

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИЧНОСТЬ — РЕПЕРТУАР — ТЕКСТ

- О. В. Гордиенко. Сказки Сергиевых-Горок 2
 Т. Г. Голева. Из вербальной магии коми-пермяков 4
 А. А. Иванова. «У нас ведь тут страна Икотия...»: магические практики
 Пинежского района Архангельской области 8
 А. Ю. Балакин. Домашний музей Эльзы Корякиной в селе Долгощелье 11

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: КОСТРОМСКОЕ ПОВОЛЖЬЕ

- О. Д. Сурикова. Женские праздники Костромского Поволжья 14
 У. К. Бардовская, Т. А. Макишакова. Отголоски культа Пахомия Нерехтского
 в культурно-языковом сознании жителей Нерехтского района
 Костромской области 18
 Е. Л. Березович, Я. В. Малькова. «Калечина-малечина, сколько часов до вечера»: что общего между детской игрой, кикиморой и солнечными часами? 21
 Е. Л. Березович, М. О. Леонтьева. «Чемер» и «утин»: заболевания поясницы и практика их лечения 25
 В. С. Кучко. Лексические архаизмы Костромского Поволжья в этнолингвистическом освещении 28

ИЗ КОЛЛЕКЦИЙ НАРОДНОГО ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ г. ШАХУНЬЯ

- Т. Н. Осмирко, К. Е. Корепова. Фольклорные материалы в фондах
 Народного фольклорно-этнографического музея г. Шахунья 31
 Т. Н. Осмирко, К. Е. Корепова. «Мы с товарищем вдвоем и сыграем, и споем...»: частушки из собрания Народного фольклорно-этнографического музея г. Шахунья 37
 К. Е. Корепова, Т. Н. Осмирко. Фронтовой песенник Ивана Гавриловича Смирнова (1940-е гг.) 41

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Л. Г. Каяниди. В. С. Баевский и структурно-семиотическая фольклористика 44

ЭКСПЕДИЦИИ

- И. С. Бутов. «Будзе законна вайна»: белорусские материалы о предвестиях Великой Отечественной войны 48
 М. А. Чайкина. Рассказы о предзнаменованиях войны в Себежском районе Псковской области 51
 О. В. Белова, А. Б. Мороз, М. В. Ясинская. Экспедиции на польско-белорусское пограничье 53

ЮБИЛЕИ

- В. Я. Петрухин. К юбилею главного редактора 59

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Л. Н. Виноградова. Низшая мифология украинцев восточной Словакии 60
 Е. Л. Попок. Аудио- и видеоиздания Музея-заповедника «Кижы» 62
 М. В. Ахметова. Советские страхи в зеркале фольклора 64
 О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- А. В. Ромодин, Е. И. Возжаева, Н. Ю. Альмеева. Конференция «Традиционная культура: музыка, танец, театр, обряд» 68
 Н. И. Жуланова. Научный семинар «Ракурсы этноинструментоведения. Музыкальный инструмент и инструментальная музыка в традиционных культурах» 70

Издание осуществлено при поддержке
Министерства культуры Российской
Федерации

Проект реализован при финансовой
поддержке ООГО «Российский фонд
культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

Главный редактор

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

Редколлегия:

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

М. В. Ахметова (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

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

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

Олег Васильевич Гордиенко,
Союз композиторов России (Москва)

СКАЗКИ СЕРГИЕВЫХ-ГОРОК

Фольклор Вязниковского района Владимирской области, в отличие от фольклора близлежащих Гороховецкого, Муромского, Судогодского районов¹, не публиковался в специальных сборниках. Поэтому издание материалов из этого района становится приоритетной задачей для исследователей владимирского фольклора. Именно это побудило меня опубликовать четыре сказки из своего личного архива, записанные в с. Сергиевы-Горки Вязниковского района зимой 1987 г.

Публикуемые сказки можно отнести к категории случайных собирательских находок. Их на сеансе записи народной музыки (являвшейся основным объектом моих экспедиционных поисков) рассказала местная жительница и уроженка, исполнительница колыбельных песен Мария Михайловна Власова (1931–2009). Сказки, по ее словам, она исполняла только в кругу семьи, сказывать их училась у деда, ну а слушателями были, прежде всего, ее дети и внуки. В небольшой сказочный репертуар М. М. Власовой наряду с народными входили и сказки литературные. Названия этих произведений (да и авторов) она не запоминала и иногда переименовывала их. Например, сказку П. П. Бажова «Серебряное копытце»² (исполнявшуюся ею с собственными «присказками») она называла сказкой «Про Дарёнушку». Необычные наименования могли иметь у нее и народные сказки. Так, «Сивкой-Буркой» она могла называть приводимую ниже сказку о трех поездках Ильи Муромца³.

Доминирующим жанром в репертуаре Власовой были сказки о животных. Тремя текстами представлены они и среди четырех публикуемых сказок. По словам исполнительницы, она знала еще два подобных произведения — сказку «Кот, козел и баран»⁴ и сюжет, где «кот и петух залезли на березы», — но вспомнить и воспроизвести их уже не могла.

М. М. Власовой была свойственна не только говорная, но и артистическая манера исполнения сказок⁵. И потому ее исполнительскую манеру можно назвать смешанной: она использовала медленное, отчетливое произнесение текста, вспомогательные паузы, смысловые цезуры, звукоподражания⁶, изменения тембра голоса в диалогах, варьирование ритма, темпа, динамики, звуковысотных контуров речи.

Представленные тексты отражают индивидуальные особенности речи рассказчицы и наиболее яркие диалектные черты. Для речи М. М. Власовой характерно непоследовательное оканье.

В заключение отметим, что публикация сказок из Сергиевых-Горок способна расширить представление о сказочной традиции не только Вязниковского района. Она может рассматриваться и как дополнение к сборнику «Традиционная культура Гороховецкого края»⁷, поскольку в прошлом село это входило в состав Гороховецкого уезда Владимирской губернии, а в указанном сборнике напечатано всего шесть сказок (считая сказку, взятую из сборника А. Н. Афанасьева⁸).

1. [ТРИ КОЗЛА]

Давным-давно в деревне Малые Сосенки жил-был дедушка и бабушка. И было у них три козла. В табун они их не гоняли. Гуляли оне по воле. На этой стороне-то, на лугах, травку всю съели. И хотелос им перейти на тот берег. Река была глубокая. Перепрыгнуть было им некак нельзя. Идти было им только нужно мостом.

А под мостом сидела Бука. Глазати у Буки — по ложке. Голова-то — с большой горшок. В глазах-ти были — свечки. Никому проходу не было никакого.

Решил самый старший козёл пробежать мостом. Бежит мостом — туп, туп, туп, туп, туп! «Кто идёт моим мостом? Кто меня беспокоит? Сейчас съем!» — «Не-е-ет. Ты не ешь меня. За мной идёт средний козёл. Он пожирнее». Пробежал козёл на ту сторону. Похаживат. Травку поёдыват — зелёньку.

Как пройти серому, среднему козёлку на ту сторону? Разбежалса — бежит бьётгом. Услыхала Бука: «Кто идёт мостом? Кто идёт моим мостом? Сейчас съем!» — «Не-е-ет. Ты не ешь меня. За мной идёт младший козёл. Он самый жирнай». И второй козёл пробежал через мост. Похаживут. Травку поёдыват.

Как младшему козёлку пройти через мост? Похаживат, боится. Решил. Побежал что есть силы-мочи. Бука выскочила. Говорит: «Съем сейчас тея!» — «Ах, ты меня съешь? Я тея рогами заколю! Ногами затопчу!» Как тока козырнул лбом Бука козёл, Бука напугаласа, побежала в лес. Бука-то бежит. Козёл за ней бежит. Рогами-ти Бука козыряет. А хвостом козёл тропу замётает.

Добежала Бука до леса. Залезла на пик перва дерева. Посиживат. А козёл... дерево всё рогами — стук! Всё — стук! Напугалас Бука. Сейчас козёл дерево уронит. Ну, он побегал, побегал пред ли дерева и убежал к тем козлятушкам.

Теперь через мост не боятся ходить — все, кому только хоцца. Козлы нагулялись на той стороне, наелись травы и прибежали к дедушке с бабушкой. И дедушка с бабушкой их не искала.

Ну, вот и сказке конец. А хто слушал, тот малодец.

Сказка о животных. В основе ее лежит немного измененный сюжет «Волк-дурень» (СУС 122А). В частности, в публикуемом варианте козлы являются животными не дикими, а домашними; живут они у дедушки с бабушкой в д. Малые Сосенки; вместо волка в сказке действует Бука (у исполнительницы это мифологический персонаж женского рода); в конце повествования Бука не погибает (что в некоторых вариантах происходит с волком), а остается в лесу. Этот сказочный сюжет считается международным⁹. Созданные на его основе сказки (действовать в которых может как волк, так и злобный тролль) зафиксированы в Бельгии, Венгрии, Индии, Норвегии, Швеции. В России сказка о трех козлах и волке (как произведение русского фольклора) публиковалась в 1923 г. в детской книжке с иллюстрациями В. В. Лебедева — одного из лучших художников-графиков тех лет¹⁰.

