⁷. В том же году расследовалось и проверялось «два факта «обновления» креста и иконы в Сегневичах⁸ и Песках Березовского района»⁹.

Интересно, что обновление распятий на крестах происходило при массовом стечении народа, в так называемый базарный день. Например, в апреле 1950 г. такое событие произошло в г. Клецке Барановичской области. Работник Клецкого облисполкома тов. Иванов доносил:

Крест этот помещается против базара, а в этот день был «базарный» день, поэтому народу около креста весь день было много. На второй день народу было меньше, но все же приходили посмотреть на «обновление». Сейчас уже возле креста народ не собирается. После беседы с секретарем райисполкома я пошел на это место «обновления распятия». На кресте есть фигура, изображающая распятие Иисуса Христа. Сделана она из какого-то белого металла. Фигура эта видно почищена наждаком и протерта каким-то составом, т.к. фигура эта дала блеск по центру, а те места где есть углубления остались темными, такими как очевидно, была вся фигура до чистки¹⁰.

Одна из живущих неподалеку женщин рассказала Иванову, что фигура была действительно темной, но 12 апреля (в среду) 1950 г. вдруг сразу немного посветлела. Клецкий благочинный Павлюковский, в свою очередь, сказал, что об обновлении распятия ему сообщили его прихожане, но сам он на месте обновления не был. Уполномоченный СРПЦ делает следующий вывод:

Так что вся эта шумиха устроенная вокру «обновления» распятие Иисуса Христа осталась незамеченной и не придавала никакого значения в массы, так как люди не верят и проходят мимо этих жульнических «чудес»¹¹.

Согласно рапорту от 7 июня 1950 г., поданному в Пинское епархиальное управление протоиереем И. Бирюлей, перед Вербным воскресеньем (которое пришлось на 2 апреля) в местечке Заостровечье Клецкого района Барановичской области обновился крест, находившийся на рынке (это наблюдали бывшие на рынке люди), а перед Пасхой — икона в доме председателя сельского совета. После этого обновилось распятие на кресте, стоящем около базы заготскота в Ганцевичах Пинской области. На первый день Пасхи¹² обновилось изображение Спасителя на кресте в с. Круговичи Ганцевичского района Барановичской области¹³.

На одном из таких эпизодов хотелось бы остановиться более подробно. В 1946 г. уполномоченный Н. Чесноков отправил докладную записку уполномоченному по Молодечненской области тов. Кадовбе, в которой сообщалось:

В селе Мильча где служит священником Каминский Н. А. «обновилась» икона, что вам об этом известно. Проверьте и немедленно доложите¹⁴.

Спустя почти месяц от тов. Кадовбы был получен ответ.

Сообщаю на Ваш №559 от 27 июня 1946 года что якобы в селе Мильча Кривического р-на¹⁵ в церкви Рождества-богородицы появилась обновленческая [так!] икона. Мною лично 16 июля 1946 года выездом на место в село Мильча, было установлено что никакой обновленческой иконы не появлялось <...> Отношение обновленческой иконы — дело было в Полоцкой области Докшицкого р-на, Поприцкий с/с¹⁶. Было так некий священником благошным (?) КУЗЬМИЧ надумался вести борьбу с опояченными белоруссами. Купил в г. Вильно копию Виленской Остробротской иконы Божьей Матери. Привез ее в церковь к себе, пустил слух среди населения, что Виленская Остробротская икона Божьей Матери перешла в русскую православную церковь /что ранее были опояченные ксендзы/ пусть убедитесь население зайдет и посмотрит в церковь, таким путем священник Кузьмич увеличил свой приход¹⁷.

Неясно, однако, почему икону искали именно в церкви, а не в домах, что было бы гораздо логичнее. Возможно, этот факт начальство «на местах» решило не придавать огласке, сославшись на то, что имеется в виду случай, произошедший в другом районе. В 2016 г. экспедиция «Уфокома» также не смогла записать в д. Мильча сведений об обновившихся здесь иконах, однако двое информантов рассказали об обновлении иконы на придорожном кресте в расположенной неподалеку деревне Долгиново:

Я лично сам был в Доўгінаве. Базарный день был. В четверг базар. Раньше быў. <...> I во крыж... когда крыж стаіць на перакрестке... на перакрестке стаіць крыж. I цяпер стаіць. Ну там распятые Хрыстова было. I ўсе самое... Дымок пайшоў, i ўсе. [А дымок кто видел?] Ну, дапусцім, все там стоялі. I все віделі. [I вы віделі?] Да. Там тысячі людей было на базаре. I ўсе там сабраліся гэты. <...> После войны гэтае было. Я с сараковаго. Гэта можа... Можа пад пяцьдзяты. [Вам лет десять было?] Да, где-то так. [И что потом с этим крестом? Приезжали какие-то комиссии?] Да тады хто там прыезжаў там? Гэты сабраліся сестры (?). Ну там гаварылі, што там, мол, гэтыя яўрэі там гэты самыя. Што, может, пусцілі какой-то там... [Слух?] Слух¹⁸. [Ну а так

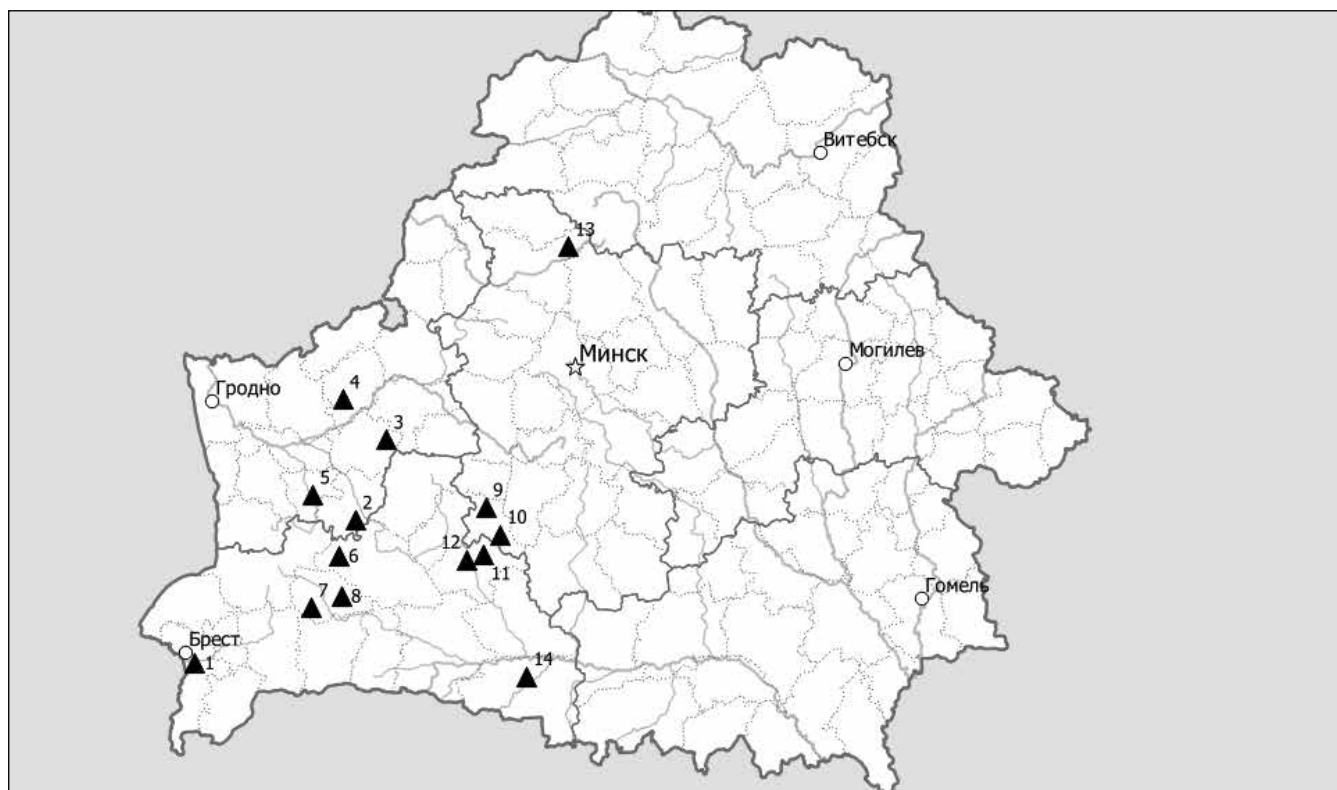


Распятие на месте обновившегося креста (д. Долгиново Вилейского р-на). По словам местной жительницы, крест с обновившимся распятием «спилили большевики», а на его месте сейчас стоит другой. 2016 г. Фото И. С. Бутова

это видели все?] Все віделі. Там сабралася, эт самае, сотні чалавек возле этага крыжа. <...> Это ў Доўгінавае возле... Крыж, каторый стаіць i цяпер,эта самае, на гэтым павароце... стаяў i раньшэ. После войны он стоял. [I он сейчас на том же месте стоит?] На этом самым месце, i вот i ўсе. [Это только один случай такой или еще кто-то рассказывал?] Я прымерна гэта адно знаю. Гэта действіцельно было в четверг. Базарный день. I там гэты крыж... распятые было. Стало блісцэць, как новое [KEA].

Ў Даўгінаве! [Крест да, придорожный?] На гэтым... быў базар. Быў базар. Гэта после вайны. <...> Гэта дзе-та 54–53 гадах. Это ў васкрасенне было. У васкрасенне¹⁹. А быў там жо... як уязжаеш, гэта стаіць. Гэта сама, крыж стаіць. У гэтым. А на гэту сторону быў базар. Людзі на базаре былі. I вот людзі на базаре былі i ўвідзелі, як... гэта самае... ікона была... гэта самае... ну, Божья там распятые... ўсе было. Сразу стала гарэць — відна стала ўсе! [А дымок какой-то был?] Вот эта я не скажу. Абнавіўся. [А вы там не были? Вам рассказывали?] Не, я тады не быў на базаре. Я тры гады (?) калі нават увідзеў ікону — яна была не абнавіўшыся. А тады ўжо после... самае... ну як... мне гадоў было: ці там с 15. [I больше таких случаев не слышали?] Вот я не скажу, не слышаў [PBA].

В 1951 г. сообщали об обновлении иконы, «находящейся в ящике, прикрепленном к кресту» в д. Малые Орлы Давид-Городокского района Пинской области поблизости от начальной школы. Слух о случившемся быстро распространился во всем районе и даже за преде-



Карта 1. Сообщения об обновлении икон и распятий на крестах в 1931–1954 гг. (административно-территориальное деление указано на момент события):

1 — д. Пугачево, Брестский р-н; 2 — д. Верболоты, Слонимский р-н; 3 — д. Ворокомщина (обновление иконы на кресте не подтверждено), Слонимский р-н; 4 — д. Лесники, Лидский р-н; 5 — д. Збляны, Лидский р-н; 6 — д. Коссово, Ивацевичский р-н; 7 — д. Сигневичи, Березовский р-н; 8 — д. Пески, Березовский р-н; 9 — д. Клецк, Клецкий р-н; 10 — д. Заостровечье, Клецкий р-н; 11 — д. Круговичи, Ганцевичский р-н; 12 — д. Ганцевичи, Ганцевичский р-н; 13 — д. Долгиново, Вилейский р-н; 14 — д. Малые Орлы, Столинский р-н

лами его. Народ принялся посещать место, жертвовать деньги и полотно. Расследованием занялся уполномоченный СРПЦ по Пинской области А. Ильюк, который в докладной записке сообщал следующее:

Утром 22-го мая гражданка СЛАВКО Варвара неслла молоко в пункт сдачи и первая объявила, что икона обновилась, к ней стали собираться другие граждане — женщины и мужчины. Спустя два дня начали приходить «поломники» из Столинского и Лунинецкого районов и приносить жертву полотном и деньгами.

Когда жертвоприношение достигло большого размера, то гражданка деревни Малые Орлы ЗЕЛЬМАНЧУК Елисавета Васильевна /инициатор обновления/, собранное забрала себе в дом, часть холста отправила на рынок для продажи через своего посредника ВЕРБА Марию Петровну, а последняя, продав холст добрую половину денег взяла лично себе. ЗЕЛЬМАНЧУК объявила гражданам о необходимости построить часовню на месте обновления иконы и объявила людям продолжать собирать пожертвования на часовню.

При допросе гражданки Зельманчук было установлено, что «у нее имеется собранных денег около 3000 руб. и холста 80 кусков разных размеров». Власть передала эти деньги детдому, а холст использовали для пошива мешкотары²⁰.

Зафиксированные нами сообщения об обновлении распятий на придорожных крестах относятся к трем областям современной Республики Беларусь — Гродненской, Брестской и Минской, т.е. в ее западной части. В других регионах они нами пока не отмечены. И хотя здесь преобладают католики, в архивных документах практически никогда не указывалось вероисповедание лиц, соприкоснувшихся с чудесами. Однако если учитывать, что в компетенцию уполномоченных входили дела Русской православной церкви, то фиксироваться могли только случаи, произошедшие в православной среде. Материалов об обновлении придорожных крестов непосредственно в католической среде в нашем распоряжении пока нет, при этом мы фиксировали информацию об обновлении икон у католиков.

[Получается, только у православных это (обновление икон. — И. Б.) было?] Не, і у польскіх, і ў православных. [А придорожные кресты обновлялись?] Вот такого я не помню [ПЛА].

[А у вас какой священник в тот момент (когда иконы обновлялись. — И. Б.) был?] Католическі. Мы католікі [КСК].

Интересен мотив свершения чуда в базарный день на рынке. Ярмарка (ры-

нок), согласно белорусскому фольклору, является тем местом, в котором может состояться встреча человека и Бога, многие люди находятся там в возбужденном эмоциональном состоянии [5. С. 239]. Возможно, именно этим объясняется то, что многие обновления произошли именно при большом стечении народа. Хотя рассказы об обновлениях крестов не являются сугубо местным «изобретением», они в какой-то мере заменяют на территории Белоруссии сюжет с обновлением куполов на церквях. Последние тоже происходили, как правило, на базаре или в большой толчее народа: 6 июля 1923 г.²¹ на Сенном базаре в Киеве у всех на глазах стал обновляться купол храма Всех Скорбящих Радость, иконы на барабанах и тусклые, облезшие краски на фресках [7. С. 246]; 16 августа 1923 г. в Харькове засиял и обновился крест на Воскресенской церкви после чего «слух о чудесном обновлении креста распространился по базару, возбуждая среди невежественной части населения различные толки» [5. С. 10–12].

Более точное установление белорусского ареала сообщений об обновившихся крестах и поиск аналогий в других странах представляет несомненный интерес, и мы надеемся, что исследователи обратят на этот мотив чуть большее внимание.

Примечания

¹ НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 290 (Инструктивное письмо Председателя Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР Карпова уполномоченному Совету по делам РПЦ при Совете Министров СССР тов. Макаренко от 23 июня 1950 г.).

² Позже — при Совете Министров.

³ Например, в указе от 18 апреля 1950 г. за № 211 о полномочиях и функциях секретаря Гродненского епископа (в ведении которого находились и церковные приходы Брестской области), священника по фамилии Реент, был включен пункт 6, который гласил: «В случае обновления икон в домах и церквях Брестской Епархии немедленно на месте о. о. благочинные или местные о. о. настоятели составляют акт о сем с указанием всех обстоятельств и икону изымают и представляют мне при Вашем (т. е. секретаря) посредстве для обозрения» (ГАБО. Ф. 1482. Оп. 2. Д. 9. Л. 9–10).

⁴ НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 290 (Инструктивное письмо...).

⁵ НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 37 (Телеграмма Председателя Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР Карпова уполномоченному Совету по делам РПЦ при Совете Министров СССР тов. П. П. Гудову от 18 мая 1950 г.).

⁶ ГАБО. Ф. 1482. Оп. 2. Д. 9. Л. 42–43 (Из итогового доклада за 1950 г. уполномоченного по делам русской православной церкви при СМ СССР по Брестской области Авласенко (от 28 ноября 1950 г.)).

⁷ НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 154 (Докладная записка уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Гродненской области Макаренко в Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР тов. Бельшеву от 14 июня 1950 г.).

⁸ Сейчас Сигневичи.

⁹ ГАБО. Ф. 1482. Оп. 2. Д. 9. Л. 23 (Из секретного письма уполномоченного по делам русской православной церкви при СМ СССР по Брестской области Авласенко (№ 13/с от 4 сентября 1950 г.)).

¹⁰ НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 25. Л. 252–253 (Информационная записка Уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Барановичской обл. Тисленко Председателю совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР Г. Т. Карпову от 26 апреля 1950 г.). Орфография и пунктуация источников здесь и далее сохранена.

¹¹ Там же.

¹² И православная и католическая Пасха пришла в 1950 г. на 9 апреля. Вероятно, это могло иметь значение, поскольку в народной культуре с подобными «аномальными» днями часто связываются необычные или устрашающие события.

¹³ ЗГАП. Ф. 679. Оп. 3. Д. 12. Л. 21 (Рапорт в Пинское епархиальное управление протоиерея И. Бирюли от 7 июня 1950 г.).

¹⁴ НАРБ. Ф. 951. Оп. 1. Д. 4. Л. 187 (Докладная записка Н. Чеснокова Уполномоченному Совету по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Молодечненской области БССР тов. Кадовба от 27 июня 1946 г.).

¹⁵ Сейчас д. Мильча находится в Вилейском районе Минской области.

¹⁶ Докшицкий район граничит с бывшим Кривичским районом, к которому д. Мильча относилась в 1946 г. Больше ни в одном документе не удалось найти информацию об обновлениях в Докшицком районе, так что неясно, какой населенный пункт имеется в виду.

¹⁷ НАРБ. Ф. 951. Оп. 1. Д. 4. Л. 197–199 (Письмо уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Молодечненской области БССР тов. Кадовба уполномоченному Совету по делам РПЦ при Совете Министров СССР по БССР Н. П. Чеснокову от 17 июля 1946 г.).

¹⁸ Возможно, в данном контексте имеет место и присутствие иноверцев. Например, в одном из первых случаев, считающихся обновлением иконы, произошедшем в 1739 г. в Тыврове Подольской епархии (Украина), изменяющий свой вид образ заметил еврей (дело происходит в доме тывровского помещика): «Еврей, который праздновал субботу, начал читать библию за столом. Вдруг нашел на него непонятный страх. Он стал осматриваться то на одну, то на другую сторону и, подняв глаза к иконе Богоматери, увидел большое сияние, исходящее от Ее лица. Он в страхе начал кричать: “Микуленко! Микуленко! Смотри, этот образ изменил свой вид”» [9. С. 763]. Наши записи свидетельствуют о том, что наличие иноверцев, неверующих или случайных свидетелей может привести к тому, что икона обновится не до конца.

¹⁹ Информанты называют разные дни недели, когда был «базарный день».

²⁰ НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 28. Л. 128–129 (Докладная записка уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Пинской обл. А. Ильика Уполномоченному Совету Г. Г. Карпову от 14 июня 1951 г.).

²¹ Указывалось, что это был четверг, хотя на самом деле — пятница.

Литература

1. *Адамчык В. У. Крэскі з аўтабіяграфіі // Вытокі песні: аўтабіяграфіі беларускіх пісьменнікаў. Мінск, 1973. С. 9–12.*
 2. *Баркан В. А. Совершенствование форм атеистической пропаганды в БССР (1954–1958 гг.). Мінск, 1969.*
 3. *Боганева А. М. Народная проза // Традиционная мастацкая культура*

беларусаў: У 6 т. Т. 3: Гродзенскае Панямонне. Кн. 2. Мінск, 2006. С. 293–538.

4. *Бутов И. Волны обновлений икон в первой половине XX века. 2010. 7 декабря: [Электрон. ресурс:] <http://www.ufo-com.net/publications/art-4578-voln-obnovlenija-ikon.html>.*

5. *Гаврилов В. Д. Чудеса без чудес. Сталино, 1961.*

6. *Дучыц Л., Клімковіч І., Лобач У. Кірмаш // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. Мінск, 2011. С. 239–240.*

7. *Жевахов Н. Д. Воспоминания князя Н. Д. Жевахова: Март 1917 — январь 1920. М., 1993.*

8. *Костюк В. Явления Божией благодати в Полесской епархии (20–30-е годы) XX века // Глас Тихий. Божии знамения нашего времени. Материалы Комиссии по описанию чудесных знамений, происходящих в Русской Православной Церкви. Вып. 1. М., 2000. С. 64–77.*

9. *Л-ский С. Историко-статистическое описание местечка Тыврова Винницкого уезда // Подольские Епархиальные Ведомости. 1873. Отд. 2. № 24. С. 758–765.*

10. *Любомудров А. М. Обновление икон // Святая Русь: Энцикл. словарь Русской цивилизации / Сост. О. А. Платонов. М., 2000. С. 563–564.*

11. *Рожко В. Чудотворні ікони Волині і Полісся. Луцьк, 1998.*

12. *Шафир Я. Газета и деревня. М.; Л., 1924.*

13. *Шишаков В. Религия и колхозное строительство. М., 1931.*

Список информантов

РВА — Рисик Владимир Александрович, 1937 г. р., православный, д. Мильча Вилейского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, А. Зайцев в 2016 г.

КЕА — Курьянович Евгений Александрович, 1940 г. р., православный, д. Мильча Вилейского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2016 г.

КЕИ — Клишко Евгения Ивановна, 1933 г. р., православная, д. Лесники Лидского р-на Гродненской обл., зап. А. Подгорный в 2015 г.

КСК — Ковшик Станислава Казимировна, 1935 г. р., католичка, д. Трабутишки Поставского р-на Витебской обл., зап. И. Бутов в 2016 г.

ПЛА — Панас Леокадия Александровна, 1941 г. р., д. Заречье Щучинского р-на Гродненской обл., родом из д. Жадейки Щучинского р-на, зап. И. Бутов, А. Зайцев в 2016 г.

Сокращения

ГАБО — Государственный архив Брестской обл.

ЗГАП — Зональный государственный архив в г. Пинске.

НАРБ — Национальный архив Республики Беларусь.

Карен Оганнисян,
магистр теологии, Ин-т археологии и этнографии НАН
Республики Армения (Ереван)

СВЯТИЛИЩЕ ТУХ-МАНУК В СЕЛЕ ЛУСАГЮХ

Тух-Манук — персонаж народного армянского культа, имя которого буквально означает «темный отрок / воин». В снах и видениях (самый распространенный способ контакта со сверхъестественными силами и святыми) он нередко предстает как человек со смуглой кожей, черными или темными волосами и бородой, может быть одет в темную одежду; например, Тух-Манук села Лусагюх является в образе очень красивого молодого человека с темной или черной бородой¹.

Святынища, посвященные Тух-Мануку, были ранее распространены на большей части Исторической Армении и сейчас встречаются по всей территории Республики Армения. Это могут быть церкви, часовни, «домики», целые хачкары² или их части, менгиры³, скалы, родники, деревья и т. д. У этих святых мест просят исцеления, помощи в рождении детей, защиты от напастей и катастроф, к ним обращают прошения и молитвы, их именем клянутся и проклинают, к ним совершают паломничества, приносят жертвы и подношения. Несмотря на то что эти святынища носят общее название Тух-Манук⁴, они сильно отличаются друг от друга. Поэтому важно сначала изучать конкретные святынища по регионам, а потом делать обобщения.

Хотя Тух-Манук не является христианским святым, в народной религии его культ воспринимается как христианский. Разным святынищам Тух-Манук посвящены особые дни, когда к ним в основном совершается паломничество, однако их могут посещать и в другие дни, особенно по субботам и воскресеньям.

В данной статье мы рассмотрим одно из таких святынищ в с. Лусагюх (область Арагацотн Республики Армения). Статья основана на полевых исследованиях автора в составе экспедиционной группы Института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения⁵.

Село Лусагюх находится на западном склоне горной гряды Цахкуньяц, на высоте 2015 м над уровнем моря. На северо-востоке от села на расстоянии около полутора километров вверх по склону гряды на одной из невысоких вершин находится святынище Тух-Манук. Путь к нему довольно труден, но на вездеходах можно подняться почти до самой церкви. Это, по словам исследователя истории архитектуры Армении Т. То-

романяна, «очень красивая маленькая церковь» VII в., с восьмигранным куполом и резными карнизами⁶. Такой тип церквей типичен для VII в., аналогичную архитектуру имеют церкви Талина, Аштарака, Карса и т. д. Т. Тороманян побывал там в 1914 г., позже церковь была разрушена⁷ и в 1983 г. восстановлена. По всей вероятности, название Тух-Манук церкви дали жители, переселившиеся сюда из Западной Армении в начале XIX в. Церковь называют также *Верн-ванк* (букв. «Верхний монастырь») — в отличие от находящегося ниже, к востоку *Мхеи-ванк*, или *Вари-ванк* (букв. «Нижний монастырь», или «монастырь Мхе», V–VI вв.). Внизу, к востоку, по ущелью рядом с Мхеи-ванк проходит старая дорога на север. К северу от дороги, ведущей к Тух-Мануку, находятся могильники II–I тыс. до н. э.

Каждый год в воскресенье после Вознесения⁸ к святынищу Тух-Манук стекаются многочисленные паломники из окрестных сел и со всей республики; приезжают также из-за границы. Идут семьями, в том числе с маленькими детьми. Сейчас к святынищу чаще едут на машинах, особенно те, кто приехал издалека, но многие, прежде всего женщины, девушки и подростки, предпочитают добираться до него пешком. Считается, что, чем труднее добраться до святого места во время паломничества с целью принесения обета, тем больше вероятность исполнения загаданных желаний⁹. В старину всю дорогу шли пешком, в особых случаях босиком и даже на коленях. В наше время приехавшие на машинах оставляют их, не доехав до святынища, устраивая стихийную автостоянку, а оставшийся путь, не менее 500 м, всё равно идут пешком.

Святынище расположено на площадке размером 0,35 га. Рядом с площадкой перед оградкой из камней и символическими воротами каждый год проходит праздничная ярмарка. Сейчас в основном продают игрушки, поделки, сувениры, сладкую вату и леденцы и, конечно, свечи и ладан.

Перед церковью стоит четырехгранная стела, датируемая V–VII вв. Справа от церкви, чуть позади, стоит хачкар, вероятно IX в., с равносторонним, так называемым греческим крестом. Внутри церкви, в восточном хоране¹⁰, находится подиум, на котором возвышается каменный алтарь¹¹, покрытый пурпурной тканью с золотым вышитым крестом.

На нем стоит большая картина в рамке, верх которой прислонен к окну хорана. На картине изображены молящиеся люди; центральная фигура — молящийся Богу смуглый ребенок, на которого с неба падает луч света. Окно хорана освещает внутреннее помещение церкви. На других стенах висят картины с изображением Богородицы и Христа, распятие, выше к стене прикреплен хачкар современной работы.

Под площадкой, на которой находится святынище, на расстоянии примерно 30 м друг от друга находятся бьющий из-под земли родник и каменный колодец над источником. Над родником стоит сооружение в виде кувшина, откуда бьет холодная чистая вода; воду берут для питья, мытья и приготовления праздничной и ритуальной пищи. Вода в колодце считается святой, исцеляющей от болезней глаз. Рядом всегда стоит стакан, которым, опустившись на колени, черпают воду из источника. Вода мутноватая, вероятно оттого, что ее черпают многочисленные паломники. Воду из стакана осторожно выливают в ладонь и моют ею глаза. Эту воду нельзя выливать на землю, поэтому, если в стакане осталась вода, старшая из присутствующих женщин выливает ее на рамку колодца и чертит рукой крест на месте, куда вылита вода.

К северо-западу от святынища, в 100–150 м выше, находится священная дубовая роща. Оттуда нельзя носить вниз, в село, даже хворост, но можно использовать его для приготовления жертвоприношения-*матаха*¹² у святынища. Даже в 1990-е гг., когда из-за отсутствия света и газа вырубались рощи и целые леса, в этой роще никто не посмел тронуть даже деревце. Бытует легенда, что однажды какой-то селянин собрал в священной роще хворост и принес его в село. Дойдя до дома, он не смог скинуть вязанку с плеч, как ни пытался, — она прилипла. Тогда ему пришлось вернуться обратно в рощу, только там он смог скинуть вязанку.

Таким образом, святым местом является не только церковь, но и весь комплекс — церковь с площадкой, священная дубовая роща с два источника.

Во время паломничеств или в особых случаях — в качестве обета — у армян принято приносить *матах* — петуха или молодого барана, ягненка, бычка. Петуха можно купить на ярмарке у святынища, ягненка привозят с собой. Во время паломничества в Лусагюхе, как и во многих других священных местах, принято семь раз или трижды обходить святынище по кругу начиная с запада (ориентиром служит вход в церковь), против часовой стрелки. Жертвенных животных также водят по кругу. Примечательно, что, хотя церковь и маленькая, она имеет два входа — западный и южный. Западный



Хождение вокруг церкви Тух-Манук. 2015 г. Фото К. Оганнисяна



Огонь в подсвечнике. 2015 г. Фото К. Оганнисяна

вход обычно закрыт. Для того чтобы приношение жертвы было совершено правильно, как отмечают паломники, надо входить через западный вход, а выходить через южный.

Ягненка или бычка после вождения вокруг церкви и надрезания ему уха обычно отправляют обратно в село, где из них готовят ритуальную пищу — сваренное особым способом, без соли мясо. Если это семейный *матах*, мясо в лаваше или тарелке раздают в семь домов, а остальное едят члены семьи и гости. Если же это общинный *матах*, то пирует вся община. При жертвоприношении петуха сначала его, держа за связанные ноги, обносят вокруг церкви, затем чуть поодаль от нее, подалее от народа (обычно для этого существует особый камень — *матахи кар*), отрезают петуху голову, макают пальцы в кровь и чертят крест на лбу каждого члена семьи; этот крест не смывают, он должен сам исчезнуть со лба. Далее ощипывают петуха и прямо на месте, в беседках, устроенных недалеко от родников, варят мясо и устраивают семейные и дружеские трапезы. Есть также вид *матаха*, когда зарезанного петуха отдают первому встречному с условием, что тот будет молиться за жертвующего или за того, ради кого приносится жертва.

Возжигание свечей в святилище Тух-Манук в Лусагюхе происходит особым образом. Снаружи между восточной и южной стенами стоит особый металлический подсвечник, в котором горят свечи; паломники во время ритуального обхода церкви кидают связки свечей прямо в бушующий огонь, и пламя может подниматься чуть ли не до купола церкви. Пламя может быть очень мощным; например, когда мы

посещали святилище, начался ливень с градом, который продлился полчаса, и ливень не смог потушить огонь. После обхода церкви люди заходят в церковь и молятся, возносят хвалу Господу. Пожилые и старые женщины часто крестятся и повторяют формулу Մեղմեմք քո գորութիւնը (букв. «умру ради твоего могущества», т. е. «принесу себя в жертву твоему могуществу»). Иногда в церкви можно услышать церковное пение, например, во время нашей экспедиции перед алтарем пели два юных дьякона (в светской одежде), пришедшие с паломниками.

Здесь Тух-Манук, как и большинство святилищ с этим именем, считается могущественным. Он помогает больным, его святая вода лечит глазные болезни, к нему приходят инвалиды, немощные, страдающие кожными заболеваниями и др. К Тух-Мануку приходят с мольбой о рождении ребенка; вообще рождение и защита детей являются одним из самых главных ожиданий от соответствующих просьб святилища Тух-Манук. Тух-Манук также является защитником воинов (солдат и военнослужащих). Рассказывают, что во время Великой Отечественной войны много жителей села ушло на войну. Те из них, кто верил в святого, взяли с собой по маленькому камню из святилища и всю войну держали камни за пазухой. Тух-Манук защитил их, и они вернулись с войны живыми.

Примечания

¹ Армянское слово *thux* означает ‘смуглый’ (о цвете кожи) или ‘темный’ (о цвете волос, одежды) и т. д. Учитывая образ, в котором является Тух-Манук в видениях и снах, мы считаем здесь

предпочтительным переводом слово *темный*, а не *смуглый*. *Манук* в древнеармянском имеет основные значения ‘отрок, юноша; лицо мужского пола, достигшее совершеннолетия (старше 15 лет), но не вступившее в брак’, таким образом, *мануком* может быть 30–35-летний неженатый мужчина. Поскольку воины всегда были в основном молодыми людьми, *манук* может обозначать и воина. К XIX в. слово стало обозначать ребенка; это значение сохранилось в современном литературном армянском языке. Вероятно, наиболее точно *Тух-Манук* переводится на русский как «Темный молодец».

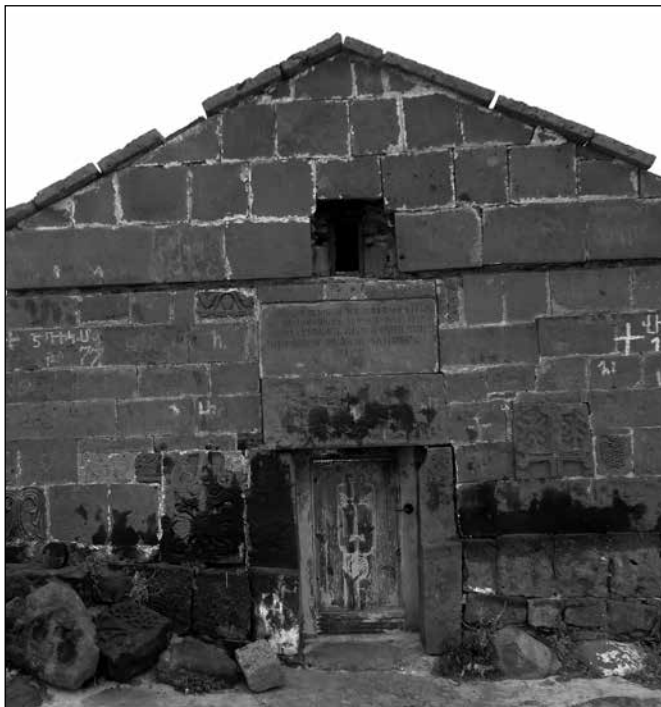
² *Хачкар* (арм. խաչքար, букв. «крест-камень») — вид армянских архитектурных памятников и святынь, представляющий собой каменную стелу с резным изображением креста.

³ *Менгир* — простейший мегалит, представляющий собой установленный человеком грубо обработанный дикий камень, у которого вертикальные размеры заметно превышают горизонтальные.

⁴ *Тух-Манук* — и имя народного святого, и название посвященного ему святилища. Зачастую персонаж и место не различаются; когда информанты говорят «святой Тух-Манук», не всегда ясно, идет ли речь о персонаже или о святилище.

⁵ Полевые этнографические материалы в с. Лусагюх (область Арагацотн) 2015 г. Собиратели — Л. Симонян, К. Оганнисян; основной информант — Арарат Паруйрян, 1949 г. р.

⁶ Թորքի անունը ինչպես նաև թիվը 2-ի համարժեք է լինում հայկական ճարտարապետության պատմության, աշխատությունների ժողովածու 2 հատորով. Երևան, 2013.



Вход в церковь Степанос Нахавка. 2015 г. Фото Л. Аветисян



Главная, восточная часть церкви Степанос Нахавка. Алтарь. 2015 г. Фото Л. Аветисян

пластине большими буквами вырезано: «Житель принадлежащего трону⁷ села Мастара Баблоатур отстроил [= обновил, отреставрировал] монастырь св. Степаноса Нахавки, пусть воздастся по деянию моему, написал Петрос Акоб Петросянец в 1875 г.». Надпись свидетельствует о том, что на месте данной церкви стояла более древняя, частично разрушенная, которую Баблоатур обновил в 1875 г. Несколько лет назад рядом с Нахавкой поставили хачкар, на котором написано «Память блаженных пусть будет благословенна».

Жители села ходят в святилище круглый год, особенно часто — молодые влюбленные, поскольку святой считается защитником влюбленных.

Каждый год в воскресенье после Пасхи здесь празднуется праздник святого Стефана Первомученика. Хотя Армянская апостольская церковь отмечает его память 25 декабря, в с. Мастара его чтят именно в следующее воскресенье после Пасхи, называемое в народе «Зелено-Красным воскресеньем»⁸.

На праздник приезжают паломники из окрестных населенных пунктов и из других регионов, в том числе из Еревана, Ширака, Талина. Паломники зажигают свечи и приносят к святилищу подношения. Они приходят сюда для того, чтобы попросить об исполнении желаний, с целью исцелиться, забеременеть, обеспечить мирную и безопасную службу в армии и возвращение домой, а некоторые приезжают, чтобы просто поучаствовать в празднике.

Люди ждут праздника и паломничества к святилищу месяцами и готовятся к нему. За день до паломничества гото-

вят выпечку, разные блюда, в основном из растений (щавеля, резака, бутеня, шпината и т. д.), варят плов из риса с сухофруктами и изюмом, красят яйца в красный и зеленый цвета и т. д. Те, кто живет далеко, приходят в гости к своим родственникам и знакомым за день или несколько дней до праздника; паломники из близлежащих деревень приходят пешком. На пути к святилищу сельчане ставят столы и продают сувениры, например кресты, иконки, репродукции картин на евангельские темы, вышивки, игрушки, конфеты, свечи, а также петухов и голубей для жертвоприношения и др.

Как и везде в Армении, здесь также распространен ритуал *матах*⁹, когда приносят в жертву петуха, голубя, барана или овцу. Чтобы жертва была принята, нужно раздать семь частей *матаха* — сырого или вареного мяса. Устраиваются семейные *матахи*, когда в паломничестве и жертвоприношении участвует целая семья. На территории святого места есть павильон для пиршеств и отдыха.

В начале пути к Нахавику рядом друг с другом, бок о бок, находятся две маленькие часовни — св. Ованнеса и св. Акоба (примерно 1960–1970-х гг.), куда паломники обязательно заходят и зажигают там свечи. По преданию, эти маленькие часовни построили два брата. С Нахавиком связана и третья часовня, расположенная в саду у одного из жителей села и не имеющая названия, за часовней присматривают хозяева. По пути к Нахавику растет слива, на ветви которой паломники повязывают носовые платки, привязывают одежду больных

(детей, женщин, страдающих бесплодием, и т. д.), лоскутки для исполнения желаний и исцеления от болезней.

Село вызывает интерес у иностранных туристов, там находится одна из жемчужин армянской средневековой церковной архитектуры — церковь св. Ованнеса (Иоанна Предтечи), построенная в VI–VII вв. и до сих пор действующая. Живущие в селе дети после церкви св. Ованнеса всегда сопровождают туристов к Нахавику. Хотя последнее святилище мало примечательно с точки зрения архитектуры, в народе оно является самым любимым и почитаемым.

Примечания

¹ Нахавка (диал. произношение *нахавик*) — арм. 'первомученик'.

² См.: Քրիստոնէյի Հայրապետական Կաթողիկոսութեան Հայրապետութեան Հայրապետական Կաթողիկոսութեան հրատ. Երևան, 2000. Էջ 926–927 (Христианская Армения: Энциклопедия. Ереван, 2000. С. 926–927).

³ Хоран — в армянских церквях алтарная апсида и помост с алтарем, обычно имеющие шатровое завершение.

⁴ Исключения составляют лишь армянские православные (халкедонитские) церкви.

⁵ Хачкар (арм. խաչքար, букв. «крест-камень») — вид армянских архитектурных памятников и святынь, представляющий собой каменную стелу с резным изображением креста.

⁶ Шуша — платок, который используется, чтобы не касаться голыми руками священных предметов (Евангелия, потиры, крестов и т. д.). Платки бывают шелковые, атласные, парчовые, могут быть вышитыми. В народной

традиции шушпы обычно из белой материи, часто на них вышиты или нарисованы красные кресты, церкви, изображения Христа или Богородицы, написаны молитвы или просьбы к святилищу. Такие платки обязательно входят в подношения к святилищам и могут играть важную роль в родинной обрядности. Чтобы забеременеть, из святилища берут шушпу, носят вместо пояса или перед сном кладут под голову

в течение определенного времени — недели, месяца, года; по прошествии этого времени или в случае наступления беременности шушпу возвращают, добавив к ней еще одну.

⁷ Под треном подразумевается Эчмиадзин — резиденция армянского католикоса, т. е. село принадлежало Эчмиадзину.

⁸ В армянской традиции после Пасхи следуют Зеленое и Красное воскресенья.

В случае с Зелено-Красным воскресеньем эти два дня оказались соединены в один. Это один из главных дней для народных паломничеств во всех регионах Армении. В этот день красят яйца в зеленый цвет, совершают паломничества, во время которых танцуют, поют, приносят в жертву животных и пируют.

⁹ *Матах* — особый вид жертвоприношения животных в армянской народной традиции.

Лилит Симонян,

канд. ист. наук, Ин-т археологии и этнографии НАН
Республики Армения (Ереван)

ИШХАНАВАНК: ЖИВАЯ ТРАДИЦИЯ И ЛЕГЕНДЫ

В области Гехаркуник, между селами Верин-Геташен и Неркин-Геташен (Верхний и Нижний Геташен) на берегу р. Аргичи, впадающей в оз. Севан, находится святилище, называемое *Ишханаванк* (монастырь Ишхана) или *Ишханатак* (сокращение от *Ишхан Нахатак*, т. е. 'Ишхан-мученик' или 'князь-мученик' — ср. Ишхан 'личное имя' и ишхан 'княжеский титул')¹.

Остатки небольшой церкви и сохранившиеся развалины жилого комплекса с использованием пещерных помещений, множество хачкаров² разных стилей свидетельствуют о том, что на месте святилища некогда действительно был монастырский комплекс, возможно построенный одновременно с Котаванком — другим известным монастырем VII–VIII вв., находящимся на территории с. Неркин Геташен. Вокруг Котаванка расположено обширное средневековое кладбище с захоронениями, которые производились постоянно после его основания. В то же время Ишханаванк известен хачкарами (в том числе надгробными) и несколькими надгробными плитами, на одной из которых выбиты надпись (без указания имени покойного) и изображение воина. Плита лежит прямо под отверстием, служившим для освещения и, возможно, вентиляции; она разбита посередине, когда и при каких обстоятельствах — неизвестно (см. ил. на с. 30). Именно благодаря этой плите возникла серия легенд, связанных с князем-ишханом или отшельником Ишханом, который, как считают местные жители, изображен на плите.

Паломники посещают святилище в особенности на праздник Вардавар (праздник Преображения Господня, в Армении отмечается на 90-й день после Пасхи). Святым местом считается не только церковь и захоронение, но довольно большая территория на берегу реки, которая в остальное время года

может использоваться в практических целях (например, здесь ловят рыбу).