2. [ХВОСТЫ]

Давным-давно (в каком году, и не помню) все звери и птицы были без хвостов. Но вот однажды пролетела сорока по лесу. Прокричала, что завтра на большой поляне будут давать всем зверьям хвосты (и птицам).

Ну, вот до утра все дожили. Первым пошёл за хвостами медведь. Идёт по лесу — топ, топ, топ, топ, туп! А зайчик сидел в глубокой норе под дубовым пнём. Высунулса — медведь. «Дядя медведь, а дядя медведь! Принеси мне хвост». — «Ладно. Не забуду, так принёсу».

Спрятался зайчик опять в глубоку нору под дубовый пень. Посиживат. Слышит, лесом опять — топ, топ, топ, топ, топ! Высунулса — волк. «Дядя волк, а дядя волк! Принеси мне хвост». — «Ладно. Не забуду, так принёсу». И убежал волк.

А заяц спряталса под глубокой пень опять, под дубовой. Посиживат. Слышит, идёт по лесу, листьями шумит — ш-ш-ш-ш! Высунулса — лиса. «Тётя лиса, а тётя лиса!



Жили-были три козла.
Младшего и среднего звали «Бебена»,
а старшего «Мемена».

Иллюстрация В. В. Лебедева к сказке «Три козла» (Пг., 1923)

Принеси мне хвост». — «Ладно. Не забуду, дак принёсу». Ну и все убежали за хвостами.

А зайчик залез под дубовый пенёк. Посиживает там. Поляживает. Да ещё маненький дождичек был на улице.

Все собрались звери. И слоны, и черепахи, и медведи — все собрались. Подошла кума-лиса к слону. Залезла на спину. А на самом верхушке был такой красивый хвост — пушистый, чуть с беленьким. Залезла лиса наверх. Схватила хвост. Приставила к хвосту. Поглядела на себя: «Ну и красива я, лиса! Ну, хвост — так уж хвост! Уж хвост у лисы — так хвост!»

А белочка, ма-а-аленькая, поглядела на лису: «Хороший у лисы хвост». А на самом верхушке такой же был хвост красивый — чуть пригнутой. Белочка туда под-по дереву залезла. Этот хвост схватила. Приставила к хвосту. Поматывает хвостом. Да на дереву полезла — хвостом-ти задела. А он у ей хорошо — сопровождает-то её. Она — с дерева на дерево. «Ну, — думут белка, — у меня так уж хвост. Вот так уж этот хвост».

Подошла лошадь. Схватила хвост са-а-амай волосатай. Вот приставила к хвосту. Поглядела: «Ну и хвост!» Как только по себе стукнет, ну ни одна муха на лошадь не съедет. Теперь лошадь не боится никакёх мух.

С самого снизу стояла свинья. Поглядела, поглядела — никакёх нет хвостов. Тоненькай взяла, как палочка. Приставила хвост к хвосту. Глядит: «Ну и свинья хороша! Хвост кольцом! Вот так уж хороша свинья!» Ну и все хвосты разобрали.

А медведь, было, прошатался по лесу там. Искал мёду. Пришёл — а там уж нет никакёх хвостов. Походил, походил по пуляне. Глядит — лежит лоскут какой-то, да чёрный (хорошо, что чёрный). Взял медведь этот лоскут, приставил к хвосту. «Ну, — говорит, — и хорошо медведь! Хватит ему и такого хвоста».

А зайчик сидел в глубокой норе. Ждал ждал хвостов — некто ёму не принёс. Решил пойти сам. Прибежал на поляну. А там мишка-медведь ходит — хвост себе приставил. Пыскал зайчик хвостов — никакёх нет. Вдруг глядит, бежит кошка с собакой. Дёрнутся. Как только хватя собака у кошки хвост, и отбросила. Увидел зайчик этот хвостик. Приставил к хвосту. «Ну, — говорит, — и хвост хорош!» Зайчик всем красивый, мохнатый, а хвост приставил кошечий. Так и теперь у зайчика ма-а-аненький хвостик.

Ну, вот и сказке конец. И там я был, и мёд я пил. По усом текло, а в рот ни попало.

Сказка о животных. В СУС сюжет не зарегистрирован¹¹. В тексте Власовой есть ряд совпадений с вариантом, публиковавшимся в 1980 г. московским издательством «Малыш»¹². Учитывая количество и характер совпадений, нельзя исключить, что исполнительнице был известен этот вариант. Если сопоставить оба текста, то по сравнению с книжным текст Власовой проще и меньше по объёму.

3. [ДЕД МОРОЗ И ПТИЦЫ]

Давным-давно в лесу жил Дед Берендей. И об этом узнал Деда Мороз (что где-то есть далёко Берендей). Он случайно попал и увидел, что у ёво домик в лесу в глубоком выстроенный, очень красивой. И тогда захотелос выстроить домик и Деда Морозу. И решил Деда Мороза строить такой домик.

Всё лето это строил домик Деда Мороз. Домик выстроил за лето. Ну и попросил всех птиц, чтоб оне помогли. Тогда пролетела по лесу сорока. И прокричала, что завтра, рано утром, будем украшать Деду Морозу домик. Все птицы пуская собирают камешки, красивые камешки.

Ну, рано утром собрались на поляну все птицы — галки, сороки, вороны, вороны серы, вороны чёрны, грачи. И все полетели к домику Деда Мороза в лес. И собирали все камешки. Каждый старался, нёс по камешку. Долго оне носили — цело... целу осень.

Ну вот, наконец грачи полетели на родину. Галки оные полётали, полётали; и оне решили: им лететь надо ближе к деревне. Сороки тоже из леса улетели ближе к деревне. Остались оные вороны. Вороны полётали, полётали, Деду Морозу поносили камешки для украшения дома; и оне все улетели.

И настала суровая зима. Домик Деду Морозу не достроили. Глядит Дедушка Мороз... да послал сильный ветер. Налетел сильный ветер — повпошёл сильный снег. Занесло все поля и луга.

Пошёл Дедушка Мороз по лесу — узнавать, нет ли где трещины, щели, не осталос ли землички где незанесённой. Всё прошёл, проверил. Всё было закрыто снегом и занесёна большими сугробами.

Ну, вот прошла зима. Настала весна. Все птицы вёрнулись с юга домой. Ну, вот и тогда снова пролетела сорока по лесу. Прокричала, что все птицы будем достраивать Дедушке Морозу домик (доразукрашивать).

Все полетели по полю искать всяки камешки. И несли все к Дедушке Морозу, к дому. Домик взялас украшать сойка. А сорока собирала камешки в одну кучу. А сойка украшала.

И вот уж... птенцов стали птицы выводить. И Дедушка Мороз на это рассердился. И тогда... выпал снег... на землю — всю землю весной покрыв снегом. Ну и обиделись птицы на то, что всё занёсло снегом. Снова полетели достраивать, доразукрашивать Дедушке Морозу домик.

Вот (сорока за то, что собирала камешки в одну кучу, а сойка за то, что дом украшала) на сойку Дедушка Мороз надел платье само цветное, всё разукрашено всякими цветами. А на сороку платье надел чёрное, красивое, пушистое. И надел на её белый фартук — с нарукавниками.

Ну, вот и сказке конец. А хто слушал, тот малодец.

Сказка о животных. В СУС сюжет не зарегистрирован¹³. Некоторые детали напоминают сказки с сюжетом «Дворец из костей птиц» (СУС –983*). Сходным

в обоих сюжетах является использование птиц для сбора строительных материалов. В данной сказке домостроителем становится Дед Мороз, ну а птицы лишь собирают декоративные материалы и украшают его дом (за что и получают разные оперения). Введение в сказку таких персонажей, как Дед Мороз и Дед Берендей, возможно, отражает влияние пьесы А. Н. Островского «Снегурочка»¹⁴.

4. [ИЛЬЯ МУРОМЕЦ]

Илья Муромец устарый стал. Не лежница ему на печё. Попоехал он поглядеть на землю русскую на своей на Сивушке на Бурушке.

Долго он ехал — сутки ехал, другие ехал. Подъезжает он вдруг — тут три дороги. И с надписью: по этой дороге поедешь — конь будет мёртв, по этой дороге поедешь — женат будешь, а по этой дороге — богат будешь. Подумал Илья Муромец: богатства Илью Муромцу не надо — на Сивушке на Бурушке золотая сбруя, а седельце стремлёное. И решил он поехать по той дороге, где конь будет убит.

Долго он ехал — день ехал, ночь ехал. И вдруг навстречу ему сорок богатырей на сорока коня. Говорят ему: «Ты, добрый млодец! Ты же знаешь, что ваш конь убит будет!» — «Нет, — говорит, — конь убит не будет!» И махнул Илья Муромец своим золотым перстням, и все кони мёртво легли. Только один старый вожак в лесу осталс. Насчитал он там: рать была сорок коней, а тут только тридцать девять. И выехал сарковой из леса, и сказал, что: «Уважаемый, не троньте меня».

Ну, вёрнулса Илья Муромец, ничем не вредив. Написал у камня, что ездил Илья Муромец по этой дороге и конь был — жив (и Илья Муромец жив). И решил он поехать по той дороге, где женат будет.

Долго он ехал — сказка скоро сказывается, дело делалос не скоро, — ехал три ночи и три дня. И приехал: стоит высокий красивый терем. И встречает его княжна: «Заходи, добрый млодец. Заходите». Поставил свою Сивушку-Бурушку. Привязал он её крепкохынька. Сам взошёл в этот высокий терем. Угощала уна его, княжна, винами всё заморскими. Угощался Илья Муромец, но он не пил вино. Поглядывал. Целый день угощалис. И запросилса он отдохнуть — полежать. И вот уна ему разобрала койку белоснежную, с высокими убранствами. И во говорит что: «Ложитесь вот здесь, добрый млодец». Поглядел он на эту на убрану койку и подумал, что всё тут неспроста. Он взял эту княжну и положил на эту койку. И княжны тут — ни казаласа. Ну и подумал Илья Муромец: и на самом деле — это всё неспроста.

И пошёл он её розыскивать. Четыре яруса он прошёл вниз. Подошёл там: погреба глубокие, высокие. Замки там висят угромядные. Подумал Илья Муромец: больше негде ей быть, как здесь уна. И своём мечом он острый — что раз по замку ударит: замок открывалса. Открыл он двенадцать дверей. И выходят оттуда его знакомые, Добрынюшка. Сказал он своему другу

Добрынюшке: «Уж ты тут — мне не в дело попал». И их всех выпустил.

А княжну... он дальше шёл. Ещё прошёл он десять замков. И вот там он только её увидал (что была она). Взял её на белые руки и принёс в тот терем, где у неё ему-ут постель устилала.

Вернулся Илья Муромец (жонат он не был и не женился) назад. Подъехал к этому камню и написал, что был здесь Илья Муромец, но женат он — не был. И решил он пухнуть по третьей дороге — где богат будет.

Богатства Илье Муромцу никакого, было, не нужно было. Долго он ехал — десять дней и десять ночей. Подъезжает — стоит чёрный страшный крест. И подумал он, что вот и здесь, наверно, всё богатство должно быть. Подъехал он к кресту. Ударил по нему мечом. Покачнулся он несколько. Порыл мечом, и видит там много золота. Он не стал всё брать злато: ему не надо было много. Он наклал только себе в картуз. И сказал, что он отдаст беднякам всё золото. Взял и поехал назад.

И приехал он к этой дороге, к этому камню. И написал, что был, и по этой дороге Илья Муромец ездил, но богат он — не был. Приехал он в своё село... и роздал всё это золото беднякам.

А Илья Муромец умер в глубоких годах своей смертью.

Ну и конец. <...>

А всё уж я. Вот там между, в середине — как он там: у ёво была одна-то пуговица пинжака-то, что у царя у Владимира лёжит в сундуке в самом, — на сбури, на стремянь-ти у лошади-ти там... золотá, другая там... Ну ладно, всё-то тут не надо. Так, а всё уж тут, — тут не надо больше-то теперь. Где-то там было надо: на дороге вот, как и боскó¹⁵ там ездил. Ну и вся про Илью Муромца. Это последняя были.

Волшебная сказка (СУС –650С*). В основе её лежит известный былинно-сказочный сюжет «Три поездки Ильи Муромца». Варианты этого произведения публиковались и как самостоятельные тексты¹⁶, и как составная часть сводных сказок на сюжеты былин об Илье Муромце¹⁷ (во всех указанных случаях сюжет усечен). При исполнении сказки некоторые детали богатырского снаряжения не были описаны, о чем исполнительница и сообщила по окончании записи.

Примечания

¹ См.: Фольклор Судогодского края / [Сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий]. М., 1999; Традиционная культура Гороховецкого края: В 2 т. / [Сост. А. Н. Иванов, А. С. Каргин]. М., 2004; Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 2 т. / [Авт. проекта и сост. А. С. Каргин]. М., 2008.

² См.: *Бажов П. П.* Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1952. С. 267–274.

³ В изданиях русских сказок название «Сивка-Бурка» имеют, как правило, сказки с другим сюжетом (СУС 530).

⁴ Возможно, название это дано сказке с сюжетом «Напуганные волки» (СУС 126А).

⁵ См.: *Никифоров А. И.* Сказка, ее бытование и носители // Никифоров А. И. Сказка и сказочник / Сост. Е. А. Костюхин. М., 2008. С. 66.

⁶ Любопытно, что звукоподражательным у Власовой может стать даже обычное слово. Так, в первой сказке, слово «нет» в речи козла она произносит как козлиное «ме-е-е».

⁷ См. примеч. 1.

⁸ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. Т. 1. М., 1984. № 44.

⁹ AT 122E; ср. *Thompson S.* The types of the folktale. Helsinki, 1961. (FFC; № 184). P. 49.

¹⁰ Три козла. Пг., 1923.

¹¹ Разные версии происхождения хвостов у животных, отраженные в восточнославянских сюжетах, см.: Восточнославянские этимологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г. И. Кабаковой; сост. О. В. Белова, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, С. М. Толстая. М., 2019. С. 415–418. — *Примеч. ред.*

¹² Хвосты: Русская народная сказка. М., 1980.

¹³ Мотив наделения сойки пестрым оперением можно соотнести со сказочным типом ATU 235 *The Jay Borrows the Cuckoo's Skin*. But he does not return it [Сойка одалживает у кукушки оперение, но не возвращает его] — *Примеч. ред.*

¹⁴ См.: *Островский А. Н.* Полн. собр. соч.: В 12 т. Т. 7. М., 1977. С. 364–457.

¹⁵ Ср. *боско* онеж. 'красиво, хорошо; бойко, бодро, быстро' (Словарь русских народных говоров. Вып. 3 / Под ред. Ф. П. Филина. Л., 1968. С. 124; *баско* и *баско* 'красиво, нарядно, хорошо; бойко, быстро' (Там же. Вып. 2. Л., 1966. С. 131–132). — *Примеч. ред.*

¹⁶ См., например: Былины: В 25 т. Т. 5: Былины Мезени. СПб., 2006. С. 88. № 314.

¹⁷ См., например: Сказки М. А. Сказкина. Горький, 1952. С. 322–324; Сказки М. М. Коргуева // Сказки Карельского Беломорья. Т. 1. Кн. 2. Петрозаводск, 1939. С. 208, 209; Былины: В 25 т. Т. 2: Былины Печоры. СПб., 2001. С. 419.

Сокращения

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

ATU — *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification and bibliography. Part 1: Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction; Part 2: Tales of the stupid ogre, anecdotes and jokes, and formula tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004.

Татьяна Геннадьевна Голева,
канд. ист. наук, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН

ИЗ ВЕРБАЛЬНОЙ МАГИИ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Коми-пермяцкие заговоры и заклинания редко становились объектом изучения в рамках исследований народной культуры и фольклора. Можно обозначить лишь несколько современных публикаций, в которых затрагиваются вопросы изучения коми-пермяцких магических текстов (см.: [3. С. 127–130; 9. С. 255–258; 11. С. 69–76; 15. С. 171–178]). Публикации текстов заговоров и заклинаний коми-пермяков тоже немногочисленны. Кроме вышеуказанных исследований можем назвать ряд работ, где приводятся от одного до 44 текстов на русском или на коми-пермяцком языке, имеющих заклинательные и магические

функции [4. С. 146–152; 5. С. 116, 279; 6. С. 127–128; 8. С. 76–85; 17. С. 108; 10. С. 105, 107, 138, 140; 16. С. 57, 65, 97, 109, 148–159], наиболее ранняя публикация относится к 1899 г. — статья И. Шестакова [14. С. 2–3].

Судя по опубликованным текстам, среди коми-пермяков были распространены заговоры и заклинания как на русском, так и на коми-пермяцком языке, причем русскоязычные были популярны и известны в большом количестве. Тексты использовались в разных целях: лечебных, хозяйственных, промысловых, в качестве магической защиты, охотничьего «магнита» и др. И. Я. Кривошеков в начале XX в. отмечал, что русско-

язычные тесты заговоров преобладали в народной медицинской практике: «заговоры у ворожеек ведутся по-пермяцки, а у лекарок по-русски» [7. С. 643].

В коми-пермяцком языке существует несколько терминов, обозначающих различные виды заклинательных и магических текстов: *бурсьём* 'благопожелание, благословение', *кеймисьём* 'молитва', *ёрдчём* (*ёрдчан кыв*) 'проклятье', *нимкыв* 'заговор' (букв. «имя-слово»), *смилитчан нимкыв* 'приворотный заговор' [2. С. 47, 138, 169, 274, 435]. В исследовательской среде для обозначения заговоров используется также термин *корткыв* 'железное слово' [9. С. 256; 10. С. 103]. В современном народном языке кроме перечисленных встречаются обозначения *молитва* и *кыввез* 'слова'.