Со святилищем связаны по крайней мере три сюжета. Г. Алишан называет святилище Могилей Ишхана и излагает первую версию: некогда из реки выползли морские змеи; благочестивый князь-ишхан призвал народ к совместной молитве, в результате змеи ушли в море³, а в реке в большом количестве появился новый вид рыбы, которую в честь ишхана назвали *ишханадзук* (севанская форель, букв. «рыба ишхана») ⁴. Вариант этого сюжета изложен этнографом Е. Лалаяном: когда жители решили покинуть деревню из-за змей, выползавших из реки, князь взмолился Богу и попросил вернуть змей в реку, превратив их в рыбу. Господь исполнил его просьбу, змеи превратились в очень вкусную рыбу, а князь, увидев это чудо, оставил мирскую жизнь, построил монастырь и предался аскезе. Благодарный народ назвал рыбу его именем, а по-

строенный им монастырь стал местом паломничества⁵.

Вторая версия изложена анонимным путешественником конца XIX в. Некий князь, оставив мирскую жизнь, поселился в монастыре у реки, чтобы провести остаток жизни в отшельничестве. В то время в реке водился только один вид рыбы — черная рыба, которая была непригодна для еды. Тогда князь-отшельник смастерил рыбу из дерева и бросил ее в воду. С того дня в реке стали ловить рыбу ишхан⁶.

Наиболее развернутую версию излагает Е. Шахазиз. Когда-то в районе жителей Аштарака (ныне город, а ранее село) важное место занимала вяленая рыба храмуля (*кохак*), которую они заготавливали в большом количестве. Поскольку река Касах, на берегу которой стоит Аштарак, не давала достаточно рыбы, аштаракцам приходилось добывать рыбу из Севана, преодолевая большое расстояние. Рыбу ловили в мае, когда она шла на нерест из Севана в р. Аргичи, возле села Адияман (так в XIX в. назывался Геташен). Доставка рыбы сопровождалась целым действием, в котором участвовало всё население Аштарака. Каждый год 25 мая старшина села Аштарак рассылал приглашения тем, кто имел лошадей. Собиралось



Святилище Ишханаванк. Вход в часовню. 2016 г. Фото К. Оганнисяна

примерно двести человек. Каждый брал с собой по 20 пар лаваша, пол-литра вина, немного риса, уксус, чеснок, красный молотый перец и монетку, если в дороге понадобится за что-то платить. Формировались небольшие группы по 10 человек, каждый из них выполнял определенную функцию, в том числе повара, конюха, хранителя припасов; члены каждой группы приносили присягу, что будут подчиняться своему «десятнику». В пути они проводили первую ночь у поселка Егвард, вторую — в лесу у села Арзакан, где собирали прутья и изготовляли *ламбары* — особые корзины для ловли рыбы. В конце пути они делились на две группы. Первая, состоявшая из опытных рыболовов, отправлялась к реке, в долину у села Верин Адияман, и селилась у могилы Ишхан-вардапета (князя-архимандрита). Представители второй группы снабжали рыбаков едой, хворостом для костра и т. д. Рыбаки проводили у реки шесть дней, пока прибывала вода. Аштаракцы считали Ишхана святым мучеником, который целый год молился, прося Бога спасти народ от свирепствовавшего голода. По его молитве из моря (т. е. озера) в реку пришло столько рыбы, что жители смогли наесться досыта. После этого стало традицией каждый год приносить жертву на могиле мученика, особенно если рыба запаздывала нереститься. По преданию, записанному Шахазизом от аштаракцев, когда рыба приходила в реку, косяк возглавляла рыба-вожак: огромная форель-ишхан, за ней такая же большая храмуля-кохак — жирная, с блестящей на солнце чешуей, а вслед за вожаками появлялось множество рыбы⁷.

Из публикации Е. Шахазиза мы узнаем две важные подробности. Во-первых, храмуля шла в реку в конце мая и ее ловили в основном приезжие. Видимо, местные жители предпочитали форель, которая появлялась позже, очевидно ближе к концу июня — июлю; скорее всего, старинная традиция паломничества к святилищу Ишханаванк на праздник Вардавар связана с миграцией и нерестом форели. Во-вторых, если рыба запаздывала на нерест, на могиле святого приносились жертвы (*матах*). Впрочем, жители Нижнего и Верхнего Геташена приносили *матах* на Вардавар регулярно, независимо от времени появления рыбы.

В советское время на противоположном святилищу берегу р. Аргичи был построен завод. После этого пути миграции рыбы изменились, и в наше время Ишханаванк уже не славится как место рыбной ловли. Изменилась и легенда. Например, по рассказу Завена Ованнисяна, старожила с. Неркин-Геташен, Ишхан был военачальником, который избавил население от засилья разбойников и обеспечил людям мирную жизнь, за что и почитается как святой. Он был

похоронен в этом месте, потому что времена были смутные, тяжелые.

Несмотря на то что монастырь Ишханаванк был разрушен, вероятно, еще в Средние века, существует предание, что его разрушили советские власти. Председателю сельсовета во сне явился святой, после чего он ночью тайно пошел к святилищу и возвел над обломками самодельную крышу. Позже в церкви был устроен амбар. По другому преданию, примерно 30 лет назад на месте святилища содержали свиней. Седой незнакомец явился прохожим, и жена хозяина свиней, возможно тоже видевшая его, сошла с ума и попала в лечебницу. Уже в постсоветское время на основании святилища возвел часовню житель села Неркин-Геташен по имени Давид⁸.

Жители Неркин-Геташена вспоминают стаи форели, спускающиеся из Севана в р. Аргичи у Ишханаванка в день летнего солнцестояния или чуть позже. Однако сохранившуюся традицию паломничества к святилищу и к могиле Ишхана на праздник Вардавар они объясняют не связью со сроками миграции рыбы, а уважением к памяти святого военачальника. Рассказывали также об удивительном явлении, когда с неба во вспаханную землю падала рыба, что считалось зловещим знаком: население целой деревни могло покинуть насиженные места и вернуться лишь через несколько поколений.

Рыбный промысел в течение долгого времени был очень важен для жителей Неркин-Геташена, жизнь которых во многом зависела от миграций рыбы и в Средние века, и позже (хотя основным источником пропитания жителей села было земледелие: плодородные земли у р. Аргичи возделывались на протяжении многих веков). Всеармянский христианизированный праздник Вардавар, с которым совпадает сезон миграции форели, по всей вероятности, стал одним из поводов для паломничества к Ишханаванку. А изображение воина на могильной плите позволило создать образ святого Ишхана — воина-мученика, покровителя форели (рыбы ишхан), рыбаков и местных жителей.

Ишханаванк до сих пор является местом паломничества жителей районного центра — поселка Мартуни и окрестных деревень; посещают его паломники и из отдаленных мест Армении. Животная жертва у часовни, совместная трапеза, зажигание свечей и воскурение ладана — основные элементы современного паломничества в это место. Если местные жители режут петуха, его принято неоципаным дарить первому прохожему. Впрочем, территория монастырского комплекса является любимым местом времяпрепровождения сельской молодежи независимо от того, праздничный ли это день или нет.



Надгробная плита в часовне святилища. 2016 г. Фото К. Оганнисяна

Ишханаванк у р. Аргичи — не единственное священное место с таким названием, привлекающее паломников на праздник Вардавар. В том же районе Гехаркуник есть большая деревня Варденик, главная святыня которой также называется Ишханаванк. Варденик также стоит на реке, впадающей в оз. Севан, здесь также ловят рыбу. Однако с этим Ишханаванком не связано никаких легенд; название этого полуразрушенного, но имеющего крышу и сохранившего средневековые архитектурные формы монастыря связано со строившими его князьями.

Примечания

¹ Письменные источники, в которых сохранились данные об этом персонаже, отсутствуют; князь или мученик Ишхан — герой устных преданий.

² *Хачкар* (арм. խիշուք, букв. «крест-камень») — вид армянских архитектурных памятников и святынь, представляющий собой каменную стелу с резным изображением креста.

³ В данном случае имеется в виду оз. Севан.

⁴ *Алишан Г.* Сисакан. Венеция, 1893. С. 58 (на арм. яз.).

⁵ *Лалаян Е.* Провинция Нор-Наязет // Этнографическое обозрение. Кн. 18. Тифлис, 1908. С. 147 (на арм. яз.).

⁶ Путевые заметки // Аревелян мамул. Смирна, 1895. № 22. С. 685–686 (на арм. яз.).

⁷ *Шахазиз Е.* История Аштарак. Ереван, 1987. С. 211–212 (на арм. яз.).

⁸ Здесь пересказываются устные рассказы, записанные Л. Симонян, К. Оганнисяном и Л. Аветисян (полевые этнографические материалы, Севан — Личк, 2016 г.). Информанты: Агаси Сукаян, 1944 г. р., Лала Сукаян, 1951 г. р., Артур Зурначян, 1970 г. р., Завен Ованнисян-Бурнутян, 1960 г. р.

Людмила Михайловна Ермакова,
доктор филол. наук, Ун-т иностранных языков г. Кобе (Япония)

ПОККУРИ-САН КАК «БОЖЕСТВО МОДНОГО ПОВЕТРИЯ»: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Известно, что помимо буддистских в Японии распространены разные виды синтоистских представлений о мире и ритуальных практик, а также народные культы, во многом схожие с даосскими, а начиная с XIX в. возникает ряд так называемых новых религий, часто представляющих собой смесь имеющихся с включением переосмысленных компонентов христианства.

Кроме того, широко распространено множество гадательных систем, от старинных, восходящих к китайской гадательной практике, до современных гаданий по группе крови, по иероглифам имени и т. д. Нередко даже от молодых людей можно слышать рассказы-былички об увиденных ими духах и привидениях (автору доводилось слушать подобные истории от студентов) — вообще японский фидеистический мир чрезвычайно насыщен и разнообразен.

В мире распространено мнение, что японцы равнодушны и холодны в религиозном отношении. Действительно, если спросить у японца, верит ли он в Бога, он, скорее всего, ответит отрицательно. Но, как подчеркивает филозоф Ямаори Тэцуо¹, это значит только, что собеседники друг друга не понимают: задающий вопрос интересуется верой японца в потустороннюю силу вообще, а японец считает, что его спрашивают о вере в единого Бога монотеистической религии, прежде всего христианства. В Японии есть определенный процент христиан, но большинство населения приписывает себя к той или иной буддийской школе, к которой традиционно принадлежит семья. Такой японец, объявляющий себя атеистом и, может быть, искренне себя считающий таковым, не забудет, приходя в гости, встать на колени перед буддийским алтарем, где стоит табличка с посмертным буддийским именем члена семьи (если он был с ним знаком при жизни), а то и принесет цветы или печенье — не как подарок хозяевам, а чтобы поставить на домашний алтарь в качестве приношения покойному.

Из этого примера, в частности, следует и то обстоятельство, что с буддийским алтарем отчасти произошла подмена: хоть он, безусловно, по всем признакам буддийский, но в японском доме еще и несет черты культа предков. Приведем пример. К буддийскому празднику О-Бон, празднику поминовения предков и покойных членов семьи, во всех магазинах продают не только особые букеты и корзинки с овощами и фруктами для приношений

покойным на буддийский алтарь, но кое-где еще и раскрашенные игрушечные лесенки, по которым души предков могут только в эти дни, раз в году, через алтарь вернуться в дом, а потом снова уйти в иной мир. Бывает, что туда же ставят сделанные из овощей и палочек фигурки, изображающие быков как средства передвижения, чтобы облегчить предкам путешествие туда и обратно.

Этот пример иллюстрирует распространенное явление, когда народное верование и обряд, в данном случае поклонение предкам и кормление предков, используют форму, обряд, сценарий, мотивы большой религии (в данном случае буддизма) и получают таким образом религиозную легитимацию и новый стимул к существованию.

Верование *поккури* (яп. *поккури-син-ко*:²), о котором будет рассказано ниже, сходным образом оказалось, подобно культу предков, ассоциировано с более крупными религиозными комплексами, с буддийскими или синтоистскими обрядовыми сценариями и преданиями и связано с конкретными храмами в разных префектурах Японии. В то же время оно представляется весьма характерным для социокультурных особенностей именно современной Японии.

Этот культ сформировался в стране в последние полвека, в современных экономических условиях, внутри конкретной возрастной группы.

Начало его, по всей вероятности, можно отнести к концу 1950-х — 1960-м гг., когда наблюдался очевидный рост экономики, промышленности, благосостояния страны. Именно тогда распространение западной медицины и системы социального страхования, а также демократическая концепция равенства пожилых людей с остальными группами общества вызвали изменения в самой структуре населения — начала расти продолжительность жизни, а общество стало стремительно стареть, образуя новый слой, составленный из двух групп: *сирубаа* (от англ. silver ‘серебряный’) — «пожилые» (люди примерно до 70–75 лет) и *синиа* (от англ. senior; ср. также яп. *ко:рэйся*) — люди еще более старшего возраста, «престарелые». (Возрастная граница между группами зависит от учреждения: скидки в транспорте, в поликлинике, в гольф-клубе начинаются с разного возрастного рубежа, кроме того, с увеличением продолжительности жизни граница постоянно понемногу отодвигается.)

Пожилая группа населения и в самом деле многочисленна: по данным статистики, на 1 июня 2016 г. население Японии составило почти 130 млн человек, при этом дети в возрасте до 14 лет составляли 12,7%, а люди старше 65 лет — 26,8%. Эта демографическая тенденция, возникшая в середине 1960-х, выражается не только в росте продолжительности жизни, но и в одновременном сокращении рождаемости и увеличении числа абортот, поэтому неслучайно, что примерно в то же время, когда распространилось верование *поккури*, широко распространился и обычай *мидзуко куё*: — отпевание абортированного плода, и поныне практикуемое в ряде буддийских храмов.

Еще не так давно пожилые люди в Японии жили разрозненно, каждый в своей семье, теперь они образовали новую среду, многочисленную и по-новому объединенную в субструктуры разных клубов и кружков по интересам. Важную роль для возникновения этого нового социума стали играть дома престарелых, куда обеспеченные японцы иногда переселяются супружескими парами сразу после выхода на пенсию, в 65 лет и в бодром и здоровом состоянии — чтобы не заботиться более о быте. Эти дома бывают самого разного рода и материального уровня: от бедной, но чистой богадельни до похожих на отель-люкс. Пожилые люди часто организуются в группы для совместных путешествий по стране и паломничеств по буддийским храмам.

Слово *поккури* в названии культа *Поккури-сан*, распространившегося среди пожилых японцев, представляет собой звукоподражание, изображающее треск легко ломающегося полого предмета или, например, стук высокой деревянной платформы традиционной женской обуви *гэта* (изображает фонетически схожим словом *конттори-поккури*). В ряде местностей это же звукоподражание звучит как *коккури*, *корори*, *пинпин-корори*. Слово *сан* в названии культа — общеизвестное японское «господин»; это гонорифическое слово, здесь означающее что-то вроде «божество Поккури», употребленное применительно к тем храмам, с которыми стали связывать верования *поккури*, а, по некоторым данным, по всей стране их больше 50.

Суть обрядовой практики *поккури* как раз в том, чтобы совершать паломничества в храмы и святилища ради испрашивания легкой смерти и бодрости вплоть до смертного часа, чтобы смерть потом была моментальной — похожей на то, как мгновенно с треском переламывается сухая ветка или полая трубочка.

Желание легкой кончины и связанные с этим обряды и верования, вероятно, явление не новое, но узкоспециальный культ в виде верований в *Поккури-сан* сформировался недавно. Тем не менее не так легко указать место и время его зарождения. Цукамото Тэцу³ предполагает,

что это произошло на острове Сикоку, в г. Такамацу. Там в районе Кинаси имеется холм, где, как считается, происходило одно из сражений между средневековыми родами Минамото и Тайра и где до сих пор можно найти человеческие кости и оружие XII в. Поблизости расположено несколько буддийских храмов и синтоистское святилище. Рассказывают, что однажды туда пришла на богомолье пожилая женщина, и после молитвы она получила исцеление от своих недугов. Узнав об этом, туда потянулись пожилые люди, причем особенно много их стало собираться весной и осенью, в период равноденствия.

Через два-три года после появления этого предания в начале 1970-х о существовании *поккури-синко*: было рассказано по радио и телевидению. Как свидетельствует Цукамото, начался наплыв паломников — приверженцев нового культа, чему сначала местные жители лишь удивлялись, но вскоре культ начал приносить округе финансовые доходы. Опыт распространился на другие места, культ стал обрастать деталями, интерпретациями, его связали с существующими буддийскими текстами и с преданиями о буддийских архатах, подобными в соответствии с целями движения *поккури*. Было, в частности, выяснено даже, что впервые слово *поккури* (= *хоккури*) как метафора быстрой и легкой кончины (*хоккури о:дзэ:*) было употреблено в 1701 г. в сборнике повестей литератора того времени Эдзима Кисэки («Кэйсэй иродзямисэн») («Сямисэн куртизанки»)⁴.

По мнению Цукамото, главный храм, связанный с идеей *поккури*, — храм Анитидзи в префектуре Нара, прежде всего потому, что в тех краях в эпоху Хэйан родился буддийский монах Гэнсин (Эсин). Гэнсин — монах школы Тэндай периода Хэйан, почитается как Шестой патриарх в школе буддизма Чистой Земли (Дзэ:до), выросшей из Тэндай и обособившейся от нее. Он автор трактата «Принципы перерождения [в Чистой Земле]» («О:дзэ:ё:сю:», 985 г.), одного из важнейших буддийских памятников японского Средневековья, где изложена его доктрина возрождения в раю Чистой Земли посредством визуальных медитативных практик. Но для современного культа *поккури* существенны не его теоретические воззрения, а некоторые легенды, связанные с Шестым патриархом. По одной из них, когда мать патриарха оказалась на смертном одре, он набросил на нее одеяние, имеющее волшебную силу благодаря вознесенным им молениям, и страдания матери тут же прекратились, а вскоре она без усилий и мучений ушла в рай Чистой Земли⁵. Из этого делается вывод, что если совершить молебны и службы в храме Анитидзи, где родился Шестой патриарх, то можно надеяться, что уход из жизни произойдет подобным же образом, т. е. быстро и без-

болезненно и, что еще очень важно, необременительно для окружающих.

Этот пункт — необременительность для семьи — нередко стоит на первом месте и даже важнее избавления от страданий. Культ *поккури* связан прежде всего со страхом паралича, неподвижности, деменции, и один из главных объектов молитвенных просьб — стремление избежать *симо-но ёгорэ*, «загрязнения телесного низа», или *симо-но ямаи*, «болезни низа», — чтобы ни в коем случае не стать объектом ухода на стадии, когда собственное тело становится неуправляемым. Цукамото пишет об известном ему полушутливом обряде вступления в паломническую группу — неопит должен похлопать себя по заду, показывая тем самым главную цель просьбы.

Выше говорилось, что патриарх Гэнсин и монастырь Анитидзи как место его рождения были избраны для проведения обрядов культа *поккури* в связи с легендой об успении матери патриарха. Однако в наше время на фольклор и формирование культовых представлений и обрядового поведения часто и довольно сильно влияет кинематограф. В самом деле, в 1960 г. в Японии был выпущен фильм ужасов под названием «Ад» («Дзигоку»), произведший тогда сильное впечатление. Фильм этот был в большой мере основан как раз на изображениях буддийского ада в тексте «О:дзэ:ё:сю:», автором которого был Гэнсин, тем самым это произведение снова попало в сферу общественного внимания⁶, а культ *поккури* получил новое подкрепление.

Вот еще один из примеров молитвенных мест культа *поккури*, о котором пишет цитировавшийся выше Цукамото Тэцу. Речь идет о Манто:ин, одном из небольших храмов-павильонов на территории большого буддийского монастыря Ситэнно:дзи в г. Осака, когда-то посвященном Тысячерукой Каннон. После того как ее статуя была во время войны разрушена при налете авиации, была поставлена новая — Одиннадцатилетней Каннон. Павильон Манто:ин иногда называют Павильоном бумажного кимоно — Камико-до:⁷ по причине бумажной одежды на статуе одного из 500 архатов. Предание гласит, что этого архата поразила тяжелая болезнь, но, надев бумажное кимоно, он продолжал служить Будде, а умирая, пообещал, что поможет выздороветь тем, кто вознесет ему моления. Предание это входит в рекламный текст на сайте храма, на территории которого находится Манто:ин. Раз в год, в 10-й день 10-го месяца, проводится церемония Коромогаэ-эсики (церемония «перемены [бумажной] одежды» на новую) на статуе архата. Одежда, похожая на кимоно и накинута на голову архата, снимается с него, и ее по очереди прикладывают к спине собравшимся паломникам. По свидетельству Цукамото, среди приверженцев верования *поккури* считается,

что паломник, к которому приложили бумажное кимоно архата, в ближайшие три года, скорее всего, будет здоров; но, даже заболев, даже оказавшись на смертном одре, он не доставит хлопот близким, потому что все тяготы его болезни и кончины возьмет на себя архат⁸. В брошюре, которую можно получить в этом храме, рассказывается, что в прошлом для лежащих больных здесь изготавливали бумажных куколок в кимоно и если незаметно положить их под ложе больного, то те, кто мог выздороветь, быстро возвращались в прежнее состояние, а безнадежные больные легко и безболезненно отходили в мир иной в течение семи дней.

Японский антрополог Мацудзакэ Кэндзо:, специалист по этнографии города, приводит пример другого буддийского храма — Ягото-Ко:сэ:дзи в г. Нагоя, один из павильонов которого посвящен «светлой повелительнице Дайдзуйгумэйо:», или бодхисаттве Дайдзуйгу-босацу (Махапратисара, иногда ее считают женой Вайрочаны). В сопроводительном тексте для посетителей храма говорится, что если они придут на паломничество седмицы — по одному разу в месяц (можно не подряд), то между Буддой и паломником установится «кровная кармическая связь», а пресветлая повелительница Дайдзуйгу позаботится о том, чтобы в преклонном возрасте паломнику не потребовался уход и чтобы он был избавлен от страданий. Бодхисаттву Дайдзуйгу поэтому именуют теперь еще и Поккури-сан. По свидетельству Мацудзакэ, этот буддийский монастырь не организовывал себе никакой рекламы в массмедиа, кроме того, сам этот бодхисаттва не обладает никакими особыми, соответствующими культу качествами, так что популярность его в качестве Поккури-сан, однажды возникнув, возросла исключительно благодаря «сарафанному радио»⁹.

В принципе, примерно так же возникает связь культа *поккури* с другими буддийскими храмами и другими буддийскими святыми, в том числе с такими, как Сакья-Муни, бодхисаттва Каннон (Авалокитешвара), Фудо:-мё:о: (светлый царь Ачала), бодхисаттва Дзидзо: (Кшитигарбха) и др. В ряде храмов им приписывается эта специализация — даровать легкую и быструю кончину, и в таких местах буддийское божество храма именуется, например, Поккури-Каннон. О подобных буддийских монастырях в префектуре Ямагата, привлекающих ежемесячно сотни паломников, пишет Кимура Хироси в фундаментальном труде «Смерть: буддизм и народные обычаи»¹⁰. В составе паломнических групп не только пожилые люди, там и члены их семей, и люди, работающие в сфере социального обеспечения и помогающие таким семьям, и просто те, кто решил позаботиться о своей будущей старости.

Помимо божеств и бодхисаттв в качестве божества Поккури могут выступать

и исторические персонажи: например, полководец Насу-но Ёйти, персонаж «Повести о доме Тайра» (начало XIII в.) и некоторых других повестей, относящихся к жанру военного эпоса. Этот полководец, согласно преданию, по приказу своего начальника выстрелил из лука с берега и сбил огромный веер, изображавший золотое солнце на красном поле и укрепленный на мачте корабля противника. Его искусство стрельбы из лука дало основания приписать этому персонажу божественную природу, а впоследствии и учредить его культ.

По всей Японии немало буддийских храмов и синтоистских святилищ, связанных с Насу-но Ёйти. Например, в районе Сума г. Кобэ, где находится его условное захоронение, около молельни (построена в 1931 г.) можно приобрести амулеты различного назначения, в частности волевые дощечки с изображением Насу-но Ёйти. На обороте пишут пожелания; те, что довелось увидеть автору статьи, гласили, например: «[прошу,] чтобы не пришлось причинять беспокойство детям», «чтобы дед мужа оставался бодрым и не стал слабоумным», «чтобы моя операция прошла успешно» и т. п. Там же можно купить кусок полотна с киноварной печатью Насу-но Ёйти, желающим могут поставить эту печать на принесенном из дома нижнем белье. Те, кто не знал о такой возможности, спешно покупают белье в ближайшем магазине. За лежачих больных их белье приносят родственники или ухаживающие за ними люди. Таким образом, происходит «запечатывание низа» больного или пожилого человека с помощью иероглифов имени сакрального персонажа. Община при этой молельне, занимающаяся изготовлением амулетов и прочего, во время обрядов, прославляющих Насу-но Ёйти (7-го числа каждого месяца, особенно 7 сентября, в день смерти легендарного исторического персонажа), поет гимн ему как великому лучнику, способному также даровать людям долголетие и легкую кончину. В этом гимне из 13 строк дважды повторяется выражение *симо-но ямаи*, «болезнь низа», и формулируется просьба о спасении от такого состояния. Продаются амулеты, обещающие мгновенную кончину в будущем; их кладут в постель или в изголовье. Яманакэ Сэйдзи, посвятивший этому культу несколько исследований, пишет, что Насу-но Ёйти почитается еще и как божество Поккури, и объясняет это таким образом: сбив стрелой изображение солнца как воплощения жизненной силы, он в некотором смысле воспроизвел процесс легкого и мгновенного конца существования этой силы¹¹. Впрочем, буддийский священник в храме Мё:хо:дзи, которому административно подчинена могила-кумирня Насу-но Ёйти, сказал автору статьи, что хотя связь легендарного стрелка с верованиями для него необъяснима, но она

«очень древняя, ей уже около восьмисот лет, со времени подвига Насу-но Ёйти».

Другие интересные примеры народной магии, направленной на достижение легкой кончины, которая была бы не обременительной для семьи больного, а также примеры чудесных оберегов приводятся в работе этнографа Куно Тосихико¹². В первом из приводимых им случаев речь идет о пожилой женщине, скончавшейся в возрасте 95 лет. При жизни она часто с уверенностью говорила, что, даже когда она станет совсем дряхлой, ее домашним не придется ухаживать за ней в смысле ее «низа». Так оно и вышло, а после ее смерти у нее в комоде нашли ее нижнюю юбку (женщины традиционно обматывали такими юбками бедра, прежде чем надеть кимоно), перевязанную двцветными нитями — белой и красной. Такими специальными цветными нитками в Японии и сейчас перевязывают подарки, обычай этот восходит к древнекитайской магической практике, пришедшей в Японию: сначала, видимо, он был внедрен в придворные обряды поклонения синтоистским богам-ками, а потом широко распространился и в повседневном ритуальном поведении. Как пишет Куно Тосихико, подобной перевязью, наделенной волшебной силой, пожилая женщина как бы «запечатывала» свое нижнее белье, веря, что таким образом удастся не допустить того, чего она боится.

Второй случай — более хитроумный, хотя и здесь фигурирует нижнее белье, на этот раз мужское, т. е. традиционная набедренная повязка (и мужские, и женские набедренные повязки, о которых мы тут пишем, использовались до прихода в Японию белья европейского типа, т. е. до реформ Мэйдзи, но в ряде случаев их продолжают применять и сейчас). Формирование этого обычая началось в 1980 г., который был годом Обезьяны. По-японски слово «обезьяна» звучит как *сару*; если это слово записать другим иероглифом, получится аналогично звучащий глагол со значением 'уходить', 'умирать'. В год Обезьяны в храме в окрестностях г. Уцуномия префектуры Ибараки начали продавать мужские традиционные набедренные повязки (их, кстати, называют *сарумата*, «обезьяньи ляжки», так что слово *сару* встречается еще раз), на этих поясах-повязках был написан иероглиф *сару* 'обезьяна', но для всех было очевидно, что омоним 'умирать' здесь тоже подразумевается — именно в смысле 'умирать легко' (в данном случае используется обычная для народной магии омонимия: *сару* 'обезьяна' и *сару* 'уходить'). Понятно, что в год Обезьяны эти повязки раскупались очень бойко, однако обычай остался и после смены зодиакального животного, и продажа этого трикотажного изделия с зодиакальным иероглифом «обезьяна» успешно продолжалась¹³.

Неудивительно, что эти манипуляции происходят именно с нижним бельем: цель культа *поккури* связана не только с испрашиванием долголетия и здоровья, но и с желанием не быть обременительным для других.

Вышеописанных бодхисаттв и божеств, которым приписывается способность даровать легкую «кончину *поккури*», можно отнести к так называемым «божествам модных поветрий» (яп. *рю:ко:гами* или *хаяригами*). Это культы, внезапно возникающие, моментально распространяющиеся и довольно быстро теряющие популярность. Такие верования бывают связаны с чудотворными предметами, но часто объектом поклонения становятся определенные божества. Ранний пример: в мифологическом своде «Анналы Японии» рассказывается, как в VII в. в одной из областей древней Японии на ведущую роль вдруг выдвинулся Токоё-но-ками, божество-предок не правящего, а местного клана, и лишь вмешательство правящей администрации смогло подавить распространение нового верования. В раннем Средневековье известно несколько таких случаев. В период Эдо был широко известен случай с мотыгой, которую использовал один из священнослужителей храмового комплекса Исэ при обработке священного поля, на котором возделывался рис для жертвоприношений богине Аматэрасу и другим божествам комплекса. Возник слух о чудесной силе этой священной мотыги, а затем и культ, быстро переросший в большое народное движение; начался же он с того, что мотыга передавалась из селения в селение, причем участники обряда передачи, собравшиеся со всей страны, по дороге исполняли ритуальный танец испрашивания урожая, а сама мотыга воспринималась как *синтай* — «тело божества», т. е. обители его духа, его материальный символ.

Схожим образом и сейчас какой-нибудь буддийский монастырь, как правило маленький и провинциальный, вдруг становится сверхпопулярным, из уст в уста распространяется слух, что приобретенные там амулеты и в самом деле спасают от аварий на транспорте или гарантированно помогают от юношеских высыпаний на лице. Довольно скоро от этой славы и этих верований ничего не остается и их сменяют другие. В отличие от этих поветрий верования *поккури* существуют уже более полувека, что, видимо, объясняется теми социальными и демографическими обстоятельствами, о которых говорилось выше.

Примечания

¹ *Ямаори Тэцуо*. Блуждания богов в пространстве японской культуры / Предисл., пер. и прим. Л. М. Ермаковой // Вопросы философии. 1999. № 2. Цит. по электрон. версии (<http://trubnikovann.pod.ru/Yamaori.htm>).

² Двоеточием мы обозначаем долготу гласных в японских словах, поскольку наличие долготы гласной во многих случаях меняет структуру и смысл слова.

³ Цукамото Тэцу. Поккури-сан синко: (Верования в храмы Поккури-сан). Хокэн до: дзинся кэнкю: сё. Токио, 1976. С. 23–24. Цукамото Тэцу всю жизнь проработал в сфере социального обеспечения и по собственной воле не раз участвовал в коллективных паломничествах пожилых людей в храмы Поккури-сан; на момент выхода книги ему самому было 75 лет. Он не ученый-аналитик, скорее он высказывает личные соображения вроде таких: «в монотеистических религиях бог один, и он далеко, а в политеизме богов-ками и будд много, и они находятся близко к человеку». В некотором смысле это простодушное соображение довольно точно передает различие между трансцендентностью монотеистических религий и «посюсторонностью» дальневосточного мирозерцания. Книга Цукамото представляется ценной как фиксация впечатлений участника обряда, а его сведения о происхождении верования, скорее всего, также услышаны им от участников движения.

⁴ Эта книга относится к жанру *укиё дзо:си*, «повествование о бренном мире», т. е. о мире действительности, земных страстях и наслаждениях жизни. Автор в большой мере подражал мастеру этого жанра Ихара Сайкаку и даже, как считается, многое прямо заимствовал у него. *Сямисэн* — трехструнный музыкальный инструмент, пришедший в Японию из Китая в XVI в.

⁵ См.: http://blog.goo.ne.jp/tetsuda_n/e/28ca78398526e9dd50b13535a3d9a3f7 (запись 25 июля 2016 г.).

⁶ Режиссер Накагава Нобуо, компания Син То: хо; в фильме помимо сцен буддийского ада в духе «О:дзё:ё:сю:» актуализованы идеи и образы, почерпнутые из гетевского «Фауста» и «Божественной комедии» Данте.

⁷ *Камико* — одежда, изготовленная из толстой японской бумаги, которую пропитывают соком вяжущей хурмы, а потом расстилают на подставке, чтобы она пропиталась росой для удаления запаха хурмы. Такая одежда хорошо хранит тепло, сначала она использовалась у послушников буддийской школы Риссю:, в конце XVII — начале XVIII в. была популярна среди гейш в «веселых» кварталах.

⁸ Цукамото Тэцу. Указ. соч. С. 141.

⁹ *Мацудзаки Кэндзо*: Поккури синко: Тё:дзю то анраку о:дзё: киган (Верования поккури. Моление о долголетию и легкой кончине). Токио, 2007. С. 25–26.

¹⁰ *Кимура Хирочи*. Си — буккё: то миндзоку (Смерть: буддизм и народные обычаи). Кадома (преф. Осака), 1989.

¹¹ *Яманака Кэйдзи*. Насу-но Ёити-но дэнсё: то синко: — минкан синко: — нака-но Ёити-о мотомэтэ (Предания и культ Насу-но Ёити — его образ в народных верованиях) // Насу-но Ёити-но рэкиси — мидзокугаку тё:са кэнкю: (История Насу-но Ёити — этнографические исследования) / Изд. Исторического музея преф. Ибараки. Уцунумия, 1991. С. 120.

¹² *Куно Тосихико*. Поккури си-но дэнсё: (Предания о легкой кончине-поккури) // Коросу, Дзё:мин бунка кэнкю:кай (Научное общество по изучению народной культуры). 1983. № 17. С. 8.

¹³ Там же. С. 2–3. Скажем здесь же, что иероглиф «обезьяна», обозначающий одно из 12 зодиакальных животных, иной, чем иероглиф, используемый для обозначения этих приматов в зоологии и в повседневной жизни.

Александр Викторович Гура,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

КЛАССИФИКАЦИЯ ЖИВОТНЫХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ЗООЛОГИИ

Сопоставительный анализ языкового и этнографического материала разных славянских традиций в его разнообразных формах и жанрах позволяет вычленил ряд смысловых признаков животных как особых культурно-мифологических персонажей; понять, из каких элементов выстраивается система традиционных славянских представлений о животном мире; выявить зоологический код языка культуры и его внутреннюю организацию.

1. Для деления животных на большие группы, или классы, в народной традиции используется минимальный набор дифференцирующих признаков: это локус (место обычного пребывания); языковая передача способа передвижения, а также единичность (немногочисленность), с одной стороны, и множественность — с другой (признак, часто сопровождаемый другим: крупный — мелкий). Применяемые в комплексе, эти параметры дают возможность вычленил четыре основных класса животных: звери, гады (с подгруппой насекомых), птицы и рыбы. Звери — чаще одиночные персонажи,

наземные, обычно крупные животные, типичные места обитания которых — дикая природа (лес, поле, горы) и зона человеческого жилья, и все они *ходят*. Гады — животные, связанные своим местопребыванием с землей и подземным миром, которые появляются из земли и прячутся в нее на зиму и все без исключения *ползают* (в том числе и мышь, и рак, и насекомые, даже летающие) [4]. Птицы — существа, *летающие* в воздухе (но не *ползающие*, в отличие от крылатых гадов и насекомых), представленные в народной культуре как собирательно (в разнородном или однородном множестве), так и единично (индивидуально). И наконец, рыбы выделяются по признаку обитания в воде и *плавают* как способ передвижения [5. С. 19–20, 52, 53, 61–62, 74–75, 121, 273, 527, 746].

2. Помимо пучка признаков, выделяющих классы животных, имеются и другие отдельные признаки, также членившие весь этот зоологический континуум на большие группы персонажей. Таково, например, деление всех животных на диких и домашних. К домашним в традиционной славянской культуре относятся сельскохозяйственные жи-

вотные — скот и домашняя птица, из других птиц — домашний голубь и очень редко певчие птицы вроде канарейки, из насекомых — пчела и шелковичный червь; а кроме того, кошка с собакой. В народной зоологии дикие и домашние животные взаимно соотносятся, ср. дикие и домашние — голубь, гусь, утка, пчела, сверчок и имеющие разные названия — кабан и свинья, заяц и кролик и т. д. Дикие животные в языке нередко называются именами домашних, ср. русские диалектные названия *лося дикая корова*, степного хорька — *дикая кошка*, верблюда — *адамова овца*, табуистическое название зайца у рыболовов *лесной барашек*, обозначение птичьей стаи или косяка рыб как *стада*; укр. *щенюк* — крот, пол. *pies ziemny* — хомяк, чеш. *kobylka* или *konik* — кузнечик, болг. *сляпо куче* — животное слепыш, серб.-хорв. *водени бик* — водяная ящерица и т. д. Домашним животным могут присваиваться клички по названиям диких животных, например, *Лаской* называют белобрюхую корову, а имя *Гавран* сербы дают черному коню, волу и барану. Оппозиция «дикий — домашний» лежит в основе сюжетов некоторых сказок о животных, например «Война домашних животных с дикими» (СУС 104), «Дикие гуси в гостях у домашних» (СУС 245А**), «Волк в гостях у собаки» (СУС 100) или «Собака и волк» (СУС 101). Домашние животные кошка и собака, часто фигурирующие в паре (объединяясь по одним признакам и противопоставляясь по другим),

составляют символическую параллель паре диких зверей — медведю и волку. Так, медведь выступает символическим аналогом кошки в восточнославянских сказках и в лужицких быличках, в которых представители нечистой силы черт, кикимора или водяной называют медведя большой или страшной кошкой [17. С. 102; 18. С. 259–260]. Во Владимирской губернии верили, что лешего, имеющего облик бесхвостого медведя, можно выманить, если принести с собой в лес кошку и душить ее [2. С. 125]. Волка же в народных представлениях считали собакой лешего (у русских и белорусов) или собакой святых — св. Георгия (у русских и боснийцев) или св. Саввы (у сербов). У южных славян известны дуалистические легенды о сотворении собаки Богом, а волка — дьяволом, а у восточных славян — сходные рассказы о волке-оборотне и собаке-оборотне, т. е. о людях, превращенных на определенный срок в этих животных путем колдовского заклятия. Сходство обнаруживается также в оберегах от волка и от собаки при встрече с ними. Еще более распространено в традиционной культуре соотнесение насекомых со скотом — в лексических названиях, в разных формах культуры и жанрах фольклора [5. С. 41, 156–157, 176–177; 6. С. 218].

Подавляющее большинство животных персонажей противопоставляется по признаку мужской — женской. Исключения немногочисленны: лишены этого признака, например, ящерица, улитка, снегирь и др. Мужская или женская символика часто определяется грамматическим родом названия животного, но не всегда, например, собака у русских или *къртица* (крот) у болгар наделяются мужской символикой, а не женской; птица *гоголь* (слово мужского рода) в смоленской свадебной песне символизирует невесту: «Ни щибячи, гаголь! / Ня люта зима. / <...> / Ни плач, Грипина! / Ня лиха свякроў» [14. С. 177]. Изредка этот признак выступает как переменный, например, в свадебном гадании из Подлясья название божьей коровки (*чубронка* или *чубрэць*) выбирается в зависимости от того, кто с ней гадают о женитьбе. Парень спрашивает: «Чубронко, чубронко, дэ моя жонка?», а девушка: «Чубрэць, чубрэць, дэ муы молодэць?» (Белостокское воев., запись автора). В результате меняется и символика божьей коровки: женская или мужская — зависит от пола гадающего.

Многие животные-персонажи в народной традиции парны по признаку мужской — женской: соболь и куница, воробей и сова, муха и комар, рак и рыба, уж и змея в фольклорных текстах, кукушка и угод в поверьях, в том числе разнополые особи одного вида: голубь и голубка, петух и курица.

Что касается признака пола, то он релевантен далеко не для всех животных персонажей и с делением их на мужские и женские не связан: мужской пол может быть выражен у женского образа животного и наоборот или у животного, вообще не наделенного ни мужской, ни женской символикой. Например, согласно польскому поверью, кукушка спаривается с самцом вороны, имеющей обычно женскую символику; в архангельской свадебной песне жених (*сокол*) называет невесту *соколянкой*; в Екатеринославской губернии пол ящерицы определяли по ее цвету: зеленая — женского пола, а серая — мужского [16. С. 187]. Кроме того, признак пола может быть переменным у медведя (в одном из списков Физиолога сказано, что он «переменяет свое естество» [1. С. 84]), считается, что пол меняется у курицы, съевшей крошки освященного пасхального кулича и от этого поющей петухом. У многих животных персонажей релевантность пола вообще не отмечена, особенно у большинства птиц и практически у всех рыб и насекомых [9. С. 155–160]. Для пчел релевантен признак бесполости; по сербским поверьям, пчелы размножаются без спаривания, и это поверье играет важную роль в богородичной символике пчелы (о мотиве непорочного зачатия у пчел см.: [8. С. 17–18], ср. [5. С. 460]).

Персонажи народной зоологии делятся на чистых (почитаемых, воспринимаемых как божественные и святые) и нечистых (дьявольских). К чистым относятся олень, медведь, пчела, божья коровка, голубь, ласточка, аист, орел, к нечистым — волк, заяц, осел, змея, мышь, оса, воробей, филин, ворон, ястреб, сорока, угорь и др. [5. С. 20, 36; 6. С. 218].

На основе связи с землей, с умершими, предками выделяется большая группа хтонических животных, к которым относятся не только змея и прочие гады, включая мышь и насекомых, но также некоторые звери (волк, ласка, крот), некоторые птицы (ворон, сова) и др. Хтонические животные образуют изофункциональные ряды в поверьях, приписывающих им роль покровителя скота (размножению скота благоприятствует присутствие в хлеву ласки или ужа, закопанная в свиномышнике живая черепаха, вывешенные в конюшне трупы крота, совы или сороки и т. д.), в ритуалах вызывания дождя (убиение и иногда подвешивание на дерево или переворачивание лягушки, ужа, гадюки, черепахи, медведки, паука, вши, блохи, рака, крота, ласки), в мотивировках нарушения правил прядения (по полесским представлениям, паук перепутает оставленную на прялке пряжу, мыши или волк запачкают ее или нагадят в недопряденную кудель¹) и т. д. [5. С. 20; 6. С. 218].