Публикуемые заговоры и заклинания были записаны от Анны Григорьевны Петровой (далее — А. Г.) в с. Юкеево в ходе двух экспедиций в Кочёвский район Коми-Пермяцкого округа. Первая



Анна Григорьевна Петрова. Фото 2008 г.

экспедиция Пермского государственного университета проходила в 1999 г. (рук. В. В. Жук). В это время были переписаны некоторые заговоры из тетрадей А. Г. Вторая экспедиция 2008 г. — совместный выезд автора с С. А. Фадеевой и И. В. Сухановой (Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова). В 2008 г. А. Г. сама зачитывала некоторые тексты по памяти, комментировала, какие действия она совершает во время произнесения слов, и рассказывала о результатах некоторых ритуальных актов. Часть текстов тогда же была нами продиктована из тетрадных записей на диктофон.

Анна Григорьевна Петрова, в детстве Сизова, родилась в 1941 г. в небольшой деревушке Чаняиб Кочёвского района Коми-Пермяцкого округа. Большую часть жизни она прожила в с. Юксеево того же района. Жителям Коми-Пермяцкого округа Анна Григорьевна известна как «пэлянница» и песенница. От своей матери она научилась игре на дудках-пöлянах, а в 1990-е гг. создала свой фольклорный коллектив. Зимой 2019 г. Анна Григорьевна ушла из жизни.

Анна Григорьевна интересовалась не только народной музыкой, ей с детства были интересны местные традиции, в том числе народная медицина, местные праздники, религиозные обычаи. Записи заговоров обнаружили тогда, когда А. Г. достала свои тетради, чтобы найти в них тексты духовных стихов и песен. Частушки, песни народные и собственного сочинения, молитвы и заговоры тщательно записывались и хранились в одной коробке. По словам Анны Григорьевны, еще в детстве, когда ей приходилось ходить по деревням и просить милостыню, она запоминала всё услышанное: «Мне люди говорят — я за уши кладу». Во взрослом возрасте она начала записывать интересующие ее тексты: «Я у кого что услышу, это всё записывала». По ее воспоминаниям, часть произведений, которые она на-

зывала «молитвами», были услышаны ею от местной старушки и других людей, часть — переписаны из книжки. Нами в ходе опроса и изучения тетрадей были зафиксированы около 40 текстов, имеющих заклинательную и магическую функции. Среди ее записей есть следующие заговоры: «От шейной боли», «Если опухли ноги», «Оберег на внучат», «Чтобы учителя не ругали», «Перед экзаменом», «Удача на охоту и рыбалку», «Если заблудился», «Чтобы лук не гнил», «Чтобы свинья не навредила пороссятам» и др. Большая часть данных текстов явно книжного происхождения, они выделяются более грамотным письмом. Тематика заговоров отражает интересы владелицы записей. На вопрос, применяются ли промысловые заговоры, А. Г. ответила, что их использует ее сын. Все записи она хотела оставить дочери.

В записях А. Г. преобладают русскоязычные произведения, но в быту она использовала много коми-пермяцких текстов, которые не были ею письменно зафиксированы. Слова в коми-пермяцких текстах могли варьироваться (см. текст № 14), также отмечается разница между произносимыми по памяти заговорами и переписанными нами из ее тетрадей (см. тексты № 6, 16). Записи русских заговоров свидетельствуют о том, что некоторые тексты были восприняты на слух, в них присутствуют характерные для местного диалекта искажения слов и иногда непонятные словосочетания, наличие которых можно объяснить тем, что коми-пермячки в прошлом плохо владели русским языком, но старались запомнить текст таким, каким его слышали.

Нами не было записано рассказов об А. Г. как знахарке, но, по ее словам, к ней обращались местные жители в случаях заболевания маленьких детей или когда были проблемы со скотом.

Приводим некоторые тексты, актуальные в практике А. Г. или наиболее интересные по своему содержанию и предположительно воспринятые из местной устной традиции. Среди них можно выделить тексты заговоров, заклинаний (№ 13), в том числе заклинаний-приворотов (№ 9), «приговоры», которые сопровождают ритуальные акты хозяйственных занятий¹ (№ 3, 14). В последних А. Г. обращается к христианским святым, которых она считает покровителями природных стихий: «...Святовласей-батюшко² — это лесной. Имя у него Святовласей-батюшко. <...> Земля — Арсентий-батюшко. А вода — Ивана Купала».

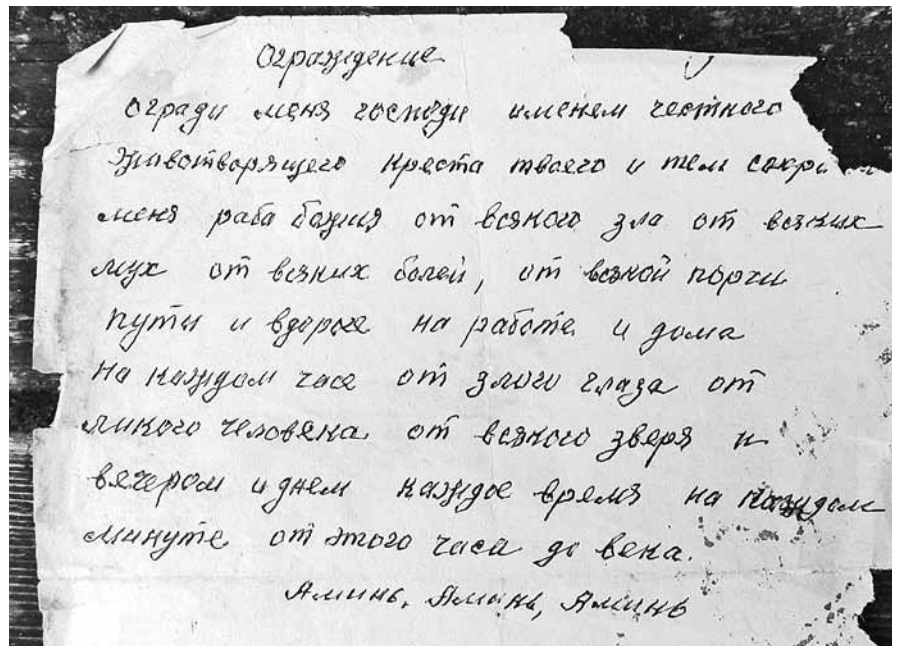
В переписанных текстах сохранены особенности написания слов, но исправлена пунктуация для удобства восприятия текстов. В текстах, зафиксированных как в письменной, так и в устной форме, в угловых скобках стоят слова, которые есть в письменном тексте, но отсутствуют в устном варианте. Отсутствующие в письменном варианте слова выделены курсивом. В квадратных скобках даны предполагаемые звуки, слова, которые в записи звучат неразборчиво. Перевод коми-пермяцких слов и текстов дан в марровских кавычках. Перевод сделан автором статьи.

1. Текст записан со слов А. Г. в 2008 г. Произносит, переступая через порог.

Я иду в путь, со мной три ангела. Первый ангел мне дорогу показывает, второй ангел меня охраняет (бережёт), а третий ангел моим умом управляет.

2. Текст переписан из тетради в 1999 г.

Пошла я путь, Господь со мною будь, Ангел хранитель, иди переди, очистишь дорогу от врагов мне колдунов. Аминь 3 раза.



Из записей А. Г. Петровой. 2008 г. Фото С. А. Фадеевой

3. Текст записан со слов А. Г. в 2008 г. При входе в лес взять ветку, поцеловать ее и произнести слова.

Святовласей-батюшко, прими меня в гости, помоги мне собрать то-то, то-то. И каким я путём к тебе шла, таким же путём от тебя должна идти. Проводи меня до дому.

4. Текст записан со слов А. Г. в 2008 г. и переписан из тетради в 1999 г. Если ребенок плачет в какое-то определенное время ночи, в полдень или утром, читают данный текст на воду и потом брызгают этой водой ребенка. Текст услышала от местной пожилой женщины.

<От рева>. [Ричти, плачти] <Да листики, пластики>, отдалите от рабomладенца Василия рева и урока, чтобы не было рёва и урока. Полуночная курва, не замай у меня ребёнка. Утренняя заря Мария, вечерняя заря Анастасия <Настасия>, присвятая Богородича матушка, Мария Магдалина, принесите рабomладенцу сон да угомон. На ночь околевают все люди, скот и птицы, пусть также успокоится на круглые сутки рабomладенец. <На болоте есть [ночна/кочка] туда и иди, там петухи не поют, собаки не лают. Откуда ты попала, туда и вернись. Тридевяты аминь>.

Оставшуюся воду выливали за двери со словами: «Урѳд умольыс мед ыбѳс сайѳ петѳ-мунѳ» ‘Урод плохой пусть за двери выходит-уходит’. (Слова, произносимые при выливании воды, в тетрадях не записаны.)