Животным приписывается социально-иерархическая организация, считается, что у некоторых животных имеется свой «царь» или «король» — у волков змей, лягушек, рыб, птиц. Таковы, например, орел, «настарший за птиц»; старый хромой повелитель волков («волчий пастырь») у южных славян; украинско-закарпатский *гадячий царь* с блестящей короной, собирающий дважды в год змей на совет; «жабий король» с короной в великопольских поверьях; стерляжий царь, обитающий на дне реки Суры, в нижегородском предании; *рибьи царь*, ведущий, по представлениям сербов Лесковацкой Моравы, рыб на нерест; царь рыб, вершащий суд над ершами, в украинской сказке; муравьиный царь в русском заговоре из Владимирской губернии [5. С. 20, 53, 131, 294, 380, 610, 751], ср. СУС 254*. Другой ряд образуют животные, имеющие своего патрона, покровителя, «хозяина»: у волков — леший, св. Георгий или св. Николай; у пчел — Богородица или свв. Зосима и Савватий; у коней — свв. Флор и Лавр; у воробьев — черт, водяной или св. Семен; у рыб — «рыбный пастух» водяной, апостол Петр или «заведатель» рыбой Алексей человек Божий [5. С. 20, 55–56, 130–132, 456–457, 594–595, 750–751, 754–755].

Большие изофункциональные ряды животных персонажей выделяются и по другим признакам. Так, в группу животных, увиденных или услышанных человеком первый раз в году (весной), объединяются все перелетные птицы, бабочки, лягушки и змеи, а к встречающимся в пути относятся практически все животные, за исключением насекомых, рыб и рака. Те и другие составляют мотивирующую базу широко распространенного примета. В ряд ритуально изгоняемых животных входят змеи, ящерицы, гусеницы, мыши, блохи, вши, клопы, тараканы, воробьи, коршун и некоторые другие [5. С. 20–21, 63–64, 67, 114–115; 6. С. 218].

3. Вернемся теперь к классам животных персонажей и посмотрим, как группируются персонажи внутри этих классов.

Звери в народной зоологии примерно соответствуют зверям, или млекопитающим, в научной биологической систематике. В основном все они выступают как самостоятельные, одиночные персонажи (лишь скот и волки могут фигурировать как стадо или стая). Образы зверей наиболее индивидуализированы: каждый из них наделяется своей особой, специфической символикой. Общность функций и символических значений наблюдается в подгруппе пушных зверей, основу которых составляют куны во главе с лаской как наиболее мифологизированным и многозначным их представителем.

Это позволяет описать подгруппу пушных зверей в целом. Выделяется также скот как особая группа домашних зверей, объединенных некоторыми сходными свойствами и функциями, прежде всего применяемыми к ним общими ритуально-магическими действиями хозяйственного характера. Некоторым зверям, в частности кроту, волку, ласке и другим кунным, свойственна хтоническая символика, роднящая их с гадами [5. С. 20, 52, 121–122; 7; 12].

К гадам, помимо животных, определяемых в научной систематике как пресмыкающиеся и земноводные, относятся насекомые, мыши, змеевидные рыбы (угорь, вьюн и минога), черви и гусеницы. Для наименования животных данного класса используются термины *гады, шур, погань, нечисть* и их производные. В основном это нечистые животные, за исключением божьих коровки и полезных насекомых — пчелы и шелковичного червя. Некоторые из них (змея или оса) считаются творением дьявола. Большинство из них ядовиты: не только змея, но и жаба, ящерица, угорь, паук, бабочка. Гады наделяются демоническими свойствами. Кроме того, они опасны тем, что могут проникать внутрь человека. Такой способностью обладают практически все они: змея, лягушка, черепаха, ящерица, волосатик, бабочка и некоторые другие насекомые. По преимуществу это животные, обитающие в земле или связанные с ней происхождением — созданные, по поверьям, из земли, пыли, грязи, праха. Часто они (прежде всего змея, лягушка, ящерица) связаны с душой предка, *пра-шура*. Поэтому большинству гадов и насекомых присуща функция домашнего покровителя, объединяющая их с домовым: в разной степени она присутствует у змеи, лягушки, черепахи, крота, червя, сверчка, паука, черных тараканов, муравьев и др. Связь с мертвыми определяет и ритуально-магическое использование гадов и насекомых в обрядах вызывания дождя.

Подгруппа насекомых внутри класса гадов выделяется на основе дополнительного признака «мелкий», а также на основе признака множественности, в соответствии с которым насекомые соотносятся с множеством однородных предметов: вши и блохи — с семенами льна, конопля, маха, песком, монетами; мухи — с зерном и снежинками; пчелы — со звездами, искрами, песком; муравьи — с опилками, каплями дождя, слезами и т. д. Кроме того, насекомые обладают еще и скотьей символикой, которая проявляется в их лексических названиях (типа *божья коровка* или серб. *божья овчица*, болг. *попово прасе* 'медведка', рус. *конёк* или белор. *казёл* 'кузнечик'), а также в гаданиях о приплоде того или иного скота по разным видам насекомых; в магическом исполь-

зовании муравьев для размножения скота; в выборе масти скота по цвету букашки, найденной в рождественском сене; в загадках, в которых вши и блохи загадываются как волю, овцы, бараны, поросята и т. д. [4; 5. С. 273–277; 10].

Птицы в народной зоологии делятся на чистых, добрых и нечистых, злых. К нечистым относятся хищные и вредоносные: все вороны (ворон, ворона, галка, грач), кроме них — сорока, коршун, ястреб и ночные хищники (сова, сыч и филин), а также воробей, удод, гагара, утка, кулик и летучая мышь. К чистым причисляют голубя, ласточку, жаворонка, клеста, аиста, лебедя, отчасти дрозда и чайку. Последовательно проводится у птиц и деление на женские и мужские персонажи. Поэтому птичья символика активно используется в фольклоре для характеристики половозрастного статуса и семейно-родственных отношений: например, *соколик* — ласковое название юноши, а *голубушка* — женщины; кукушка — символ одинокой, безбрачной женщины, а сова — вдовы; в свадебном фольклоре жених — селезень, соловей, орел, а невеста — утка, лебедь, тетерка, иволга и т. д. Женская символика птиц проявляется в названиях женских головных уборов (*сорока, кокошник* и др.). Кроме того, птицы наделяются и сексуальной символикой, ср., например, эротическую семантику клюва и клевания, «птичьи» названия гениталий. Степень индивидуализации у птиц меньше, чем у зверей, но больше, чем у гадов и рыб. Наиболее индивидуализированы, «портретны» образы кукушки и аиста. Особое место среди птичьих персонажей занимает обобщенный образ маленькой птички, роль которой (а это роль трикстера) в разных локальных традициях исполняет то королек, то крапивник, то ястребиная славка. Птицы как обитатели верхней пространственной сферы противостоят гадам, обитателям нижнего мира, что отражено в соответствующем их расположении на мировом древе в фольклорных и образительных сюжетах. Однако у птиц немало общего и с гадами, в частности хтонизм, присущий черным воронам, ночным совам, черному дятлу, и общие мифические места зимовья (птицы также, как змеи и насекомые, уходят в «ирей»), а жаворонки и перепелки прячутся зимой в землю). Птицы особенно тесно связаны с календарным циклом и с самой структурой народного календаря. С их появлением весной, первым криком, устройством гнезд, брачным периодом, выводением птенцов, началом и окончанием пения связано огромное количество календарных примет и ритуальных действий. Своим прилетом они возвещают приход весны, а их отлет знаменует наступление осени. Большое значение придается звукам, издаваемым птицами. Практически всем им, вклю-

чая и домашних, приписывается способность произносить словесные возгласы и целые высказывания. Вербальная передача птвичьих криков составляет основу звукоподражательных текстов как особого малого жанра фольклора [5. С. 527–530; 11].

Рыбы принадлежат водной стихии, что определяет их символическую связь в приметах с влагой небесной (дождем) и влагой человеческой (слезами) и использование в магических действиях, направленных против огненной стихии (например, с целью предотвратить пересыхание колодца). Холодность рыб символически соотносится в приметах с морозом и стужей, и потому они используются в народной медицине для лечения горячки. Отсутствие голоса у рыб воспринимается как немота, а она, в свою очередь, как признак мира мертвых, играет существенную роль в представлениях о рыбах как душах — душах умерших и душах детей, еще не появившихся на свет. В народных поверьях и в фольклоре рыбы чаще представлены собирательно, и лишь некоторые их виды выступают самостоятельно и имеют свою собственную символику (например, щука, камбала, ерш, осетр, плотва, карп и некоторые другие) [5. 746–750, 752, 752–757; 12. С. 505]. К рыбам народная традиция относит личинку лягушки — головастика, который в некоторых украинских говорах называется *цыганской рыбой*, а в русских — *бык-рыба*, а также имеет в разных славянских диалектах общие названия с мальками рыбы, мелкими рыбками и отдельными видами рыб: с гольяном, подкаменщиком и др. К фантастическим рыбам относят и кита, фольклорный образ которого имеет книжное происхождение [5. С. 746, 757–758; 12. С. 506].

4. Каковы же отличия народной классификации животных от их научной систематизации? Прежде всего, они различаются числом классов, а классы у них не вполне совпадают по составу (например, насекомые в народной традиции слабо выделяются как особая группа, объединяясь в один класс с гадами) [5. С. 21; 6. С. 218].

Кроме того, в народной зоологии классификационные рамки не жесткие: свойства гадов отчасти присущи зверям — ласке и волку; ласка совмещает признаки зверя и птицы (ласточки); летучая мышь занимает промежуточное положение между гадами и птицами: то воспринимается как птица, которая выводится из яйца (у болгар) и даже называется *птичкой* (в орловских говорах), то считается гадом (у восточных и западных славян) — мышью или полумышью-полулягушкой, то выступает в фольклорных текстах как не то мышь, не то птица и называется у словенцев «полуптицей-полумышью» (*pol tice*

pol meš) или «пернатой лягушкой» (*perožaba*) [5. С. 21, 273, 603; 6. С. 218].

В народной зоологии наблюдается смешение, неразличение разных видов животных: объединение в один персонаж ласки и горноста, змеи и безногой ящерицы, кукушки и ястреба как одной птицы с различным сезонным поведением: «до Пэтра куе, а по Пэтру куры бье» (по народным представлениям, «одна и та же птица по своему желанию делается ястребом и кукушкой» [15. С. 88]). Единый образ крупной хищной птицы (ястреб-коршун) является собирательным воплощением различных видов семейства ястребиных (коршунов, ястребов и отчасти орла), семейства соколиных (кобчика и чеглока), а также скопы (как единственного представителя своего семейства). Иногда соединение двух животных в один образ характерно для отдельных жанров, как «зайка-горностайка» в песенном фольклоре или «гуси-лебеди» в сказках. Даже части тела одного животного могут отождествляться с частями тела другого, например в поверьях о том, что барсук имеет собачью морду, а еж — свиную, или что заяц имеет собачьи лапы, кошачью голову и ослиные уши. И наоборот: в ряде случаев можно видеть разделение одного зоологического вида на два разных фольклорных персонажа со своей особой символикой, как курица и петух, гусеница и бабочка, головастик и лягушка [5. С. 21, 38; 6. С. 218–219].

Персонажи народной зоологии могут менять облик, одни виды животных могут превращаться в другие: например, годовалая кукушка — в ястреба; воробьи в зависимости от погоды — в мышей; мышь, съевшая освященную еду, — в летучую мышь; перезимовавшие под водой ласточки — в лягушек; черви, точащие нетронутое в течение двадцати лет дерево, — в змей; волчица, пять раз принесшая потомство, — в рысь [5. С. 21, 60, 76; 6. С. 219].

Наконец, в народной классификации животных имеются фантастические, гибридные зооморфные существа, реально не существующие в природе, например еж со свиной мордой и еж с собачьей мордой (у украинцев Житомирщины); змея с петушиными, куриными или утиными лапами (у сербов); невидимая птичка *невідзімка* (у белорусов); рыба, поросшая мхом и целиком покрывающая дно озера (у поляков); крылатые олени или кулик кроншнеп в виде голого ребенка с крыльями под мышками (у болгар) [5. С. 21, 37, 38–41; 6. С. 219].

5. Здесь народная зоология смыкается и пересекается с народной демонологией. Животные, наделяемые демоническими свойствами, особенно способностью менять свой облик и превращаться в человека или демона (как, например, волк-оборотень, черт в об-

лике зайца или ведьма-жаба), могут рассматриваться одновременно и как демонологический персонаж, и как персонаж животный (в том числе фантастический, вроде летающего змея). Персонажи, подобные белорусской *расамахе* (обитающей в воде голой женщине с распущенной косой) входят в разные парадигмы: с одной стороны, в ряд одноименных животных персонажей, объединенных общим зоологическим названием, а с другой — в изофункциональный ряд демонологических персонажей (в данном случае женских, сходных по функциям и внешнему облику с русалками) [5. С. 37, 57, 76–77, 207, 256; 6. С. 219].

6. В целом народная зоология представляет собой систему, пронизанную общими, повторяющимися мотивами и функциями. Так, мотив происхождения животного из человека в результате наказания встречается применительно к самым разным животным; мотив появления вблизи человеческого жилья характерен практически для всех диких животных. В системе народной зоологии имеется определенный набор ролей, заполняемых в разных локальных традициях различными животными, например роль самой маленькой птички-трикстера, роль крупной хищной птицы, роль покровителя скота, роль вдовы и т. д. Персонажи не равноценны по своей значимости: имеются ключевые персонажи (например, змея, волк, кукушка и др.) и персонажи периферийные, слабо вовлеченные в систему зоологических представлений (например, цапля, пеночка, окунь и т. д.). Различается и жанровый диапазон, соответствующий разным персонажам, их представленность в разных формах и жанрах культуры. Так, символика стрекозы и божьей коровки представлена почти исключительно в их наименованиях (например, макед. *царева невеста*, болг. *божа майка*, пол. *panna Maryja*, рус. *божья коровка* [5. С. 492–500]; серб. *вилли конь*, словац. *hadov sluha* (т. е. змеиный слуга), укр.-закарпат. *босорканя* (т. е. ведьма), подробнее см. [5. С. 522–524]); лиса — яркий, популярный сказочный персонаж, но в других фольклорных жанрах, обрядах и поверьях она представлена слабо и ее собственная мифологическая символика весьма скудна; некоторые певчие птицы (вроде зяблика, горихвостки, поползня) появляются только в коротких фольклорных текстах, словесно имитирующих их пение [5. С. 760–761; 6. С. 219–220].

Примечания

¹ *Виноградова Л. Н.* Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за неурочную работу (доклад, прочитанный на XVIII Толстовских чтениях, Ясная Поляна, 22 апреля 2014 г. См. также: [3. С. 115–116].

Литература

1. *Александров А.* Физиолог // Ученые записки Казанского университета. 1893. Год 60-й. Кн. 3. С. 39–74. Кн. 4. С. 81–112.
2. Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
3. *Виноградова Л. Н.* Мифические существа, наказывающие за неурочное прядение // Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 112–120.
4. *Гура А. В.* Гады // СД. Т. 1. М., 1995. С. 491–493.
5. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
6. *Гура А. В.* Животные // СД. Т. 2. М., 1999. С. 217–220.
7. *Гура А. В.* Кошка // СД. Т. 2. М., 1999. С. 637–640.
8. *Гура А. В.* Пчела как Богородица в народной традиции славян // ЖС. 2001. № 1. С. 16–19.
9. *Гура А. В.* «Мужской — женский» в народной зоологии: соотношение символики, пола и грамматического рода // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002. С. 155–162. (Б-ка Ин-та славяноведения РАН; 15).
10. *Гура А. В.* Насекомые // СД. Т. 3. М., 2004. С. 370–371.
11. *Гура А. В.* Птицы // СД. Т. 4. М., 2009. С. 345–347.
12. *Гура А. В.* Рыба // СД. Т. 4. М., 2009. С. 505–506.
13. *Гура А. В.* Собака // СД. Т. 5. М., 2012. С. 93–95.
14. *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. СПб., 1894 (Записки Императорского географического общества по Отделению этнографии; Т. 23. Вып. 1).
15. *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этнографическое обозрение. М., 1894. № 3. С. 81–96.
16. *Манжура И. И.* Малорусские сказки, предания и поверья, записанные в Екатеринославской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества, состоящего при Императорском Харьковском университете. Т. 6. Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества. Вып. 2. Харьков, 1894. С. 161–197.

Сокращения

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого.

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

Ольга Владиславовна Белова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЖИВОТНЫЕ В РУССКИХ ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ ЛЕГЕНДАХ: ПРЕВРАЩЕНИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ

В статье рассматриваются некоторые сюжеты и мотивы народных этиологических легенд, объясняющие происхождение и особенности различных животных (зверей, птиц, земноводных и насекомых). Наиболее интересными с точки зрения текстологического анализа являются легенды, повествующие не столько о сотворении разнообразных представителей животного мира, сколько об их дальнейших трансформациях. В подобных текстах находит отражение целый комплекс народно-мифологических представлений, сочетающих в себе архаические «воззрения славян на природу» с народно-христианскими верованиями.

Мы обратимся в первую очередь к примерам из русской традиции, отмечая некоторые наиболее интересные параллели с другими европейскими традициями.

ТРАНСФОРМАЦИИ

Во всем корпусе этиологических текстов очевидны два базовых мотива, которые мотивируют и объясняют изменения, происходящие с природными объектами, когда-то уже сотворенными Богом или иным сакральным или мифологическим персонажем. Оба этих мотива связаны с сюжетом АТУ 779 «Бог награждает и наказывает» [13], являясь его составными элементами, и часто совмещаются в пределах одного текста.

Бог / Христос / святой наказывает / проклинает зверя / птицу / насекомое; так меняют свои свойства (внешний вид, размеры, повадки) или становятся «нечистыми»: собака; свинья; лошадь; летучая мышь; мышь; змея; рак; воробей; рябчик; ворона; ворон; канюк; желна; кулик; ястреб; курица; осы / шершни / пчелы.

Бог / Христос награждает / благословляет зверя / птицу / насекомое; так меняют свои свойства (внешний вид, размеры, повадки) или становятся «чистыми»: корова; свинья; уж; ласточка; клест; пчела; паук.

Приведем примеры, демонстрирующие воплощение этих мотивов в фольклорных текстах.

Бог / Христос / святой наказывает / проклинает зверя / птицу / насекомое [СВИНЬЯ]. После сотворения мира по велению Божию начали подходить к Адаму жи-

вотные, и всем он им имена давал. Долго ходили животные. Вдруг идет к Адаму свинья во второй раз и спрашивает: «Как мне имя? Я забыла». Рассердился Адам, обмотал хвост свиньи вокруг пальца да и швырнул свинью: «Была-де ты свинья, свиньей и останешься». И вот после этого стал хвост у свиньи винтом. Таков он и есть до сих пор (Вологодская губ., Никольский у., корр. И. В. Ивонинский, 1898–1899 гг. [8. С. 95]).

[ЛОШАДЬ]. Когда жида искали Христа, чтобы убить его, то он спрятался в ясли к лошади, а она взяла да его и вышвырнула. Христос и сказал ей: «Езди за это на тебе крестьянин, а ешь тебя татарин». Опять жида искали Христа, а он спрятался в ясли к корове. Жида и спрашивают: «Коровушка, не видала ли ты Христа?» — «Вот я его дожевывать», — сказала корова. И сказал Христос корове: «За это ты всегда будешь сыта; если у тебя не будет травы под ногой, то корм всегда будет с тобой», — вот поэтому она и жует серку (жвачку). А когда Христос спрятался к свинье, то она его зарыла. Жида спросили ее, не видала ли Христа? «Не знаю, ничего я не видала», — ответила свинья. Вот поэтому Христос и велел есть свинину, но только три раза в год: в Пасху, в Рождество и в Крещение, а то она была нечистая (Вязниковский у. Владимирской губ., корр. А. Дебрский, 1899 г.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 28).

Бог / Христос / святой награждает / благословляет зверя / птицу / насекомое

[УЖ]. Залотый вяночек у яго [ужа], галовочка жёлтенькая. Ён спас каўчех [...] Када́ был на земли патоп. Взяли всех папарно: Гасподь сказаў такому челаваку праведному: «Бяри всякой птицы па паре. Па паре. И ляти там, и пльви». Взял сучок выпал, уже каўчех тонет. А вуж етот пльу́ и галоу́ку ўстраляю́, и калчех той сахранился. И все асталися. Ну, лятáл-лятáл, пльы́-пльы́, взял пару галу́боу́ выпустил. Лятали-лятали тые галу́би, назад прилятели. Через какое-то время выпустил апать. Уже тые галу́би не прилятели, уже нашли сябе, где можна где сесть. И вот яму Гасподь дал вянок залаты. За это, шо ён каўчех испас. В Германии йих ня бьют. Даже жарять йих, голавы аткручивають. Мы не знаем, хто там был, хто там ел. Так гаварят (А. А. Дежкина, 1903 г. р., Смелиж (Красная Слобода) Суземского р-на Брянской обл., зап. 1988 г.; АРАМ, CD 550, трек 1).

[ПАУК]. Дьявол не хотел, чтобы Ной спасался от потопа, и он решил в его лодке сделать дырочку, чтобы вода затекала. Но он не мог сам и решил мышью пустить в ковчег.

«...» И вот как-то ночью мыши стали прогрызать дырку, а у Ноя кошки были в лодке, и они мышей-то тех съели. А всё равно. Дырка-то уже была. И что делать? Тогда Ной попросил пауков дырку заделать. И они быстро-быстро заделали все. Поэтому пауков нельзя убивать, грех это большой (М. В. Братчикова, 1925 г. р., д. Кувакуш Афанасьевского р-на Кировской обл. [3. С. 9])¹.

Легенда о потопа из Верхокамья показывает, как в пределах одного текста органично совмещаются мотивы наказания и благословения:

Жили старик со старухой. Старик все ходил куда-то. А старуха-де спрашивает его: куды ты ходишь, все не скажешь? А он-де отвечает: «Избу строю. Скоро потопа будет, народ в беззаконии живет». И вот потопа стала. Мужик к себе в избу взяла коту, мышку, ворона, голубка и лягушку. Поплыла изба, вода все выше и выше. Выпустил дед ворона и говорит, мол, найди сушу, где вода осяжет. Тот полетел и вернулся с костью. Отпустил старик ворона и сказал: тебе падалью питаться. Выпустил дед голубка, а тот с зернышком вернулся. «Тебе на гумне питаться», — решил старик. Мышка проела дырку в избе, а кошка съела мышку — так тому и быть. Пусть коты мышей едят. А лягушка ту дырку заткнула — с тех пор в воде и живет (Анисья Яковлевна, д. Сосновка (Развал), Верхокамье, зап. 1992 г. [9. С. 116]).

С рассмотренными мотивами связан еще один интересный и архаичный мотив расчленения тела некоего громадного первосущества и творения из частей его тела иных живых существ (ср. мифологический мотив создания мира или ландшафта из тела первочеловека).

Бог / Христос делит плоть животного между другими животными

[РЯБЧИК]. Это ведь уже давно было. Да! С быка был рябок. Не знаю, ковыды это было, а раньше-то — это верно бают — был рябок с быка. И шел Исус Христос. Кто знат куда! Шел-то он. Ну, шел и шел, и остановился где-то опочивать. Вот в ту пору-то как раз рябок слетел на друго место. Уж не знаю, каким фертом он слетел. Ну и он испужал Исуса Христа. Чудно это! Исус Христос испужался рябка! Он ведь, жаба, громок! Ведь он капошный; в рост, звот, как трубка, а тоже «ф-р-рк» фыркнет. Ну а тогда-то он с быка — ишо громчее нынешнего фыркал. Исус, он потом, как же, ругал. Сдумал он: «Надо доспеть его маленьким», — уменьшить как есть! Да! И сделал его маленьким. Ругать-то нешибко опеть же ругал, а вот уменьшил. А мясо залишешно, которое осталось от рябка-то, разделил по всем, по всем, по кажным животным. И всякому животному, кто жил, от разделил его мясо, рябково-то. Эвот по-эстольку (показывается приблизительно полногтя мизинца. — Соб.). Вот ты, как ешь рыбку-то то показывают —

вот рябово мясо. Оно и правда отменито от другого. Вот по-эстольку мяска в каждой-то рыбе и летучей, ну как есть во всяком звере (Приангарье; ГЛМ. Фонд А. А. Савельева. Д. 26. № 22, д. Ярки, 1911 г.).

[Рыба]. Велел Христос Адаму приготовить людей, рыбу. Вот он и приготовил сё это, Адам этих людей, рыбу, птицу — и кроме того сделал лишнёе. Вот сё лежит готовоё. Пора дошла — идёт Христос проверить это. Тогда придумал Адам: лишнёе, может, неладно будет Христу, куды-то девать надо сё это, запртатъ. Он [в]жал этих людей лишних, послал мальчика на шендуху² просто онного человека, онного послал воду, онного огонь нутро, онного послал особно угол. Пришел Христос, узнал: што-то лишно. Спросил: «Лишноё что сделал? Человека, рыбу, птиц?» — «Сделал», — отвечает Адам. Христос не хотел вернуть этих людей и сказал: «Охто на шендухе — тот будет шендушной, охто воде — водяная хожайка, охто огонь — огонной хожайн, охто за угол — тот сушэдко пускай будет». Рыба, винно, була лишняя онна. Жял он рыбу-ту убил, на мясо ражделил по кажное животное, приложил за шшоки кажному (...). (П. В. Кочевщиков, д. Русское Устье, заимка Станчик, запись Н. М. Алексеева и Т. А. Шуба, 26.4.1946 [12. С. 212–213]).

Если легенда из Приангарья обосновывает поверье о том, что в теле у каждого животного есть кусочек мяса, ранее принадлежавшего рябчику, то легенда из Русского Устья (Якутия) представляет иной оригинальный мотив: духи природных локусов появляются из «лишних» людей, сотворенных Адамом (в этой легенде именно Адам выступает как культурный герой, ср. мотив наречения Адамом имен животных) и отправленных им в разные места земли. Адам здесь действует как помощник Творца — Христа³.

Кроме того, в легенде из Русского Устья налицо модификация сюжета АТУ 758 «Разные дети Евы» (происхождение локальных духов, животных или представителей различных сословий или профессий из спрятанных от Бога детей Адама и Евы) [13], но на месте «лишних» детей здесь оказываются посланцы Адама с лишней рыбой. Сюжет «Разные дети Евы» не отмечен в СУС [10], но это не значит, что его нет в корпусе русских этиологических текстов. В своде русских этиологических легенд и сказок [11] мы представили девять вариантов этого сюжета из Карелии, Олонецкой, Смоленской, Костромской губерний, Кировской и Брянской областей, Краснодарского края [11. С. 68–70, 102, 127, 148, 345–346, 371, 382]. Этот сюжет широко известен в основном в Европе [13. Р. 415–416; 7. С. 91]; в славянском мире у болгар, сербов, поляков [13. Р. 416]. В большинстве европейских вариантов речь идет о причине появления

социального неравенства в обществе. В русском корпусе текстов этот мотив отсутствует; вместо представителей разных классов и профессий спрятанные дети становятся духами локусов (домовые, лешие, банники и т. п.) и животными разных видов — «земными», «лесными», «водяными» и морскими» (Карелия), обезьянами (Кировская обл.), лягушками (Костромская губ.)⁴.

ПРЕВРАЩЕНИЯ

Для легенд о превращениях базовыми являются мотивы превращения человека в животное или растение, причем превращение это может, быть условно говоря, «принудительным» и «добровольным».

Бог/колдун/чудесное дерево/птица превращают человека в зверя/птицу/насекомое — так появляются аист, волк/волчица, кошка, кукушка, лягушка, медведь, обезьяна, павлин, свинья, соколы.

Человек превращается в зверя/птицу/растение (по собственной воле/от горя; в результате родительского проклятия; в результате проклятия/колдовства/оборотничества; посмертно) — так появляются голубь, кукушка, лебедь, соловей, трясогузка, чайка.

В связи с последним мотивом несколько слов следует сказать о знаменитом сюжете АТУ 425М «Змея-жених» [13], СУС 425М «Жена ужа (змея, гада)» [10] — жена убитого «гада» превращается в кукушку, дети становятся мелкими птицами (соловьем, ласточкой). Сюжет продолжает бытовать в живой традиции — как показывают выборка, сделанная нами для [11], и недавние публикации новых вариантов, этот сюжет фиксировался в Вятской, Смоленской и Тульской губерниях, в Архангельской, Псковской, Тверской, Нижегородской, Новгородской, Калужской областях, в Краснодарском крае, в Заонежье, на Терском берегу Белого моря, у русских старообрядцев в Литве [11. С. 151–152, 166, 167–173, 192–196; 4; 5; 6]. Локальные варианты сюжета рассказывают о превращении проклятых детей (помимо птиц) в рака (Вятская губ.) и различные деревья — ель, дуб, березу, ясень, осину (Шяуляйский район Литвы). Как уже отмечали исследователи, русские варианты, разрабатывающиеся в этом сюжете «растительный код», наиболее близки литовским и сформировались под влиянием фольклорной традиции балтов [14].

Рассматривая этиологические легенды о трансформациях и превращениях, нельзя не отметить вариативность этих мотивов применительно к одному и тому же объекту/персонажу.

Так, согласно русским легендам, лягушки — это спрятанные дети Адама и Евы; «предки» людей; утонувшие во время потопа люди; утонувшее

«фараоново войско»; превращенный человек (грешник/проклятый/заколдованный). Воробьи — это проклятые птицы, которые не сочувствовали распятому Христу, и потому у них спутаны ноги (на ногах они носят оковы; они не улетают на зиму; считаются «еврейскими») птицами; рассеяны по земле, подобно евреям, и непригодны в пищу.

На примере рассказов о трансформациях и превращениях также можно видеть, как работает в этих текстах система оценок по отношению к представителям животного мира. Изначально животные сотворены как бы без отличительных признаков, а свои характерные особенности они приобретают в процессе изменений уже в контексте космической и человеческой истории, становясь «Божьими» или «дьявольскими» в зависимости от того, кто из демиургов их сотворил, или в зависимости от своего поведения по отношению к сакральному персонажу или к человеку. Трансформации меняют их сущность, и, следовательно, оценка тоже может меняться. Так, Бог дает коня в помощь Адаму и Еве при изгнании из рая (Новгородская губ., Череповецкий у.) или людям после потопа (южные губернии России); конь отдает человеку часть своих лет (Тверская обл., Костромская обл., Архангельская обл., Краснодарский край, Латвия) [11. С. 102, 251–256, 303–304], т. е. конь расценивается как персонаж вполне положительный. В то же время конь наказан голодом и трудной жизнью, а мясо его непригодно в пищу или предназначено инородцам/иноверцам за то, что он ел (разгребал) сено, которым был прикрыт младенец Иисус или в котором Христос прятался перед распятием; выбросил Христа из яслей на распятие (Тверская обл., Оренбургская обл., Владимирская губ., Литва, Карачаево-Черкесия) [11. С. 139–140, 178].

Разнообразие этиологических сюжетов, связанных с животными, свидетельствует о том, что в мифопоэтическом ракурсе животный мир неразрывно связан с миром людей. В контексте народно-христианских легенд превращения и трансформации, которым подвергаются представители фауны, демонстрируют людям незыблемость этических правил и предписаний, следование которым поощряется и награждается, а их нарушение влечет за собой кару высших сил.

Примечания

¹ В этом тексте соединены два сюжета: анализируемый нами АТУ 779 и АТУ 825 «Черт в Ноевом ковчеге» (=СУС 825 «Черт в Ноевом ковчеге») [13]. Текст из Кировской области представляет собой редкий вариант легенды о спасении Ноева ковчег пауком, чаще в роли спасителей ковчег выступают уж, кошка, лев [11. С. 373–375, 379–380].

² Сендуха — тундра.

³ Отождествление Бога-Творца с Христом — частотный мотив славянских народно-христианских легенд [1. С. 467].

⁴ Подробнее см.: [2].

Литература

1. Белова О. В. Христос // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 466–471.

2. Белова О. В., Кабакова Г. И. «Разные дети Евы»: локальные «демонологические» версии сюжета ATU 758 // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Вып. 4. М., 2015. С. 109–120.

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

4. Добровольская В. Е. История фиксаций сказки «Жена ужа» (425М) у русских // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 90–98.

5. Добровольская В. Е. В дополнение к указателю сказочных сюжетов: новые за-

писи сказки «Жена ужа» (СУС 425М) // ЖС. 2017. № 1. С. 4–7.

6. «Муж-уж» (кубанский вариант сказки) / Публикация В. В. Запорожец // ЖС. 2017. № 1. С. 8.

7. Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

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

9. Смилянская Е. Б. «Три дороги есть: одна в ад на муку, другая в огонь, а третья в рай...» Повествования о вере и спасении старообрядцев Верхотамья // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв.: К изучению биографического и религиозного нарратива / Под ред. Е. Б. Смилянской. М., 2012. С. 49–166.

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

11. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.

12. Фольклор Русского Устья / Отв. ред. С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. Л., 1986.

13. Uther H.-J. The types of international folktales: a classification and bibliography. Helsinki, 2004. Part 1.

14. Kabakova G. Le mari-serpent ou Pourquoi le coucou coucoule // Eurasie. 2007. Vol. 17: Oiseaux: Héros et devins. P. 127–142.

Сокращения

АРАМ — Архив Российской академии музыки им. Гнесиных (Москва).

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

ГЛМ — Государственный литературный музей (Москва).

Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РФФИ 16-04-00101).

Вера Станиславовна Кузнецова,

канд. филол. наук; Ин-т филологии СО РАН (Новосибирск)

ПОЧЕМУ У ЛАСТОЧКИ ХВОСТ РАЗДВОЕННЫЙ: О МИФОЛОГИЧЕСКОМ СЮЖЕТЕ В «НАРОДНОЙ БИБЛИИ»

Во всех славянских традициях ласточка почитается птицей чистой, святой, любимой Богом¹. Повествования о ласточке в корпусе славянской фольклорной Библии связаны с двумя сюжетно-тематическими группами. В текстах одной из них трактуются евангельские события и рассказывается о ласточках на Распятии, которые старались избавить Христа от мучений. Отмечается, что этот сюжет характерен для славянских традиций, в том числе русской [15. С. 618]. Другие фольклорные повествования интерпретируют ветхозаветные события и объясняют, почему у ласточки хвост раздвоенный. Именно они рассматриваются в данной статье.

Этиологические повествования о том, как ласточка препятствует уничтожению людей и в результате утрачивает часть своего хвоста —

комара или иное кровососущее насекомое посылают узнать, чья кровь вкуснее; комар возвращается сообщить, что человеческая; ласточка откусывает ему язык, за что посылавший комара вырывает ласточке перья из хвоста; с тех пор хвост у ласточки раздвоен² —

хорошо известны в фольклоре и зафиксированы как на территории Европы

(в том числе в Прибалтике, на Балканах, в Поволжье, на Кавказе), так и в Азии [6; 17], однако происхождение сюжета остается неясным [18. С. 148–149]. Заметим, что конфигурация сюжета в рассказах о спасающей людей ласточке может быть разной, а мотивы «у кого на свете самая вкусная кровь» и «почему у ласточки хвост раздвоенный» не всегда встречаются в одном повествовании.

Известны народные повествования, в которых объяснение, почему у ласточки хвост раздвоен, связывается с событиями Всемирного потопа:

Змея (уж) затыкает головой или хвостом дыру в Ноевом ковчеге, за это должна быть вознаграждена самым вкусным мясом или самой сладкой кровью; комар узнал, что человеческая кровь самая вкусная; он сообщил об этом ласточке — та, чтобы комар ничего не рассказал змее, вырвала комару язык; змея схватила ласточку за хвост и вырвала из него часть перьев.

Подобные рассказы отмечены в Средней Азии (киргизы, уйгуры), на Кавказе (абхазы, кабардинцы, балкары), в Поволжье (чувашки), в Прибалтике (у латышей и литовцев). Известны они также у славян: западных (поляки) [5. С. 77] и южных, в частности в боснийских,

хорватских и болгарских легендах [15. С. 282, 618].

Именно в такой форме — связанной с рассказом о событиях Потопа — повествование о том, почему у ласточки хвост раздвоенный, присутствует в книжной традиции славян в составе некоторых списков Физиолога. Это переводной сборник рассказов о свойствах реальных и фантастических животных, камней и растений, который восходит к традиции бестиариев. Источники Физиолога, как полагают, восходят к античным мифам и библейским сказаниям, в том числе апокрифическим. Возникновение сборника относят к I–III вв. и связывают с греческой эллинистической (александрийской) традицией. Славянские переводы Физиолога, появившиеся на болгарской почве не ранее XII–XIII вв., сохранились только в русских списках XV–XVI вв.³ Важно, что сюжет о вражде ласточки и змеи —

во время плавания в ковчеге Ноя ласточка отрывает голову комару, чтобы он не сказал змее, что человеческая кровь самая сладкая на свете; с тех пор ласточка и змея враждуют, но ласточку защищает человек —

отмечен лишь в южнославянских (болгарских и сербских) списках Физиолога, в тексте греческого протографа его нет, что дало основание исследователям предположить фольклорное происхождение этого эпизода в книжном источнике [4. С. 157, 286; 5. С. 79–80].

Повествования о спасающей людей ласточке известны в фольклоре и вне связи с событиями Потопа. Они могут быть связаны с творением мира, являясь

продолжением космогонического повествования. Так, согласно абхазскому варианту рассказа о ласточке, жуке и змее, Бог, распределяя, кому и чем питаться, спросил змею, что дать ей для прокормления [1. С. 94]. Еще более выразительный пример — хакасский вариант, где после рассказа о сотворении мира следует эпизод о ласточке и о комаре, посланном Эрлик-ханом узнать, чья кровь слаще [16. № 582. С. 157].

Рассказ о спасающей людей ласточке может представлять и отдельное, самостоятельное повествование о событиях, близких ко времени первотворения. Речь в нем идет о возникновении если не первичных и самых важных объектов и законов природы и человеческого общества, то о происхождении вторичных черт и свойств окружающего мира — пейзажа, свойств и признаков живых существ. При этом решение узнать, у кого на свете самая вкусная кровь, принадлежит здесь обычно собранию животных / змее / царь-птице / некоему хану. В такой форме мотив отмечен в указателях фольклорных сюжетов — Thompson A2236.1. *У кого на свете самая сладкая кровь: вырванный язык комара*. Например, согласно белорусскому варианту подобного рассказа,

собрание зверей обсуждает, чье мясо и чья кровь вкуснее, решают спросить комара. Комар, напившись крови человека, летит, чтобы ответить, его хватает и глотает ласточка. Звери так и не узнали, что самая сладкая кровь у человека (см.: [28. С. 187. № 688]).

В виде самостоятельного повествования о вражде змей и ласточки, в результате чего у ласточки появляется раздвоенный хвост, но без мотива «у кого на свете самая вкусная кровь» рассказ известен в южнославянских легендах. Так, без уточнения мотивов вражды ласточки и змей⁴ в сербском варианте такой легенды (с. Конюх, регион Темнич, центральная Сербия) повествуется, что

змея укусила ласточку за хвост, и та пошла к Богу жаловаться; Бог обещает сделать так, чтобы ласточку все любили и уважали, а змею убивал каждый, кто сможет, и чтобы такой хвост имели бы и другие птицы (см.: [19. С. 229–230])⁵.

Также без уточнения мотива вражды и без мотива «у кого на свете самая вкусная кровь» о происхождении раздвоенного хвоста ласточки сообщается в белорусской записи (2005 г., Гомельщина)⁶:

Хвост у ласточки раздвоенный потому, что змей ее схватил за хвост, но при каких обстоятельствах это произошло, рассказчик точно не помнит, возможно, ласточка защищала своих птенцов [8. С. 592].

Пример повествования о спасающей людей ласточке, в котором эпизод происхождения ее раздвоенного хвоста и мотив «у кого на свете самая вкусная кровь» сочетаются — рассказ о комаре и ласточке, записанный среди вотяков в восточной части Сарапульского уезда Вятской губернии:

Во время оно был на земле страшный змей, который питался кровью животных. Однажды змей этот послал по свету комара пробовать у животных кровь, а должно заметить, что у комара язык в то время был длиннее, чем ныне <...> Через несколько времени прилетел комар и говорит змее, что человеческая кровь слаще крови всех животных на земле... Комар не докончил речи; в это время прилетела ласточка и оторвала комару язык, чтобы он не говорил на человека. Комар полетел и запинькал; змей рассердился на ласточку и схватил ее за хвост; ласточка вырвалась из рук змея и оставила в руках его средину хвоста. И остался у ласточки хвост навсегда в таком виде, как ныне есть [12. С. 72].

Именно такую разновидность повествования о спасающей людей ласточке как отдельный, самостоятельный рассказ о близких ко времени первотворения событиях находим в русских сибирских записях. Среди известных нам сибирских фиксаций легенд русской фольклорной Библии повествование о том, почему у ласточки хвост раздвоенный, представлено в двух текстах. Один из них (РГАЛИ. Ф. 1366. Оп. 1. Ед. хр. 175. Л. 70б–80б) — западносибирский, запись сделана П. А. Городцовым со слов 79-летнего «посказителя крест[ьянина] Дмитрия Никифоровича Плеханова 19 июня 1907 г.» в деревне Артамоновой⁷ Тюменского уезда Тобольской губернии (Тавдинский край). Другая фиксация [24. № 37. С. 279–280] — восточносибирская, рассказ записан в 1927 г. М. К. Азадовским в с. Талое Тункинского района от известного сказочника Егора Ивановича Сороковикова-Магая⁸ (1868 г. р.). Оба этиологических повествования не связаны с событиями Потопа и оба содержат сочетание мотивов «у кого на свете самая вкусная кровь» и «почему у ласточки хвост раздвоенный».

В первом из указанных вариантов отчетлива связь с событиями первотворения: рассказ и начинается со слов «В начале веков...», далее сообщается о сотворенном сатаной на погибель всего живущего на земле гнусе — паутах, слепнях, мошках и комарах, которых он собирает направить на того, у кого кровь слаще:

В начале веков Сатана, царь тьмы, враг человека и всякого добра, стал задумываться над таким вопросом, какое бы зло придумать на погибель и несчастье всего живущего на земле, и придумал гнус — паутов, слепней,

мошек и комаров. Пустил Сатана гнус по свету и опять задумался: на кого направить созданное им зло, на человека или на животных? И решил напустить гнус на того, у кого кровь слаще, при этом Сатана рассчитывал, что, наверное, самая сладкая кровь окажется у человека или же у домашних животных, — в том и другом случае вред от гнуса всею своею тяжестью ляжет на человека. Призвал Сатана ласточку, которую считал самою верною птицей, и сказал ей: «Пооди, ласточка, отведай кровь у человека и у всех животных, [л. 8] какие есть на свете, и скажи мне, у кого кровь слаще. У кого кровь окажется слаще, на того я и напушу гнус: пускай мое творение упивается сладкой кровью». Но Сатана ошибся в своей посланнице <...>. Вернулась ласточка с исполненным поручением, и Сатана спросил ее: «Чья же кровь слаще?» И ласточка защибетала: «Мышь да крысья! Мышь да крысья! Ищи крыс и мышей по норам и подпольям». [Сатана, рассердившись, схватил ласточку за хвост, но она вырвалась, оставив в его лапах только три своих пера.] В хвосте у нее остались целыми по одному перу по краям и эти перья [л. 80б] удлиненные и имеют вид кос или косичек. С таким хвостом ласточка существует и до настоящего времени, и по этим-то особенностям своего хвоста ласточку называют косатою или косаточкой. Ласточкино гнездо грешно разорять (РГАЛИ. Ф. 1366. Оп. 1. Ед. хр. 175. Л. 70б–80б).

Из повествования, как видим, оказался выпавшим важный персонаж — кровососущее насекомое: только оно может «отведать кровь» у человека и животных, а не ласточка. По-видимому, для рассказчика эта подробность была несущественна. Зато подробно описаны мотивы и коварные замыслы сатаны, который функционально заменил в рассказе кровожадного змея, а переданный эпизод оказался хорошо встроено рассказчиком в общую картину его повествований о миротворении. Легенды о сотворении мира Богом и сатаной в репертуаре Д. Н. Плеханова известны — такие рассказы записаны от него П. А. Городцовым в том же 1907 г., 13 ноября [13. С. 51–56]. Таким образом, знакомые рассказчику мотивы повествования о спасающей людей ласточке оказались адаптированы в соответствии с его «творческим» замыслом.

То же можно сказать и в отношении другого повествования о ласточке в русской сибирской записи. Согласно рассказу Е. И. Сороковикова-Магая,

овод, будучи послан дьяволом узнать, кровь какого из живущих на земле существ слаще, возвращается, чтобы сообщить, что самая сладкая кровь — у человека; ласточка вырывает оводу язык, чтобы он не сказал этого дьяволу, и так спасает людей. Дьявол обо всем догадывается и пытается поймать ласточку, успевает выстрелить в нее из лука, попадает в хвост, и хвост

раздваивается; с тех пор хвост у ласточки раздвоенный (см.: [24. № 37. С. 279–280]).

Начальная часть этого рассказа и содержащееся в ней замечание рассказчика: «Значит, называлось в бурятском преданье, ласточка — божье творенье, а овод называют — дьявольское созданье. Вот однажды дьявол послал овода испытать, чья кровь слаще — скотская, звериная, птичья или что бы там ни было на свете...» — указывают на то, что элементы переданного им повествования могли быть знакомы рассказчику из фольклорной традиции бурят, где бытование таких мотивов собирателями отмечено. Пример — начало одного из таких рассказов о ласточке в записи Г. Н. Потанина:

Дзюгу (оса) — шулмусэн хубилган, то есть оса, перерожденец шулмуса. Хан шулмусов (шулмусен-хан) послал дзюгу узнать, чье мясо вкуснее. Дзюгу попробовала кусать и пить кровь разных животных, и когда укусила человека, нашла, что его мясо вкуснее всех, и полетела к Хану. Ей навстречу птица харада (ласточка); спрашивает: «Куда ты, дзюгу, летала?» «...» [21. Вып. 4. № 14. С. 183].

Но при сравнении записанного от Е. И. Сорокиной текста с бурятскими примерами подобных рассказов нельзя не заметить и важного отличия. Бурятские варианты, повествуя, как спасающая людей ласточка отщипнула язык у комара/овода/пчелы (отчего они теперь могут только «бунчать»), о раздвоенном ласточкином хвосте либо ничего не сообщают [21. Вып. 2. № 15. С. 159; 21. Вып. 4. № 14. С. 183], либо говорят, что хвост ласточке прокусил овод [10. № 24], вырвала пчела [11. № 31] или змея [9. № 64. С. 383–384]. В варианте же Магая такой эпизод присутствует в своеобразной форме: *раздвоенный хвост ласточки — результат попадания стрелы, пущенной в нее из лука дьяволом*. Подобный мотив мы находим среди вариантов другого этимологического сказания — о происхождении сурка (тарбагана): раньше он был человеком — метким, но заносчивым стрелком; в наказание за немилосердное истребление зверей промахнувшийся в ласточку (попал только в хвост) стрелок превращен в сурка. Вариант такого повествования записан, например, от тунгусов К. Д. Логиновским в Нерчинском округе, с важности для нас замечанием: «Эта легенда распространена и у русских»:

Тарбаган (сурок) был человеком, назывался Эрхи-мэргэн и славился искусством стрелять из лука. Ни зверям, ни птицам он не давал покою, ни проходу, ни пролету. Бог, видя жестокость стрелка, пришел к нему и говорит: «Ты вот теперь, тарбаган, хорошо стреляешь и перебил почти всех

зверей и птиц! Но вот убей птичку в лет, которую я пушу!» Тарбаган сказал, что убьет. «Если же не убьешь, сказал Бог, тогда ты станешь зверем, и уйдешь на шесть месяцев в землю, не будешь эти шесть месяцев есть траву, пить воду и видеть свет». Тарбаган Эрхи-мэргэн согласился и на эти условия. Тогда Бог выпустил ранее приготовленную ласточку; Эрхи-мэргэн выстрелил; стрела попала в хвост ласточки и вышибла из него перья, благодаря чему хвост у ласточки в настоящее время вилкой (выделено мною. — В. К.). Тарбагана Эрхи-мэргэна Бог проклял и обратил в зверя. С этого времени он в течение шести месяцев в году не ест и не пьет, а лежит в земле⁹ [22. С. 79].

Предположение о возможности заимствования этого мотива в повествовании о ласточке подтверждается не только сравнением вариантов, но и сведениями о жизни Е. И. Сорокиной. Об этом рассказчик известно, например, что он много путешествовал по Тункинской долине и территориям Прибайкалья и Забайкалья, встречался с другими сказочниками и хорошо был знаком с фольклорными традициями бурят и эвенков [20. С. 65, 70, 156]. Полагаем, таким образом, что Е. И. Сорокиным-Магаем, как и Д. Н. Плехановым, не механически повторен какой-либо из вариантов рассказа о спасающей людей ласточке, а каждым из них создана своя версия этого повествования из знакомых им по разным традициям мотивов и элементов.

Примечания

¹ О связанных с ласточкой фольклорных и мифологических представлениях см.: [14; 15. С. 618–633; 25. С. 178–179; 26].

² Здесь и далее курсивом дается пересказ сюжетов.

³ По древнерусскому списку XVI в., который относится к византийской редакции Физиолога: [7. С. 402–403]; подробнее о памятнике, его издании и литературе о нем см.: [3].

⁴ В южнославянских легендах о солнце (или одно из солнц) от пожирающей его змеи, скрыв его под своим крылом или унеся его высоко в небеса [15. С. 283, 618–619].

⁵ Благодарим Л. Раденковича (Белград), предоставившего нам этот текст.

⁶ Благодарим Е. М. Боганеву (Минск), указавшую и предоставившую нам эту запись.

⁷ Так в рукописи, но, возможно, здесь вкралась неточность, так как местом проживания Д. Н. Плеханова во всех других записях собирателем указывается село Плеханово.

⁸ О творчестве Е. И. Сорокиной-Магаей см.: [2; 20; 27].

⁹ Ср. вариант, зафиксированный Г. Н. Потаниным [21. Вып. 4. С. 180,

№ 6д]. Согласно рассказам о тарбагане, записанным среди алтайских тувинцев, стрелок пускает стрелу в черного *коршуна*, промахивается — стрела только рассекла ему хвост [23. № 50–51].

Литература

1. Абхазские сказки / Сост. Х. С. Бгажба. Сухуми, 1983.
2. Азадовский М. К. Сказочник Тункинской долины // Сказки Магая (Е. И. Сорокиной). Записи Л. Элиасова и М. Азадовского. Л., 1940. С. VII–XXXII.
3. Белоброва О. А. Физиолог // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 461–462.
4. Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символов. М., 2001.
5. Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.
6. Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: Структура, типология, семиотика: [Электрон. ресурс] (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/114-67.html>).
7. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век. СПб., 1997.
8. Боганева А. М. Народная проза Гомельщины // Традиционная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе: У 2 кн. Кн. 2. Мінск, 2013. С. 467–776.
9. Бурятские народные сказки. Волшебные-фантастические и о животных. Улан-Удэ, 1976.
10. Бурятские народные сказки. О животных. Бытовые. Новосибирск, 2000. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 20).
11. Бурятские сказки и поверья, собранные Н. М. Хангаловым, О. Н. Затопляевым и др. Иркутск, 1889 (Записки Вост.-Сиб. отдела Импер. Рус. геогр. общ-ва по отделению этнографии; Т. 1. Вып. 1).
12. Верещагин Г. Вотяки Сосновского края. СПб., 1886 (Записки РГО по отделению этнографии; Т. 14. Вып. 2).
13. Городцов П. А. Западносибирские легенды о творении мира и борьбе духов // Этнографическое обозрение. 1909. № 1 (Кн. 80). С. 50–62.
14. Гура А. В. Ласточка // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2004. С. 85–88.
15. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
16. Катанов Н. Ф. Хакасский фольклор. Абакан, 1963.
17. Кербелите Б. П. Типы народных сказаний: Структурно-семантическая

классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. [2001] // Фольклор и постфольклор: Структура, типология, семиотика: [Электрон. ресурс] (<http://www.ruthenia.ru/folklore/kerbelite4.html>).

18. Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987.

19. М(и)атовић С. М. Животиње и биље у народном предању. Зашто је у ласте реп рачваст (чаталаст) // Караџић. Алексинач, 1901. Т. 3. С. 229–230.

20. Матвеева Р. П. Творчество сибирского сказителя Е. И. Сороковикова-Магая. Новосибирск, 1976.

21. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, испол-

ненного в 1879 году по поручению имп. Русского Географического общества Г. Н. Потаниным. Вып. 2: Материалы этнографические. СПб., 1881. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883.

22. Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск, 1890. (Записки Вост.-Сиб. отдела Имп. Рус. геогр. общ-ва по отделению этнографии; Т. 1. Вып. 2).

23. Сказки и предания алтайских тувинцев / Собраны Эрикой Таубе; Авторизованный перевод Б. Е. Чистовой. М., 1994.

24. Сказки Магая (Е. И. Сороковикова). Записи Л. Элиасова и М. Азадовского. Л., 1940.

25. Сумцов Н. Ф. Из сказаний о пчелах // Этнографическое обозрение. 1893. № 2 (Кн. 17). С. 176–182.

26. Топоров В. Н. Ласточка // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 39.

27. Элиасов Л. Е. Жизнь и творчество Магая // Сказки и предания Магая. Улан-Удэ, 1968. С. 3–65.

28. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Т. 1. Kraków, 1897.

Сокращения

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).

Thompson — Thompson S. Motif-index of folk-literature. Vol. 1–5. Bloomington, 1955–1958.

Кирилл Александрович Кожанов,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)
Александр Васильевич Черных,
доктор ист. наук, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН

ЛЯГУШКА В ОБРЯДАХ И ПОВЕРЬЯХ ЦЫГАН-КЭЛДЭРАРОВ

Основой для подготовки настоящей статьи послужили материалы полевых исследований среди цыган-кэлдэраров группы *молдова́я* в таборах Перми, Ленинградской (д. Верхние Оселки) и Новгородской (г. Чудово) областей. Сбор материала велся среди родовых групп *рувóни* (Пермь) и *мигэ́шти* (Ленинградская, Новгородская области), в то же время информанты были выходцами и из других родовых групп. Такое разнообразие материала позволило обобщить мировоззренческие представления данной этнографической группы цыган России. Полевые материалы собирались как на русском, так и на цыганском языке. В настоящей статье мы публикуем материалы в тех вариантах, в которых они были зафиксированы: на русском языке с сохранением стилистических особенностей русской речи цыган; на диалекте цыган-кэлдэраров с переводом на русский язык. При паспортизации текста мы сочли уместным не только указать населенный пункт — место записи, но и родовую принадлежность информантов, что в условиях цыганской мобильности имеет большую значимость, нежели место настоящего проживания.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ УДАЧЕ И «СЧАСТЛИВАЯ» ЛЯГУШКА

Представление об удаче является одним из определяющих мировоззренческих цыган, в том числе цыган-кэлдэ-

раров. Цыганское слово *бахт* означает как 'удача', так и 'счастье'. Каждый раз приветствуя друг друга, цыгане-кэлдэрары желают быть «удачливым», «счастливым» — *те авэс бахталó*. Удача определяет успех цыгана в работе, в устройстве семьи, положение в обществе. В то же время любой плохой, неприятный, а также бедный человек оказывается «неудачником», «несчастливым» — *бибахталó*. При этом удача не воспринимается цыганами как «слепой» случай, который может осчастливить человека, — удачливый человек обладает знанием, смекалкой, способен найти удачу сам:

Те аракхэл э бахт анда пэсте. Жя мунчисар ай дастаисар тукэ и ан тукэ... бахталó мануш жял, анел пэхкэ, тидел сумнакай, тидел миштимос (Надо, чтобы человек нашел удачу в себе. Иди работай, зарабатывай себе, приноси себе... «удачливый» человек идет, приносит себе, собирает золото, собирает добро) [9].

В то же время в практике цыган-кэлдэраров существуют способы, с помощью которых удачу можно призвать на свою сторону. Примером могут служить разнообразные талисманы, такие как летучая мышь, пчелиный улей, «кашица», которую срыгивает мифологический персонаж *мамёрры'*, а также лягушка.

Однако не любая лягушка приносит удачу и используется для изготовления талисмана — определяющей характеристикой «счастливой» лягушки, согласно

описаниям цыган, являются белые черви, ползающие по ее телу:

Лягушка примёрно трубу́л те аракхэл ла о мануш по дрóm вэрэ кай годи. Но сар? Те авёл шутí, шутí те авёл, мулí, ай 'л термé те пхирэн анде лате (Например, человек должен найти лягушку на дороге где-нибудь. Но как? Чтобы она была засохшая, засохшая чтобы была, мертвая, и черви чтобы по ней ползали) [10].

Анде Тамбóва мырры́ пхэй Мали́на аракхля́сах э лягушка. Лате паша кхэр авилí. Ну ай алярдя́ кэ кодолатар ла. Турмэнца ла. Аво́й жувинди́ нашэл англа лате (В Тамбове моя сестра Малина нашла лягушку. К ней, рядом с [ее] домом, пришла. Ну и [сестра] поняла, что она [лягушка] такая. С червями. А она живая прыгает перед ней) [8].

Использование для изготовления талисмана мертвой или живой лягушки с червями вариативно, в одних случаях возможность ее использования не дифференцируется:

Жяло мануш вэрэ кай, дикхэл — э лягушка мударди́, пхёрди термé, те лел ла о мануш (Идет куда-нибудь человек, смотрит — лягушка убитая, полная червями, надо, чтобы человек взял ее) [9].

Если убитую лягушку найдешь... это счастье, счастливая лягушка, и по ней должны ходить такие белые черви. Если найдешь и увидишь — можешь забрать, высушить, и будет счастье и удача [5].

В других случаях подчеркивается, что принести удачу может только живая лягушка: «Лягушку эту сушишь и её хранишь дома, не на улице. Её нельзя брать убитую, только живую. Её если укусила змея, если она живая, её забираешь, но не мёртвую» [4]; «Надо, чтобы оставалась живой...» [8].

При описании лягушки некоторые информанты дополнительно упоминают наличие у нее «золотой» короны:

Кон жянёл анда состе ули анда 'л тирме лащярди ла ули сар, кодя корана. Кэ мял кэ корана сумнакуну сь ла (Кто знает, из чего [эта корона], или из червей сделана или как, эта корона. Просто похоже, что корона золотая у нее [у лягушки]) [7].

Цыгане подчеркивают, что не каждый человек может заполучить этот талисман удачи — недостаточно просто найти лягушку, человек должен обладать определенным знанием, не бояться ее взять: *Трубул те авёл мануш колэстар, харанб, те на дарал, те ррудил-не ай те лёл ла* (Надо, чтобы человек был такой, смекалистый, чтобы не боялся, помолился и взял ее [лягушку]) [10]; *Во пале бутжяндб мануш те авёл* (И он должен быть знающим человеком) [7].

ЛЯГУШКА И ЗМЕЯ

Значительное число текстов о «счастливой» лягушке повествуют о связи лягушки со змеей. Можно выделить несколько основных мотивов этого сюжета.

1. «Счастливой» бывает живая лягушка, только что укушенная змеей:

Нельзя брать убитую, только живую. Её если укусила змея, если она живая, её забираешь, но не мёртвую [4].

2. Укушенная «счастливая» лягушка убегает от змеи:

Трубул те хал ла сар, правильно. А сар те дикхэл о мануш кэ халя ла сар. Ай нашля анда ле сапёрко муй. Кодб мануш дэтэт бахталб ужэ. Жювинди трубул те ащёл. [Най кэ мануш трубул ла те спасуил?] *Най, ла хал ла сар. А вбй трубул те нашэл анда муй ле сапёрко. Ужэ вбй бахталу лягушка диндёл, алярдян?* (Надо, чтобы ее [лягушку] ела змея, правильно. А как чтобы увидел человек, что укусила ее змея. И убежала из змеиного рта. Такой человек уже очень удачливый. Надо, чтобы [лягушка] оставалась живой. [Не чтобы ее человек спас?] Нет, ее кусает змея. А она должна убежать из змеиного рта. Она уже считается «счастливой» лягушкой, понял?) [8].

3. Змея убивает лягушку:

Если убитую лягушку найдёшь от змеи, змея её убила, это счастье, счастливая лягушка, и по ней должны ходить такие белые черви. Если найдёшь и увидишь — можешь забрать, высушить, и будет счастье и удача [5].

Иногда само наличие червей объясняется укусом змеи:

[Б. М.]: *Ай коцар кай халя ла сар, коцар анклен ле терме* (А оттуда, где укусила ее [лягушку] змея, оттуда лезут черви) [П. М.]: *Грана са[h] ла андо шэро, ай коцар ле тирме анклен* (Дырка была у нее в голове, оттуда лезут черви) [3; 8].

Проанализированные поверья о связи лягушки и змеи, по всей видимости, соотнесены с представлениями о борьбе лягушки и змеи — мотива, хорошо известного как в балканском, так и в балто-славянском фольклоре².

ИЗГОТОВЛЕНИЕ ТАЛИСМАНА

Изготовление талисмана из найденной лягушки также имеет свои варианты. Обычно лягушку разрезают золотой монетой или украшают золотым изделием, заворачивают в белую ткань и кладут рядом с семейными сбережениями:

Те лёл ла о мануш. Те цинёл ла о мануш сумнакаса те цинёл ла о мануш, галб... галбунцо. Галбэнбса. Долярэса. Сумнакаса карбче те цинёл ла о мануш трубул. А ужэ кадя и бахтавел о мануш, кадя и барвавел о мануш [Ай атунчи со трубул те кэрэл ласа?] *Ай те тхёл ла о мануш ка сумнакай ай кадя и те бешэл* (Человек должен ее [лягушку] взять. Человек должен ее разрезать золотом, разрезать должен человек, зол... Золотой монетой. Золотом, короче, человек должен ее разрезать. А уже так и становится удачливым человек, так и богатеет человек. [А потом что надо с ней делать?]) Человек должен ее положить с золотом, чтобы так и лежала [8].

Лягушка — это вообще на счастье. Лягушку берут с червями — золото надо. Найдёшь, если она с червяками, значит, надо забирать её и надо поставить что-нибудь такое, или колечко, но лучше всего монетку в рот положить. Сушат её, и она лежит так с золотом [6].

Андя ла кхэрэ, тходя лакэ кхэ ангрустёрры по пунрроррб, тходя ла паша сумнакай... ужэ терме коте манай, ужэ чикэн сь (Принес ее домой, надел ей колечко на ножку, положил ее рядом с золотом... червей уже там нет, уже жир) [9].

Использование золота при изготовлении талисмана отсылает к широкому использованию золотых предметов у цыган-кэлдэраров при изготовлении талисманов и апотропеев³.

Нами зафиксированы случаи, когда найденную лягушку разрезали на части и делили между родственниками, но обычно в качестве талисмана лягушку хранят целой. Ее могут засушить («Сушат её, и она лежит так с золотом» [1]) или использовать воск для ее консервации. В одних случаях вместе с лягушкой помещают кусочек воска («Потом взяли эту лягушку... поставили кусочек воска, на голову. И она хранилась у нас долгое время, годов 15 или 18» [2]); информанты также говорят об обычае заливать лягушку воском, ср. показательный рассказ:

Дикля ла мурры пхэй, аракхля ла, тходя ла андо куторицы о парно. Ай дик со кэрдя, тходя андо куторицы, ай вбй най паша

амарэ, дуроррб ката амарэ. Ай дарайли те лёл ла фсё равно. Тходя ла андо куторицы ай тходя ла аври по скамин. Ай чи нашлу лягушка кханикай чи май гэлу тар. Ай авилу тар пала мырры дэй те акхарэл мырра да те дикхэл ла мурры дэй, атырдян. Авилу очё пала амэнде, ме кочё сьмас гбсто. Ай ужэ ля мырра да, ля мыррэ бибян кадя и тидя ле рромнян ай андя ле очё песте. Линё кодя лягушка ай дикхэн, чячэс, лягушка тирмалу ай жювинди. Линё ла, уладё ла. Циндёл ла. Ай тходё ла андо мом. Эта како, дикхэс кай свитила. Биладё э свитила те кэрэл сар о пай. Мырры баба лащярдя ла. Ай тходё ла анде кодя свитила касте на римбле, алярдян? (Увидела ее [лягушку] моя сестра, нашла ее, положила ее в кусок белой ткани. А смотри, что она сделала, положила в ткань, а она не рядом с нашими, далеко вато от наших. А всё равно испугалась взять ее. Положила ее в ткань и положила ее на стул на улице. А не убежала лягушка никуда, уже никуда не ушла. А пришла [сестра] за моей мамой, чтобы позвать мою маму, чтобы моя мама на нее [лягушку] посмотрела, ты понял. Пришла туда за нами, я там в гостях была. И уже взяла мою маму, взяла тетя, так и собрала цыганок и привела их к себе туда. Взяли эту лягушку и смотрят, правда, лягушка червивая и живая. Взяли ее, прибрали ее. Порезали ее. И положили её в воск. Вот такой, видишь, где свечка. Расплавили свечку, чтобы она стала как вода. Моя бабушка ее сделала. И положили ее в эту свечку, чтобы не испортилась, понял?) [8].

Одним из возможных компонентов, используемым при изготовлении талисмана удачи, является хлеб: «...поставили кусок хлеба, мякиш» [2]. Хлеб в цыганской культуре также широко применяется для талисманов и апотропеев⁴. Изготовление талисмана из лягушки с использованием золота, воска, хлеба имеет общие черты с изготовлением других талисманов, прежде всего из летучей мыши и «кашицы», которую срыгивает мифологический персонаж *мамёрры*⁵.

Еще одним благом, которое получают от лягушки, является субстанция, которую информанты называют «масло»: «А у неё черви, как масло... А листья стали полные, как масло» [2]. «Маслом» мазали руки, голову, что также сулило удачу и успех. Схожие действия с этой же целью — обеспечить достаток и благополучие — выполняли также с «кашицей», срыгиваемой *мамёрры*⁶.

ИСПЫТАНИЯ ВЛАДЕЛЬЦА ТАЛИСМАНА

Еще одним мотивом, который встречается в текстах, связанных со «счастливой» лягушкой и талисманом из нее, являются поверья об испытаниях, которые предстоят владельцу лягушки после ее обретения. Целый ряд записанных текстов говорит о чередовании испытаний, которые выпадают на долю семьи, после

того как найденную лягушку приносят домой:

Шов куркэ те на пхенэл кханика́һкэ, те жы́л андо форо — машкарэ бар марэн лёс, хан-пе кодолё манушса, шов куркэ во са мэрдёл, кодб мануш, са андо дивано ло (Шесть недель не должен никому говорить, если пойдет в город — в таборе бьют его, ругаются с этим человеком, шесть недель он всё дерется, этот человек, всё время скандал) [9].

Шов куркэ трубу́л те терпи́л о ману́ш кадо́. Ай ката шов куркэ ўжэ бахта́вел о ману́ш (Шесть недель должен этот человек терпеть. А после шести недель уже человек становится удачливым) [8].

Далеко не все выдерживают эти несчастья:

Ка мырры́ пхэй арэсли́са[h] ла́ки щёй анде бо́льница, ну кэ са́р вон наабаро́т пра́вильно лечи́на[h] ла ату́нчи. Лате о ило́ нипра́вильно са́, алярдя́н, и кэрдё ла́кэ апира́ция по илб. Ату́нчи. Мырры́ дёй насва́йллас. Пале анде бо́льница арэсли́. Кай мырры́ ба́ба... Тожэ што́-то гэли́сас-тар лёнги борё́рры. Со-то марэ́напе, со-то нипра́вильно. Ай ля́м ай щю́дя́м ла са́воррэ. Чи май ащя́дём ла, алярдя́н? (У моей сестры дочь попала в больницу, ну как они, наоборот, лечили ее в то время. У неё сердце неправильное было, понял? И сделали ей операцию на сердце. Потом моя мама заболела. Тоже в больницу попала. У моей бабушки... Тоже что-то ушла их невестка. Что-то дрались, что-то неправильно. А мы взяли и выбросили ее [лягушку] все. Не оставили ее, понял?) [8].

Представления об испытаниях, выпавших на долю человека и семьи, получившей «удачу», связаны не только со «счастливой» лягушкой. Чаще всего этот комплекс представлений соотносится с летучей мышью и изготовленным из нее талисманом⁷. Скорее всего, они проецируются и на «счастливую» лягушку, так как в нарративах о талисмане удачи из лягушки они встречаются реже, а некоторые информанты отмечают, что данное поверье связано лишь с летучей мышью.

ТАЛИСМАН ПРИНОСИТ УДАЧУ

В заключение приведем несколько полных текстов в качестве характерных примеров рассказов об удаче, которую принесла лягушка:

Лягушка, которую ела гадюка, убивает она живая, а у неё во рту, гадюка укусила. А у неё во рту много черви, они ползают по её ноги, по её телу. Тоже счастливая, потому что её гадюка ударила. А мы тоже. Я эту лягушку нашла, годов, наверно, 18 тому назад, если не 20. Нашла эту гадюку.

Я там живу, не было раньше грязи, чистый был песочек. А там ручеек внизу, я пошла туда воду брать и поймала эту лягушку. Я к ней сначала испугалась, побоялась. Черви так на неё и ползают, на ноги, на руки, на туловище, на всё, на голову. А потом постояла, подумала-подумала. Так мне как-то не хочется её взять, черви, черви. Взяла лист сорвала с дерева. Сорвала штук 15 листочки. На листочки её домой принесла. И показываю её деду своему, мужу. Говорит: «Молодец, дай тебе Бог здоровья, дай тебе Бог того, что тебе хочется!» У него мать, когда живая была, тоже нашла такую лягушку. Будь счастливый. А у неё черви, как масло. Принесла её на листьях. А листья стали полные, как масло. Я взяла свои руки, лоб, отец помазали себе голову. Потом взяли эту лягушку, поставили кусок хлеба, мякиш и поставили кусочек воска, на голову. И она хранилась у нас долгое время, годов 15 или 18. И кто-то её взяла. Или сама растеряла, или кто-то её взял, пацаны, которые растут. И так её нету. А так, куда бы пошла — денег навалом. Сколько червей на ней, столько люди денег зарабатывают. По 5 килограмм, по 6 килограмм золота, кольца, иконы 100 грамм [2].

Анда Тюменё. Кай сы о Гена, Тати <...> Ашундя́н па лёнде? Лёнго да́д. Лёнго да́д о рром са́[h] май тэ́рнб. На́[h] ле де́ла бару́, на́[h] барвалб, ну обы́чно манушорро́ са́[h] рроманб. Кэ́рдя́ пёхко ловорро́ очё к' рру́бла дуй. Ай кэ́рэн о кхэ́р. Кхэ́р кэ́рэл. Строй́л-пе. <...> Опрэ́ ло, о рром. Какб марэ́л, о патало́ко, англа́л. Ну́ма ле ба́лки са́[h], аты́рдя́н? По́ло на́й, ба́лки на́й, кры́ша на́й ишё, марэ́л ле кака́ла, пхаля́, лиса́. Ай кай бешэ́л, Кири́л, марэ́л. Ай мангэ́л эк карфи́н ката пё́нки рромну́ э дикхэ́л телё. Дикхэ́л, авёл лё́һкэ са́п. Са́п жювиндо́, баро́ са́п. Анда кхэ́р оца́р, анда́й чя́р, ай анклё́л кадя́, кадя́, кадя́ и анклё́л. Ай лягу́шка сы́ ле андо му́й. Лягу́шка... Кадо́ дивано́ чачуно́ ўмино. Лягу́шка сы́ ле андо му́й. Ай кай лягу́шка са́ э корана́, сумнаку́й. Ай авило́ са́п, ваздя́-пе, ваздя́-пе, ваздя́-пе лёсте. Ай бешэ́л лёсте. О рром манай́, чи жанёл со́ те кэ́рэл, парнило́ по му́й. Са́п! <...> Ай авёл о рром ай ля́ ла, кадя́ лягу́шка анда му́й ката са́п, ля́ э лягу́шка. О са́п мекля́-пе па́рпале телё ай гэлб-тар. Кана́ рром дикхля́, пелб коца́р, ля́ о инфаркто. Ай барва́йло, кэ́рдило милиардэ́ро (Из Тюмени. Где Гена, Тати. <...> Слышал о них? Их отец. Их отец, был цыган молодой. Не было у него ничего особенного, не был богатым, обычный человек, цыган. Зарабатывал себе немного. Строят дом. Дом строит. Строится. <...> Наверху он, цыган. Этот строит, потолок, спереди. Только балки были, понял? Пола нет, балок нет, крыши нет еще, забивает эти, доски, леса. Сидит, Кирилл, и забивает. И просит гвоздь у своей жены и смотрит вниз. Смотрит, идет к нему змея. Живая змея, большая змея. От дома оттуда, из травы, а поднимается так, так, так и поднимается. И лягушка у него во рту. Лягушка... Этот история настоящая именно.

Лягушка у него во рту. А у лягушки корона, золотая. А подошла змея, поднялась, поднялась, поднялась к нему. И сидит у него. А цыган в не себе, не знает, что делать, побледнел. Змея! <...> А подошел цыган и взял ее, эту лягушку, изо рта у змеи, взял лягушку. Змея спустилась обратно вниз и ушла. Когда цыган увидел, упал оттуда, приступ инфаркта. А разбогател, стал миллиардером) [10].

Проведенное исследование показывает вхождение целого комплекса представлений и фольклорных текстов, связанных с лягушкой как талисманом, приносящим удачу, у этнографической группы цыган-кэлдэраров (молдова́я). Истоки этих верований и обычаев имеют разное происхождение. Актуализированные во многих текстах представления о борьбе лягушки и змеи, известные в балканском и балто-славянском фольклоре, несомненно, имеют балканское происхождение и связаны с территорией формирования этнографической группы. В то же время поверья, обычаи и ритуалы, связанные с удачей и ее привлечением, сформировались на собственной этнической основе и не имеют прямых параллелей в культуре других народов. Представления о счастливой лягушке и о талисмане, приготовленном из нее «на удачу», являются составной частью значительного комплекса воззрений, обычаев и ритуалов, направленных на обеспечение благополучия и привлечения удачи.

Примечания

¹ Подробнее о мифологическом персонаже мамёрры см.: Кожанов К. А., Черных А. В. Мифологические персонажи цыган-кэлдэраров: «Мамёрры» // Традиционная культура. 2016. № 4. С. 135–146.

² См., например: Судник Т. М., Цивьян Т. В. О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 137–154.

³ См.: Черных А. В. Золото в обычаях и обрядах цыган-кэлдэраров // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 136–137.

⁴ См.: Кожанов К. А., Черных А. В. Указ. соч.; Черных А. В. Золото в обычаях... С. 136–137.

⁵ Там же.

⁶ См.: Кожанов К. А., Черных А. В. Указ. соч.

⁷ См.: Друц Е., Гесслер А. Цыгане. М., 1990. С. 41; Черных А. В. Пермские цыгане: Очерки этнографии цыганского табора. Пермь, 2003. С. 49–50.

Список информантов

1. Брума Михай, 1961 г. р. (дэмони), Пермь; зап. А. В. Черных в 2004 г.
2. Замбила Кулай, 1914 г. р., Пермь; зап. А. В. Черных в 2005 г.
3. Будудай Михай, 1976 г. р., ррымбуло́ни (миһэшти), г. Чудово Новгородской обл.; зап. К. А. Кожанов в 2015 г.

4. Марица Буцо, 1966 г.р. (рувони), Пермь; зап. А. В. Черных в 2015 г.
 5. Халопи Кулай, 1952 г.р. (рувони), Пермь; зап. А. В. Черных в 2015 г.
 6. Рубина Михай, 1975 г.р. (дэмони), Пермь; зап. А. В. Черных в 2015 г.
 7. Марийка Михай, 1963 г.р., миһэешти (тимони), д. Верхние Осельки Ленинградской обл.; зап. К. А. Кожанов в 2015 г.

8. Патрина Михай, 1978 г.р., чукорони (Тамбов), замужем за цыганом из рода ррымбулони (миһэешти), г. Чудово Новгородской обл.; зап. К. А. Кожанов в 2015 г.
 9. Илифа Михай, 1961 г.р., д. Верхние Осельки Ленинградской обл.; зап. К. А. Кожанов в 2015 г.

10. Жанна Михай, 1962 г.р., д. Верхние Осельки Ленинградской обл.; зап. К. А. Кожанов в 2012 г.

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 17-11-59002 «Цыганские общины Урала: история, традиционная культура, этнические процессы» (руководитель А. В. Черных)

Максим Максимович Макарецв,
 канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЭТЮДЫ К БАЛКАНСКОМУ БЕСТИАРИЮ: КУКУШКА

Область на юго-запад от Охридского и Преспанских озер и до побережья Ионического и Адриатического морей (часть географических областей Македония и Эпир) достаточно давно является местом интенсивных этнических и языковых контактов. Это зона албанско-греческого пограничья с большими влашскими анклавами, в которой до относительно недавнего времени проживало и славянское население, ныне ассимилированное (в бассейнах рек Девоп, Осум, Семан и Вёса/Аоос, см. карту славянской топонимики в [1]; в настоящее время самые юго-западные пункты, где есть автохтонное славянское население, находятся в районе Корчи — с. Бобошница и Дренова, девять сёл в районе Большого Преспанского озера и село Вэрник в краине Девоп, которое является самой западной точкой Эгейской Македонии). В настоящее время эта зона разделена между Албанией, Грецией и Македонией.

Настоящая публикация вводит в научный оборот сведения о верованиях и обрядах весеннего цикла, связанных с животными, записанные мной в этом регионе в июле 2016 г.

1. На зиму кукушки улетали и возвращались только в марте-апреле.

Если пение кукушки заставало человека дома, то он пел:	
Qyqe qyqe mapaqyqe,	Кукушка, кукушка, кукушечка,
ku e ke të të vëlla,	где твой брат?
në ca oda të mëdha,	В больших комнатах,
po ta therin mos i ka,	если твоего брата зарежут,
	пусть их не будет,
gjakun ia pinë me kupe,	его кровь пьют из чаши,
dhe mishin ia hanë me bukë.	его плоть едят с хлебом.

При этом надо было съесть кусок хлеба. Если этого не сделать, то ночью не будет сна: его отберет кукушка (говорили: *të mundi qyqja, e zuri gjumin* 'тебя одолела кукушка, она забрала (твой) сон'). Если же человек слышал пение кукушки вне дома, то считалось, что сна не будет в любом случае. Это поверье не связано с первым кукованием, так делали каждый раз, когда слышали кукушку¹.

Такого рода поверья широко распространены в карпатско-южнославянской зоне [2].

2. Если дети до 15-16 лет долго спят, то им говорят: *Ngrihuni më parë se të këndojë qyqja. Qyqja do t'ju mundi* 'Вставайте, пока не закуковала кукушка. Кукушка вас одолеет'. (Как именно будет проявляться то, что кукушка «одолеет», информант не смог объяснить.)

Есть также детская песня про кукушку, не связанная с какими-либо поверьями. Она начинается так:

— Qyqe qyqe mapaqyqe,	— Кукушка, кукушка,
	кукушечка,
ku mu fjetë sonte?	где же ты сегодня спала?
— Fjeta prapa malit,	— Я спала за горой,
gjeta frenë e kalit,	я нашла конскую уздечку,
ia vura gomarit...	я нацепила ее на осла... ²

3. Когда в первый раз пела кукушка, влахи в Шипске брали немного земли с того места, где в этот момент стояла их правая

нога. Эту землю завязывали в мешочек, после чего вешали рядом с мартовскими нитями (алб. *verorkat*) там, где месили хлеб. При этом ничего не приговаривали. Считалось, что это принесет в дом удачу. Мешочек с землей хранили до следующего года, после чего меняли на новый. Если человек слышал кукушку, вымывшись и поев (алб. *i larë dhe i ngrënë*), то говорили, что он ее «одолеет» (алб. *e munde qyqen* 'ты одолеет кукушку'). Даже если человек только вымылся, но не успел поесть, считалось, что он «одолеет» кукушку как бы наполовину (*Po të jesh i larë, po mos kesh ngrënë, të thyet ajo gjysmë-gjysmë, po të jesh i ngrënë edhe i larë, e munde ti!* 'Если ты вымылся, но не поел, она «ломается» наполовину, но если ты и поел, и вымылся, то ты ее одолеешь!')³.

4. Кукушка кукует, потому что ищет потерянных братьев, ведь они вылупляются из яиц, подброшенных в разные птичьи гнезда. Когда ожидается, что кукушка начнет петь в первый раз весной, нельзя было выходить из дома, не поев. Если слышали кукушку в первый раз на сытый желудок, говорили (по-албански): *Qyqe të munda, të rrëntë e sëmund!* 'Кукушка, я тебя одолел, чтоб тебя постигла болезнь!', а потом делились с родственниками: *E dëgjova qyqen dhe e munda* (или *më mundi*) 'Я услышал кукушку и одолел ее (или она меня одолела)'. Когда слышали пение кукушки не в первый раз в году, говорили: *Qyqe qyqe mapaqyqe, / dëftomë të të dëftoj, / unë sa vjet do të rroj?* 'Кукушка, кукушка, кукушечка, скажи мне, чтобы я тебе сказал, сколько лет я буду жить?' Затем считали, сколько раз она прокукует. Если кукушка куковала очень много, говорили: *E mja, qyqe, mja, mja!* 'Хватит, кукушка, хватит, хватит'. Если кукушка накуковала мало, говорили: *Ti, të më bëhesh kurban, unë dy* (или другую цифру) *vjet do të rroj?* 'Эй ты, чтоб тебе стать курбаном, я два года буду жить?'⁴.

Примечания

¹ Село Каменица (район Корчи), записано в монастыре св. Николая (Айдер Баба) от супружеской пары (муж., 75 л.; жен. 70 л., албанцы, образование среднее, крестьяне).

² Село Полена, муж., албанец, образование среднее, 64 г., сотрудник сельской администрации.

³ Село Полена, жен., влашка из с. Шипска (рядом с Воскопой), образование среднее, 80 л., замужем за албанцем в с. Полена; муж., влах из с. Шипска, образование среднее, 55 л., живет и работает в Салониках.

⁴ Село Бобошница, жен., славянка, образование среднее специальное, 82 г., работала учительницей албанского языка в средней школе.

Литература

1. Селищев А. Н. Славянское население Албании. София, 1981. (Репринт издания 1931 г.)
2. Толстая М. Н. Из карпато-южнославянских параллелей: повесть о первых весенних птицах // Заједничко у словенском фолклору: 36. радова / Уред. Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 335–348.

Выставка «ЧАЙ И КОФЕ С ЦЕРЕМОНИЯМИ И БЕЗ...» В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ

Чай и кофе — самые популярные напитки в мире, место которых в культуре народов мира давно не исчерпывается их гастрономическими свойствами: они обрели свою философию, символику, обрядово-церемониальную систему, а в ряде обществ получили статус национальных символов.

Выставка «Чай и кофе с церемониями и без...»¹, экспонировавшаяся с середины апреля по сентябрь 2016 г., была создана на материалах, хранящихся в Российском этнографическом музее. Было представлено около 600 уникальных экспонатов, в подавляющем большинстве впервые извлеченных из запасников музея.

Хронологические границы выставки охватывали вторую половину XIX — середину XX в. Она отразила широкую географию традиций чаепития и кофепития и познакомила посетителей с многообразием культуры употребления этих напитков, со связанными с ними формами общения, этикетными нормами, обыденными и ритуально-магическими практиками народов Евразии.

В русской культуре чаепитие являлось не просто трапезой, а своеобразным времяпрепровождением, основой которого было общение. За чаем обсуждали текущие дела, решали семейные проблемы, заключали торговые сделки. Его пили, чтобы снять усталость и недомогание, после бани или долгой дороги, чтобы согреться, придя с мороза. Русские пили чай в праздники и в будни дома, в чайных, трактирах, на постоянных дворах. Наибольшее распространение чаепитие получило в городах, прежде всего в Санкт-Петербурге, Москве, Нижнем Новгороде, Ярославле, Владимире, Суздале, Архангельске, Вологде. Традиция чаепития стимулировала целые отрасли промышленности — например, производство самоваров в Туле (в середине XIX в. там насчитывалось 28 самоварных фабрик) и чайной посуды (Императорский фарфоровый завод в Санкт-Петербурге; Товарищество производства фарфоровых и фаянсовых изделий М. С. Кузнецова в с. Дулёво Владимирской губернии). В XIX в. самовар стал предметом массового потребления, но даже в начале XX в. оставался дорогой вещью, которую крестьяне передавали из поколения в поколение. Его наличие в доме считалось признаком достатка. В деревнях чай пили в основном крестьяне север-

ных, северо-западных и центральных губерний Европейской России, а также Сибири.

Одна из сцен выставки изображала трактир крупного села или уездного города. Для трактира было характерным наличие стойки — прилавка, на котором располагался самовар; за прилавком обычно стоял хозяин заведения. На стенах висели расписные подносы, на полке или в буфете была расставлена фарфоровая посуда, в частности «чайные пары» — большие чайники для кипятка и малые для заварки. Колорит русского трактира был воссоздан по живописным произведениям Б. М. Кустодиева, В. М. Васнецова, К. Е. Маковского, В. Г. Перова, Н. Е. Ремизова, Л. И. Соломаткина, Н. Н. Сапунова, П. П. Кончаловского и др., а также по историческим фотографиям сельских чайных.