5. Переписан из тетради в 1999 г.

От рева. Ночной рев, не муч, не май нашего младенца. Я на камушке кашу сварю с молоком, с масличком, поставлю на скамеечку. Садись кушай, тут тебе местечко и место. Усыпи нашего младенца на крепки сон. Пусть мои слова в пользу.

6. Текст записан со слов А. Г. в 2008 г. и переписан из тетради в 1999 г. Использовался для лечения сглаза. Читать на воду. Брызгать большим водой под матицей три раза крестообразно, затем дать больному выпить немного воды. Посередине чтения текста А. Г. остановилась, сказала, что начала уже забывать, затем уверенно продолжила. При сравнении устного и письменного вариантов текстов оказалось, что их последние предложения значительно отличаются друг от друга.

<От урока>. лягу я благословесь, встану я благословесь, умываюсь ключевой водой благословесь, утираюсь белым полотенцем благословесь, оденусь благословесь, <выйду за дверью благословесь>, выйду в чистое поле, в чистом поле <там> есть церковь, в том церкви есть престол золотой, тут сидит пресвятая богородича матушка. Пресвятая

богородича матушка, исцелите рабomладенца (назовешь имя) <от черных глаз, от белых глаз, от всякой недучи>. Семсят семь жил, семсят семь косточек чтобы не болело, не шипело, <не шипело, не кололо, мяско, кости, жили чтобы не болели>, казанков, кулаков, небо, свет, земля закрыл на замок. Пантелеймон исцелитель болезней, исцелите рабomладенца от черных глаз, от белых глаз, от всякой недучи, семсят семь жил, семсят семь косточек чтобы не шипело, не кололо. Господи, благослови ребёнку исцеляться. Исцелите рабomладенца, успокойте у него душу, успокойте у него сердце, чтобы ребёнок уснул спокойно. Все болезни, переполохи унесите туда, в чёрные болота, в дремучие леса, на болоте есть кочка, там тебе место. <Утренняя заря Мария, Вечерняя заря Настасия, исцелитель болезни всякой отец Пантелеймон, Мария Магдалина, принесите сон да угомон на дорогах, на перекрестках, храните, сохраните от врагов, от злодеев, от колдунов, еретиков, супостатов. Будьте мои слова крепки и польза. Тридевяты аминь>.

Оставшуюся воду вылить за дверь со словами: «Выливаю за дверью все болезни, переполохи у рабomладенца, убывайте через дверью, унесите все болезни, переполохи».

7. Продиктован на диктофон из тетради в 2008 г.

Вомидзись. Свежая вода, божья роса, во имя отца, раба божия (имя) синсит, бансит урод умоль-тѳ, ластва рѳв-то, айытльсь, мамытльсь, дедытльсь, бабытльсь, дядытльсь, тѳткайтльсь, сойытльсь, воньтльсь, постороннейезльсь синннз одзись зелёнойѳсь, коричневойѳсь, голубойѳсь, серойѳсь, юрси съѳд, чочком, руд, рыжѳй, быд жылаись, быд суставись, урод умѳльтѳ, не ластва и пластва рѳвтѳ. Кытѳ чер шы оз кыв, кытѳ петук шы оз кыв, съѳд вѳр шѳрѳ, пемыт вѳр шѳрѳ, вызыв ва съѳрѳ урод умѳльсѳ мед мунѳ, ластва пластва рѳвта, свежа вода, божья роса, во имя отца. ‘От сглаза. Свежая вода, Божья роса, во имя Отца, раба Божия (имя) от глаз, от лица урода плохого, ластва рѳв-то, от отца, матери, деда, бабы, дяди, тети, сестры, брата, посторонних глаз, зеленых, коричневых, голубых, серых, волосы черные, белые, серые, рыжие, всех жил, всех суставов, урода плохого, не ластва и пластва рева. Где звук топора не слышен, где звук петуха не слышен, посреди черного леса, посреди темного леса, за быстрой водой урод плохой пусть уходит, ластва пластва рѳв-то, свежая вода, Божья роса, во имя отца’.

8. Переписан из тетради в 1999 г.

От урока. Во имя отца и сына и святого духа. Я покорюсь, помолюсь Кузьму Уродливому от всякого урока и переполохов, от черных глаз, от красных, от белых глаз, от длинных волос, от шепетов еретиков. Спаси и сохрани.

9. Записан со слов А. Г. в 2008 г. Использовала для себя, когда муж уехал в дальнюю командировку, чтобы он ее не забывал. Произнести три раза в открытую печную трубу с зажжённой свечой.

Как вѳтсь, завивается первый дымок, пусть также сердце бѳётся у раба Божия (например, Николая) за рабицу Анну.

10. Переписан из тетради в 1999 г.

От колоти. Колоти не коли, я сильнее буду колоть, я тебя исколю, источу из семьдесят сем жил, семьдесят сем косточек выгоню от р.б. за реку и за гор, здесь тебе не место, я тебя исколю из-за зыбчего болота, там тебя ждуть, там тебе и место. Действуйте, мои слова.

11. Переписан из тетради в 1999 г.

Останавливать кровь. Встану я благословляясь, Господу богу перекрестюсь благословесь, умоюсь ключевой водой благословесь, утираюсь белым полотенцем благословесь, выйду в дверь во двор, пойду восточную сторону. Тут стоит церковь. Том церкви есть престол золотой. За столом сидят Мария царевна. Первая Мария царевна возьмет булатную иглу и шелковую нитку, и зашей рану. Вторая Мария царевна, возьми морскую пензу, замажь рану, чтобы кровь не текла, руди не шло. Третья Мария царевна, возьми ключи и замки и запирай морскую глубину, чтобы кровь не текла, руда не шла.

12. Переписан из тетради в 1999 г.

От лихих людей. лягу я благословляюсь. Встану, перекрещусь, обуюсь, умоюсь, Господу Богу помолюсь. Под утренней заре полон месяц пойду дверь дверянь, ворот воротами пойду на восточную сторону. Там стоит сырой дуб. На сыром дубе сырая гробница, в той гробнице старый отец, старая мать. Стану выживли обсеклись голове упало, плеч слово не родилось, очи ясные не глядят, бели рученьки прижимаем, бели ножки не идут. Р. божия на него не подайте лихие люди, лихие начальники, от суда я явлюсь начальником, волком, вы будите овечки р.б. и на меня не падайте, лихие начальники и также лихие люди, стало выжима обсеклись плеч голове упало, слово не родилась, очи ясные не глядят, бела рученьки прижимает, бела ножки не идут. Мои слова крепче камень, крепче железа. На море остров под бело камень под запором замком. Аминь.

13. Текст продиктован из тетради на диктофон, 2008 г. Читать текст трижды, когда человек уходит из дому.

От пожара. Не тлеть, не гореть, в огне не умереть. Аминь.

14. Тексты записаны со слов А. Г. в 2008 г. Первоначально объясняла, что

произносит либо первый текст, либо второй. При просьбе повторить произнесла третий вариант, в котором можно обнаружить слова из первого и из второго текстов. Произносила каждое утро, когда выпускала скот на пастбу, перекрещивала его три раза, один раз перекрещивалась сама.

14.1. Ангел-хранитель, Пресвятая Богородича-матушка, Святowlасей-батюшко, Арсентий-батюшко, Ивана Купала, я отпускаю скотину живу, здорову, верните мне вечером тоже живым и здоровым. Я вас отблагодарю.

14.2. Храни, сохрани, Ангела-хранителя, от зверя, от злык и ликих людей, от бури, от урагана, от огня. Святowlасей-батюшко, Арсентий-батюшко, приведите домой мою скотину живу и здоровую.

14.3. Господь-батюшко, пресвятая Богородича-матушка, Ангел-хранитель, Святowlасей-батюшко, Арсентий-батюшко, храните, сохраните мою скотину от злык и ликих людей, от зверей, от бури и урагана, от всякой недучи. Храните, сохраните и приведите вечером домой крепким и здоровым.

15. Текст записан со слов А. Г. в 2008 г. сначала в русскоязычном варианте (15.1); после вопроса, как он произносится на коми-пермяцком языке, был дан один вариант текста (15.2), а при повторе — другой (15.3). Текст использовала в своих хозяйственных целях для того, чтобы корова домой приходила, не убежала. Стелла на пороге коровника нитку. Когда корова проходила порог, брала нитку, завязывала на ней девять узлов и произносила слова. Затем эту нитку нужно положить в угол коровника.

15.1. Заворачиваю твои следы, вот эти узлы. Как этих узлов не можешь больше распутать, также чтобы ты нигде не плутала.

15.2. Кыдз этаконё гөрөдэссё гөрөдала и кыдз сысса сійё больше он пөрччал, мед сідз жё некытчё туйсё оз адззы, мед гортё сэк жё локтё 'Как эти узлы завязываю и как их больше не развяжешь, пусть также никуда дорогу не видит, пусть домой сразу же приходит'.