Слово *трактир* встречается в русском языке с XVIII в. Первые трактиры появились в России при Петре I и первоначально предназначались для привилегированных путешественников. Трактиры представляли собой постоянные дворы и гостиницы с рестораном (харчевней), где продавали еду и напитки для употребления на месте. К середине XIX в. трактир превратился в заведение для непритязательной публики, где можно было пообедать, посидеть с друзьями, при случае переночевать. В городах существовали трактиры для извозчиков, отличавшиеся наличием двора, в котором можно было накормить и напоить лошадей. В трактир заходили выпить чаю крестьяне, приехавшие в город по делам. К концу XIX в., когда рестораны стали посещать разбогатевшие купцы и промышленники, трактиры также начали стремиться к повышению своего уровня в соответствии с возросшими запросами мещанства и купечества. Некоторые трактиры предлагали несколько залов с разным уровнем обслуживания: обычно помещение для простолюдинов располагалось на первом этаже или в полуподвале, а верхний ярус предназначался для более состоятельных посетителей.

Обслуживанием в трактирах занимались половые, одетые в «русский костюм» — белые штаны и рубаху навыпуск, подпоясанную шнурком. Половыми обычно были подростки 13-15 лет, которые за работу денег не получали, а брали чаевые. Кухня была исключительно русская, чай подавался в чайниках, сахар — кусками на блюде.

Один человек мог выпить по настроению 5-10, иногда больше чашек, так как за добавление кипятка не надо было доплачивать.

Чаепитие в домах происходило по определенным правилам. Воду кипятили в самоварах или металлических чайниках, а для заварки использовали фарфоровые и фаянсовые чайники, которые ставили на конфорку самовара, чтобы заварка не остывала. Чай разливали обычно хозяйка дома или старшая дочь. В крестьянских семьях было принято наполнять чашку чаем до краев, чтобы «жизнь была полная», в городах же оставляли место, чтобы добавить сахар и сливки. Обычно чай пили из блюдечка, держа его на пальцах поднятой руки. К чаю подавали сахар, мед, варенье, пироги. Крестьяне старались покупать сахар головками, раскладывать которые полагалось мужчине с помощью сахарных щипчиков. Чай с сахаром крестьяне пили всегда вприкуску, питье внакладку считалось дорогим удовольствием.

У старообрядцев (русских, карел, коми) чай, наряду с табаком, хмелем, картофелем, чесноком, относился к числу «нечистых», «проклятых» растений, пить его считалось грехом. Неприемлемым было «басурманское» происхождение чая: он не произрастает в православных странах, но привозится от «нечистых» народов. В старообрядческих этиологических легендах греховность употребления чая объяснялась тем, что «чай был проклят Всевышним потому, что посеян Сатаной»; «не поклонился Христу (или “один расцвел”) во время Его распятия», «идет против Бога»; «перед концом света чай, хмель и табак привлекут к Сатане людские души». Греховность чаепития подкреплялась ссылками на церковные источники, созданные задолго до широкого распространения чая в России. Самоварами, которые именовались «шипящими змеями», в старообрядческой среде пользоваться воспрещалось.

Согревающие напитки-отвары старообрядцы готовили из сборов трав — кипрея (иван-чая), мяты, медуницы, душицы, зверобоя, бадана, листьев и ягод смородины, малины, брусники, моршки, березовой чаги, в качестве добавок использовали высушенные корни радиолы розовой и копеечника чайного.

На выставке демонстрировалась сцена приготовления травяного отвара в доме старообрядцев с некоторыми характерными деталями интерьера: киотом с киотным крестом; настенным листом с поучительным текстом «Слово святого отца Нифонта, како подобает православным христианам на трапезе ести с молчанием». На столе посетители могли видеть деревянные чайные чашки и холщовые мешочки с травяными

сборами (кипрей, мята, плодоножки морошки, листья смородины). Сцену дополняла женская *моленная* одежда начала XX в. из Печорского уезда Архангельской губернии.

На Северо-Западе России и в Прибалтике предпочтение отдавали кофе. Традиция его употребления в кофейнях пришла сюда из Западной Европы во второй половине XIX в. Постепенно культура кофейен, где гость не только пил кофе, но мог подолгу сидеть за столиком, читая предлагавшиеся газеты, получила широкое распространение.

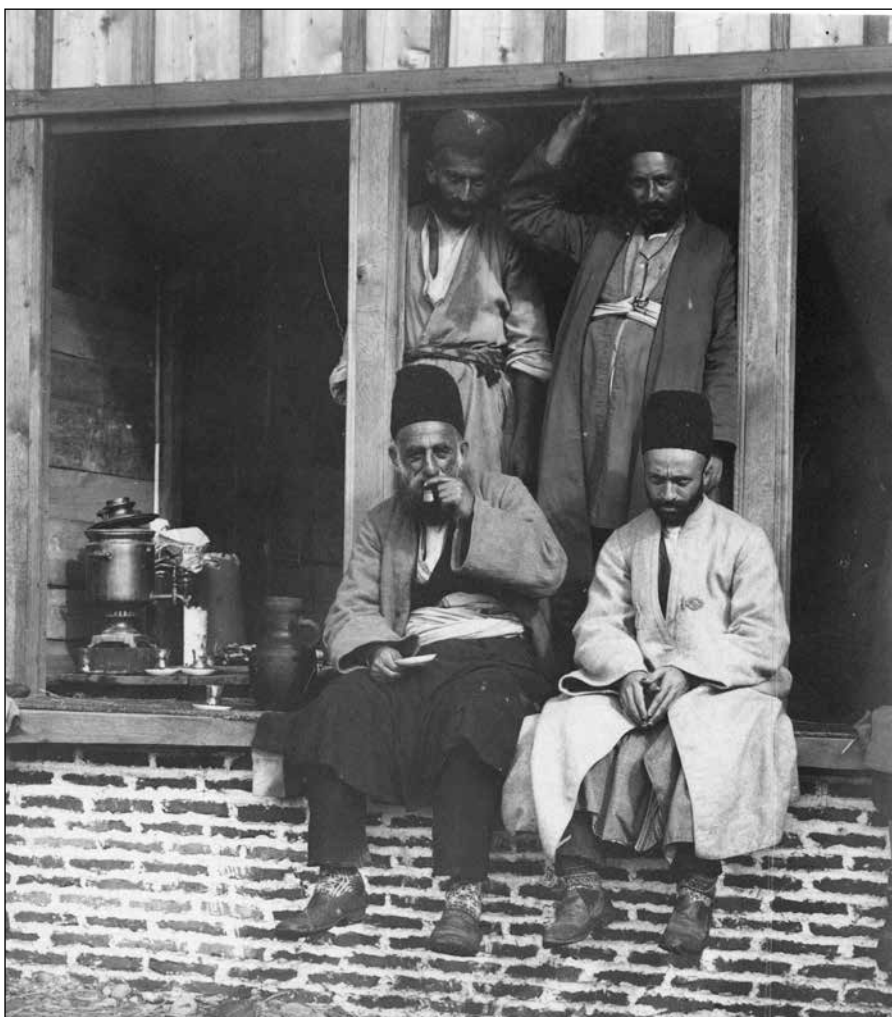
На выставке была представлена сцена, демонстрирующая эстонскую кофейню 1950-х гг. Маленькие прибалтийские кофейни обладали особенной притягательной атмосферой. Их интерьеры имели множество вариантов — от мягких кресел и абажуров с бахромой до складных стульев и скамеек. При оформлении кафе часто использовали резное дерево, оригинальные светильники, стильную керамику. Но одна деталь оставалась неизменной — это массивные кофейные столы, которые не накрывали скатертью, иногда на них клали льняные или сделанные из соломки салфетки. Сервировали столы керамической посудой местного производства.

Рецепты приготовления кофе в северо-западном регионе России и в Прибалтике были разные. В Южной и Средней Карелии этот напиток было принято пить с добавлением топленого молока. Саамы подсаливали кофе при варке. Тот же рецепт использовали и в Северной Карелии. В Латвии постепенно сложилась традиция употребления кофе со знаменитым рижским бальзамом (бальзамом Кунце), который подавали отдельно в маленькой рюмочке. С увеличением потребления кофе уже в XIX в. в регионе расширилось изготовление посуды для хранения, приготовления и подачи напитка на стол. Для хранения кофе использовали герметичные деревянные коробочки, варили его в глиняной или металлической (чугунной, медной) посуде. Ингерманландские финны варили кофе в самоваре, который был почти в каждом доме.

Традиция питья кофе у сербов, албанцев, болгар, греков и других балканских народов возникла в период османского владычества, приблизительно в конце XV — начале XVI в., тогда же на Балканах появились первые *кафаны* (кофейни). Здесь неторопливо распивали кофе, что со временем превратило эти заведения в особый социальный институт. Кофейни создавали особую атмосферу потому, что здесь в одном месте могли собираться люди из разных, ранее не пересекавшихся социальных, экономических и культурных кругов и даже конфессиональных групп. *Кафаны* посещали исключительно мужчины.



Чашепитие мальчиков-бурлаков. Русские. Владимирская губ. 1914 г. РЭМ 3307-226



Группа мужчин в чайхане. Персы. Иран. Конец XIX — начало XX в. РЭМ 211-75

Женщины пили кофе дома, в гостях, а также в общественных банях, где они обсуждали за кофе последние новости, сплетни и интриги. В XIX–XX вв. кофе стал настолько распространенным напитком, что его продавали на улицах балканских городов мелкие торговцы-разносчики.

На выставке была представлена сцена, изображающая небольшую уличную кофейню с необходимой утварью для приготовления кофе: компактными цилиндрическими жаровнями для обжарки зерен, мельницей для кофе, а также невысокой треногой для приготовления напитка. Считалось,

что только опытный *кафеджия* знал секреты обжарки и помола зерен и мог сварить настоящий, качественный кофе. Поэтому услуги *кафеджи* на Балканах оставались востребованными и после появления в XX в. фабричного фасованного кофе.

Питье кофе было связано с табакокурением. Традиция такого времяпрепровождения стимулировала появление у обывателей соответствующих приборов: кофейных сервизов, джезв, кофемолок, приспособлений для обжаривания зерен, а также трубок, кисетов, табакерок. Эти предметы со временем появились в каждом доме.

На Кавказе, который являлся перекрестком различных культур, и на соседствующих с ним территориях соединились традиции кофепития и варианты чаепития, как местного, так и имеющего русское влияние.

В Российской империи чай являлся предметом импорта, однако в последние десятилетия XIX в. на Кавказе и в Закавказье, в прибрежных районах Черного и Каспийского морей, начались опыты по выращиванию чайного кустарника. В 1920-е гг. в СССР была принята программа по выращиванию и производству чайного листа, благодаря чему появились плантации в Грузинской ССР, Азербайджанской ССР и в Краснодарском крае РСФСР, где стал успешно выращиваться черный чай.

На Северном Кавказе, включая Дагестан, престижным напитком, которым принято было угощать гостей, являлся *калмыцкий чай* — напиток, изготовленный на основе прессованного в брикеты черного чая с добавлением молока, соли, перца и бараньего жира или сливочного масла. Чай гостям, как прежде, так и сейчас, по обычаю подает младший сын хозяина дома.

В XIX в. под русским влиянием в регионе, особенно в крупных городах и на железнодорожных узлах, стал распространяться листовая чай, который заваривали в специальных чайниках с добавлением кипятка из самовара. Из России рецепт приготовления заварного черного чая, а также русский самовар как важный атрибут чаепития попали в Иран, где этот напиток к концу XIX в. заменил популярный прежде кофе. В персидской городской элитарной среде чай мог употребляться как самостоятельно, с добавлением сахара, лимона, так и с различными блюдами за завтраком, обедом и ужином.

На выставке был представлен интерьер гостиной комнаты персидского дома, где демонстрировалась престижная медная, в том числе и чайная, утварь, украшенная тонким орнаментом. Традиционно в высших и средних слоях иранского общества трапеза проходила



Чаепитие в доме муллы. Татары-мишари. Уфимская губ., Уфимский уезд. 1911 г. РЭМ 2577-1

в зависимости от сезона на свежем воздухе либо в специальной комнате, убранной дорогами коврами. Комнату для гостей освещали напольными и подвесными светильниками, украшали декоративными фигурками, в холодное время гости согревались при помощи жаровни или небольшой металлической грелки. Если в элитарной среде предполагались отдельные комнаты для мужчин и женщин, то средний класс не так строго следовал этому канону. В персидской традиционной культуре во время обеда придерживались обязательной последовательности проводимой трапезы, согласно которой чай пили после основных блюд. К чаю подавали сладости и орехи.

Подача чая после трапезы знаменовала наступление досуга. Во время чаепития мужчины могли курить кальян и трубки с табаком; женщинам в своем кругу также разрешалось употреблять кальян. В это время играли в различные игры, например в карты, шахматы, музицировали или слушали музыкантов-профессионалов.

Распространение кофе по всему Переднему Востоку и Ирану относится к XIII–XIV вв. Рецепты его приготовления в регионе различались: при обжаривании зерен могли добавлять оливковое масло, при заваривании — сахар, в некоторых армянских областях при перемалывании добавляли кардамон. Крепкий кофе пили из небольших чашечек и дома, и в кофейнях (последнее было распространено исключительно среди мужчин). Считается, что первая венская и парижская кофейни в XVII в. были открыты армянскими купцами.

На выставке была представлена сцена, демонстрирующая прием супругами гостя в городском армянском доме. Нормы этикета у армян-горо-

жан предусматривали угощение кофе и при проведении деловых переговоров. Напиток подавала после трапезы супруга хозяина — «госпожа дома» в гостиной комнате, а летом в специальных беседках-розариях. К кофе могли предлагать орехи и сладости, а почетным гостям-мужчинам — вино или коньяк. Употребление кофе мужчинами сопровождалось курением трубки или папирос. Состоятельные горожане использовали дорогие серебряные курительные принадлежности — мундштуки, портсигары, спичечницы.

В армянской культуре кофепитие имело и до настоящего времени сохраняет важное значение в процессе социализации молодых людей и девушек. С 14–16 лет, особенно в крупных городах, юноши начинали посещать кофейни, а девушки — ходить в гости и участвовать в ритуалах совместного питья кофе, важной составляющей которых были гадания на кофейной гуще. В современной Армении кофе пьют несколько раз в день: дома, в кафе, на деловых встречах, в случае неожиданных визитов, а также по завершении трапезы.

В различных районах Средней Азии и Казахстана существовало множество способов приготовления чая. В целом эти варианты сводились к двум основным традициям приготовления этого напитка.

В первом варианте чай заваривали в чайнике с добавлением сахара и ароматических добавок (гвоздики, укропа и т. д.). Его пили 2–3 раза в день по 5–6 пиал. Напиток являлся непременным сопровождением беседы в лавке, мастерской, чайхане или на женских посиделках. Чай, к которому подавали лепешку, сухофрукты и сладости, обычно предварял любую трапезу в доме,



Женщина за самоваром на женской половине срубной юрты. Хакасы. Енисейская губ., Минусинский округ. 1924 г. РЭМ 4246-4



Дочь хозяина, разливающая чай гостям. Казахи. Акмолинская обл., Петропавловский уезд. 1908 г. РЭМ 1594-9



Чайные плантации в имени К. Попова. Батумский округ. 1897 г. РЭМ 5361-1

за ним следовало основное блюдо или несколько блюд. В чайхане, где собирались мужчины для отдыха, чай мог не сопровождаться дополнительными блюдами.

Существовали определенные правила и нормы, связанные с приготовлением и употреблением чая. Чайные

листья заливали кипятком и давали хорошо настояться, для чего чайник ставили либо в горячую золу очага, либо подвигали к нему горячие угли. Когда чай в чайнике поднимался, его подавали к столу и ставили перед хозяином или старшим за столом, который наливал одну чайную чашку и выливал

чай в чайник обратно три раза, чтобы перемешать настоявшийся чай. Через минуту чай разливали по чашкам, не разбавляя кипятком. Принимать и подавать пиалу с чаем необходимо было только правой рукой. Разливая чай, следили, чтобы на поверхности напитка не было пены и пиала не была наполнена до краев, в противном случае это нарушало этикетные нормы и считалось неприличным.

На выставке демонстрировалась сцена женского чаепития. В XIX в. в Бухарском оазисе, как и в других районах проживания оседлых узбеков и таджиков, популярностью пользовался как зеленый, так и черный чай, в который добавляли сахар, специи или лепестки цветов. К столу подавали сласти, сухофрукты и хлебные лепешки. Такие застолья обычно устраивали во время женских посиделок в доме новобрачной, которую навещали родственницы и подруги. Молодая хозяйка и ее гости за чаем обменивались новостями. Молодуха показывала украшения и наряды, подаренные мужем и членами его семьи. Прием гостей устраивали в самой богатой комнате женской половины дома, чтобы продемонстрировать, насколько удачно женщина вышла замуж. На стол ставили лучшую посуду — самовары и чайники, украшенные искусным чеканным орнаментом, китайские пиалы из тонкого фарфора, керамические расписные блюда со сложными растительно-геометрическими орнаментами.

Второй вариант приготовления чая был распространен у кочевых народов (казахов, киргизов, кочевых узбеков) и горных скотоводов (таджиков и памирцев). Напиток заваривали в котелке с добавлением соли, обжаренного бараньего сала или топленого масла, молока. В такой чай крошили лепешки и употребляли в качестве завтрака или полдника. Данный вариант на выставке демонстрировался на примере казахской культуры. Согласно традиции, у казахов чаепитием начиналось и оканчивалось застолье. Среди кочевников наибольшей популярностью пользовался зеленый чай, который кипятили с молоком в котле, иногда сразу приправляя солью и перцем. К чаю подавали традиционные жареные пирожки. В течение дня чай пили 6–8 раз из пиал, привезенных из Бухарского эмирата, Китая и России. Фарфоровая чайная посуда считалась большой ценностью, она была дорогой и хрупкой, поэтому для нее делали футляры из дерева, кожи, войлока и ткани. Во второй половине XIX в. в Казахстане широко распространилась новая посуда для кипячения воды — русский самовар.

Активная торговля привозным китайским чаем в Поволжье начала производиться уже в 1670-е гг. В XIX в. Казань

стала одним из крупнейших центров торговли чаем в России, и чай в регионе получил широкое распространение.

Чаепитие у казанских татар было обязательной частью трапезы при приеме гостей. Согласно традиции, организацией застолья занимался хозяин дома. Все обязанности, касающиеся приготовления пищи, лежали на хозяйке. Нормы застольного этикета татар были выстроены с учетом социально-сословного расслоения общества и половозрастной дифференциации. Старались по возможности посадить рядом людей приблизительно одного имущественного положения и возраста. Во время званных обедов мужчины и женщины сидели отдельно. На почетном месте (*тур*) обычно усаживали особо уважаемых гостей, например муллу. По обе стороны от него в определенном порядке, в зависимости от социального статуса, рассаживали остальных. Хозяин обычно занимал место напротив почетного гостя, ближе к двери, откуда распорядился подачей угощений, которые подносила хозяйка дома. То же происходило на женской половине, где обычно управляла хозяйка или старшая сноха, а на *тур* сажали жену муллы. Для вытирания рук во время еды гостям на колени расстилали специальное длинное полотенце (*тастымал*), иногда клали индивидуальные салфетки с узорными краями.

На выставке был представлен комплекс экспонатов, которые демонстрировали подготовку к чаепитию у казанских татар: нарядный костюм молодой женщины, в котором она могла встречать гостей; престижная посуда и утварь для чаепития — медный самовар, украшенный чеканкой, гравировкой и декоративной резьбой, чайник для заварки, деревянная резная чайница; скатерть, полотенца на колени гостям и индивидуальные салфетки.

У народов Сибири чай поначалу считался роскошью. Сперва он распространился у соседствующих с Китаем тюрко-монгольских народов. Кочевники оценили пользу чая как тонизирующего напитка и растительной добавки к своему мясомолочному рациону. Постепенно употребление чая в их культуре стало системой: его пили круглогодично по несколько раз в день. Использовали в основном зеленый прессованный в форме кирпича или плитки чай, поскольку брикеты были удобны в транспортировке при кочевом образе жизни. Мешочки для чая подвешивали за ремennую петлю к решетке юрты на женской половине. Для измельчения прессованного чая использовали бокаловидные ступки, специальные чаерезки, представляющие собой нож, скрепленный верхним концом с дощечкой, на которой нарезали брикет, а также украшенные аппли-

кациями кожаные мешки, в которых чай размалывали каменным пестом.

Традиционно тюрко-монгольские народы чай варили в казане, добавляя в него молоко, соль, поджаренную муку (*талкан*), курдючное сало, костный мозг барана, размельченное вяленое мясо. Такая рецептура была распространена у монголов, бурят, а также алтайцев, тувинцев и т. д.; калмыки (предками которых являлись западные монголы — ойраты) принесли ее с собой в Прикаспийские степи. Сначала в воду добавляли заварку, затем молоко и соль, перед снятием с огня — *талкан*. После приготовления чай процеживали с помощью плетенных из камыша цедилок. Пили его из маленьких деревянных чашечек, покрытых прочным лаком. Без молока чай кочевники не пили, поскольку «черная» пища символизировала всё негативное, темное, злое, бедное. Молоко и молочные продукты имели важнейшее значение в рационе кочевника, высокий сакральный статус «белой» пищи объяснялся ее цветом (именно с белым цветом ассоциировались благородство, чистота, высокое положение в обществе и счастье). К чаю подавали сливки, разные виды сушеного творога, пресные лепешки и кусочки теста, обжаренные в жире.

Помимо того что чай прочно вошел в систему питания тюрко-монгольских народов, он стал необходимым атрибутом целого ряда ритуалов. Укоренившейся этикетной нормой и правилом хорошего тона у них до сих пор является традиция встречать чаем гостей; чашку чая обязательно предлагают каждому зашедшему в жилище.

Одной из важных составляющих свадебных обрядов было испытание невесты в искусстве приготовления чая. Чай являлся традиционным объектом подношения шаманам, различным духам и божествам. У народов Центральной Азии, в культуре которых был развит культ огня и домашнего очага, ежедневно утром и вечером огонь в очаге получал свою долю от первого свежесваренного чая. Когда тувинский охотник убивал медведя, он непременно совершал кропление чаем при помощи кропильных ложек-девятитлазок (9 выемок в резервуаре этих ритуальных ложек делалось по числу небес).

Постепенно традиция чаепития охватила всю территорию Сибири, включая и ее тундровую зону. Жители тундры, например коряки, пили очень крепкий обжигающий черный чай по 10 и более чашек подряд. Покупные чайники и фаянсовые или эмалированные чашки с блюдцами имелись практически в каждой семье. Их бережно хранили в специальных ящичках с отделениями для чашек. В повседневной жизни чай обычно пили после еды. Угощение же гостей предполагало

следующую последовательность подачи блюд: сначала подавали легкую закуску, например юколу, костный мозг из оленьих ног или ягодную толкучку, затем чай и, наконец, мясные блюда. Нередко такое чаепитие заменяло обед или завтрак. В раздел выставки, посвященный традициям, связанным с чаем, у народов Сибири и Центральной Азии помимо костюма богатой монголки и чайной утвари были также включены тувинские резные агальматолитовые скульптурки, демонстрирующие жест подачи чая гостю. Налитый в чашку чай было принято подавать с поклоном правой рукой, поддерживая ее левой.

Выставка сопровождалась интерактивной программой, включавшей тексты об истории распространения чая и кофе и региональных традициях их употребления и более 150 исторических фотографий, расширяющих представление о многообразии практик чаепития и кофепития в разных традициях. Тема выставки, близкая всем и каждому, привлекла в музей множество посетителей. К ней была подготовлена специализированная экскурсия, проходившая ежедневно. Выставка была включена в целый ряд образовательных программ и экскурсионных маршрутов, рассчитанных на разные категории посетителей. Это воскресная программа для детей и родителей «Приглашаем в гости», программы «День России», «День этнографа», «Глубокое погружение в этнографию» и т. д. Разделы выставки стали ярким дополнением к постоянным региональным экспозициям музея.

Примечания

¹Творческий коллектив, работавший над выставкой: авторы концепции и кураторы выставки — Л. С. Гуцын, С. В. Романова; авторский коллектив — Л. С. Гуцын, С. В. Романова, О. Г. Баранова, М. А. Докучаева, Н. А. Косяк, А. А. Михайлова, О. В. Старостина, А. А. Чувьуров; научный редактор — Е. Е. Герасименко; художественный проект — Д. К. Маевский; реставраторы: А. С. Ади, В. В. Вольтский, В. Ф. Курочкин, Л. Б. Ягодина, Е. П. Янковская; подготовка видеопрезентации — М. В. Авдеев, В. А. Капустина, И. Ю. Хургина; фотографии — Н. М. Соловьева, О. В. Ганичева; редакторы — И. В. Белобородова, О. О. Брашнина.

О. Г. Баранова, Л. С. Гуцын, М. А. Докучаева, Н. А. Косяк, А. А. Михайлова (канд. ист. наук), С. В. Романова, О. Г. Старостина, А. А. Чувьуров (канд. ист. наук),
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

См. иллюстрации на 2-й странице обложки.

НОВЫЕ ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ЗАПИСИ О НАРОДНОМ ХУДОЖНИКЕ Е. В. ЧЕСТНЯКОВЕ

Ефим Честняков (Евфимий Васильевич Самойлов, 1874–1961) — оригинальный художник и скульптор, фотограф и музыкант, писатель и мыслитель, создатель бродячего кукольного театра для детей и детского сада, понимаемого как «начало универсальной коллегии Шабловского образования всех возрастов» и действовавшего с 1 декабря 1924 по 1925 г., учитель народных училищ, носитель фольклора и народный праведник. Он уроженец д. Шаблово Кологривского уезда Костромской губернии, крестьянский сын, внук Самойлова — старосты местной часовни, с 1899 г. получал художественное образование в Санкт-Петербурге в художественной студии княгини М. К. Тенишевой, где преподавали И. Е. Репин и его ученик Д. А. Шербиновский, учился вместе с И. Билибиным, С. Чехониным, В. Левитским и др. С октября 1903 по май 1904 г. обучался в Казанской художественной школе, осенью 1904 г. стал вольнослушателем Санкт-Петербургской академии художеств, закрытой в 1905 г. из-за революционных волнений. В 1913 г. он снова поехал в Санкт-Петербург, с началом Первой мировой войны в 1914 г. навсегда вернулся в родную деревню. Единственная прижизненная книга сказок Е. В. Честнякова — сборник «Чудесное яблоко. Иванушко. Сергиюшко» (СПб., 1914). Посмертные публикации: «Вот перед Вами русский...» Письма Е. В. Честнякова к И. Е. Репину» (Новый журнал. СПб., 1993. № 2), «Поэзия» (М., 1999), «Сказание о Стафии — Короле Тетервином: роман-сказка» (М., 2007), «Русь, уходящая в небо...: Материалы из рукописных книг» (Кострома, 2011), «Сказки, баллады, фантазии» (М., 2012).

Сведения о художнике содержатся в книгах: «Новые открытия советских реставраторов» (М., 1985); «Ефим Честняков — художник сказочных чудес: Каталог выставки» (М., 1977), «Мир Ефима Честнякова» В. Я. Игнатъева и Е. П. Трофимова (М., 1988); «Ефим Васильевич Честняков» В. Я. Игнатъева (М., 1995); «Честно о Честнякове» И. А. Серова (Кострома, 2002); «Не признан при жизни» И. А. Серова (Кострома, 2003); «Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова» Н. С. Ганцовской (Кострома, 2007); «Пути в избах. Трикнижие о шабловском праведнике, художнике Ефиме Честнякове» Р. Е. Обухова (М., 2008). Честнякову посвящены диссертации и отдельные статьи, в том числе статья И. И. Шангиной «Ефим Васильевич Честняков — святой человек кологривских крестьян», опубли-

кованная в «Живой старине» (1997. № 4). Созданы документальные фильмы и интернет-передачи о художнике и его родной деревне: «Я пришел дать вам сказку. Ефим Честняков» (с участием С. В. Ямщикова; 2009, режиссер Алексей Илюхин); «Художник Ефим Честняков», «Ефим Честняков — народный праведник» (2015) и др. В 2013 г. опубликованы экспедиционные записи А. Г. Назаровой «О Ефиме Честнякове» (<http://cosmograph.ru/efim-chestnyakov-3702>).

В данной подборке представлены избранные записи о Е. В. Честнякове, сделанные нами с 17 августа по 2 сентября 2015 г. в г. Кологрив и д. Шаблово. В экспедиции от двух десятков местных жителей разных поколений были записаны мемуары, слухи и толки, предания и легенды о художнике и связанных с ним местах. Свидетельства очевидцев передаются из уст в уста, от одного поколения к другому и в результате подвергаются фольклоризации. В память о Е. В. Честнякове его земляки восстанавливают или подновляют избу-«овин», Ефимов ключик в д. Шаблово, Зеленый храм, могилу в с. Илешево и т. д., эти локусы тоже приобретают фольклорную историю. Честняков в таких воспоминаниях оказывается противоречивой личностью, зато родным и близким человеком, без «хрестоматийного глянца», но с трудной судьбой. Черты талантливого художника, литератора, артиста-кукольника, философа просвечивают даже в мелких деталях устных воспоминаний.

В июне-июле 2016 г. в экспедиции в Мантуровский и Межевской районы Костромской области (ранее входивших в Кологривский уезд) были записаны новые рассказы о Ефиме Честнякове.

1. Как говорили преподаватели ДШИ [Детская школа искусств], там есть гжель, дымковская игрушка, там ещё, и ефимовская — они отличаются. Там своеобразие есть. Вот. И вот они возродили именно ефимовскую игрушку — в стиле, как он лепил. Там и пустотелая, что-то сейчас уже не помню, которая пустотелая, которая целая. Ефим вроде целую лепил, а те — пустотелую, или наоборот, вот так. И делали свистульки: они тоже для ребятишек. Он любил ребятишек, Ефим. Он маленький, и он с ребятишками вокруг деревни целые крепости строил, раскрашивали тоже эти крепости. [А из чего строил?] Из снега, зимой. С ребятишками любил, и много на картинах его детей (*Смирнов Владимир Александрович, 1955 г. р., г. Кологрив*).

2. [ПАС]: Я вот его не знала. Вот к Анне-то Павловне [Сорокиной] пойдёте, и её

спросите: она была, ходили они к нему. Она ещё была молоденькая, а к нему ходили, к Честнякову-то... Обязательно сходите к ней: она много вам порасскажет. <...> Ну, я знаю, что она, когда приходим мы к нему, он сразу, до того, как мы ещё не пришли, он не знает, кто и зачем пришла и что тебе нужно. Если ей — он чувствовал, что человек этот не это, нехороший, он сразу их отправлял: «Ты уходи-уйди!» <...> [А вам не приходилось к нему ходить? Или вашей маме?] Нет! Нет, я его не застала. Я же не здесь не жила. Я с 13 лет только — он как раз [умер].

Мы были на кладбище. <...> А большой крест посреди кладбища, большой крест. Там огорожено и туда ходят, земельку берут. <...> [А с земелькой-то что вы делали?] Киконе ложили да и всё, больше ничего! [А что вы хотели, чтобы земличка для вас сделала?] Что сделала? Чтобы что-нибудь... <...> А сейчас если вы бы посмотрели: там на эту могилку ходят — пройдут и другие просто специально ходят! Я приезжала — идёшь к нему. Всегда разукрашена [могила]. Цветами, всем. Там и пирожков наложат, и всего. [А пирожки зачем кладут?] А пиццы! [То есть это принято, вообще когда на могилу к любому человеку, то приносить пирожки, конфеты, да?] Да. <...>

Вы представляете, что Ефим Васильевич — он даже делал кино по деревням! <...> Только расстилал на стену простынь, и он делал кино, показывал. И собиралась вся деревня. [А это кино было с речью или это просто были диафильмы?] Евовные всякие. [Он сам их делал?] Наверное. [Или он просто покупал где-то?] Наверно, покупал. <...>

Понимаете, он же жил некоторое время — зимой и летом — в овине. У него не было жилья. Я не знаю, не могу сказать. А жилья у него не было. Это потом уже жильё стало, когда стали разъезжаться, люди стали уезжать, тогда уже дом. [А овин — это что такое? Как он выглядит?] Овин? [ААИ]: Сарай самый обыкновенный! [ПАС]: Нет-нет. Овин — это... В этом овине сушили лён. Я сама сушила! <...>

[А как он сам выглядел?] [КАВ]: Как он? Ну, одевался нормально, в халате был. В белом костюме. Одевал такой типа как рабочий такой. <...> Так вот везёт коляску. [Это он у себя в Шаблове или сюда?] Он к нам возил! <...> У нас деревня Жуково. Она от Борка 7 километров, от Илешева 7 километров, наша деревня. <...>

[А рассказывали о том, что он умел фотографировать?] Он фотографировал. [А вы снимки его видели?] Нет. А вот это много фотографий он собирал, брал и делал как музей. И делал как музей, и вообще было очень хорошо. <...>

[А вот какие-нибудь люди рассказывали, как они ходили к Ефиму Честнякову?] Они уехали. Вот даже приезжали люди и ходили к нему, даже оставались — он занимался. Он многое показывал. Интересно было. <...>

[КАВ]: Он предвидел — вот бабка мне говорила — он предвидел. <...> И вот бабка из Астафьева... <...> И вот она пришла к нему, принесла — вот тоже голодно жили: она жила без мужа, и трое детей. Принесла: вот — он говорит: «Это ты возьми себе». Говорит:

«У тебя...» — он предвидел, видимо, всё как-то... [ПАС]: Да-да! [КАВ]: И он говорит: «Возьми, у тебя детки голодные». Вот бабка мне рассказывала. <...> Да, родная бабушка — Елена Ефимовна. Вот. [ААИ]: Во как! [ПАС]: «Вы пришли издалека, вы сами, говорит, голодные, а вам всё пригодится». [КАВ]: Он не возьмёт! [ААИ]: Ай-ай-ай! [А что принесла бабушка?] [КАВ]: А что-то — хлеба какого-то — покушать, покушать. И яичек. Уж не знаю сколько — вот не помню, я была маленькая. Она рассказывала (*Панфилова Альбина Семеновна, 1942 г. р., род. в с. Никола Вохомского р-на; Антонова Антонина Ивановна, 1938 г. р., род. в с. Екимцево Кологривского р-на; Кокорева Александра Васильевна, 1933 г. р., род. в д. Жуково Кологривского р-на; зап. в. Кологриве*).

3. Мне рассказывала одна женщина случай — довольно комичный, но связан с провидческими возможностями Ефима Васильевича. Значит, говорит: вот было нам с подругой по 16 лет. Идём мы с клуба, а за нами идёт какой-то старикашка. Значит, мы быстрее, и он быстрее. Вот. Мы, значит, потом подруга из Шаблова, я не обратила внимания. А он в основном ко мне обращается. Ну и говорит вот: «А ты выйдешь замуж, а потом во время свадьбы упадёшь с чердака». Вот. Ну, было где-то 16, ну, лет 19 — свадьба. Я, говорит, в белом на свадьбе сижу. И чёрт, говорит, меня дёрнул на сеновал полезть! Вот. Чего я попёрлась?! И, говорит, а там что-то, то ли слабо было — и она на сено ступила, в навоз коровий. И тут я, говорит, вспомнила, что мне говорил Ефим Васильевич! Вот вроде, знаете, такой комичный случай (*Матюхин Александр Михайлович, бывший военный, приехал из Костромы около 2001 г. (?), живет в д. Шаблово Кологривского р-на*).

4. Не искупались у Ефимкиного источника. Знаешь, мы — ну, я не помню, в каком году мы ездили — ещё был старый источник. Они сделали новый, а новый — он не такой. Старый. И тоже было градусов 13-14. Я не помню, какая была дата: мы сначала приехали на кладбищу к Ефиму Васильевичу. Нет, сначала мы в Красный Бор в церкву: там была панафида. Там панафиду отпели, поехали на кладбищу к Ефиму Васильевичу. Там тоже ограда такая — очень красиво там: и могила у него, и красивый там у него крестик. Там был молебен. Потом поехали на ключик. Вот там на ключике такая была вода! И, значит, ну как — такая как избушечка. Ну как сказать вам? Как теремок сделан такой. <...> Ну вот, у них там иконки, рушнички. <...> Половички на полу в то время. Вот. Значит, батюшка всё пел-пел, потом крестик туда опускал в воду. Потом, значит, с другой стороны было отгорожено: сделан пол и отгорожено. По одну сторону мужики окатывались, по другую мы. И Веселова Лидия Васильевна — начальник отдела культуры — она нас окатывала. Она высокая: она окатывала нас три раза. Три ведра на нас выливала. Сначала обжигает, а потом так хорошо, так свежо! Вот. И там подыматься в гору по лесенке. И ноги у меня всегда болят, а я пять литров ещё воды несла. Воды

привозила! А потом мы поехали в Шаблово. А-а, там было открытие музея! Там было начальство областное и нашо, там дети выступали, потом было чаепитие и в углу стояло яблоко. Нарисовано яблоко — и 50 килограмм в этом яблоке, и нас угощали. Вот тожо, наверное, в это время. А потом в другой комнатке чаепитие было с пирогами. Вот это я помню. Там открытие музея было. Открытие музея — вот я ездила. Это давненько было уже, но мне очень понравилось.

А теперь там сделали новый ключик — и он уже и какая-то вода пахнет: там не тот сруб. Сруб какой-то не тот поставили, который пахнет. Вот. И уже вода не та, не такая целебная, как вот на основном ключике. [А рассказывали о том, что кто-нибудь излечивался на этом ключике?] Я не знаю такого. Я не знаю: мне ничего не помогло. У меня ноги как не ходили, так и не ходят.

А теперь, когда мы поехали и там только приехали к Павлову — и там тожо его место, где он раньше. Там стоит дерево большое — теперь там тожо всё укультурили. Вот там раньше, когда церкви не было, тут молились. Ефим Васильич ходил, старушки собирались — тогда было запрещёно, так вот тут молились. Вот здесь около Павлово деревни. <...> Это у деревни от дороги. У дороги, как по дороге едешь туда, так с левой стороны. А оттуда мы ехали, значит, с правой стороны. Там дорожка была насыпана, вот такой пенёк хороший, там сосна большая и там крест. Теперь уж там всё облагородили, и тогда-то уж было не так хорошо, как сейчас. Сейчас там всё сделано. Вот. Это раньше сюда приходили старушки и здесь молились Богу. Церкву-то сломали, церкви-то не было — запрящали ведь! И вот с Ефимом-то Васильичем тут молились. Вот тожо это место было. [Расскажите поподробней, как оно выглядело? Это в лесу было или где?] Это в лесу. Это недалеко от дороги. От дороги был настил — дорожка сделана. Там был большой пенёчек и дерево. И на этом дереве была тоже икона: её никто не снимает, она высоко, эта икона, тожо были рушнички повешены. Вот тут раньше молились. Но теперь там, говорят, облагородили, но я там больше не была уже после. [А когда вы были, там рушнички уже были?] Были-были, и иконка висела, и рушнички были: их никто не снимал. Это святое место считается. [Рушнички самодельные, их вышивали?] Да-да-да, как полотенце, с прошвами и вышитые, и с кружевами — вот такие были рушнички. Красиво, вышитые, нашиты кружева — такие рушнички.

[А приходилось вам слышать, что Ефим Честняков умел как-то предсказывать судьбу людям?] Не только приходилось, я и видела его. [Расскажите!] Мы жили в Деревеньке. <...> Приезжала Настя [А. Г. Назарова] с Ленинграда, и я просто по своей простоте накормила её, и всё мы ей надавали бесплатно. Дала карточку моего свёкра и свекрови: они были друзья — Ефим Васильич, мой дед Арсений — они были друзья. И вот он когда шёл оттуда, с этого с Шаблова, он доходил до Деревеньки, значит, и ночевал у нас, у стариков. Потом на другой день шёл в город.

Ну, так как я в этот период была замужем, и вот я хорошо помню: я была в положении. Сели ужинать, и моя свекровь — ну ведь раньше все с одного блюда ели, а они были горшечники, так у них не блюдá, а такие были плошки — такие большие длинные блюдá глиняные. И деревянными ложками все ели. Так она хотела ему положить отдельно. Он: «Нет-нет, Тánюшка, нет». У него такая была сумка портянáя через плечо: он вытащил оттуда ложку свою. Значит, он её отбёр уже пиджачком своим и вместе из блюда ел. Вот я уже не помню все присказульки, что вот вместе надо кушать с одного блюда — больше мира будет у людей. Вот именно что надо! И поел, и опять ложечку облизал, вытер и не дал мыть, опять туда положил. Она хотела — у неё была такая широкая, чуть не шире этого стола, такая лавка, на которой делали горшки. И она на эту лавку его положила. Хотела ему подушку под голову — «тоже не надо». Он свой зипун, значит, постлал одной стороной, положил эту сумочку в голóвы, а другой стороной окутался. И вот он сказал, что вот надо спать — мне так не сказать, как он приговаривал: надо спать вот на доскáх, тогда не будет болеть спина.

А другой раз тожо пришёл, мы как раз тожо там были, тожо кушали, и я подхожу ко столу, он вот так подошёл: «Ой, это у вас будет отрок. Очень счастливый отрок. Очень счастливый. Ничего он не дознáет в жизни». А я иду, задумавшись. А он у меня три месяца пожил да умер. Думаю: почему он самый счастливый? А то, что он, как свекровь говорит: то, что он ничего горя-то не дознáл. Он родился и умер. Счастливый?! Ничего не дознал, никакой вот этой нашей жизни: не у всех больно хорошо живётся-то, не у всех всё ладно. [То есть он погладил вас по животу?] По животу и сказал: «У вас будет отрок. Очень счастливый. Счастливый отрок. Он ничего не зазнáет — ни горя, ни беды не зазнáет». <...> Это в 56-м году. Мы поженились в 56-м, значит, и зимой, а это дело было вот летом, потом осенью он к нам приходил. Я два раза видела у Арсеньевых. <...>

Но некоторые считали его дураком. [Почему?] Да все считали дураком, потому что если он говорил — и вот таким намёками. А у нас, значит, папа-то убитый: мы на него получали деньги. И мама всё не верила, что его убили, всё думала, что где-то живой. И они пошли с женщиной к нему. И испекли, значит, хлебá дома. И думает: «Чего унести? Каравай вот такой взять — вроде много, деткам надо. Мало — вроде неудобно». Но всё-таки взяла каравай. Пошли. Ту женщину почему-то он не пустил в дом. У него же была как оwin, без окочечек. Он её не пустил, а маму пустил. Пустил, и вот он так вот взял, значит, земельку-то вот так сгрёб-сгрёб и вот так наставил и: «Ребятишок-ребятишок!» — кругом-то этой могилки-то. Вот. А он ведь не говорит, что там убитый: вот догадывайся — не догадывайся, что ребятишки вот, за ним ребятишки ухаживают, ребятишки ухаживают. <...>

[Вот землю с могилы Ефима Честнякова вы не брали?] Землю брала. Брала и ноги

тёрла: мне не помогло (Арсеньева Александра Петровна, 1937 г. р., родители из Кологрива (или района), род. в Горьком, живет в д. Тодино Кологривского р-на, 2015 г.).