15.3. Ме гөрөдала — тэнчит следдээ домала. Мед тэ некытчё сэсса гортсит он мун, мед тэ локтан гортё рытнас. Чтoб ты не плутала по чужим дворам 'Я узлы вяжу — твои следы завязываю. Пусть не будешь уходить из дома, пусть будешь приходиться домой вечером'.

16. Текст записан со слов А. Г. в 2008 г. Текст использовала пару раз при обращении к ней местных жителей с просьбами о помощи. Читала по три раза «Отче наш», «Богородицу» («Богородице Дево, радуйся»), «Воскресную молитву» («Да воскреснет Бог...»),

затем приведенный ниже текст на воду. Воду давала выпить корове и обрызгивала корову веником «от носа до хвостика». В рукописном варианте указывается, что молитвы нужно читать по одному разу, приведенную ниже — трижды, водой обмывать вымя и дать выпить корове. Произнесенный А. Г. текст немного отличается от письменного варианта, продиктованного из ее тетради в 2008 г.

Господи <Боже>, благослови. Как основана земля на трек китак, на трек китишак, как <с места на место> земля не шевелится, так же *пускай* <чтобы> моя любимая скотина Малинка красно-белой шерсти <с места> не шевелится, <не дай ей, Господи>, не ножного ляганья, не хвостового махания, не рогового боданья. Стой горой, *доись* <дой> рекой, озеро сметаны, река молока. <Ключ и замок словам моим>. *Тридеветь* аминь.

17. Текст продиктован из тетради на диктофон, 2008 г.

Встану я благословесь, пойду выйду чистое поле. Чистом поле лежит золотая гробница. Золотой гробнице лежит Адам и Ева. У Евы и Адама глаза закрылись, губы и зубы зажмурился, руки, ноги, ноги распустились. На раб Божи... Руки и ноги околеют, на раба Божия. Будь мои слова...

Примечания

¹ Виды магических текстов названы в соответствии с определениями, данными авторами словаря «Славянские древности». Заговоры — это «“малые” фольклорные тексты, служащие магической формой достижения желаемого в лечебных, защитных и других ритуалах», «отличаются ярким своеобразием семантики, структуры и языка» [12. С. 239]. Заклинание — «вид (жанр) ритуально-магической речи; прямое обращение к объекту магического воздействия в императивной форме — требования, приказа, побуждения, просьбы, мольбы, предупреждения, запрещения, угрозы» [13. С. 258]. Приговоры — «краткие ритуально-магические тексты, произносимые в качестве сопровождения практических и обрядовых действий и ритуализованных ситуаций» [1. С. 272].

² Святowlасей — св. Власий, А. Г. произносила как одно слово. Св. Власий считается в народе покровителем животных.

Литература

1. Агапкина Т. А., Седакова И. А. Приговоры // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 272–276.
2. Баталова Р. М., Кривошекова-Гантман А. С. Коми-пермяцко-русский словарь. М., 1985.
3. Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011.
4. Камасинский Я. Около Камы: Этнографические очерки и рассказы. М., 1905.

5. Климов В. В. Олан вужжез = Корни бытия: коми-пермяккес йльись пассез [Загл. на об. тит. л.: Корни бытия: этнографические заметки о коми-пермяках; на коми-перм. и рус. яз.]. Кудымкар, 2007.

6. Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005.

7. Кривошеков И. Я. Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914.

8. Кытчö тійö мунатö? Коми-пермяккёй сказкаез, сьыланкыввез, частушкаез, челядь понда фольклор, кёрткыввез, фольклорлön учот жанрез / Чукёртис да лосьöтис В. В. Климов = Кудаже вы уходите? Коми-пермяккёй сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора / Сост. В. В. Климов. Т. 2. [Кудымкар, 1991].

9. Лобанова А. С. Культурологический и лингвистический аспект коми-пермяккёй заклинательных формул // Музей в современном мире: Материалы междунар. науч.-практ. конф. / Ред. кол. Е. М. Дудина. Л. В. Караваева, И. А. Седегова. Кудымкар, 2016. С. 255–258.

10. Мальцев Г. И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX — начала XX века [на об. тит. л. — веков] = Коми-пермяккёзлön народнöй медицина XIX век конецын — XX век пондöтчöмын (историко-этнографический аспект). [На коми-перм. и рус. яз.]. Кудымкар, 2004.

11. Подюков И. А. Русские заимствования в коми-пермяккёй заговорной традиции // Коми-пермяккёй этнографический сборник / Под ред. А. В. Черных, А. С. Лобановой. СПб., 2014. (Тр. Ин-та языка, ист. и trad. культуры коми-перм. народа; Вып. 10). С. 69–76.

12. Толстая С. М. Заговоры // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 239–244.

13. Толстая С. М. Заклинание // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 258–260.

14. Шестаков И. Глухие уголки Пермской губернии // Пермские губернские ведомости. 1899. № 205. 23 сент. С. 2–3.

15. Шляхова С. С., Лобанова А. С. Элементы религиозного стиля в современном коми-пермяккёй языке // Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия: Сб. ст. и материалов междунар. науч. конф. / Науч. ред. Н. И. Леонов; сост.-ред. А. Е. Загребин, А. В. Ишмуратов, Р. В. Кириллова; отв. ред. Д. И. Черашняя. Ижевск, 2011. С. 171–178.

16. Янович В. М. Пермяки // Живая старина. 1903. Вып. 1–2. С. 52–171.

17. Syrjänische Texte / Gesammelt von T. E. Uotila. Bd 1: Komi-Permjakisch / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkenen. Helsinki, 1985. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne; 186).

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 17–31–00008 «Этнокультурное пространство Урала: идентичность, культура, взаимодействие»).

Анна Александровна Иванова,
канд. филол. наук, Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

«У НАС ВЕДЬ ТУТ СТРАНА ИКОТИЯ...»: МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ ПИНЕЖСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

На Русском Севере Пинежье славится как край *икотников*, людей, знающих толк в магии, а потому северяне опасаются ненароком обидеть пинежан, чем те иногда и пользуются:

Народ на Пинежье знатливый был. <...> Раньше-то много, крепкие были, знали всякие заговоры, ведь говорили, что пинежские — икотники все. <...> У нас как-то в аптеку приехала из Архангельска проверяющая, ревизор. Там все недостатки, всё это пишет и говорит: «Говорят, что у вас тут все пинежские — икотницы?» Я говорю: «Да, да, мы всё умеем!» И она нам никаких недостатков: все на двух листах, все недостатки тут, ничего не написала. Я говорю: «Плохо напишете, так у нас икоту все запросто умеют». Я ей так сказала, и она поверила [ХЗИ].

Сами пинежане относятся к своей славе двояко. С одной стороны, благодаря ей они ощущают свою целостность и обособленность (внешняя оптика восприятия), с другой — «дурные» коннотации, закрепленные за словом *икота*, заставляют их отрешиваться от данной категории лиц, напускающих трудноизлечимую болезнь или приобретающих ее в результате чьей-то порчи (внутренняя оптика восприятия). Вот почему, оказавшись за пределами родного района, пинежанин готов примириться с обидным прозвищем, но в границах своей жизненной ойкумены не преминет отказать от него, приписав его «соседям», «чужим». Таковыми для пинежан являются жители верховий р. Пинеги [2; 3]: «Вверху-то там все колдуны: портят и мужиков отлучают. Здешные ничего не знают» [ДАК]; «Верховские — колдуны. Это у нас здесь светлый край, а там-то, в верховье, знают много приговоров» [ТАР]; «Они знающие: у них больше колдунов, знахарей, а у нас тупые работники» [ШТС]; «Сура там, Нюхча, там еще икотницы были. А здесь-то уж так и не было» [ХЗИ]; «Немнугу, Кевролу затопит весной: амбары, бани несёт. Мы: «Сверху кажно говно несёт»» [ДАК].

По мнению Т. А. Бернштам, для культуры Русского Севера, осваивавшегося славянами по рекам в направлении от низовий к верховьям, подобная «негативная оценка Верха Низом и взаимное противопоставление на культурно-бытовом и нравственно-

поведенческом уровнях» весьма характерны [2. С. 213–214]. Демонизации верховцев способствовало предание об их происхождении от чуди, согласно которому чужд после поражения в битве с новгородцами на р. Поганце (приток р. Пинеги) частично приняла добровольную смерть (самопогреблась¹), а частично была ассимилирована осевшими в данной местности завоевателями [4]: «Полудницы — это ведь были здесь... Чужд была. <...> У нас есть их потомки. Чужд белоглазая: у них глаза белы. Вот их полудницами и звали» [ДПД]; «От чуди и пошли все лешие» [РАФ]; «Эта чужд — нечистая сила» [ЧП]. Как бы то ни было, приписывание особых магических знаний жителям верховий р. Пинеги не соответствует действительности. Простейшие заклинательные приговоры (при мытье ребенка, первом выгоне скота, загоне его в хлев, посещении бани, отправлении в путь и др.) и в наши дни знает и при соответствующих обстоятельствах использует едва ли не каждая женщина. Подобные тексты не воспринимаются как сакральные и не называются «молитвами»: это объясняет, почему ими легко делятся с другими. Что касается «сильных» колдунов и знахарей, то еще относительно недавно таковые были в каждом кусте деревень: рассказы о них до сих пор сохраняются в устной традиции и составляют значительный корпус полевых материалов, привозимых из пинежских экспедиций.