5. [РГВ]: Да как, могилка у него?! Вся ограда, вся в этих — полотенцах в вышитых там разных старинных. Вышито там всё. Земелька разрыта. Всё, говорят, земельку таскают. Берут землю. [Собеседница]: Мы брали землю вот с гроба: если у тебя болят ноги, колени, бери, где колени есть, там берут. <...> Да. Нагребают землю, значит. Если руки — берут оттуда. [РГВ]: Когда мы вот были — да тут брали. [Собеседница]: Где голова. <...> [РГВ]: Да даже в стороне стараются брать. Да, там дырки, там дырки есть. [Собеседница]: Но вот стараются, где брали, там заполнить. <...> [А вы так поступали?] Наверно, нет. Я ходила, но не выгребала. А многие — такие вот как руки лезут в это место! Ямки! <...> Я говорю: один раз мы пришли туда — там у меня как раз родственник похоронен — около его могилки. Да даже в стороне от могилки — туда, там ямки такие, ямки. Они туда залазят, ямки остаются, земельку увозят (Репина Галина Васильевна, 1926 г. р., род. в д. Красный Октябрь, живет в Кологриве; собеседница-пенсионерка).

6. Это был дурачок — не знаю, правда или неправда. Но расхвалила Зоя Ивановна Осипова. Избушку сторожил. [Он избушку сторожил?] Да. Дом-то у него — как в овине жил. Там всё переделали сейчас. Расхвалили его как художника. Такие лепил какие-то всякие из глины куклолки. Не знаю. А ходили. Здесь детский дом был. Ходил, как обезьяна, во всём портяном: куртка такая. Звали: дурачок. [А вы его видели?] Конечно, видели! [Расскажите!] Ходил — вот такая жилетка портяная с этим... [показывает жестом, как бы очерчивая капюшон]. И всё ходил в детский дом. [С капюшоном?] С капюшоном. Тонька знает — она в детдоме была, моя подруга. <...> Да вот здесь-то длинный-то дом — идёшь. Да, квартиры, час квартиры. [И что он с ними делал, с ребятишками?] Не могу сказать, не знаю. Но ходил-ходил Ефимка.

Бывало, у меня сестра жила в деревне там за рекой далеко. В Мясленихе. Да. Приехал Юрка — сын. Играл в гармонь. Так. А у неё сын заблудился. Говорит, ходила к Ефиму — дал луковицу. Сказал: пусть жуёт. И точно: сын пропал. Что-то он угадывал. Он гадал (Киселёва Мария Николаевна, 90 лет, г. Кологрив).

7. Даже когда я прошла с ним, я подумала, что это он. Тут вот из речки поднимаюсь к мастерской бывшей, ну, она и час мастерская. А он в своём плаще и в этой накидке шёл по этой лестнице — навстречу друг другу. Но я его никогда не видывала, не знала, и предположила: наверное, ведь это Ефим Васильевич. Прошли, даже не поздоровались ведь мы. Потому что я его не узнала сразу! Только потом до меня дошло, когда я уже попросла, что вот, наверное, ведь это Ефим Васильевич. Потому что я слышала, что он в плаще ходит с капюшоном с таким, и вразумило меня так. А так не разговаривала я никогда с ним. А плащ был вот потемнее моего этого: ну, такой светло... ну, не светлый, а тёмно-зелёный, ну не тёмно-зелёный, ну, какой-то... Вот как плащи-то эти какие брезентовые бывают. Не совсем как военные, ну накидка такая длинная у него. Эти плащи — даже пастухи в деревнях их использовали от дождя — такие были плащи.

[А если бы вы точно знали, что это Ефим Честняков, то остановились бы с ним поговорить?] Конечно! Конечно бы остановилась! У него была мама моя. Заходила к нему. Она (в то время семян было плохо, этих овощных культур), она выращивала всякие семена. Любитель была она такая, садовод какой-то! Не знаю, в деревне росла яблоня, мы ходили в верхих, где старый Кологрив был — три километра от Морхинино было. Морхинино — деревня, вот. <...> [Про то, как мама ходила...] К Ефиму Васильевичу. И она ходила с семенами. Продавала семена, вот. Пенсия была маленькая, небольшая, надо было кормиться, отец пришёл с войны без ноги, инвалид был, вот. Жила с ними ещё моя бабушка, мамина мать, получала пенсию в 28 рублей. <...> Вот, и она зашла к нему, к Ефиму

Васильевичу. К нему всё заходили. В войну-то многие ходили к нему женщины. Придут, а чего принести ему угощение? Знаете что, принесут пирожок. Посмотрит он: «То ли мал, то ли велик...» Когда она собиралась к нему идти-то, она говорила: «Ну, вот этот взять — то ли мал, то ли велик». Он ей и говорит: «То ли мал, то ли велик» — этот пирожок. Ха-ха-ха! Ну вот к нему ходили как узнать как к ясновидцу, прозорливцу, что ли. Вот. Жив ли муж как там на войне? Ну вот и мама зашла к нему. Он ей говорит: «Да ты что хоть в такую холодную погоду ходишь? Головушка ведь заболит! Болит головушка ведь у тебя!» Она на самом деле дома ведь плохо чувствовала. Нервишки были не в порядке, видно, так это. Переживаний-то хватило за жизнь-то! Да отец-то пришёл без ноги. Так вот, значит, поговорили с ним, значит. Ну, не знаю уж сама, о чём они говорили? А вот это только он сказал: «Что ты в холодную такую погоду ходишь? Не бережёшь свою головушку-то! Ведь она у тебя болит, головушка-то!» [Ну, а пирожок-то взял?] Взял, пирожок взял.

[А еще какие-нибудь случаи были вот с другими людьми?] С другими людьми? Да много ведь было! К нему многие ходили! Вот он устраивал игры с ребятишками-то! Соберёт их, этих маленьких деточек-то, представления устраивал, как ну по сказке какой-то. Такое, как спектакль устроит. Перед колхозом-то он собирал всех этих ребятишек маленьких, как предсказывал, вот будет ну как всё общ... ну общественное. Да, всё общественное. Да, вот он нацеливал на это, показывал всё в спектакле. Сам сочинял, сам с ребятишками ставил и делал такие представления в деревне в Шаблове. Шаблово-то вот.

[А мама к нему ходила зачем?] А уж просто зашла, видимо, как узнать про жизнь или что. Ведь семян ему не надо было, он ничего не выращивал (Голубцова Алефтина Николаевна, 82 г., род. в д. Морхинино Кологривского р-на, живет в Кологриве).

Е. А. Самоделова,
доктор филол. наук,
Ин-т мировой литературы
им. А. М. Горького РАН (Москва)

ЭКСПЕДИЦИЯ В ХУТОР ОЗЕРКИ (Иловлинский район Волгоградской области)

18 декабря 2016 г. состоялась фольклорно-этнографическая экспедиция в хутор Озерки Иловлинского района Волгоградской области, в которой участвовали заведующий народным отделением Детской школы искусств № 11 г. Волгограда В. А. Шилкин и преподаватель Краснослободской детской школы искусств (Краснослободск Волгоградской области) О. Г. Павлова. Основной целью экспедиции была фиксация песенного и этнографического материала.

Был собран разнообразный музыкальный, этнографический и историко-краеведческий материал. Осуществлены звуко- и видеозапись народных песен разных жанров (календарных, свадебных, рекрутских, протяжных, плясовых песен и романсов). Зафиксирован большой пласт материнского и детского фольклора (колыбельные, потешки, прибаутки, игры), записаны сведения о старинных обрядах и праздниках календарного и семейно-бытового цикла.

Хутор Озерки основан в 1865 г. По словам старожил, хутор был

назван так потому, что здесь было несколько малых озер, но со временем они высохли. Хутор заселялся казаками — переселенцами из станиц Старо-григорьевской и Новогригорьевской, хуторов Крестовского, Белужинского, Вилтова, Пухова. По данным на 2016 г., численность населения составляла примерно 850 человек.

В Озерках проводили полевую работу М. А. Рыблова¹, Е. С. Рудыкина и В. М. Чемова². Опубликованы материалы, собранные в 1950-е гг. А. А. Дычкиной³.

В этой публикации представлены материалы по традиционной пище, календарной обрядности, демонологии, материнскому фольклору, записанные в экспедиции.

ТРАДИЦИОННАЯ ПИЩА

Традиции питания зависели от времени года, православного и народного календаря.

Повседневное меню не отличалось большим разнообразием. В основном в пищу употреблялись молоко, яйца, различные соленья, выпечка, горячие блюда.

Из традиционных блюд можно выделить *мочёнки* — блюдо из пресных лепешек, сдобренных отваром толчёных тыквенных семечек, сваренных в молоке:

Мочёнки — это семечки кабашные. Их расщёлкивают, расталкивают и немножко добавляют молочка и чуть их проварят. Бывает, сахарок добавляют, если нет, отвар из солодки. И получается как кисель. Обыкновенные пекут пышки пресные. Порезали пышку на кусочки, на квадратик, полосочки и в этом отваре вымачивают. Вот это мочёнки [БНП].

Мочёнки — семечки кабашные толкли и с молоком. Потом пышки тонко раскатываешь. Пекли пресные пышки, и в этой мазали, и на тарелки раскладывали [ЧЗИ].

Саламата — мучной кисель, который ели с молоком или сметаной:

Саламата — закипает вода, и в воду потихонечку сыпешь муку и помешиваешь. Доводишь её до каши. Кто любит покруче, кто пожиже. Потом наливаешь в чашку молочка с каймаком — зажаренной сметаной — и ложкой туда накладывали саламаты и хлебали [БНП].

Саламата — кипит вода, и заваривают муку, и ставишь её. Ешь её с молоком и сметаной [ЧЗИ].

Кулага — варили компот из свежих яблок с добавлением муки, доводили до консистенции теста, давали настояться:

Кулагу делали. Круто из муки и воды и яблоки туда бросали. Вот она стоит, начинается сладко делаться. Она бывает прям сладкая [ПМГ].

Свежие яблоки резались. Варился компот, и в этот компот муку затевали, и она стояла. Как она отслодеет, тогда ели её [3].

Кулага — закипит вода с яблочками лесными, и замешивали тесто [1].

Готовили мочёные яблоки (клали яблоки в кадущку, перекладывали вишневыми листьями, добавляли корень солодки и ржаную солому) и соленья:

Яблоки мочили — накладываешь в кадку, и перелаживали вишневыми листьями, солодку бросали и ржаной соломы. Огурцы,

помидоры солили. Капусту квасили в бочках [ЧЗИ].

Большим разнообразием блюд отличалась праздничная пища, которую готовили на календарные праздники, и пища обрядовая, приуроченная к обрядам семейного цикла (свадьба, похороны). Повседневные традиционные блюда (блины, выпечка, каши и др.) также могли переходить в разряд праздничных и обрядовых.

На Крещение (19 января) обязательно делали кутью из пшеницы (*белотёлку*) с добавлением сахара или мёда, пекли обрядовое печенье в форме креста:

На Крещение кресты пекли. Кутью варили белотелку. Бабка томила её в печке. Достанет, в чашку накладёт, сахаром посылет. Кто сахаром, кто мёдом, у кого что было [ХЛЯ].

Белотелочка — это яровая. Бабушка парила её в чугуне. Она долго парится [БНП].

Из зерна кутью варили на Крещение [ПМГ].

На Масленицу готовили блины на дрожжах и *блинцы* на яйцах. Их ели с *кавардаком* (яично-молочной смесью):

Блины с кавардаком — это молоко варится, туда разбиваешь яйцо и быстро мешаешь. А потом в это макаешь [БНП].

Блины — это толстые на дрожжах, а блинцы — на яйцах. Блины бабонька пекла с кавардаком. Молоко, а туда яйца разбиваешь и мешаешь. Вкусно получается. И блины макаешь [ХЛЯ].

На праздник *Сороки* (22 марта) готовили печенье — сорок *жаворонков*, в которые запекали различные предметы (монетку, конфету и др.):

На Сороки сорок птичек пекли. Это обязательно было. Клали кому монетку, кому конфетку [ХЛЯ].

На Пасху готовили выпечку — *пасхи*, которые сверху украшали сделанными из теста крестом и маленькими птичками:

Пасхи украшали крестами, и между крестиком птичков делали. Крылышки, носик и хвостик. Крестик делит пасху на четыре, и в этих клеточках по птичке [ЧЗИ].

На Пасху пекли жаворонков. Вот пасху испечёт, а я любила птички делать. Втыкали в пасхи птички [ПМГ].

На Пасху яйца красили. Маленькие птички пекли. Их на спичку и вокруг пасхи втыкали. Вот их испекут, они горячие, и сверху

желтком яичным намажут. Взбивали яйца с сахаром и мазали, она будет беленькая, а сверху жёлтенькие птички [ХЛЯ].

На праздники готовили различные мясные блюда, варили кисель; на столе обязательно присутствовали мучные изделия:

На праздники лапшу варили с курятиной. Свойская лапша, сами натирали. Сами её крошили. Сами её подсушивали, а потом варили [ХЛЯ].

Щи с кукурузой — всё то же самое на мясном бульоне, но вместе с мясом всегда ложили кукурузу. Початок срезают, кукурузку не выщёлкивают, потому что она молодая, её нужно ножичком срезать [БНП].

Молочный кисель, вместо воды молоко. Крутой кисель получался, резали его ножом. Мы тогда сами делали свой крахмал из картошки. Его резали и руками брали. Ежевичный кисель делали [ХЛЯ].

В праздничные дни и будни готовили выпечку с различной начинкой. Выпеченные изделия имели различные названия: *нардёшники* — булочки из кислого теста с добавлением нардека (арбузного мёда): «Нардешники с арбузного мёда» [ХЛЯ]; «Нардешники — простое тесто кислое на дрожжах, но добавляется нардек. С арбузного сока мёд, варенье. Они и цветом коричневее, но они не были больно сладкие» [БНП]; *бурсачки* — булочки из кислого теста, обжаренные в свином жире: «Бурсачки — они обычно жарились в большом количестве свиного смальца. Кислое тесто, кто рвал, кто просто пышку раскатывал, и резали. И в большом количестве свиного жира. Тогда это бурсачки настоящие» [БНП]; *каныши* — открытые пироги из кислого теста на дрожжах, испеченные в русской печи с разнообразными начинками: «Каныши — с нардеком, как пышка такая из простого теста. В жаровню (печь. — В. Ш.) разлаживаем, чтобы бортики были. В середину мучицу сыпем, она всё-таки жидкая, и туда нардек. Каныши всякие пекли, их в печке жарили» [ХЛЯ]; «Каныши с кукурузой. Мне бабка рассказывала: тесто кислое на дрожжах. Бортики делают и настривали молодой кукурузы, и заливали сметаной с яйцами» [БНП]; «Каныши — пышка печётся. Но делают её по-разному. Кто делает с пюре картошкой, яйцо, много зелёного лука и сверху каймаком, и в печке запекали. А кто просто яйца с луком взбивал» [МКМ]; *бзнишники*⁴ — пирожки с пасленом: «Бзнишники пекли, паслен это. Пирожки с пасленом. Пирожки раньше большие пекли. В печи пекли. Она его вытащит, порежет» [БНП]; *щавельники* — пирожки с щавелем: «Щавельники — точно так же. Щавель резали. У кого сахарок был, посыпали и пекли пирожки» [БНП]. Пекли также

пирожки с *кисляткой* (барбарисом), протертой и процеженной арбузной мякотью: «Кислятка — барбарис, ягодка длиненькая. С арбузной мякушкой смешивали. Арбузы тёрли, мякушки выбирали и сцеживали, чтоб сок сошёл, а потом с кисляткой смешивали и пекли пирожки и пироги» [ЧЗИ]; вареные калачи в *шурпе* (воде, окрашенной от ягодных вареников): «Калачики. Вот вареники варят с вишней, ежевикой. Всё равно разрывается, и вода окрашивается, погуще становится, вот это шурпа. В этой шурпе варили калачики. Пресное тесто в этой чуть сладковатой розовой шурпе» [БНП], а также желудевые оладьи: «Ходили в лес, желудков набирали. Потом их в ступке толкли в муку и оладушки пекли» [ЧЗИ].

Неотъемлемой частью будничного и праздничного стола были различные напитки. Из безалкогольных напитков можно выделить *взвар* из сухофруктов с добавлением сока сахарной свеклы, а также отвар солодки:

Взвар — компот. Это из сушёных фруктов, не из абрикосов. Груша, яблоко и вишня, и всё. Яблоки и вишню сушили на улице, а груши парили в печи. Спарят их, они сморщатся, а потом на солнышко они быстро высыхали. Сажали сахарную свеклу, потом её парили в печке. Получался сироп, и вот этот этим сиропом разбавляли *взвар*. Какая вкуснотища [ХЛЯ].

Корни солодки варили, и получалась сладенькая водичка [ЧЗИ].

Не обходилось и без алкогольных напитков, например браги:

Брагу делали кто из чего. Я ставила. Во флягу зерна насыпаешь пшаницы. Водой пшаницу заливаешь, сахарку бросали. Глубокую яму копаешь, и ставили в яму, и она стоит зарытая долго. Она в земле играет долго [ПМГ].

Традиционное меню поминального обеда состояло из нескольких блюд — щей, лапши, каши, пирогов и *взвара*:

На поминки. Всегда раньше щи варили и лапшу. Сначала щи, потом лапшу наливают. Кашу молочную, круглые пироги и *взвар* [ХЛЯ].

Во время постов готовили постные блюда — щи с укропом, *шурбу* (уху), тушеную рыбу и др.:

Щи с укропом без мяса. Это в пост готовили. Укроп не зелёный, а именно сухой метёлки. А добавляют всё то же самое, как в щи, только мяса там нет. В пост варили *шурбу* — это уха [БНП].

В пост тушovali рыбу. Её резали, лук ложили и тушили без воды. *Шурба* — это уху варили, она так называлась [1].

«КЛИКАТЬ АВСЕНЯ»

Обычай *кликать Авсενя* был неотъемлемой частью празднования Старого Нового года («Авсενя под Старый Новый год. С тринадцатого под четырнадцатое января мы ходили» [ХЛЯ]; «Тринадцатого ночью на четырнадцатое Авсενя крикают» [ПМГ]) и бытовал в хуторе до 1960-х гг. Сейчас о нем помнят только пожилые жители.

Вечером 13 января, в канун Старого Нового года, группа молодежи или взрослых совершала обход дворов:

Это вечером Авсενя. Это только взрослых ходили [ХЛЯ].

Авсενя это кликают на Старый Новый год. Авсενя в основном взрослые ходили к друг другу кликать, дети нет. «Ой, Авсενя! Ой, Авсενя!» [МКМ].

Кликали Авсενя под окнами домов. Обходчики спрашивали разрешения хозяев: «Можно Авсενя прокликать?»; получив положительный ответ, начинали исполнять песню:

Подходим к окну, в окошечко постучим и спрашиваем: «Авсενя кликать?» И начинаем петь, Авсενя кликать:

*Ой, Авсενя! Ой, Авсενя!
Как у этих у ворот расстиляется трава.*

*Ой, Авсενя! Ой, Авсενя!⁵
Как во этой во траве завялася куна...
Завялася куна со куняточками...
Со куняточками, с малым деточками...
Ах ты, Саша-господин, да возьми же ты ружьё...*

*Ты же возьми ружьё, да убей куну...
Да убей куну со куняточками...
Со куняточками, с малым деточками.
Подшли мы к дому и имя говорим хозяина. Куна — это куница [ХЛЯ;
см. пример 1].*

Под окно встанем:
*Ой, Авсενя! Ой, Авсενя!
Как у Сашина двора расстиляется трава.*

*Трава шёлковая, полушёлковая.
Ой, Авсενя! Ой, Авсενя!⁶
Как во этой во траве завялась куна
Со куняточками, с малым деточками...
Ой ты, Саша-господин, да возьми ты ружьё*

*Да ты выйди сюда...
Убей куну со куняточками
С малым деточками...
Ой, сшей шубу и себе, и жане,
Малым деточкам...
Малым деточкам всем по шубочкам,
Всем по шапочке.
Ой, Авсενя! Ой, Авсενя! [ПМГ;
см. пример 2].*

В Озерках ходили с Авсенею, ходили кликать Авсеня:
Ой, Авсενя! Ой, Авсενя!

*Как у этих у ворот расстиляется трава.
Ой, Авсενя! Ой, Авсενя!⁷
Как во этой траве завялася куна...
Завялася куна со куняточками...
Со куняточками, с малым деточками...
Ах ты, Ваня-господин, да возьми же ты ружьё...
Ты же возьми ружьё, да убей куну...
Да убей куну со куняточками.
Поют и имя говорят хозяина [БНП].*

По рассказам старожилов, в прежние времена во время исполнения Авсеня хозяин дома выходил на улицу и стрелял из ружья:

И стреляют под окном из ружья, но это раньше было [ХЛЯ].

А он тихо вышел с ружьём, а мы поём. Он как стрельнул вверх. Мы как попадали в снег, заорали, испугались. Мы поём, а хозяин выходил и стрелял. И мы ходили с двора на двор Авсеня кликать [ПМГ].

Хозяева заранее готовились к празднику: запасали сладости, пекли пироги и заготовливали спиртное. После исполнения Авсеня обходчиков одаривали:

Кто пряники печёные, кто блины, кто как жил [МКМ].

Давали ладушки (оладьи. — В. Ш.) желудовые, конфет не было. Пирожочки редко пекли, это богатые [ЧЗИ].

Хорошо давали, по стопке водки наливали. И дают нам, у кого что есть [ПМГ].

Заходим, они нам и водочки, и винца нальют, сажает за стол. Пирожки напекут, пироги [ХЛЯ].

Завершается обряд посыпанием в доме хозяев зерен овса, пшеницы с различными приговорами:

«Сею, посеваю, с Новым годом поздравляю!» И посыпали всё зёрнышками [ЧЗИ].

«Сею, сею, посеваю! С Новым годом поздравляю!» [ПМГ].

Вот на Авсеня сыпали зерном. Авсеня прокликал, приглашают в дом, там и сеют: «Сею, сею посеваем! / Всем добра и счастья мы желаем. / Чтобы курочки родились / И ягняточки водились. / И гусята и телята. / Поздравляем вас с праздником!» Всё, что есть в деревне, перечислим. И зерно сыпем, по хате рассыпаем. Потом его сметут и курям высыпят [ХЛЯ].

РАССКАЗЫ О КОЛДУНАХ И ВЕДЬМАХ

Записаны рассказы о колдунах и ведьмах, которые причиняли вред скотине; о превращении ведьмы в свинью и колесо; о тяжелой смерти занимавшихся черной магией; о по-

пытке ведьмы перед смертью передать свой дар.

Бабка одна: «Дай молока мне!» Я ей принесла, дала бочок молока. Она опять: «Ты мне молочка не принесёшь?» А я говорю ей: «Тётъ Мань, сейчас молока не очень много, нет молока. Бабке с дедом надо и сами ядим». Вечером корова пришла домой, мы её не могли загнать. Дверь открыли, телка выпустили, он под неё, она не подпускает тёлка. Я пошла, взяла воды, у меня вода святая с Крещения стояла. Я «Отче» прочитала, по хрябту полила крестом и на лицо ей сбрызнула, и она зашла во двор. Это эта бабка ведьма была, она губила. Ещё одна была — губила. Купили корову, такая корова была, она её враз сглазила [ХЛЯ].

Хорошая корова и всегда молока много давала, пропало молоко, и всё. У нас за кухней здоровенный куст бурьяна рос. А бабка эта шла, она загубить корову хотела. Она раз — и за куст, а я: «Мама, это что такое? На куст на этот ногу подняла, поссала и начала валяться в кусту». Она: «Вот проклятая! Это она корову загубила». Пропало молоко, кровь пошла из сиськи. Это она из вредности [ПМГ].

У нас корова хорошая была, а тут вдруг до двора доходит — и ни в какую. Во двор не заходит, телка не подпускает, загоняем всем селом. Вот мать и пошла [к бабке], у нас одна была. Она посмотрела, воду какую-то дала и говорит: «Ты всё побрызгай, где заходит, и в яслях, и покапай объёди в яслях». И мамка, правда, пришла и нашла: ржавая вилка воткнута. А ещё бабка сказала: «Корова придёт, начнёшь ты её доить, и он к тебе придёт, этот человек, кто это сделал, и ему будет так плохо». И правда, мамка села корову доить, и идёть, еле-еле. «Ой, Дуська, не могу, прости, такой открылся понос, с меня прям льёт». А мамка: «Бог простит, и я прошу!» [МКМ].

Вот он пришёл и спрашивает: «Дайте что-то!» А мать говорит: «Нету!» Вот как у кого корова телится, он обязательно придёт, что-то надо яму. Чтоб во двор ему войти. Вот он портил коров [ЧЗИ].

Я ня помню, сколько мне лет было, но я ещё в школу ходила. Идём мы из клуба, а у нас там яр глубокий. А там Балябиха жила. Раз из-под дверей свинья выскочила — и в соседний двор. Утром пошла мать корову выгонять, приходит и рассказывает: «Бабка Балябиха упала с кровати, вся морда стёртая». Она к бабке Солонии ходила. А бабка Солония, она здоровая была. Она, значит, свинья не первый раз к ним в амбар, молоко воровала. Эта бабка Солония там спряталась. Вот она пришла туда, раз — и превратилась в себя. Она выходит и лопатой её по морде. Вот она и перестала ходить.

Пример 1

1. Ой, ав - се - ня! Ой, ав - се - ня!

Как у э - тих у во - рот рас - ти - ла - ет - ся тра - ва.

2. Ой, ав - се - ня! Ой, ав - се - ня!

Как во э - той во тра - ве за - ве - ла - ся ку - на.

Пример 2

О - ай, ав - се - ня! О - ай, ав - се - ня!

Как у Са - ши - на дво - ра рас - ти - ла - ет - ся тра - ва.

Тра - ва шёл - ко - ва - я, по - лу - шёл - ко - ва - я.

А другой раз идём, колясо от телеги перед нами покатило. Я прихожу домой и говорю: «Бабаня, это что такое?» А она говорит: «Да она старая колдунья, она как-то по ножам и в печку в трубу вылазит» [ХЛЯ].

Но когда она помярала, вот она мучилась. Старый дед ездил, искал осину в лесу и во все углы колы вбивал [ХЛЯ].

Она [когда умирала] требовала: «Дайте руку, дайте руку!» Хотела, наверное, передать всё. А ещё одна бабка тоже просила: «Дай мне руку, что-то мне так плохо». Хорошо, тётъ Нюра зашла в хату, я только руку протянула, она раз её: «Ты зачем детей хочешь наградить?» Мне моя бабка говорит: «Вот бы она тебя взяла за руку и всё, чертей тебе передала, и что бы ты делала? Они бы замучили тебя» [ХЛЯ].

ПОЭЗИЯ ПЕСТОВАНИЯ

Прибаутки

— Сорока-дуда, и где была?
— Коня стерегла, коня выстерегла!
— А где конь?
— Конь за ворота ушёл!
— А где ворота?
— Вода подняла!
— А вода где?
— Гуси выпили!
— А где гуси?
— Кши! И улетели! [ХЛЯ].

— Сорока-дуда, и где была?
— У бабушки на току,
Собирала табаку [ЧЗИ].

— Сорока-дуда, и где была?
— У бабушки на току,
Понюхала табаку.
А трубочка с табаком,
Ляжить бабка с казаком.

Пример 3

Ба - ю, ба - юш - ки, ба - ю не ло - жи - ся на кра - ю.

При - дёт се - рень - кий вол - чок и ух - ва - тит за бо - чок.

Он ух - ва - тит за бо - чок и у - та - щить во ля - сок.

Пример 4

Ай, ба - ю, ба - ю, ба - ю ко - ло - ту - шек на - до - ю.

Ко - ло - ту - шек двад - цать пять, а Во - воч - ка креп - ко бу - дет спать.

Пример 5

Ай, лю - люш - ки, лю - люш - ки при - ле - те - ли гу - люш - ки.

О - ни се - ли на лю - люш - ку, о - ни ста - ли гур - то - вать.

Пример 6

Ба - ю, ба - ю, ба - юш - ки ни ло - жись на кра - юш - ки.

Ло - жись в се - ря - дин - ке на мяг - кой пя - рин - ке.

Баба помирает,
Казак жопу подтирает [ПМГ].

Колыбельные

Баю-баюшки-баю,
Не ложися на краю.
Придётся серенький волчок
И ухватить за бочок.
Он ухватит за бочок
И утащить во лясок [ХЛЯ; см. пример 3].

Ай, баю-баю-баю,
Колотушек надаю.
Колотушек двадцать пять,
А Вовочка крепко будет спать [ПМГ;
см. пример 4].

Ай, люлюшки-люлюшки,
Прилетели гулюшки.
Они сели на люлюшку.
Они стали гуртовать,
Волodyшку забавлять.
А ты, Вовочка, спи-спи,
Под рубашечку бзди-бзди.
И побздехивай, и попёрдывай.
Ай, люлюшки-люлюшки,
Прилетели гулюшки.
Они сели на люлюшку.
Они стали гуртовать,
Волodyшку забавлять [ПМГ; см. пример 5].

Баю-баю-баюшки,
Не ложись на краюшке.
Ложись в серединке,
На мягкой пяринке [ЧЗИ; см. пример 6].

Примечания

¹ См.: Рыблова М. А. Календарные праздники донских казаков. 2-е изд., доп. и испр. Волгоград, 2016.

² См., например: Рудыкина Е. С., Чемова В. М. Способы номинации мучных изделий в устной речи донских казаков // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). СПб., 2008. С. 261–267.

³ См.: Кудряшов Р. И. Донские казачьи говоры Волгоградской области: тексты и задания: Учеб.-метод. пособие. Волгоград, 2010.

⁴ Ср. тамб., волж., сарат., самар., рост., кубан. терск., дон. и др. *бзніка* 'ягоды паслена' (Словарь русских народных говоров. Вып. 2. М.; Л., 1966. С. 288).

⁵ Далее по той же форме.

⁶ Далее по той же форме.

⁷ Далее по той же форме.

Список информантов

БНП — Богданова Н. П., 1954 г. р.
МКМ — Малакеева К. М., 1950 г. р.
ПМГ — Панова М. Г., 1938 г. р.
ХЛЯ — Ханова Л. Я., 1945 г. р.
ЧЗИ — Чувашева З. И., 1928 г. р.

В. А. Шилкин,
зав. народным отделением
Детской школы искусств № 11
(Волгоград)

Набор нот выполнен С. В. Рассказовой.

СЧАСТЛИВАЯ ЖИЗНЬ МОСКОВСКОГО ДОКТОРА ЖИВАГО

А. М. Беляева, Е. А. Зиничева. Окно в прошлое: Доктор Живаго и его фотоархив в ГМИИ им. А. С. Пушкина. — М.: Красная площадь, 2015. — 192 с.

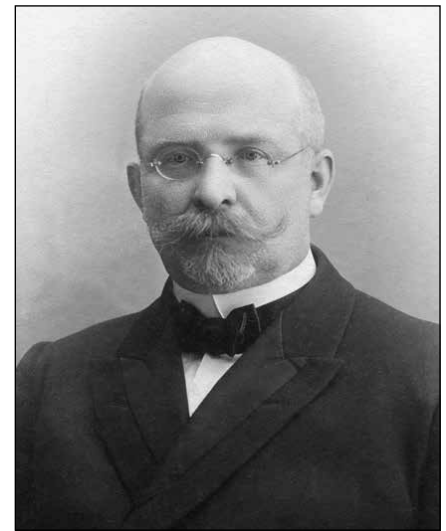
Изданные сотрудниками Музея изобразительных искусств материалы фотоархива Александра Васильевича Живаго (1860–1940) характеризуют целый пласт всей культурной жизни Европы в предреволюционный период. Сама знаменитая фамилия Живаго связывает разные эпохи. В первую очередь вспоминается роман-эпопея «Доктор Живаго»: издатели во вступительной статье к каталогу фотографий отмечают, что А. В. Живаго «не прямой и, тем более, не единственный прототип героя знаменитого романа Бориса Пастернака» (с. 7). Вместе с тем в семейной и «врачебной» биографии А. В. Живаго обнаруживаются удивительные связи: его сестра Елизавета Васильевна Живаго вышла замуж на немецкого врача Йозефа Швёрера (семейные фото присутствуют в архиве — с. 34), который был лечащим врачом Чехова в Баден-вайлере, и Чехов с почтением упоминал немецкого коллегу, «женатого на нашей московской Живаго» (с. 35).

А. В. Живаго, преданный своему врачебному делу, отошел от коммерческой деятельности своих предков — именитых фабрикантов; но и поглотивший его интерес к древнему Востоку (Египту), упрочившийся благодаря знакомству со знаменитым профессором Б. А. Тураевым, не заставил Живаго отказаться от избранной профессии: в 1915 г. он отказался занять должность ученого секретаря Музея изящных искусств, где формировалась коллекция восточных древностей (с. 14). «Разброс» таких жизненных интересов был обусловлен во многом системой классического образования: историю в 3-й московской гимназии, где учился Живаго, преподавал знаменитый историк и социолог Н. И. Кареев, готовившийся одновременно к профессорскому званию; на его занятиях Живаго увлекся древней историей, копированием таблиц рекомендованных им книг (с. 10) — получил навыки, необходимые для составления и описания коллекций древностей.

После революции Живаго лишился не только семейного состояния, но и права заниматься своей профессией — был уволен из больницы (с. 14). «Счастье» доктора Живаго, пожалуй, состояло в том, что он не только не умер от голода, но и сохранил две комнатки в некогда принадлежавшем ему доме (на углу Большой Дмитровки и Салтыковского переулка), где ему удалось сберечь свою библиотеку и коллекцию артефактов (с. 14–15).

Главным событием, спасшим жизнь Живаго, стало повторное (1919) приглашение на работу в Музей изящных искусств: до конца своих дней А. В. Живаго проработал в музее, передав ему свое собрание фотодокументов. Его фотоархив сохранил свидетельства той традиционной культурной жизни, которую не удалось до конца разрушить революционным преобразованиям. К этим традициям относилась, в частности, любовь к театру: К. С. Станиславский был давним знакомым А. В. Живаго. На фото участников товарищеского спектакля «Жестокий барон», поставленного в музее в Татьянин день 1925 г., А. В. Живаго (в роли «первого монаха») стоит рядом со «вторым монахом», роль которого исполнял известный историк античности и археолог В. Д. Блаватский (учившийся в той же 3-й московской гимназии и впоследствии читавший курс античной археологии в МГУ в середине XX в.).

Увлечения А. В. Живаго — страсть к путешествиям и фотография — требовали, естественно, целого состояния, хотя развивающийся с середины XIX в. туризм облегчал энтузиастам странствия. Дорогостоящая фотография, в том числе любительская (к которой относятся снимки А. В. Живаго, члена Русского фотографического общества), становится всё более востребованной для изучения ушедшей эпохи (см. приведенные на с. 21 данные), и фотоархив Живаго является драгоценным для понимания «живой старины» собранием. Драгоценности эти не касаются специально экзотики — на Ближний Восток Живаго выбрался далеко не сразу; характерны и фото,



А. В. Живаго

запечатлевшие жизнь на подмосковных дачах (с. 25; их деревянная архитектура знакома жителям Подмосковья, в том числе Химок); на протяжении прошлого века — каждая из них становилась прибежищем для многих семей. Впрочем, экзотикой для той эпохи фотографии были первые трамваи — как в Копенгагене, так и в Петровском парке (с. 28; трамвайная остановка с литыми чугунными колонками сохранилась на линии, соединяющей Бутырскую заставу и Петровский парк), не говоря уж о первом электромобиле, которым в 1907 г. управляет доктор Швёрер (см. с. 188 в разделе книги, посвященном семейной хронике).

Живаго посчастливилось отправиться на XIII Международный медицинский конгресс в Париж, где открылась Всемирная выставка: серия фотографий (сохранились негативы на стекле) документирует как экспозицию (панорама экспозиции скульптуры), так и павильоны — русский павильон изображал Московский Кремль (с. 60, в архиве Живаго сохранились фото Ф. Н. Щербачёва).



У колодца в д. Гурзуф. 1897 г.



Рыбачьи сети. Севастополь, 1897 г.



Плавающая церковь на Волге. 1898 г.

Московская тема (и тема московских древностей) специально занимала Живаго — фотографа и коллекционера: издатели архива особо отмечают ценность снимков, сделанных в интерьерах Юсуповских (Волковых) палат после их реконструкции в первой половине 1890-х гг., равно как уникальное фото экспозиции Румянцевского музея (в здании Пашкова дома) (1909).

Фотохроника путешествий А. В. Живаго отражала разнообразные стороны жизни регионов, которые он посетил. Маршрут Волга — Крым — Кавказ — Черное море (1897–1898) представлен в архиве негативами на стекле, сохранившими этнографические сценки от очереди к колодцу в деревне Гурзуф (с. 49) до сушики рыбацких сетей в Севастополе (с. 50) и плавающей церкви — деревянного храма, сооруженного прямо на барже, на Волге (с. 51). А. В. Живаго каталогизировал свои фотоматериалы — рукописные списки сохранились в архиве: таков список «Путешествие А. В. Живаго и Ф. Н. Щербачева в 1900 г. Берлин — Париж (Всем. Выст.) — Рейн — Шварцвальд — Швей-

цария — Итал. озера — Милан — Венеция и Вена» с указанием авторства и числа диапозитивов (с. 57). Круговое путешествие следующего, 1901-го, года охватывало Северную Европу: «СПетербург — Иматра — Выборг — Гельсингфорс — Стокгольм — Троньём [Трондхейм] — Берген — Одде — Dalen — Христиания — Копенгаген — Трельгэттан — Стокгольм — Кронштадт — СПетербург» (с. 69). Естественно, среди копенгагенских фотографий — экспозиция римской скульптуры «Старой Глиптотеки» с перечнем бюстов императоров, составленным Живаго; конечно, комментарии автора к фотографиям придают особую ценность архиву (с. 80–81).

Последующие путешествия охватывают традиционную для Европы (и постсоветской России) туристическую зону — Средиземноморье, включающее Северную Африку, Помпеи, пирамиды, занесенного песком сфинкса и Луксор в вожденном Египте (с. 38, 165–169) и, конечно, Иерусалим (с. 176 — фото паломников у русского подворья Св. Троицы. Впечатляют

идентичные бытовые детали в узнаваемых центрах туризма с большой долей традиционности (позирующие дети и носители хвороста, снимающиеся за «бакшиш»).

Безусловно, и часть опубликованного А. М. Беляевой и Е. А. Зиничевой архива Живаго (несколько сотен фото из 7000) представляет собой значительный вклад в развитие визуальной истории одного из самых драматических периодов европейской культуры, еще не целиком закрывшегося «окна в прошлое». Специально следует отметить высокое полиграфическое и оформительское качество издания.

В. Я. Петрухин,
доктор ист. наук,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Редакция журнала «Живая старина» благодарит архив Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина за предоставление иллюстративного материала.

См. также ил. на 4-й странице обложки.

ТРЕТИЙ ВЫПУСК СЕРИИ «БЕЛОРУССКИЙ ФОЛЬКЛОР»

Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні: 3б. навук. прац / Гал. рэд. Т. В. Валодзіна. — Вып. 3. — Мінск: Беларуская навука, 2016. — 518 с.

Третий выпуск серии «Белорусский фольклор», издаваемой Центром по изучению белорусской культуры, языка и литературы¹, состоит из традиционных для этого сборника рубрик: «Исследования», «Белорусский фольклорно-этнолингвистический атлас», «Из коллекции фольклорных записей», «Материалы полевых экспедиций», «Белорусский фольклор зарубежья», «Рецензии» и «Юбилей». Главной темой этого выпуска являются белорусские заговоры, которым посвящены все 10

статей раздела «Исследования». В предисловии отмечается, что изучение заговоров привлекает в последнее время всё больше внимания исследователей; коллекция заговорных текстов, практически не изучавшихся в советский период, стала интенсивно пополняться за счет новых полевых записей², хотя репертуар текстов по понятным причинам становится беднее, а тексты менее полными.

В статье Сергея Санько на широком индоевропейском фоне (с особым вниманием к древнеиндийским, скан-

динавским и балтийским параллелям) исследуется заговорный мотив «Мифологическое существо на мировом древе». Это может быть птица, змея, заяц, серый волк, ласка (белка) и другие животные, а также антропоморфные персонажи (девица, красная девица, Федор с ребенком, двенадцать девок, бабка и т. п.), исполняющие роль чудесных помощников и имеющие параллели в других заговорных и сказочных традициях. В той же функции посредников между мирами могут выступать святые, ангелы и прочие сакральные персонажи. В работе учтено большое число разнообразных источников, но почему-то не использованы известные указатели мотивов Ю. Е. Берёзкина и С. Томпсона.

Статья Татьяны Агапкиной, Владимира Карпова и Андрея Топоркова «Бело-

русские версии Второго Мерзебургского заговора в сравнении с другими славянскими и германскими» в действительности ставит более общий вопрос об истории и путях распространения у славян известного европейского заговорного сюжета о лечении вывиха и, в частности, мотива «составления кости с костью, сустава с суставом, крови с кровью и т. п.». Значительно увеличившийся в последнее время корпус такого рода текстов (прежде всего белорусских) позволяет заново обратиться к вопросу о происхождении славянских версий этого заговора: если западнославянские (польские и чешские) и словенские тексты могут считаться возникшими под прямым германским влиянием, то география восточнославянских заговоров от вывиха, не продолжающих непосредственно западнославянский ареал, свидетельствует о более сложном пути их распространения (в частности, для Русского Севера следует учитывать финно-угорское влияние), а отсутствие заговоров этого типа у балканских славян не позволяет считать их общеславянским наследием.

Статья Марии Завьяловой «Концепция человека в литовских и белорусских лечебных заговорах» представляет собой перевод на белорусский язык работы, опубликованной в Вильнюсе в 2005 г. на русском языке. Сравнение лечебных заговоров двух соседних традиций выявляет определенные различия в их концептуализации человека как жертвы злых сил (болезни), с одной стороны, и как активной силы, противостоящей злу, — с другой. Если в белорусских заговорах человек страдающий (объект лечения) — это Божье создание, христианин, раб Божий, пользующийся покровительством и защитой высших сил, то в литовских заговорах (в силу их большей архаичности) это существо, принадлежащее миру природы, не отграниченное от мира животных, растений и т. п. В литовских текстах некоторые части тела, затронутые болезнью, могут восприниматься как живые существа, способные к самостоятельным действиям, или как источник болезни, на который можно воздействовать угрозами. В белорусской лечебной магии тело трактуется как некое целое, соотношенное с мирозданием (кости — горы, кровь — реки и т. д.). Литовский лекарь может самостоятельно побороть болезнь, тогда как в белорусских заговорах чаще всего он обращается к сакральным помощникам, действенной силой оказываются не его слова и магия, а помощь высших сил.