Как правило, при подготовке заговоров к печати целостная коллекция, записанная от одного информанта, не сохраняется: тексты распределяются по разным тематическим группам, отчего фигура «знающего» приобретает виртуальный характер. Именно поэтому в задуманной серии публикаций по магическим практикам Пинежского района Архангельской области мы будем отталкиваться от личности конкретного человека, зафиксированного от него репертуара и размышлений о местной магической традиции, рассказов односельчан, характеризующих его как магического специалиста.

ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ СОСНОВСКИЙ ИЗ д. ОСАНОВО

Уроженец д. Осаново И. В. Сосновский — широко известный в сурском

кусте деревень человек, где его именуют не иначе как Графом Сосновским:

У нас есть свой колдун — Граф. Его все так не в лицо Графом называют, а вообще его фамилия Сосновский. Один он на деревне остался. Раньше в Осанове было много домов, потом сказали: бесперспективная деревня. Вот все и съехали. А он один так там и остался. Один живёт. В деревне все дома слепые стоят. Зимой жутко. А он живёт. Вся деревня его, пожни его, река его, ручьи все его. Вот он и Граф — всему хозяин! [ПНИ].

По воспоминаниям жительницы д. Городецк Е. М. Постниковой, предоставленным автору публикации в виде рукописи, И. В. Сосновский прожил долгую и нелегкую жизнь:

...Прошел всю финскую кампанию от города Кронштадт до Выборга, принял участие в освобождении города Олонец, затем был на полуострове Ханко. Известие о нападении фашистской Германии настигло его в городе Ораниенбауме (ныне Ломоносов Ленинградской обл.), где служил на военно-морской базе. Две зимы в окопах блокадного Ленинграда оборонял. Снайпер... От самого Жданова специальное задание получал. Их, снайперов, на весь фронт было 26: куда требовалось, туда и отправляли — и на Черную речку, и в Колпино, и под город Пушкин. Хорошо воевал, не жалея сил и здоровья. Подарки каждый месяц давали. Не орденам и медалям радовались молодые бойцы... Буханка хлеба в блокаде дороже всяких наград была. <...> Вражеская пуля настигла 2 сентября 1942 г. После тяжелого ранения провел в госпитале г. Белозерска 9 месяцев. После выздоровления воевал на Карельском фронте, затем — на Западном фронте. Шло большое наступление на Львов, Варшаву.



Иван Васильевич Сосновский. Фото из книги: Егорова Л. Сурские бывальщины. Архангельск, 2000

Оттуда их часть направили в Молдавию. Участвовал в Яско-Кишиневской операции, затем форсировали Днестр, перешли границу Румынии. «...» Иван в своих воспоминаниях рассказывает: «Ловко было воевать, немец бежал. У озера Балатон 12 дивизий врага отчаянно оборонялись, хотели спихнуть нас в Дунай. Мы Вену за 3–4 дня взяли. Всю Европу прошел: Сортавала (Карелия) — Рязань — Яссы — Будапешт — Вена — Прага... Всё испытал, тяжело приходилось». «...» Дома, в родной деревне Осаново ждала жена с сыном, который родился в год, когда отец был призван в армию. «...» Вернулся наш защитник на прежнее место работы — связист. Два года работал в с. Карпогорах, а потом стали тянуть линию от Суры до Верколы. Каждый столб своими руками ставил, обнимая люба. От д. Пиринемы и до самого верха района — всюду побывал связист за 37 лет рабочего стажа. Многие его добрым словом поминали! После своей работы ещё и «жонкам» поможет: и вспахать, и посеять. Ни от какой работы не откажется... «...» Вырастили и воспитали Иван Васильевич с женой трех сыновей. Даже после смерти жены жил в своем доме один, исправно вел хозяйство (содержал коз). В последние годы один коротал время (к сыновьям не шел жить: не хотел быть обузой, обременять молодых)².

О боевых и трудовых заслугах И. В. Сосновского местные жители знают, но в разговоре о нем в первую очередь вспоминают другую сторону его жизни: занятие лечебными (костоправство, траволечение) и колдовскими практиками (причем о последних рассказывают чаще и подробнее).

Про него у нас много всякого рассказывают. Правда ли, неправда? Тут вот на днях из Лавелы к нему приезжали. Там семья большая: так у них полтора миллиона потеряли из дому! Ну, они все отпускные деньги получили в совхозе, а старые пенсию получили — вот набралось денег столько. Так были в доме — и нет! Вот они все обыскались — нету денег! Собрались и поехали к Сосновскому: не предскажет ли? [Что значит «предскажет»?] А он предсказывает. И судьбу, будущее, и где вещь какая потеряна, и если человек в лесу потерялся. Вот Граф-то, он и предсказывает [ПНИ].

А может и сам тебя обманить. Вот у нас парень молодой лет двадцати потерялся в лесу на осановской стороне. Он пошёл в лес с отцом и с друзьями. Ну, набрали, уже обратно пошли. Идут по дороге, он впереди, они позади. И вдруг исчез: шёл — и нету! Так его всем селом искали дня три. Командами собирались и ходили по разным дорогам кричать. Не могли найти! Председатель ходил к ему [Сосновскому] и: «Скажи хоть, где искать? Жив ли?» А тот ему так: «Не ищите: через три дни сам выйдет». Так ведь и было: сам вышел у Явзоры! Люди говорят, что он [Сосновский] сам его зна-



Иван Васильевич Сосновский (справа). Фото из личного архива Е. М. Постниковой, директора ДК в д. Городецк

харьством (словами-то, не делом) завёл. Это уж потом председатель рассказал: он с его отцом поспорил, что де можно словом одним человека завести. Увело его! Увело слово Графово. Верить ли, не верить? За что купила, за то и продаю [ПНИ].

Мы ходили за ягодами. Перебрались через речку и на эту сторону, к Осанову. А там, у Осанова-то, ягод и грибов тьма: место такое очень прибыточное! Вот мимо Сосновского идём. Пошли за огороды, а боимся. И скорей, скорей за огороды! Идём, идём... Что за дела? Опять у той огороды! Ну, думаем: что же это мы в чистом поле заплутали? Опять пошли. Шли, шли — опять там же! Три раза так к той же огороде выходили, никак в лес не войдём! Хорошо, что в лес не пошли, а то увело бы! [А что вас водило?] Так ведь мы у него [Сосновского] не спросились. Его ведь это лес: вот и не пуск. У Графа надо попроситься, если идёшь на Осаново за грибам, ягодам или рыбу брать. Не то не пустит, всё спортит. А так мы идём к ему и говорим: «День добрый!» А он нам: «Куда вы, девки?» — «Да вот грибов бы немного». Ну он и скажет: «Ну, давайте. Бог

в помочь». Значит, разрешает, можно идти. А если скажет: «Да чё вы? Дожь же будет!» — а на небе-то ни облачка, — значит, не надо идти: толку всё равно не будет [ПНИ].

В Осанове тут Граф Сосновский живёт. Он как-то пил с моим братом у нас в доме. А я Графа того всё ругала. Так на другой день встать с койки не могла: ни повернуться, ничего. А как ушёл от нас — так полегло. Я и верю, и не верю. По нервам, может, прошло. Говорят, что он может и корову спортить [ФАА].

На момент работы с И. В. в 1995 г. заговоры зафиксировать не удалось: он отказался делиться ими, сославшись на то, что в этом случае слова потеряют «силу». Уже после его смерти в его заброшенном доме Е. М. Постникова нашла потрепанную школьную тетрадь с записанными на 13 страницах заговорами³. Их предваряет дата начала составления рукописи («1929-го 7 апреля») и стихи любовного содержания (приводятся с сохранением оригинальной орфографии, как и последующие тексты заговоров):

Пишу письмо тебе невольно любовь заставила меня жмет мне серъцо очень больно прошу вас выслушать меня. Любить меня вы нехотыте как его знаю сицас я но поверь же ради бога не кто не любит вас как я. Ты скоро меня позабудеш, но я не забуду тебя ты в жызьни, полюбишь разлюбишь но я никогда ни когда, ты новая лица узнаеш и новых друзей избираеш ты новые чувства узнаеш и может быть счастья найдеш я тихо и грусно сверъжаю свой жызьни конец но как я люблю и страдаю узнает могила одна.