Статья Татьяны Володиной посвящена заговорам, применяемым при лечении болезней, которые поражают человека внезапно и трактуются как наказание за несоблюдение норм поведения, нарушение границ, нанесение вреда невидимым духам — хозяевам природных и иных локусов и сфер жизни. Эти болез-

ни носят у белорусов названия *старыя, мёртвы падзіў, стаціцё, прыпадзь, нарядка, прытка, прычча* и т. п. Чаще всего они не имеют какой-то определенной симптоматики и перечисляются в ряду других поражающих человека недугов, но иногда они связываются с конкретными видами болезней (падучая, кожные болезни, ломота ног и др.) и закрепляются в этих специальных значениях за теми или иными ареалами (что показано на шести картах-схемах). Для избавления от этих болезней часто требуется получить прощение и помощь от земли, воды, зари, ветра, святых, «доброхожих», других высших сил или умерших предков и принести им жертву в виде хлеба-соли, но могут применяться и универсальные способы защиты, используемые при лечении других болезней. В работе приводятся параллели из русской заговорной традиции.

В статье омской исследовательницы Вероники Москвиной дается анализ ритуальных действий лекаря, сопровождающих произнесение заговора (по материалам фольклорного архива Омского педагогического университета, содержащего записи от потомков белорусских, русских и украинских переселенцев в Прииртышье). До сих пор, по мнению автора, исследователи и собиратели не уделяли должного внимания подобным сопроводительным ритуалам, таким как сплевывание, круговые движения (руками, пальцем или каким-либо предметом), загрызание, смывание, смахивание, снятие, т. е. действия, символизирующие физическое удаление болезни (обычно движением против солнца), а также крестное знамение, воздействующее на болезнь сакральной силой креста, и др. Помимо этого, для усиления магического воздействия слов знахарка может воспроизводить движения, упоминаемые в тексте заговора («подойду поближе», «поклонюсь пониже» и т. п.). Подробно описываются магические ритуалы, относящиеся к ребенку («потягушки, порастушки», измерение, круговые движения и т. п.). В статье отмечается, что наибольшую сохранность среди восточнославянских заговорных традиций обнаруживает белорусская традиция.

Статья «Народная молитва» польской исследовательницы Магдалены Зовчак, известной своими работами по народному христианству³, была первоначально опубликована по-польски в 1998 г. Этот жанр по своей символике и прагматике тесно связан с обычаями заговаривания, поскольку по существу молитва пользуется теми же приемами магии, что и заговор, хотя и обращается исключительно к сфере сакрального. Источниками «божьих слов» народных молитв служат священные библейские тексты и разнообразные апокрифические предания вроде «Сна Богородицы»

или «писем с неба», а также иконографические образы религиозного народного искусства. Характерной чертой народных молитв является мозаичность составляющих их фрагментов и сюжетов разного (книжного и фольклорного) происхождения; при этом они остаются образцами древнего религиозного сознания. Эти положения иллюстрируются в статье опубликованными текстами, относящимися к разным (преимущественно восточным) ареалам польской традиции, и собственными полевыми материалами автора, собранными на Виленщине.

Белорусский фольклорист Юрий Пацюпа — один из немногих современных исследователей, последовательно и глубоко занимающихся теорией и практикой фольклорного стиховедения⁴. В рецензируемом выпуске он публикует обширную статью, посвященную стиховой структуре заговоров (по материалам Витебской и Гродненской областей Белоруссии). Автором составлена программа статистического обследования текстов народной поэзии, которая должна подтвердить выдвинутые им гипотезы — об изосиллабизме (одинаковом числе слогов) как принципе организации народной поэзии, об отсутствии изотонизма (одинаковой дистрибуции ударений) как самостоятельного принципа и об обусловленности тонических параметров силлабическими. Иллюстрируются эти положения подсчетами по текстам белорусской календарной поэзии, анализом стихотворных формул в приговорах. Заговорам с точки зрения их метрической организации посвящена последняя часть работы. Отмечается, что опубликованные тексты не воспроизводят полной картины звучания и ритуального контекста заговоров, в них часто опускаются повторы, что препятствует их адекватному стиховедческому анализу. Не все структурные фрагменты заговоров однородны с точки зрения стиховой организации — наиболее ритмичны заклинания, а также зачины и концовки; в них чаще используются аллитерации и повторы; стихотворные фрагменты часто чередуются с прозаическими. Самая яркая стихотворная черта заговоров — рифма, особенно когда она сопровождается изосиллабизмом (повторением числа слогов).

Еще одному важному аспекту белорусской заговорной традиции, а именно ее динамике, соотношению архаического наследия и инноваций более позднего времени посвящена статья Владимира Гончара, исследующего знахарскую практику Полесья XX — начала XXI в. Богатые полевые материалы, собранные в Полесье в последние десятилетия⁵, сравниваются с количественно менее значительными заговорами первой половины XX в., зафиксированными в работах А. К. Сержпутовского⁶, К. Мошинского⁷ и Ч. Петкевича⁸. Автор обращает

внимание на терминологию знахарства и заговаривания (*заговор, шепты, гаварыць, загаварваць, шаптаць, замаўляць*), причем в новых записях слово *заговор* не встречается (хотя известно слово *одговор*); некоторые термины выходят из употребления или сохраняются лишь в устойчивых оборотах (например, *кроў замаўляць*); заметно шире стало использоваться для обозначения заговора слово *молтва*. Сохраняется традиционное противопоставление шептунов (целителей, использующих натуральные средства лечения и пользующихся покровительством Бога) и знахарей (получивших свое сверхзнание от контакта с нечистой силой). Соответственно этому для действий шептунов и шептуний использовались обозначения типа *шептатъ, заговариватъ*, а для знахарей — глаголы типа *зрabiць и адрабiць*. Даже по сравнению с 1970–1980-ми гг. номенклатура болезней, которые лечатся заговорами, заметно сократилась. Вместе с тем в начале XXI в. под влиянием СМИ и популярной литературы оккультного характера возросло число инородных магических текстов (особенно из соседней русской традиции), так же как, с другой стороны, мотивов чисто христианского характера.

Статья Геннадия Лопатина «Не сама я вас прошу, просит вас месяц, красное солнышко»: опыт текстологического комментария к одному заговору» не вполне соответствует своему названию. В статье речь идет о мифологических существах, хозяевах локусов (леса, двора, дома), называемых *доброхожие* (смысл и мотивация слова не вполне понятны), которые наказывают людей (сбивают с пути, насылают болезнь и т. п.) за то, что они нарушили границы их пространства или нечаянно наступили на их следы. Нередко их происхождение связывают с умершими некрещеными детьми, которых похоронили в лесу и которые превратились в невидимых людей с неопределенной внешностью — то это мужики бородатые, лохматые, в белой рубашке, на белом коне, в блестящей одежде, то девка полевая, девка дворовая, то двенадцать братьев и т. п. В качестве приложения к статье приводятся записи автора в основном из Ветковского района Гомельской области, представляющие собой заговоры от домового, от ветра, от лесных духов (всего 15 текстов, в которых термин *доброхожие*, однако, не встречается).

В целом блок о заговорах в рецензируемом сборнике, как и другие новейшие исследования заговоров⁹ и публикации новых полевых и архивных материалов, свидетельствует о серьезном прогрессе в этой области фольклористики, однако этот прогресс характеризует пока еще не все направления и аспекты изучения заговоров. Много сделано в области прагматики и функции заговорных

текстов, их этнографического контекста, географии типов заговоров или отдельных мотивов, мифологической картины мира, отраженной в заговорах, терминологии и поэтики заговоров. Но то, что касается герменевтики и текстологии заговоров, т. е. интерпретации самих текстов, требующих подчас глубокого и тонкого лингвистического анализа, по-прежнему остается актуальной задачей, без решения которой и все прочие стороны заговора оказываются не до конца понятыми. Во многих случаях нелегко определить, кому принадлежат (приписываются) отдельные фрагменты (речевые акты, высказывания), из которых состоит заговор, и это мешает понять общий смысл заговора и его внутреннюю коммуникативную структуру¹⁰.

Большую ценность представляют публикуемые в данном сборнике (как и в предыдущих выпусках) предварительные материалы к «Белорусскому фольклорно-этнографическому атласу», подготавливаемому к изданию в Центре белорусской культуры, языка и литературы. Статья Тимофея Авилина, Николая Антропова и Елены Боганевой систематизирует богатые полевые и архивные сведения, относящиеся к одному из самых популярных мифологических персонажей белорусского фольклора — русалке. Всего в атласе учтено 1298 записей о русалках из 533 населенных пунктов Белоруссии, что во много раз превышает эмпирическую базу, на которую опирались до сих пор исследователи этой темы. В статье подробно анализируется внешний вид русалок, их антропоморфные и зооморфные черты, телесные аномалии, одежда, прически и т. п. Эти черты отражены на 14 картах, показывающих распространение поверий об общем облике русалок (красивые, страшные, крылатые, летающие, с хвостами, копытами, обросшие шерстью, обезьяны, птицы, рыбы, змеи и др.), об их волосах (длинные, распущенные, лохматые, черные, белые, рыжие, русые, зеленые), о грудях антропоморфных русалок (большие, железные, каменные, глиняные, стеклянные, смоляные), об их одежде (голые, одетые в белое, в красное, в погребальный наряд, в лохмотья, с венками и лентами на голове), о предметах в руках русалок (скалка, толкач, батог, бич, веретёна, коса, палка, мешок, в который сажают детей). Очень интересны региональные различия в трактовке русалок то как представителей мира нечистой силы (бояться креста, молитвы, святых мест и предметов, в том числе хлеба), то как святых и безгрешных, которых могут видеть только «божественные» люди (главным образом Гомельское Полесье), то как нейтральных существ, происходящих от некрещеных детей или умерших на русальную неделю, которые, однако, могут быть опасными для живых людей (центральное и восточное Полесье). В целом образ этого ми-

фологического персонажа обнаруживает в белорусской фольклорной традиции значительную разнородность, свидетельствующую, вероятно, о разных источниках и влияниях, сформировавших его.

Статья Александры Шрубко «Сглаз: наименования и артельная характеристика» посвящена поверьям о магической силе взгляда, воздействующего на людей независимо от воли субъекта (в отличие от порчи, насылаемой сознательно). В статье использованы не только ответы на соответствующие вопросы программы Атласа, но и материалы архивов и опубликованных источников по народной магии и медицине. На девяти картах показано распространение терминологии сглаза на территории Белоруссии: дериваты корня **rek-* (*сурок, сурокі, урок, вроки* и т. п., *урачы, урочыць / паўрочыць*), производные от других корней с тем же значением 'говорить' (*прымоўка/прыговорка*), термины, мотивированные понятием 'думать' (*падумы, помыслы*), 'смотреть' (*зглаз, зглазіць*), 'делать' (*прырабiць*), 'бросать' (*накінуць*), 'встретить' (*прыстрэк*). Некоторые из этих терминов обнаруживают четкую географическую привязку к определенным ареалам: например, *вроки* ограничены западным Полесьем, *прыстрэк* — юго-восточными районами Белоруссии, *подумы* и *помыслы* имеют несколько островных ареалов на юго-западе, в центре и на северо-западе.

Раздел «Из коллекции фольклорных записей» знакомит читателя с богатым архивом полевых материалов Язепа Дроздовича (1888–1954), одного из ярких представителей белорусского культурного возрождения начала XX в. Публикация подготовлена Вячеславом Мартысюком, предисловие написал Арсений Лис. В архиве Дроздовича хранятся четыре тетради его полевых записей, относящихся к 1919–1930 гг. и собранных по его собственной программе, в которую включены колядные, троичские, купальские, весенние, осенние, толочные и другие календарные песни, а также игровые, крестильные, свадебные песни, приговоры, загадки, заговоры, суеверия и др. Тщательно записанные и документированные тексты представляют большую ценность и существенно пополняют корпус белорусского фольклора.

В разделе «Материалы полевых экспедиций» публикуются две статьи. Сергей Лескец представляет портрет и рассказ о себе деревенской целительницы «бабки Алены» (Алены Федоровны Пекарской) из с. Загорье Гродненской обл. В публикуемых записях рассказывается о том, как она приобрела свои знания, кто ее обучал, какие болезни она лечит и какие средства и приемы применяет, какие заговоры читает (приводятся тексты заговоров). Вторая публикация, подготовленная Татьяной Тяпковой, «Из архивных тетрадей. Заговоры» знакомит читателя

с заговорами разного типа — лечебными (от падучей, *огника*, *золотника*, *сухот*, вывиха, от крови, зубной боли, лишая, от укуса змеи и т. д.), от испуга, от глаза, от ветра и т. п. — всего более 150 текстов. К сожалению, большинство текстов не документировано и не снабжено комментариями, что явно снижает ценность публикации.

Раздел «Фольклор белорусов зарубезья» открывается архивными записями фольклора белорусов Латгалии известного белорусского фольклориста С. П. Сахарова, подготовленными к печати Т. Авилиным и В. Мартысюком. Это вторая часть его рукописного собрания, работа над которой была завершена в 1940 г., но осталась неопубликованной; она хранится в Культурном фонде Латвии и доступна в оцифрованном виде на сайте латышского фольклора (Latviešu folkloras krātuve). Основную часть публикации составляют загадки, записанные самим Сахаровым, а также учителями и учениками белорусских школ Латвии. В этом же разделе продолжается публикация полевых записей начала XXI в. по народной традиции Виленщины, подготовленная Юрием Внуковичем. В основном это прозаические тексты и интервью, записанные в экспедиции 2009 г. на территории Вильнюсского района Литвы в селах с преобладающим белорусским населением. Тематически здесь представлены рассуждения о собственном языке и национальной принадлежности, о вере, поверья о природе (о животных, молнии и громе, о луне), о нечистой силе, болезнях, рассказы о защитной магии; сказки и былички; календарные и семейные обряды и обычаи и др. Завершают этот раздел материалы, записанные у белорусов Брянщины в 2013 и 2015 гг. и подготовленные к печати Петром Цалкой (в основном это народный календарь и календарные песни, в частности обряд вождения стрелы и сопровождающие его песни).

В разделе «Рецензии» Татьяна Володина представляет вышедший в Польше третий выпуск классической работы Чеслава Петкевича «Речицкое Полесье», рукопись которой была недавно обнаружена в архиве этнографического музея в Торунь. Стараниями Анны Энгелькиной, под ее редакцией и с ее предисловием рукопись опубликована под названием «Kultura społeczna Polesia Rzeczyckiego» (Toruń, 2013). Книга завершает фундаментальное этнографическое описание Речицкого Полесья, первая часть которого посвящена материальной культуре, а вторая — духовной культуре полешуков¹¹. Жаль, что в рецензии не приводятся библиографические сведения об изданиях первых частей трилогии. Рецензия Елены Ляшкевич знакомит читателя с книгой Геннадия Лопатина «Варвара Грэцкая як з’ява беларускай народнай культуры» (Гомель, 2015),

представляющей собой сборник полевых записей из одного села Гомельщины, которое после Чернобыльской катастрофы 1986 г. перестало существовать. Все приводимые в книге сведения о традиционной культуре села записаны от одного информанта — Варвары Грецкой. Третья рецензия этого раздела написана Сергеем Грунтовым и посвящена книге о некрополях в селах по обоим берегам Буга (Сmentarze po obu stronach Bugu. Włodawa; Lublin, 2014).

Завершает сборник раздел «Юбилей», в котором публикуется статья Степана Захаркевича о жизни и трудах известного белорусского этнолога и фольклориста М. Я. Гринблата (к 110-летию со дня рождения ученого).

В целом рецензируемый сборник достойно продолжает предыдущие выпуски серии; безусловно оправдывает себя тематическая направленность выпусков (в данном случае сквозная тема — белорусские заговоры); в сборнике обсуждаются актуальные проблемы белорусской и славянской фольклористики; в научный оборот вводится богатый новый полевой и архивный материал; издание оперативно откликается на новые труды по славянскому фольклору. От других авторитетных славистических изданий по традиционной культуре «Белорусский фольклор» отличается несколькими чертами: в нем наряду с оригинальными печатаются уже опубликованные труды; статьи иностранных авторов публикуются в переводе на белорусский язык (при этом далеко не всегда этот факт отмечается и указываются имена переводчиков); не даются сведения об авторах и о содержании предыдущих выпусков серии; в ряде статей не все принятые библиографические сокращения расшифровываются в списке литературы. Все эти технические вопросы, но они мешают «Белорусскому фольклору» подняться до уровня международного научного периодического издания. Большой труд, вкладываемый редакцией в перевод русских и польских текстов на белорусский язык, вряд ли оправдан — белорусский читатель, не говоря уже об иностранном читателе, охотнее прочел бы их в оригинале.

Примечания

¹ Рецензии на первые два выпуска серии см.: *Белова О. В.* [Рец.:] Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні. Зборнік навуковых прац. Вып. 2. Мінск: Беларуская навука, 2015. 528 с. // Филологическая регионалистика. 2015. № 3–4. С. 63–66; *Петрова Н. С.* [Рец.:] Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні. Зборнік навуковых прац. Вып. 1. Мінск: Беларуская навука, 2014. 264 с. // Филологическая регионалистика. 2015. № 3–4 (15–16). С. 67–71.

² См., в частности: Полесские заговоры в записях 1970–1990 гг. / Сост. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003; Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2001–2013. Т. 1–6; Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвінн. У 2 ч. / Склад. У. А. Лобач, У. С. Філіпенка. Наваполацк, 2006.

³ См. прежде всего: *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

⁴ См.: *Патюна Ю.* Страла Зенона: рытмалагічны трактат // Arche. 2004. № 5. С. 262–319; *Он же.* Рытмавая структура беларускай народнай песні: подступы да праблемы (на матэрыяле в. Дамэйкі Лідскага раёна // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Зб. навук. прац. Мінск, 2014. Вып. 1. С. 137–161.

⁵ Прежде всего это материалы полесских экспедиций Института славяноведения РАН, см.: Полесские заговоры в записях 1970–1990 гг. / Сост. и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003; Народная демонология Полесья: публикация текстов в записях 80-х и 90-х гг. XX в.: В 4 т. / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010–2016. Т. 1–3. В статье использованы также собственные полевые записи и наблюдения автора.

⁶ *Сержпутыўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Менск, 1930 (переизд.: Мінск, 1998).

⁷ *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1929 (перевод на белорус. яз.: *Машиўскі К.* Выходняе Палессе. Мінск, 2014).

⁸ *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938 (перевод на белорус. яз.: *Пяткевіч Ч.* Рэчыцкае Палессе. Мінск, 2004).

⁹ См.: *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005; *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст: Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006; *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.

¹⁰ См. об этом: *Толстая С. М.* Многоголосие заговора // Genius loci: Сб. ст. в честь 75-летия С. Ю. Неклюдова / Сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова (отв. ред.). М., 2016. С. 113–126.

¹¹ *Pietkiewicz Cz.* Polesie Rzeczyckie. Materiały etnograficzne. Cz. 1. Kultura materialna. Kraków, 1928. Вторая часть вышла в Варшаве в 1938 г. (см. примеч. 8).

С. М. Толстая,
академик РАН,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РФФИ, 16-04-00101).

СТАРООБРЯДЦЫ ЮГА РОССИИ И ЗАРУБЕЖЬЯ: НОВАЯ КНИГА ОБ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

А. И. Зудин, Н. А. Власкина. Русская связь: история и культура старообрядчества юга России и зарубежья / Благотворительный фонд по сохранению православных общин. — Приморско-Ахтарск: [б. и.], 2016. — 168 с.: ил.

Авторы рецензируемого издания работали среди родственных друг другу старообрядческих общин в Краснодарском и Ставропольском краях, Астраханской области, Республике Дагестан, а также в Грузии, Республике Молдова и Румынии. Рассматриваемые общины представлены старообрядцами-поповцами Новозыбковской и Белокриницкой иерархий. Они состоят из потомков старообрядцев, в XVIII в. по причине гонений живших за пределами России, в Османской империи. Впервые общины этого круга (за исключением находящихся в Новом Свете и в Западной Европе) рассматриваются как единый комплекс¹.

Бессарабские (молдавские) старообрядцы оказались вновь на территории России после присоединения к ней земель, на которых они проживали. В течение первой половины XX в. значительная часть старообрядцев из общин, продолжавших оставаться за рубежом, вернулась на территорию Российской империи, затем СССР. После распада Советского Союза общины Грузии и Молдовы оказались на территории ближнего зарубежья. Старообрядцы-липоване продолжают компактно проживать на территории Румынии (в Добрудже, где в одних поселках проживают представители разных иерархий), их поселения появляются в Испании и Италии. Все общины на протяжении веков стремились поддерживать друг с другом контакты, проявляли интерес к жизни друг друга, оказывали поддержку. Например, в книге приводится фотография письма представителей общины из Грузии родственникам в Румынию (с. 75).

Рабочая группа под руководством А. И. Зудина провела обзорное исследование истории и традиционной культуры этих старообрядческих общин — по преимуществу истории возникновения и переселений, материальной культуры (одежды, пищи, жилища), традиционных занятий (для большинства рассматриваемых общин был характерен такой традиционный промысел, как рыбная ловля). При подготовке книги были также использованы материалы, собиравшиеся на протяжении долгих лет в Краснодарском и Ставропольском краях (хранятся в архивах Научно-исследовательского центра традиционной культуры при Кубанском казачьем хоре и Южного научного центра РАН).

Авторы констатируют близость возможного угасания общин в Дагестане, Грузии, Астраханской области, угрозу ассимиляции липован Румынии и достаточно высокую

жизнеспособность общин в Краснодарском крае (с. 4–9, 163).

Основным содержанием каждого раздела, посвященного соответственно старообрядцам Добруджи (раздел 1), Республики Дагестан (раздел 2), Грузии (раздел 3), Астраханской области (раздел 4), казакам-некрасовцам Ставропольского края (раздел 5), Краснодарского края (раздел 6), стало описание причин и места возникновения «общины-предка» за пределами Российской империи, пути ее миграции и переселение обратно в Россию / СССР, коллективизация и связанные с ней новые переселения (что особенно важно для дагестанской общины), а также современное социально-экономическое и культурное состояние. Для старообрядцев Добруджи особенно значимыми этапами истории, повлиявшими на культуру, хозяйство и юридический статус старообрядцев, стали включение Добруджи в состав Румынии после ее отделения от Османской империи, период правления Чаушеску и современный посткоммунистический период.

Как отмечает А. И. Зудин, нынешние пожилые старообрядцы нередко отличаются удивительной глубиной и яркостью исторической памяти. В работе приводятся образцы исторических рассказов — например, жителя с. Сарикей (Добруджа) А. А. Алемпия, 1935 г. р., о жизни старообрядцев в Османской империи и о взаимоотношениях с представителями других народов или жителями с. Некрасовка (Дагестан) П. И. Фоковой, 1932 г. р., о жизни в Турции (например, о публичном исполнении в воскресенье в сельском «шинке» трезвыми старообрядцами духовных песнопений, вызывавшем восторг у турок). Житель Некрасовки И. В. Филиппов, 1949 г. р., рассказал легенды о падении Константинополя, заимствованные старообрядцами, вероятно, у малоазийских греков (о мече императора Константина XI, который тот перед смертью вонзил в камень; о «епископе Михаиле», который ушел от ворвавшихся в собор турок через царские врата собора и вновь выйдет перед концом времен). Примечательны стихи Т. С. Бондаревой из с. Успех Астраханской области на тему местной истории, сочетающие элементы народной и книжной традиций (с. 14, 48, 51, 102).

В книге приведен богатый иллюстративный материал. Это, например, фотографии, представляющие занятия (рыболовство, заготовку камыша) и традиционную пищу старообрядцев Добруджи, а также местную церковную архитектуру, иконопись и традиционный женский костюм (с. 15, 17, 21–22, 26–28, 30–35). Примечательны фотографии

1950–1960-х гг., показывающие хозяйственные работы в колхозе дагестанского села Некрасовка, где элементы традиционного быта (например, грабли с деревянными зубцами) сочетаются с техническими новинками (аппаратом машинного доения) (с. 57, 61, 64). Интересны фотодокументы, посвященные традиционной пище (готовящейся и сегодня по праздникам) и одежде (в форме музейных экспонатов, костюмов фольклорного коллектива) казаков-некрасовцев Ставропольского края, сохранившейся до начала XXI в. (с. 120–123).

Авторы книги считают важным, что она призвана пробудить интерес самих старообрядцев к родной культуре и традициям, рассказать молодому поколению разных общин о традиционных занятиях, образе жизни и истории староверов (в том числе из других регионов).

Однако, к сожалению, детальное рассмотрение большинства значимых этнографических и исторических тем было принесено в жертву обзорному популярному изложению. Различные аспекты культуры и истории представлены неравномерно, например, недостаточно внимания уделено обрядам и праздникам календарного цикла, обрядам перехода, фольклору. Как правило, историческая составляющая превалирует над этнографической. Всё это по преимуществу объясняется задачами, поставленными авторами. Кроме того, авторы работали с материалом, имеющим разную сохранность в разных общинах, вследствие чего различные элементы традиционной культуры представлены иногда недостаточно.

Богатый и разнообразный фотоматериал, представленный в книге, было бы оправданно опубликовать отдельным блоком (или даже отдельным изданием), сгруппировав по темам и снабдив по возможности подробным научным комментарием.

Книга может служить отправной точкой для целого ряда углубленных исследований, как сугубо академических, так и научно-практических. С одной стороны, перспективно продолжение сбора, систематизации и научного осмысления фольклорно-этнографического материала. С другой стороны, этот уникальный материал позволит понять, во-первых, какие элементы традиционной культуры восточных славян и в каких обстоятельствах в условиях индустриального и постиндустриального общества сохраняются лучше, а какие быстрее размываются; во-вторых, сохранение каких элементов наиболее важно для сохранения других; в-третьих, какова специфика данных процессов, происходивших в восточнославянских общинах, живущих в иноэтническом окружении либо имевших такой опыт несколькими поколениями ранее, в чем сходство и различие этих ситуаций. Целесообразно было бы также выявить сходства и различия между старообрядцами и другими группами восточнославянского населения юга России, не имеющими опыта долговременного проживания в неславянском окружении.

Примечания

¹ Ср., например, исследования, посвященные старообрядцам Добруджи (Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016) или казакам-

некрасовцам (Сень Д. В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII в. — начало XVIII в.). Ростов-н/Д., 2009; Тумиле-

вич Ф. В. Фольклор казаков-некрасовцев. Краснодар, 1948).

И. Ю. Васильев,
канд. ист. наук, ГБНТУ «Кубанский
казачий хор» (Краснодар)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Абсалямова Ю. А. Оренбургские башкиры: историко-этнограф. исследование / Ин-т истории, яз. и лит. Уфим. науч. центра РАН. — Уфа: [б. и.], 2016. — 167 с., [8] л. цв. ил.: карты, табл.

Асалханова М. В. Искусство сценографии бурятского театра: от обряда до первых профессиональных спектаклей / Ленинградский гос. ун-т им. А. С. Пушкина. — СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. — 159 с.: ил., цв. ил.

Бабитова Л. А. Английские и кабардино-черкесские пословицы и поговорки в прагматикокультурологическом аспекте / Пятигорский гос. ун-т. — Пятигорск: Пятигорский гос. ун-т, 2016. — 181 с.: ил.

Батомункин Б. Ц. Агинские буряты: история, традиции и культурное наследие. — Улан-Удэ: [б. и.], 2016. — 328 с.: ил., портр.

Вепсы, карелы и русские Карелии и сопредельных областей: исследования и материалы к комплексному описанию этносов: [сб. ст.] / Карельский науч. центр РАН, Ин-т яз., лит. и истории; [науч. ред. И. Ю. Винокурова]. — Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2016. — 215 с.: ил., карты, ноты, табл.

Гасанов М. Р. К истории и культуре Табасаранского народа (происхождение, легенды и предания, письменность, села...). — Махачкала: Алеф, 2016. — 201 с.

Дайн Г. Л. По России — за игрушкой: очерки, экспедиционные дневники: 1984–1988 / Худ.-пед. музей игрушки; Высшая школа народных искусств (ин-т). — Сергиев Посад; Хотьково: Цветографика, 2016. — 288 с.: ил., портр., цв. ил., портр., факс. — (Коллекция книг Галины и Марии Дайн). — (Игрушка в культуре России; кн. 7).

Данилов О. В. Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья. — Йошкар-Ола: [б. и.], 2016. — 335 с.: ил.

Даржа В. К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. — Кызыл: Правник+, 2016. — 255 с.: ил., табл.

Европа меньшинств. Меньшинства в Европе: этнокультурные, религиозные и языковые группы / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; отв. ред. М. Е. Кабицкий, М. Ю. Мартынова. — М.: ИЭА РАН, 2016. — 301 с.: ил.

История старообрядцев (семейских) в документах Государственных архивов Байкальского региона (1766–1917 гг.):

[сб. документов] / Администрация Главы Респ. Бурятия и Прав-ва Респ. Бурятия, Мин-во культуры Респ. Бурятия, Гос. архив Респ. Бурятия; [авт.-сост. Б. Ц. Жалсанова и др.]. — Иркутск: Отгиск, 2016. — 339 с., [8] л. ил., цв. ил.: портр., факс., карты, табл.

Мир культуры народов Севера: арктический вектор: сб. науч. ст. / [О. Н. Астафьева, общ. ред.]. — М.: КУНА, 2016. — 415 с.: ил., портр.

Народная культура Сибири: материалы XXIV Науч.-практ. семинара Сиб. регион. вузовского центра по фольклору / Омский гос. пед. ун-т, Сиб. регион. вузовский центр по фольклору на базе ОмГПУ, Фольклорная комис. вузов России; [редкол.: Т. Г. Леонова (отв. ред.) и др.]. — Омск: Изд-во ОмГПУ, 2016. — 233 с.: ил.

Плотникова Л. И., Юйшина Е. А. Русская ментальность в сказках: этнопсихоллингвистический аспект: [учеб. пособие] / Забайкальский гос. ун-т. — Чита: Забайкальский гос. ун-т, 2016. — 207 с.: ил. — Текст рус., кит.

Фидарова Р. Я. Осетинский литературный процесс. Проблемы истории и теории: [в 5 т.] / Северо-Осетинский ин-т гуманит. и соц. исследований им. В. И. Абаева — филиал Владикавказ. науч. центра РАН. — Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2016. — Т. 1 — 312 с. — [Т. 1 посвящен анализу художественного образа в осетинском фольклоре].

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, НОТЫ

Армия шутит: антология военного юмора / [сост. В. Шамбаров]. — М.: Алгоритм, 2017. — 367 с. — (Юмор — это серьезно).

Песни о неволе / Новокузнецкий ин-т (фил.) Кемер. гос. ун-та, Науч.-исслед. лаб. традиц. культуры и песен. фольклора Кемеровской обл.; [сост. В. В. Трубицына]. — Новокузнецк: [б. и.], 2016. — 303 с. — (Фольклор Кемеровской обл.).

Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / Ин-т филологии Сиб. отд-ния РАН. — Т. 34: Несказочная проза хакасов = Хакас чоңының кыпчоохтары / [сост., подгот. текстов, пер., примеч., коммент., указатели и словарь Л. К. Ачитаевой и др.]. — Новосибирск: Наука, 2016. — 540 с., [4] л. цв. ил.: портр., ил., ноты. + 1 CD. — Текст рус., хакас.

Песни татар-мишарей = Татар-мишәр жырылары: [ноты] / сост. и нот. транспр. Е. М. Смирновой и Л. И. Сарваровой; М-во культуры РФ, Казан. гос. консерватория

(академия) им. Н. Г. Жиганова. — Казань: [б. и.], 2016. — 487 с. + 1 CD. — (Памятники татар. нар. муз.-поэт. творчества; вып. 4). — Тит. л., обл., сведения перед нот. текстом, содерж. и лит. парал. татар., рус.

Повесть о братьях Сога: Сога-моногатари / пер. с яп. В. Ошищенко; [науч. ред. М. В. Торопыгина]. — СПб.: Гиперион, 2016. — 367 с.: ил. — (Лит. памятники древней Японии; 10).

«Потеряла я потеряшку...»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области. — Вып. 2: Кадуийский район / Моск. высш. шк. соц. и экон. наук; Рос. акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте РФ; Межпоселенч. центр традиц. нар. культуры (с. Воскресенское); [сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е. Югай]. — Череповец: [б. и.], 2016. — На тит. л. Е. Югай указана как автор.

Сказки и предания Северного края / в записях И. В. Карнауковой; 47 иллюстраций Б. Заброхина. — СПб.: Вита Нова, 2016. — 508 с.: ил., табл. — (Фамильная библиотека. Волшебный зал).

Сказки, песни хантов Полноватского Приобья / Департамент образования и молодежной политики ХМАО — Югры, Обско-угорский ин-т прикладных исследований и разработок; [сост. Т. Р. Пятникова, Р. К. Слепенкова]. — Ханты-Мансийск: Обско-угорский ин-т прикладных исслед. и разработок, 2016. — 343 с.: ил., портр.

АЛЬБОМЫ

Антипина Е. В. Узоры русской души: платки и шали XV–XXI вв. из собрания Гос. Владимиро-Суздальского музея-заповедника: каталог выставки / Гос. Владимиро-Суздальский ист.-архитект. и худ. музей-заповедник. — Владимир: [б. и.], 2016. — 26 с.: цв. ил.

Вачеланова В. [Б.] Эвенки Бурятии = The Evenks of Buryatia: альбом / [пер. Ю. Корн]. — Красноярск: Ситалл, 2016. — 199 с.: цв. ил., портр.

Мир немецкой колонии = Die Welt der deutschen Kolonie: фотографии из фольклорно-диалектолог. экспедиций В. М. Жирмунского (1926–1930): [альбом] / [сост.: А. В. Жирмунская, М. Л. Старец, Л. Э. Найдич, Н. Д. Светозарова]. — СПб.: Нестор-История, 2016. — 111 с.: ил.

Мир немцев = The world of the nivkhi: [альманах. Вып. 47] / Русский музей, Сахалин. обл. худ. музей; [авт. статьи И. Глушкова, Е. Ниткук]. — СПб.: Гос. Русский музей, сор. 2016. — 59 с.: цв. ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

КСЕНИЯ МИХАЙЛОВНА БРОМЛЕЙ

13 марта 2017 г. ушла из жизни Ксения Михайловна Бромлей — выдающийся отечественный музыковед-фольклорист, член Союза композиторов России, имеющая за своими плечами множество экспедиций во Владимирскую, Ивановскую, Костромскую, Оренбургскую, Тверскую и Ярославскую области.

Родилась К. М. Бромлей в 1937 г. в семье московских интеллигентов (отец — профессор МИСИ, мать — руководящий работник горздрава). С детства была слаба здоровьем (перенесла туберкулез легких) и талантлива: училась в Центральной музыкальной школе при Московской консерватории по классу фортепиано, закончила историко-теоретический факультет института им. Гнесиных. После выхода из курса впервые стала участницей фольклорной экспедиции во Владимирскую область (рук. Б. И. Рабинович). Первые ее записи и нотации вошли в сборник песен Владимирской области, вышедший в 1959 г. (сост. В. И. Харьков). В следующем году К. М. Бромлей работала уже самостоятельно в южных районах Тверской (Калининской) области по программе планомерного обследования Верхней Волги (рук. В. И. Харьков). Ксения Михайловна часто вспоминала эту экспедицию, считая, что она определила ее дальнейшую судьбу. Сожженные деревни, добрейшие люди, принимавшие участников экспедиции в землянках и делившиеся с ними последним, навсегда остались в памяти собирательницы. Отныне все летние отпуска проходили в фольклорных экспедициях по Калининской, Ярославской, Костромской и Ивановской областям.

В студенческие годы К. М. Бромлей увлекалась также бардовской песней, нотировала песни самодеятельных авторов для публикаций, занималась изучением творчества Юлия Кима, с которым дружила долгие годы (в ее личном архиве сохранилась рукопись подготовленного к изданию сборника его песен). Составитель песенника «Как надежна земля» Д. Соколов вспоминает, как тщательно, профессионально относилась она к работе: «Ксения Михайловна записывала ноты песни Юры Колесникова “Я смотрю на Москву” больше полугодом. Уже и сроки прошли, пришлось в сборник дать незавершенную, упрощенную версию. А через полгода она мне подарила подробный клавиш этой песни — огромную работу пришлось проделать»¹.

С 1964 по 1988 г. Ксения Михайловна преподавала зарубежную музыкальную литературу в Московском музыкальном училище им. Ипполитова-Иванова. Много сделала она для пополнения фондов звучащей библиотеки училища. По воспоминаниям бывших учеников, студенты были буквально влюбле-

ны в нее за необыкновенную яркость и проникновенность уроков (лекций). В результате некоторые из ее учеников выбрали профессию исследователя музыкального фольклора, а другие через интерес к произведениям Баха нашли свой путь к Богу. Ее музыковедческое исследование, посвященное становлению концертной формы Баха, которое она готовила для защиты кандидатской диссертации, из-за тяжелой болезни и смерти матери не было завершено. В 1972 г. в соавторстве со своей подругой, преподавателем теоретических дисциплин Ниной Сергеевной Темериной, она подготовила учебное пособие «Русские народные песни» (для чтения с листа), в которое вошли 500 народных песен разных областей и жанров. Более половины примеров сборника были отобраны ею из личных экспедиционных архивов. Примечательно, что до сих пор это пособие используется в педагогической работе по подготовке музыкантов в средних специальных учебных заведениях и вузах России.

В 1974 г. К. М. Бромлей (к этому времени она уже член Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР) приняла участие в I Инструментоведческой научной конференции, организованной этой комиссией; ее работа «Музыкальные инструменты ярославских пастухов» вошла в сборник рефератов участников (с. 133–137). И в дальнейшем Ксения Михайловна продолжала заниматься изучением русской пастушьей рожечной традиции. Во время фольклорных экспедиций, организованных Союзом композиторов РСФСР, ею было записано в Ивановской, Костромской и Ярославской областях около 300 рожечных наигрышей (сольных и ансамблевых). Опираясь на материалы экспедиций, в 1975 г. она осуществила многомикрофонные записи ансамбля рожечников.

В начале 1990-х гг., будучи старшим научным сотрудником НИИ культуры, К. М. Бромлей начинает работу над антологией рожечной музыки. В это время ею сформирован танцевально-плясовой том, собран материал для сигнального и начата работа по сбору материала для песенного тома. Одновременно по заказу издательства «Композитор» она начинает работу над монографией о пастухе-рожечнике ярославо-костромского пограничья В. А. Колпакове. Более 120 сольных и ансамблевых рожечных наигрышей разных жанров, составов, мастерски нотированных Ксенией Михайловной, должны были войти в сборник вместе с автобиографическим очерком носителя традиции. Но этому труду не суждено было увидеть свет из-за возникших многочисленных сложностей времени начала перестройки в нашей стране.



Материалы из рукописного архива Ксении Михайловны, переданные ею ученикам незадолго до смерти, хранятся, описываются и изучаются в Государственном научно-исследовательском институте культурного и природного наследия им. Дмитрия Лихачёва.

Светлый образ Ксении Михайловны Бромлей навсегда сохранится в памяти ее учеников, единомышленников и последователей.

Избранные публикации К. М. Бромлей

Как надежна земля: Песенник / Сост. Д. Соколов; [в подгот. принимали участие И. Шаталина, Б. Круглов, О. Сазанова, К. Бромлей, И. Ковалева, Н. Таубкина, Л. Малышкина, С. Чесноков]. М., 1969.

Шагай с нами рядом: Туристский песенник. Для пения под гитару. М., 1972.

Русские народные песни: Сб. для чтения с листа в курсе сольфеджио / Сост. и авт. предисл. К. Бромлей, Н. Темерина; Методические указания Н. Темериной. М., 1972.

Бромлей К. М. Музыкальные инструменты и инструментальные наигрыши пастухов Ярославской области // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. 2. М., 1988. С. 42–46.

Бромлей К. М. Ярославский рожок // Русские рожечники. М., 1990. С. 225–236. (Народные певцы и музыканты.)

Бромлей К. М. К вопросу об искусстве пастухов-рожечников // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 4. М., 1994. С. 69–82.

Бромлей К. М. Владимирский рожок // Большая Российская энциклопедия. Т. 5. М., 2006. С. 448–449.

Бромлей К. М. Рожок владимирский // Музыкальные инструменты: Энциклопедия. М., 2008. С. 476–478.

Примечания

¹ Как надежна земля. Воспоминания составителя // Московский Центр авторской песни: [Электрон. ресурс] (http://www.ksp-msk.ru/page_466.html).

Т. В. Кирюшина,
НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва
(Москва)

Конференция «ФОЛЬКЛОР В КУЛЬТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ»

24–25 ноября 2016 г. в Государственном институте искусствознания (ГИИ) состоялись ежегодные Богатырёвские чтения. В этом году они были посвящены теме «Фольклор в культуре повседневности», обращение к которой показывает, каким трансформациям подвергается традиционный фольклор в условиях изменяющейся и обновляющейся жизни. Связанная с этой темой проблематика неизменно присутствовала в исследованиях П. Г. Богатырёва, для которого было характерно обостренное внимание к самым разным явлениям народной культуры в живом бытовании.

Одной из задач конференции было показать жизнеспособность одних обрядовых практик и неспособность других противостоять влиянию внешних факторов на структурную и смысловую целостность обрядового комплекса. Особое внимание участники конференции обратили на современное функционирование национального фольклора однако и экскурсии в прошлое — бытовые разговоры о вере XVIII в., типичные уличные развлечения XIX в., а также романсовые и частушечные интонации начала XX в., неожиданно зазвучавшие на фоне событий революции и Гражданской войны, — были закономерны в контексте состоявшегося разговора и удачно дополнили проблематику чтений.

Открыла конференцию директор ГИИ, доктор искусствоведения, почетный академик РАХ **Н. В. Сиповская**. В институте, занимающемся историей искусства, было вполне уместно начать разговор с того, как изменяется во времени представление о красоте и как в связи с этим наши современники преобразуют повседневность. Эта тема была заявлена в докладе **И. А. Морозова** (Ин-т этнологии и антропологии РАН, Москва) «“Красота” и логика артификации: к анализу объектов постфольклорного творчества». Докладчик продемонстрировал аудитории фотофиксации объектов современного постфольклорного творчества — различные вещи и предметы в интерьере, а также на участках и в придомовом пространстве, владельцы (= авторы) которых считают их красивыми. Исследователя интересовало прежде всего оперирование понятием «красота» в разных социокультурных контекстах. Он отметил, что одной из наиболее важных причин стремления человека преобразовать повседневный порядок вокруг себя с помощью наивного творчества, результаты которого со стороны часто воспринимаются как китч, является

желание преодолеть психологический дискомфорт (как правило, речь идет об артификации переживаемых кризисных ситуаций).

Своеобразным продолжением разговора на эту тему стал доклад **Н. А. Мусьянковой** (ГИИ / Гос. Третьяковская галерея, Москва) «Инвайронмент — формирование самобытной культурной среды». Она рассказала об инвайронменте как об одном из видов арбрут, подчеркнула психологическую (компенсаторную) функцию подобных сооружений и представила наиболее яркие и известные в мире образцы этого вида творчества, начав от истоков наивной архитектуры — дворца почтальона Фердинанда Шевала в г. Отериве (регион Аквитания, Пиренеи) — и сосредоточив свое внимание на Maison Picassiette («Доме Пикассет») Раймона Исидора в Шартре. Творчество последнего она связала с видениями конца света и Страшного суда, которыми он был одержим на протяжении всей жизни.

Большинство участников конференции обратились к традиционному фольклору, главным образом русскому, и его современному бытованию. Так, **И. С. Слепцова** (Ин-т этнологии и антропологии РАН, Москва) предложила поразмышлять о социокультурных факторах функционирования календарной традиции на примере локальных версий обрядовых обходов дворов. Основываясь на полевых записях, сделанных в Костромской области, она проанализировала различные версии календарных обходов и связанные с ними обрядовые и игровые акции; отметила различную степень сохранности обходов, приуроченных к разным датам народного календаря. В современных условиях, когда большую роль в сохранении / трансформации традиций играет личный фактор (вмешательство работников культуры и педагогов, которые изменяют традиционные обрядовые практики в зависимости от своих целей), обходы, как правило, утрачивают реальную связь с обрядом и обретают развлекательную или дидактическую направленность.

Уходящая натура — по-видимому, так можно охарактеризовать главный посыл исследовательских зарисовок **Н. И. Жулановой** и **Е. А. Дороховой** (ГИИ, Москва) — была и остается предметом гордости за национальную самобытность и реликтовый характер представленных культурных явлений. В докладе Н. И. Жулановой, посвященном фольклорным колыбельным

песням коми-пермяков, были проанализированы материалы ее многолетней экспедиционной работы в Коми-Пермяцком округе Пермского края. Доклад сопровождался видеозарисовкой из д. Мысы Гайнского района, которая проиллюстрировала наблюдения и выводы исследовательницы, касавшиеся бытования колыбельных в билингвальной среде, совмещения в репертуаре традиционных и разнообразных новых, в том числе иножанровых, текстов, функционирующих в качестве колыбельных. Е. А. Дорохова поделилась размышлениями об условиях бытования застольных песен на юге России на примере традиции села Большебыково Красногвардейского района Белгородской области. Колоритные народные костюмы певиц — *игриц* в местной терминологии, предписываемые нормы поведения величаемых ими гостей во время застолья, особенности репертуара и манеры исполнения стали предметом видеонаблюдения и устного сообщения докладчицы, позволили выявить некоторые закономерности репертуара застолий, связанных с праздниками календарного и жизненного цикла.

В несколько ином ключе о современном народном пении размышляла **Т. С. Рудиченко** (Ростовская гос. консерватория им. С. В. Рахманинова). Полевые исследования донского региона в 2000-е гг. привели ее к неутешительным выводам относительно тенденций, связанных с трансформацией бытового пения. Она обусловлена социокультурными факторами, среди негативных последствий которых — предпочтение потребления творчеству, снижение заинтересованности в бытовом музицировании, тяготение к публичной оценке (концертные выступления, самопрезентация в Сети) и др. Не улучшает ситуацию, по мнению докладчицы, и любительское краеведение с характерной для него нормативностью установок и категоричностью оценок, транслируемых через местные СМИ.

Выход из создавшегося положения **А. А. Войтович** (Петрозаводская гос. консерватория им. А. К. Глазунова) видит в деятельности фольклорных ансамблей, одному из которых — «Веселá кúмыл» Орешкинского сельского клуба Медведевского района Республики Марий Эл — был посвящен доклад. В репертуаре этого коллектива, сочетающего в своих выступлениях пение, инструментальную музыку и танец, занимающегося реконструкцией локальных традиционных костюмов, музыкальных инструментов, традиционных игр и обрядов, — инсценировки календарных праздников, свадебных обрядов (*шорыкйол пайрём* — праздник овечьей ноги; предсвадебный обряд *удыр йуктымаиш* — будка. «напоить девушку», пропой) и др.

В. А. Швецова (Петрозаводская гос. консерватория им. А. К. Глазунова) коснулась вопросов бытования как традиционных жанров севернокарельского фольклора, так и современных музыкально-фольклорных произведений. Среди традиционных песенных жанров она предложила различать песни, восходящие к руническому типу (эпические, детские, свадебные), связанные преимущественно с восьмисложным аллитерированным стихом, и образцы «нового стиля», использующие рифмованные поэтические тексты (*нирилейки, рекилаулу* и т.д.). К современным формам автор отнесла произведения, сочиненные народными исполнителями в рамках культурной традиции, но с опорой на музыкальный фольклор позднего слоя (в основном это песни лирического и лироэпического содержания). На примере автобиографической песни «Отчий дом» карельской исполнительницы И. Богдановой докладчица показала, как идеи традиционного эпического повествования воплощаются у современных исполнителей в их авторских песнях.

Ю. И. Ковыршина (Петрозаводская гос. консерватория им. А. К. Глазунова) познакомила аудиторию с результатами исследования вариативности интонационно-ритмического строения русских и карельских заговоров и заклинаний, обратив внимание на изменения звукового и интонационного поведения заговаривающего в зависимости от обстоятельств исполнения магических текстов (полевое интервью, имитация заговорного акта, естественная ситуация заговаривания). Материалами для исследования послужили корпуса русских и карельских заговоров, записанных в 1970–2010 гг. на территории Карелии, а также Ленинградской, Архангельской и Вологодской областей из архивов Петрозаводской консерватории и Карельского научного центра РАН.

Аспирант Российской академии музыки им. Гнесиных **Е. Ю. Минулина** (Москва) поделилась своими наблюдениями над особенностями исполнительского стиля духовоборческих псалмов. Она сопоставила три версии исполнения псалма «Когда будет конец веку» в записях, сделанных в разное время — от канадских духовоборцев из с. Христово (1958 г.), от духовоборцев Джавахетии, проживавших в с. Гореловка (вторая половина 1980-х гг.), и от переселенцев из Гореловки в с. Архангельское Чернского района Тульской области (начало 2000-х гг.), показав, как изменяются вокальная позиция поющих, артикуляция гласных звуков, темп исполнения.

Связь фольклора с литературой, письменностью в широком смысле этого слова, живописью — тема, традиционно обсуждаемая на научных

фольклористических встречах с разной повесткой дня. Прошедшая в стенах ГИИ конференция не стала в этом плане исключением. Так, о фольклорных и литературных истоках надписи на фамильном портрете прапрабабки Л. Н. Толстого Татьяны Григорьевны Горчаковой, урожденной княжны Морткиной, хранящемся в Ясной Поляне, рассказала **О. В. Трефилова** (Ин-т славяноведения РАН, Москва). Она проанализировала текст на развороте книги, изображенной в руках портретируемой. Как оказалось, он совпадает с текстом покаянного духовного стиха, восходящего, в свою очередь, к церковной книжной традиции.

Материалом для выступления **С. В. Алпатова** (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) послужили отраженные в рукописях ф. 7 РГАДА (Дела Тайной канцелярии) разговоры солдат российской армии середины XVIII в., возникавшие во время несения караульной службы, предоставлявшей досуг и для личных размышлений, и для частных переговоров караульных между собой либо с охраняемыми арестантами. Важной частью этих бесед были традиционные сюжеты фольклорной Библии, выступающие либо как предмет народной герменевтики, либо как аргументы в духовно-нравственных спорах. Их особенности были проанализированы докладчиком.

Религиозному нарративу было посвящено и выступление **Н. В. Дранниковой** (Северный Арктический федеральный университет, Архангельск), которая выделила важнейшие сюжеты и мотивы архангельской устной религиозной прозы, рассказала об основной символической и топике городских меморатов, а также роли устной прозы в формировании городского метатекста и локальной идентичности местного сообщества.

Е. А. Самоделова (ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, Москва) описала разные типы локально-групповых прозвищ на материале Рязанской области. Она выделила ряд принципов наделения детей и взрослых прозвищами, отметив, в частности, их близость к ярмарочному фольклору.

Аспирант Пермского государственного национального исследовательского университета **Е. А. Ключикова** рассмотрела роль «Пермских губернских ведомостей» в трансляции и воспроизведении определенных стереотипов, касающихся национальных, религиозных или сословных особенностей жителей губернии, в первую очередь быта и нравов старообрядцев, как они зафиксированы на страницах этого издания в 1850–1870 гг. в разных повествовательных жанрах — от рассказов об обратившихся в православие и дорожных заметок до аналитических

статей об эпидемиологическом положении того или иного населенного пункта.

Изучение культуры повседневности прошлых столетий — труднодостижимая цель. С помощью привлечения различных источников, предоставляющих достоверную информацию о жизни и быте старшего времени, исследовательница народного театра **С. П. Сорокина** (ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, Москва) проанализировала творчество «легендарного босяка», художника Л. И. Соломаткина (1837–1883). Он оставил любопытные свидетельства о том, как жили и «правили» свое ремесло уличные артисты XIX в. В дополнение докладчица привела литературные свидетельства о времени и его героях, что позволило более точно и многомерно «воссоздать» давно ушедшую реальность.

В докладе аспиранта Европейского университета в Санкт-Петербурге **Р. И. Фахретдинова** были рассмотрены факторы фольклорного успеха силлабо-тонических размеров в песнях, исполняемых начиная с XVIII в. вплоть до наших дней: обретение размером популярности в какой-либо сфере, расширение и революционная смена его функций — переход из «низкой» сферы в «высокую» (от интимных песен к гражданским), угасание и передача семантического ореола новым «успешным» размером.

На фоне глобальных социокультурных изменений общества многие из представленных в докладах материалов выглядят музейной архаикой, которую, как любой раритетный экспонат, нужно описать, каталогизировать, хранить в запасниках или выставлять для изучения, копирования, подражания. Обряды, песни и другие проанализированные в докладах жанры уже не являются элементами функциональной системы как единой и уникальной структуры. Передача «народной мудрости» от одного поколения к другому и внутри поколения происходит и благодаря новым информационным технологиям, и именно они начинают брать на себя роли, частично уже отыгранные традиционными жанрами фольклора. Показательно в этом плане название доклада **Т. Н. Сухановой** (ГИИ, Москва) — «Деревня Интернет»: К вопросу о формировании жанровой системы сетевого фольклора». Всемирная паутина, по мнению докладчицы, это деревня XXI в., со своими правилами и ритуалами, слухами и толками, бесконечными развлекательными, поучительными или иными информационными текстами. Докладчица поделилась размышлениями о значении этого относительно нового, но весьма влиятельного явления в жизни современного общества и находками в деле классификации популярных сетевых жанров.

Проблеме актуализации традиционных культурных феноменов было посвящено несколько выступлений. Так, **К. А. Федосова** (Московский педагогический гос. ун-т) рассказала о своем опыте ознакомления маленьких детей с русскими народными сказками через семейные театральные представления. Она назвала этот научный и воспитательный проект «Живые сказки». Докладчица предложила поразмышлять над тем, может ли такая инновационная по отношению к традиции форма открыть что-то новое в прагматике традиционной сказки. Слушатели живо реагировали на предложенные примеры и фотоиллюстрации, однако вопрос о том, как соотносится восприятие одного и того же сюжета современным городским ребенком и традиционным адресатом сказки, пока остался открытым.

Аспирант Санкт-Петербургского государственного университета **К. С. Григорьева** также обратилась к жанру сказки и попыталась обнаружить ее следы в телевизионных шоу-преобразованиях (таких как «Модный приговор»). Сценарии подобных передач, по мнению исследовательницы, актуализируют культурные ассоциации зрителей, связанные с их представлениями о сказке и сказочном. Это происходит благодаря нескольким факторам, подспудно заложенным авторами в телепередачу: языковому (ассоциативное поле и контекст), структурному (сходство в композиционном строении и функция персонажей), визуальному (трактовка преобразования как трансформации) и т. п.

Р. Р. Султанова (Ин-т языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан, Казань) показала разные принципы работы театральными художниками с татарским народным костюмом в постановках Татарского государственного академического театра им. Г. Камала — от реконструкции исторического костюма до всевозможных разновидностей авторской интерпретации. Докладчица продемонстрировала результаты сравнительного анализа театральных костюмов с их этнографическими прототипами в контексте жанров драмы («Галиябану» М. Файзи, «Кукольная свадьба» Г. Исхаки) и комедии («Банкрот» Г. Камала, «Ходжа Насретдин» Н. Исанбета и др.).

Использованию фольклора и традиционных ремесел в сфере туризма для создания ярких культурных символов — знаков национальной, а внутри страны местной специфики — было посвящено сразу несколько выступлений. **П. А. Куценков** (ГИИ / Ин-т востоковедения РАН, Москва) познакомил слушателей с результатами своей экспедиционной работы у догонов в Республике Мали (2015 и 2016 гг.). По мнению

исследователя, за десятилетия общения с приезжающими в республику европейцами догоны образовали параллельный рынок произведений традиционного искусства — рынок «для своих». Предназначенное «для своих» обычным туристам, как правило, не предлагают и даже не показывают. Однако спрос со стороны туристов на популярные у них маски и другие изделия, воспринимающиеся извне как творчество догонов для своего народа, способствовал сохранению некоторых традиций, хотя и приводил порой к утрате художественного качества изделий. Одновременно докладчиком был поставлен вопрос о научных «мифах», которые тиражирует европейская антропология и этнография, описывая традиции догонов.

Л. В. Фадеева (ГИИ, Москва) и **В. Е. Добровольская** (РОСКУЛЬТ-ПРОЕКТ, Гос. центр русского фольклора, Москва) обратились к проблеме создания и функционирования специализированных туристических маршрутов, в качестве основы для которых используются образы национального фольклора. Л. В. Фадеева представила 600-километровый туристический маршрут «Deutsche Märchenstrasse» («Немецкая дорога сказок»), основанный в Германии в 1975 г. и недавно отметивший свой юбилей. Рассказав об основных идеях, сформировавших содержание этого туристического проекта, который за 40 лет работы вполне доказал свою состоятельность и способность к непрерывному росту на внутреннем рынке, а сегодня востребован и русскими туристами, она представила слушателям новый музей «Grimmwelt» («Мир братьев Grimm»), открывшийся в столице «Немецкой дороги сказок» — г. Касселе в сентябре 2015 г. Отныне именно этот музей является местом хранения объекта всемирного культурного наследия ЮНЕСКО — рабочего экземпляра первого издания «Детских и семейных сказок» (тт. 1 и 2 — 1812 и 1815 гг.) с пометками и правками Якоба и Вильгельма Гриммов. В. Е. Добровольская подробно проанализировала ситуацию, связанную с попытками создания аналогичного русского проекта — «Сказочной карты России». На этапе замысла его авторы ставили целью найти и обосновать места возможного рождения или существования русских сказочных персонажей, но в итоге в систему персонажей «Сказочной карты России» оказались включенными и герои мифологической прозы, и былинные герои, и герои литературных сказок и сказов, и даже персонажи любимых мультфильмов. В настоящий момент есть ряд регионов, где идея проекта активно развивается, что выражается в создании музеев, проведении фестивалей и праздников.

Однако стараясь воплотить свой замысел в жизнь, авторы проекта не столько анализируют фольклор, сколько его придумывают, что вызывает тревогу специалистов.

Т. В. Хлыбова (независимый исследователь, Москва) посвятила свое выступление механизмам влияния городской геральдики районного центра Пружаны (Республика Беларусь), привлекающей внимание к европейской истории и актуализирующей местные легенды и предания, на самосознание гражданина молодого государства.

На исследовании пространственных реализаций традиционных представлений — «текстов» местных святых — сосредоточили внимание **Е. Д. Андреева** (Ин-т «Русская антропологическая школа» РГГУ, Москва) и **Е. В. Хаздан** (независимый исследователь, Санкт-Петербург). Они посвятили выступление научным методам безвременно ушедшего петербургского ученого Валентина Виноградова (1974–2012), сделавшего главной темой своей работы изучение святых мест и традиций их почитания. За годы работы В. В. Виноградов совершил более 60 экспедиционных выездов на Северо-Запад России. Он отмечал, что информация о святых словно растворена в повседневном общении людей, она, как правило, не образует компактных законченных нарративов. Сопоставление исторических и архивных материалов, фото- и видеофиксаций, а также многочисленных полевых интервью позволило ему определить ключевые понятия, составляющие «текст святых», а также показать динамику его трансформации в современном мире.

Подводя итоги работы чтений, хочется отметить, что проблематика состоявшихся в их рамках выступлений была чрезвычайно многообразной. Доброжелательный и заинтересованный диалог исследователей, собравшихся в этом году в ГИИ, позволил выявить очень важные в условиях быстро меняющегося мира — с его новыми информационными технологиями, новыми формами устройства социальной жизни, новыми задачами науки и культуры — проблемы функционирования традиции. Были заслушаны и обсуждены содержательные доклады, авторы которых — этнографы, этномусикологи, искусствоведы, филологи, журналисты — ввели в научный оборот новые материалы, сопроводив их наглядными видеоиллюстрациями; обменялись результатами своих наблюдений над функционированием фольклора в культуре повседневности.

Т. В. Хлыбова, канд. филол. наук,
Л. В. Фадеева, канд. филол. наук,
Гос. ин-т искусствознания (Москва)

Конференция «УНИКАЛЬНОЕ И ТИПИЧНОЕ В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ»

С 17 по 19 ноября 2016 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГУ) состоялась международная конференция «Уникальное и типичное в славянском фольклоре», организованная Лабораторией фольклористики РГУ совместно с Комиссией по фольклористике при Международном комитете славистов. На конференции прозвучало более 20 докладов.

Секцию «Уникальное и типичное в сюжетах и нарративах» открыла **О. В. Белова** (Ин-т славяноведения РАН, Москва) с докладом «Параметры “уникальности” этиологических текстов: формальные и содержательные критерии». Понятия типичного и уникального были проанализированы на примере сюжетов восточнославянских этиологических легенд: рассматривались существование внутри одной традиции инварианта и вариантов сюжета, роль уникальных и редких мотивов в трансформации типичного сюжета, уникальность сюжета в одной традиции и массовое распространение его в традициях этнических соседей и т. п. Особое внимание было уделено проблеме фиксации сюжетов и мотивов в указателях (причиной мнимой уникальности сюжета может быть недостаточно полное отражение его в источниках) и вопросу о роли рассказчика (исполнитель комбинирует мотивы, привносит элементы личной интерпретации).

Доклад **С. Ю. Королёвой** (Пермский гос. национальный исследовательский ун-т) «Первопоселенцы с единственным топором: балто-славянский сюжет в коми-пермяцкой устной традиции» был посвящен распространенному балто-славянскому сюжету о первооснователях (которые вынуждены перебрасывать друг другу единственный топор, имеющийся у них в распоряжении), а именно разнообразию функционально-семантических связей, в которые вступает сюжет в традиции северных и южных коми-пермяков. Были рассмотрены два случая. В первом в результате попыток местных жителей объяснить, кто такие первопоселенцы, в сюжет проникает мотив их прищлости. Затем происходит коммуникация с сюжетом о самопогребении чуди. Очередной мотив, подключившийся в комплекс, связан с моделью обетных практик, известных на Русском Севере: в случае непоминовения первооснователей на человека находит болезнь, вылечить которую можно, лишь ежегодно посещая их могилы. Важно, что имена первооснователей включаются в неканонические поминальные молит-

вы. Во втором случае мотив перебрасывания топора связывается с популярным коми-пермяцким персонажем — богатырем-силачом Перой.

Л. Раденкович (Ин-т балканистики Сербской академии наук и искусств, Белград) в докладе «Предания об убийстве стариков: славяно-балто-кавказские параллели» отметил, что такие предания широко распространены, привел материалы, объясняющие версии и мотивировки подобных нарративов. Согласно преданиям, стариков убивали потому, что они уже не могли работать, и детям сложно было их содержать; в иных случаях инициатором убийства становился царь, барин или другое властное лицо; также причиной могла стать вера в их бессмертие. Способы убийства, описанные в источниках, самые разные: от скатывания старика в санках с крутой горы у русских до закапывания живьем в землю у поляков. Причины, по которым этот обычай перестал существовать, объясняются в преданиях историей о внуке, ставшем свидетелем убийства деда и не пожелавшем себе такой же участи в будущем, впоследствии он отказывается убивать своего отца. Подтверждений реального существования подобной традиции нет, а все зафиксированные случаи носят частный характер. По мнению докладчика, подобные нарративы отражают забытый обряд перехода, посредством которого менялся статус старика и всех его детей.

А. А. Лазарева (РГУ, Москва) в докладе «Соотношение уникального и типичного в рассказах о вещих сновидениях» на восточнославянском материале обратилась к соотношению индивидуальных образов из рассказов о сновидениях и традиционные модели их интерпретаций. Даже с появлением в рассказах специфических личных или современных реалий, не имеющих аналогов в традиционных текстах, их толкование опирается на так называемый устный сонник (совокупность народных снотолкований), основанный на принципе типологического сходства: видеть во сне самолет / птицу — к получению вести; выпавший зуб / волосы / отрезанный палец / отсутствие половин тела — к смерти кого-то из близких.

Предметом доклада «“...Это, милая моя, воображение людей”»: типичное в личных интерпретациях мифологических явлений» **В. А. Черванёвой** (Воронежский гос. пед. ун-т) стали рассуждения информантов на мифологическую тему и их интерпретации мифологических явлений, часто имеющие раци-

ональный характер. Несмотря на тенденцию к насыщению таких нарративов лексическими маркерами субъективной модальности, в них прослеживаются общие для традиции мифологические модели интерпретации и мифологические механизмы представления информации. Личная интерпретация возникает, во-первых, как реакция на вопрос собирателя о достоверности явления, во-вторых, как реализация коммуникативной тактики — информант рационализирует мифологический нарратив, чтобы поддержать свой статус в глазах образованного городского собирателя.

К уникальному и типичному в архивных материалах автобиографического и биографического характера обратилась **А. С. Лызлова** (Карельский НЦ РАН, Петрозаводск) в докладе «Материалы автобиографического характера в фольклорных коллекциях Научного архива КарНЦ РАН». Рассмотренные материалы были записаны собирателями наряду с фольклорными нарративами. Особый акцент был сделан на автобиографической повести поморского сказочника Ф. Н. Свинына.

В докладе **Э. Г. Матвеевой** (РГУ, Москва) «“А утром она поняла, что кто-то вырезал ее почку...”»: новая *крипипаста* и старые нарративные модели» был представлен материал современного детского фольклора о страшном. Относительно недавно в Интернете стала популярна *крипипаста* — страшные истории, которые публикуются на специальных крипитредах. Для них характерен ограниченный набор персонажей, ассоциирующихся в первую очередь с этим видом сайтов. Из этого информационного котла детьми черпается «страшная» информация и начинает транслироваться устно, попадая в традиционные нарративные рамки. Докладчица выделила три структурных типа и попыталась ответить на вопрос, является ли их использование результатом случайности и недостатка материала или же перед нами часть системы, согласно которой развивается детский страшный фольклор.

Секция «Эпос: традиционное и индивидуальное» началась с доклада **О. О. Микитенко** (Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины, Киев) «Очень замечательная дума периода упадка творчества (М. Костомаров): “Смерть казака на долине Кодимі”». В докладе была рассмотрена дума, впервые опубликованная в 1872 г. и относящаяся к циклу эпических песен про смерть казака в степи. Мотив похорон казака имеет множество параллелей в славянском фольклоре. Несмотря на то что дума создана в период упадка эпической традиции, набор мотивов, встречающийся в ней и в других думах (про азовских братьев, про Федора Безродного, про Самойла Кишку, про казака Голоту, про гибель

трех братьев на реке Самарке), указывает на их универсальность и актуальность для народной традиции.

С. В. Николаева (Музей антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург) выступила с докладом «Былина о Вавиле и скоморохах и ее стих». Указанная былина обладает специфическими особенностями и формы, и содержания. Докладчица усмотрела связь этой былины с некоторыми десятистольными духовными стихами и задалась вопросом о причине такого сходства. Двусложную клаузулу былины (в целом нетипичную для былинного стиха) она объяснила как уникальный архаизм, оставшийся от праславянского состояния. Согласно альтернативной гипотезе, влияние духовных стихов на форму былины объясняется ее тематической спецификой.

С. В. Алпатов (Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова) в докладе «“Вишница-свадьба”: архетипический мотив vs казусы обычного права» проанализировал анализ соответствующего мотива славянских разбойничьих баллад. Наряду с мотивом «гибель солдата — брак со смертью» он восходит к комплексу представлений о смерти (жертве) как условии перехода к новой жизни (социальному статусу) и сопровождается большим числом реалистических подробностей. Причины такой детализации докладчик усмотрел в реальной практике освобождения осужденного на казнь от петли в случае, если какая-нибудь девушка согласится взять его в мужа.

Второй день конференции начался с секции «Национальное и региональное: традиции и новации». **Е. А. Дорохова** (Гос. ин-т искусствознания, Москва) в докладе «Как исключительное становится типическим (к проблеме типологии этнокультурных систем)» рассмотрела механизмы формирования особого вида этномызыкальных систем, получивших название «замкнутых», «очаговых» или «этнокультурных островов». При легко улавливаемой на слух уникальности звуковысотного контура напевов, функционирующих в таких традициях, на уровне глубинных структур музыкально-фольклорного текста они обнаруживают типологическое единство в пределах региональной песенной культуры.

Божко Сувайджич (Белградский ун-т, Сербия) в докладе «Вук Караджич как эпохальная “перемана” — уникальное и типичное в сербском фольклоре» подчеркнул непреходящее значение Вука Караджича (и, в частности, его недавно изданной переписки) для сербской культуры и литературы. Именно благодаря Караджичу сербская народная культура и сербский фольклор стали известны на Западе и в России, вошли в круг величайших произведений мировой литературы. Влияние Караджича на ста-

новление сербского языка и литературы ощущается и поныне.

Предметом доклада «Болгарские печатные листки-некрологи: народная традиция, инновации и индивидуальное творчество» **И. А. Седаковой** (Ин-т славяноведения РАН, Москва) стали специфика, эволюция и типичные формульные места болгарских некрологов. Рассматривая некрологи как текст (т. е. целиком, включая оформление), докладчица пришла к выводу, что традиция некрологов, распространявшаяся с появлением газет по всем Балканам, имеет локальную специфику. Например, у сербов, в отличие от болгар, практика развешивания некрологов имеет гораздо более политизированный характер и часто является орудием социальной борьбы. В зависимости от среды меняется и соотношение уникального и типичного: так, вместо черно-белых появляются цветные фотографии, где-то принято прикреплять сухую розу, где-то черные банты и ленты, но в целом существует тенденция, согласно которой оформление некрологов коррелирует с оформлением надмогильных памятников.

В секции «Обрядность: эволюция формы и редкие записи» первым прозвучал доклад **Ю. А. Крашенинниковой** (Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ Уро РАН, Сыктывкар) «“Просьба на мяч”: редкие записи свадебных приговоров из Вологодской губернии кон. XIX — нач. XX вв.». Докладчица рассказала о редкой разновидности приговоров, исполнявшихся мужчинами или парнем из местных жителей в доме невесты до венца с целью получить деньги на угощение от близких родственников молодых. Были выявлены причины номинации данной разновидности приговоров, а также рассмотрены художественные предпочтения создателей текстов.

Э. Коцуй (Ягеллонский ун-т, Польша) в докладе «От апокрифа к обряду. Верования и обряды, связанные с псоглавцами в старой и современной византийско-славянской традиции» обратилась к дихотомии *свой-чужой* как важному элементу национальной, этнической, культурной или религиозной идентификации. Автор использует в качестве основного материала представления жителей регионов византийско-славянской цивилизации о чужих народах, а именно представления о псоглавцах. Описания псоглавцев являются дуалистическими: с одной стороны, этот образ обладал в народном сознании негативными коннотациями, им приписывали варварство и враждебное отношение к людям, с другой — позитивными, они считались посредниками между этим и тем светом (св. мученик Христофор). Докладчица проследила диахроническое развитие образа псоглавцев и показала, как под влиянием исторических событий менялись его

коннотации, обрстая новыми значениями, как контаминировались верования различных религиозных систем и мифологических традиций.

Е. В. Минёнок (Ин-т мировой литературы РАН, Москва) в докладе «Уникальное и типичное в нарративах с. Мильково Камчатского края» объяснила специфику устной традиции этого села тем, что в XX в. оно дважды принимало переселенцев, общее число которых в несколько раз превысило старое население. Переселенцы из разных частей СССР принесли свою культуру, в результате произошло смешение традиций, а это, в свою очередь привело фактически к их исчезновению. Современные нарративы о праздниках и обрядах в основном представляют собой воспоминания информантов о том, как в их детстве традиция постепенно умирала.

М. Г. Маглин (Ульяновский гос. пед. ун-т) в докладе «Обряд снятия фаты в современной городской русской свадьбе: некоторые особенности конструирования обрядности» представил анализ структуры инновационного свадебного обряда, получившего широкое распространение в русской городской свадьбе начала XXI в. Несмотря на множество параллелей с традиционной восточнославянской (прежде всего украинской) свадьбой, можно говорить о позднем формировании современной обрядности, которая является продуктом творчества отдельных индивидов и распространяется посредством Интернета.

С докладом «Семантика бытовой и календарной обрядности в фольклоре Западной Сибири: между “уникальным старожильческим” и “уникальным переселенческим”» выступил **М. А. Попов** (Томский гос. ун-т). «Многослойность» народной культуры русской Сибири часто объясняют смешением «переселенческой» и «старожильческой» сфер; считается, что обе восходят к единому источнику, равно основаны на христианской культуре. В докладе эта концепция подверглась критике; докладчик пришел к выводу, что старожильческая фольклорная культура более архаична, сохранила большое количество элементов, утраченных культурой Центральной России.

О разрушении структуры канонических образов, формул, мотивов в духовных стихах в результате ослышек собирателей и расшифровщиков, об оговорках сказителей, неверных толкованиях рассказал **А. М. Петров** (Карельский НЦ РАН, Петрозаводск), доклад которого открыл секцию «Персонажи и образы: типологическое сходство и уникальность». Докладчик рассмотрел, в частности, подмену слов фонетически схожими: *вертит — вертеп, сочельник — отшельник, объятьях — об этих, ненавиждал — не навецал*; использование лексики чужой культурной среды; забывание сказителем фрагмента текста.

По мнению докладчика, такие ошибки приводят к десакрализации духовных стихов (ср. вместо *с небес глас* — *с небес в глас*, гости не «вставали», а «вистовали» и т.п.).

М.-В. В. Моррис (РГГУ, Москва) в докладе «Конститутивные элементы типологического сходства Туата де Дананн и польских планетников» привела доказательства типологического сходства польских планетников с Туата де Дананн ранней ирландской традиции. Описывая этих персонажей, докладчик выделяет ряд конститутивных элементов, характерных для двух традиций: антропоморфность и потенциальную смертность; амбивалентность отношения к религии; контроль над грозowymi тучами, что свойственно далеко не всем типам фэйри.

Объектом внимания **А. Б. Мороза** (РГГУ, Москва), выступившего с докладом «Местные чудачки и оригиналы: типичное и / или уникальное», стали рассказы о деревенских чудачках Мамайке, Косте Святом и Саре Середневской, записанные за 25-летний период экспедиционных исследований на Русском Севере. Докладчик выявил закономерности в описании таких персонажей: 1) имя персонажа с точки зрения традиции подчеркнуто необычное; 2) персонажи характеризуются как нищие; 3) сумасшедшие; 4) святые (*божественные*); 5) юродивые (блаженные); 6) прозорливцы; 7) ими запугивают детей; 8) они характеризуются как социально «иные»; 9) имеют необычный внешний вид.

Секцию, посвященную традиционному и индивидуальному в заговорах, открыл доклад **А. Л. Топоркова** (Ин-т мировой литературы РАН, Москва) «Русские заговоры от лихорадки: их редакции, индивидуальные варианты и литературные переработки». Образы персонажированных лихорадок — «трясовиц» известны в нескольких редакциях, которые существенно различаются

по ряду признаков: размеру текстов, набору и последовательности мотивов, количеству персонажированных «трясовиц» и их именам. Такие заговоры имеют жанрово неопределенный статус, тенденция к пересечению с народными поверьями о болезнях, неканоническими молитвами, легендами и преданиями.

С. Н. Амосова (Ин-т славяноведения РАН, Москва) посвятила свой доклад типологии рассказов о персонажированных днях недели. Материалом стали мифологические рассказы, разделенные на два типа — «тексты-запреты» и «тексты-вознаграждения». Для первого характерны мотивы запрета, его нарушения и наказания, которое осуществляется Средой и Пятницей, Святым понедельником и др., в зависимости от дня, в который происходит нарушение (персонаж пугает; наказывает не женщин, а их мужей, делая так, что те не возвращаются домой, и т.п.). В «текстах-вознаграждениях» награда за соблюдение поста может осуществляться любым из персонажированных дней. По предположению докладчицы, в отличие от «текстов-запретов», «тексты-вознаграждения» опираются на книжные источники.

А. Б. Ипполитова (Гос. центр русского фольклора, РОСКУЛЬТПРОЕКТ, Москва) рассмотрела корпус текстов русских рукописных травников XVII — начала XX в., показав уникальные и типичные стороны таких списков: типы травников, статьи, фрагменты текста, которые либо являются общим местом, переписываясь из травника в травник, либо вовсе не соотносятся с основным корпусом материалов. Так, уникальны статьи, посвященные травам «сильный лом», «громовая стрела», «перелом», «спрык», или список «сказания о травах» за 1703 г., на котором докладчица подробно остановилась, рассказав о возможных источниках и географии его распространения.

Предметом доклада **Т. В. Володиной** (НАН Беларуси, Минск) стали белорусские заговоры от глазных болезней, в которых сочетаются христианские и дохристианские элементы. Докладчица оспорила тезис о механическом замещении христианскими святыми языческими персонажами, постулируя сознательное обращение традиционной культуры к религиозным элементам.

Конференцию завершил доклад **А. Э. Грефа, Е. А. Слонимской** (Театр «Бродячий вертеп», Москва) и **Д. С. Пенской** (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т / РГГУ, Москва), посвященный традициям и новациям в вертепном театре и театре Петрушки в XX–XXI вв. В силу возрастающей сложности в понимании оригинальных текстов и лаконичной сценографии в последнее время проявляется тенденция к формированию нового вертепного текста (комедийная часть практически исключается из представления, действие уступает место описанию, авторскому пояснению, дополненному цитатами из Священного Писания, и т.д.). Не последнюю роль в этом играет то, что современные коллективы не перенимают традицию, а опираются на косвенные источники: изобразительный материал, литературу и нередко Интернет.

Безусловным украшением конференции стало представление, организованное авторами последнего доклада, — реконструкция вертепной драмы «Царь Ирод». Будучи результатом анализа и обработки большого количества самых разных источников, разыгранное действие, как отмечали сами авторы, представляет собой квинтэссенцию всех известных им постановочных трюков.

Э. Г. Матвеева, аспирант Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

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:
107031, Москва, Петровский пер., д. 6, стр. 1.
E-mail: info@folkcentr.ru
Интернет-магазин: https://shop.folkcentr.ru

«Фаланстер»
г. Москва, Малый Гнездиновский пер., д. 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

Научное издание
Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **Д. В. Лавриненко**
Ответственный за печать и подписку **Э. Р. Жукова**

Адрес редакции:
107031, г. Москва, Петровский пер., д. 6, стр. 1
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.
Подписано в печать 11.09.2017.
Формат 60 × 90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 200.
Цена договорная.

Отпечатано в типографии:
ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2017



► У соборной колокольни в Ростове, 1908 г.

Ростовъ
 СОБ. КОЛОКОЛЬНИ
 МИТР. ЗОМА СЫСОЕВ.
 ПОСТР. КОЛОКОЛЬНИ
 КАМЕННОУ ВЕЛИКУЮ
 И ПРИ НЕМЪ СЛИТЫ
 КОЛОКОЛА:
 «ЛЕБЕДЬ» 500 п.
 «ПОЛІЕЛ» 1000п
 «СЫСОИ» 2000п
 И ДЕСАТЬ МАЛЫХ
 ГОЛОДААРЪ, БАРАМЪ,
 ЗНАМ: ЗВОНЦЪ, ЧАР.
 ЮНИНСКІЙ, ЮА-
 КИМОВСКІ, ЕГОРЬЕВС
 КАЛЪЗ, ЮАСАРОВС
 КАР.
 N. 5 1/1908
 АММ



► Паломники у русского подворья Св. Троицы. Иерусалим, 1910 г.

ИЕРУСАЛИМЪ
 У СОБОРА
 СВ. ТРОИЦЫ
 ВЕЛИКОРОССЪ
 И МАЛОРОССЪ СЪ
 ПИДЪ ПОЛТАВЪ.
 МОНАХИ ДАЮТЪ РАТЬ
 Я СНЕЛІЯ, КК УСТРО-
 ИТЬСЯ.
 N. 1732
 6. 11. 1910



► Русский павильон на Всемирной выставке в Париже, 1900 г.

PARIS. EXP. UNIVERS.
 LE PALAIS DU TROCADERO.
 LES CASCADES.
 L'ASIE RUSSE. 28/15 VII.
 1900.
 N. 60



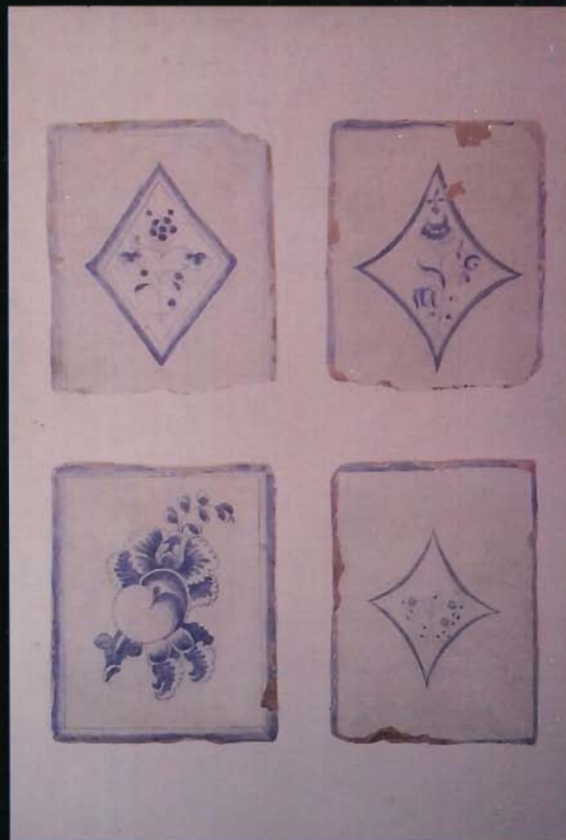
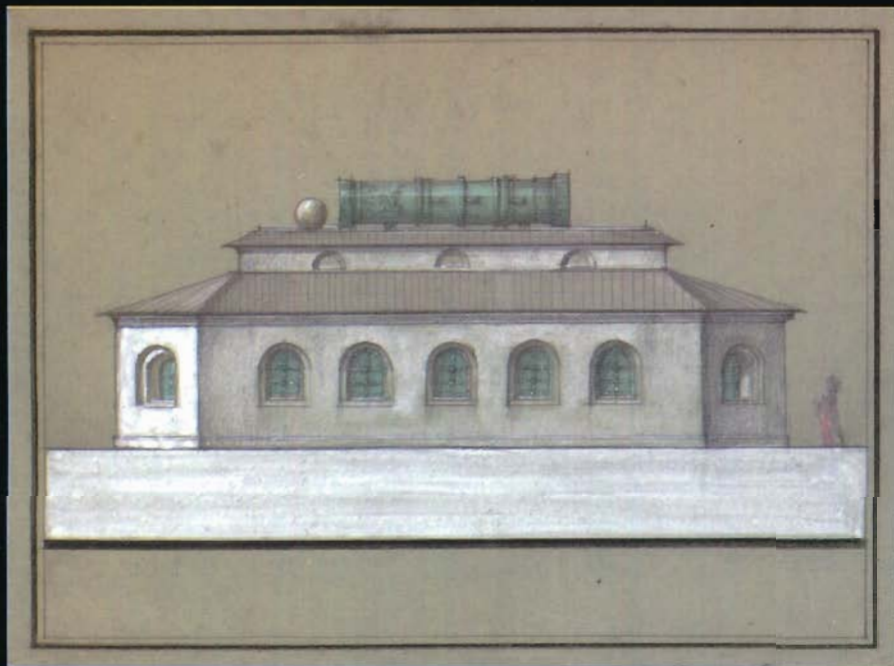
► Базар в Ялте, 1897 г.



Фотографии из архива ГМИИ им. А. С. Пушкина

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- А. И. Стрельцов (Москва). Почитаемое дерево в парке Сокольники
- Ю. М. Шеваренкова (Нижний Новгород). Обрядность вызывания дождя в Дивеевском районе Нижегородской области
- В. А. Шилкин (Волгоград). «Прощение дождя» в традиционной культуре Волжского Поволжья и Подонья
- Г. П. Пилипенко (Москва). Свадебные обряды у украинцев Боснии и Герцеговины



▲ Изразцы печные с росписью XIX в. из крестьянских домов. До революции такие печи стояли во всех избах; при раскулачивании их разбирали и прятали, надеясь сохранить. Рисунок Леонида Ланцмана. По: Кренке Н. А. Изразцовые печи в селах Коломенское и Дьяково // Коломенское: материалы и исследования. Вып. 5: Русские изразцы. М., 1993. С. 131–137
 ◀ Раскат на Красной площади. Художественная реконструкция. Рисунок В. Тюрина. 1990 г.

Романов двор. Ямы с отходами 1930–1940-х гг. в зоне Воздвиженки (раскопки 2002 г.)



▲ Стекло предреволюционной и ранней советской эпохи



▲ Агитфарфор с росписью эпохи Великой Отечественной войны
 ◀ Стекло предреволюционной и ранней советской эпохи