Заданная стихотворной преамбулой любовная тема определила состав текстов, вошедших в собрание: из 21 заговора 12 — присушки и отсушки (№ 2 и 21 — варианты одного заговора). Очевидно, что исходно составительницей рукописи была женщина («раба Божья Александра/Алек./Ал.»), которая пыталась присушить к себе Михаила и «отговорить» его от Анны: все трое являются сквозными персонажами любовного заговорного сверттекста (№ 1–6, 11, 12, 18–22), внутрь которого вставлено несколько хозяйственных (№ 7, 8, 13, 14, 17) и лечебных (№ 9, 10, 15, 16) заговоров. Заговоры в публикации пронумерованы нами.

Когда и как попала к И. В. Сосновскому публикуемая рукопись, установить не удалось, но очевидно, что в ней представлена местная магическая традиция (в пользу этого предположения свидетельствует образная и формульная топика, встречающаяся в заговорах, записанных и от других информантов, а также фонетическое письмо, передающее особенности живой диалектной речи).

1. срежатца наигру⁴

У отцовских доцерьях, да вдеревеньцких молотцах раба божья Александра как волк вовцах, как на хлеб на соль, чесь и слава так же и на меня на Александру чесь и слава во всяко время и вигру.

2. Присухи

раба божья Александра из избы дверями из двора воротами на буйные ветры. Стану я на восточную сторону помолюсь и поклонюсь да сойму себя самой свою красоту и люботу и посажу(дим) на каленую на стрелу и приговорю(им) полети моя каленая стрела выше лесу темного ниже облака ходецега да не обрани моя каленая стрела не начистые поля да ненасиние моря да найди моя каленая стрела раба божьяго Михайла водорогиле иде вобиседи ле видит да хлеба солиле ес или вопостели спит пострели моя каленая стрела его зади и спериди вгубы и взубы и вчерную пецень и в горячую кровь. Щобы его кровь клюцом закипело серъцо огнем загорело щобы он незамок не жить и не быть без рабой божьей Александры непить и неись спалбы восне видел стал бы сума сразума нешли бытьте слова крепки и липки.

3. Когда заходить возвоз⁵ или накрьцо

Двор мой скот мой и терем мой в тереме люди живут я зайду в дом все подножье мое как у меня урабой божьей Александры было бы серъцо зверинно унего раба божьяго былобы серъцо заеццо и уних увсех былобы серъцо заецце.

4. Отстудка

Пойду благословесь из избы дверями издвора воротами да на буйные ветры на восточную сторону на синее море на синем море есть окиян остров на окияном острове есь кошка да собака они не одношорсны они бютце да дерутце ратетце коктями и зубами как острыми копями такжебы раб божье Михайло срабой божьей Анной билсе дралсе и ратилсе тоже коктями и зубами и как острыми копями билсе и дралсе и ратилсе щобы друг другу ненаглаза.

5. Говорить в мыло

Чистое серебро красное золото с горы оно нагору из монастыря в монастырь. такжебы меня рабу Александру здрили смотрели гледели выглядывали смотрели высматревали вовсякое время вовсяку игру как воскояровая свеча тает и шает ясно горит такжебы уменя у рабой божьей Александры кровь в лице таела и шаела и ясно горела прималых прирусых прицорных прибелых привсех холостых и женатых.

6. Корьмить калачи

Как намене рабе божьей рабе Александры пот сохнет также бы он раб божий тожебы сох немогбы нежить и не быть как от меня от рабы пояс не отстает так же бы от меня раб божий Михайло не отставал.

7. Для овец

Дедушка модовеушко вот тебе гостиночки пой корьми овецушок пой корьми лать ладно да глать глатко да стели место мякко да сам необиждай д своих детоцок уйма.

8. Пойдеш за муравцом

Царь муравей да царица муравица как увас в муравице мураши плодятьце так же у меня рабой божьей Алек. вохлеве овецушки плодились пили и ели и половели.

9. (на исполох⁶)

как ты мать сыра земля лежит нестрехнесе и неизворохнесе и неубоисе не ковда так же бы раба божья Александра тоже бы нестрехнулась не изворохнулась и не убоялась не ковда.

10. ураз⁷

пойде раба божья Алек. из избы дверями из двора воротами да на буйные ветры на восточную сторону на восточное море не есть синее море насинем море есть окиян остров на окияне острове есть стоит 40 церквей меж сороками церквями жидова христа поткололи и нецул истенои Христос нераны и неопухоли не оптеки нестоноты

не щыпоты и не болезни не какой так же бы раба божья Алек. нецула нераны не опухулы не стопоты не оптеки не щыпоты и не болезни никакой. утрена зоря марья вецерна зоря марья привиди жониха поскорея день в полдене или ночь в полноч как мой суженой неможо жить без хлеба и без соли так и без меня рабы божьей Александры спалбы восне выдел стал бы сума сразума нешла. кланице в три угла на повете по соньцу угол во угол.

11. тоску снимать

Спо тебе реченька, спо тебе быстрая несет пенье и колодник, несет пену белую, ключевую во синее море, под серый под камень без отпятки без отворотки так же и с рабы божьей Анны понеси тоску-кручину, печаль великую во сине море под серый под камень без отпятки без отворотки.

12. для лошади

Кладу храмину на 4-е Ангела и в етой храмины 4-е и ангела Марк да Лука, Микита да Аньтипа а на пороге то сидит сам Михайло архангел. Он ждет выждит пар божьей лошадошки хочет бить и потребит катишу полуносницу щобы больше небывала больше небеспокоила да ненацевала.

13. Тоску снимать

Как утрена зоря Марья повецерьной зоре Марьей нетоскнет и несохнет как небесна высота по сырой земли матери тоже нетоскнет несохнет так же бы пар божьей лошадошки потойсамой деревни потомутам дому потамутаму хозяину не тоскнула несохнула.

14. Кровь заговаривать

Пойду раба божья Александра благословесь перекрестесь из избы дверями из двора воротами да набуйные ветры на восточную сторону тут есь синее море на синем море есь окиян остров на окияне острове есь стоит белый шатер каменной в белом шатере каменом сидит матер божья богородица бери матерь божья богородица золоты клюци отмыкай окованы ларьци бери золоту иглу да шолкову ниту у рабой божьей Алек. кровь уймай да рану зашивай 70 жил доединой жилы допозтановой.

15. Ужок⁸

Сегодњи среда завтре петъница ужок и обвар уймись перестань

16. Науроки и прикосы

Пойдет пар божья коровушка благословесь и прекрестесь избы дверями из двора воротами на буйные ветры на восточную сторону на восточной стороне есть синее море насинем море плавает серый гоголь как на этом гоголе не держитце невода не роса так же бы наетой пар божьей короушки недержались порьцы уроки прикосы веслокосы все тяжелы немощи шука медна кокты нокты жалезны нос окованый носомто склевай коктями сдирай зубами загры-

зай с пар божьей короушки пестроношки все порьци уроки прикосы веслокосы все-тежолы немощы.

17. поить или кормит

Как раба божья Александра неможет жить безвету так же бы без меня рабы божьей Алек. немок жить раб божий Михайло.

18. Кидать разлуку

Воск и кошеця шерст и собаця шерсь как кошки до собаки дерутце так же бы щобы срабой божьей с Анной раб божий Михайло дралсе билсе щобы они были друг другу не на глазах.

19. мытца⁹

Чистое серебро красное золото с горы на гору из приход в прихот из монастыря в монастырь в етом монастыре есь восковая свеча тает и шаает кровь в лице также бы щобы у меня рабы божьей Александры кровь в лице таела и шаела и ясно горела кровь в лице при всех при цорных и при белых холотых и жонатых

20. присухи

пойду раба божья избы дверями издвора воротами поду набуйные ветры на восточну сторону помолюсь и поклонюсь и сниму божью раба красоту и сухоту и посажу накаленную стрелу приговорим ее полети моя калена стрела выше лесу темного ниже облака ходящего оброни каленая стрела неначист поля не на синие моря найди каленая стрела рабу божью Алек. во дороги ле лешает во бесидиле сидит да хлеба солиле ес во постели ле спит подстрели каленая стрела раба божьего Мих. зади и спериди в губы и в зубы в черную печень и вгорячую кровь щобы у его кровь ключом закипела серьеце огнем загорело щобы незамок нежить и небыть спалбы как во сне видел и стал бы дак ума сразума нашла буте слова ползительны слова испокон

21. жонихов приводить

День и небо ночь полночь как мой сужаной не может жить без хлеба бесоли также и безума без рабы божьей Ал. не мок жить спал бы дак во сне видел бы стал бы дак

сума сразума не шла. говорить в пятницу довосхот читат 3 раза.

Примечания

¹ «А ещё у нас есть такая Ава гора. И тоже легенду слышала, что, когда новгородцы шли, и предводителем была Ава. И они не захотели сдаваться новгородцам, не захотели быть побеждёнными. Они вырыли огромную яму. И там сами себя сожгли. Это я слышала от местных жителей. <...> Ну, про Поганец я слышала от тех, кто там как раз жили. Всё связано с новгородцами, с их приходом. Вот когда уже продвигались, и именно там было большое сражение. И вот эта река несколько дней была окровавленной, почему и прозвали Поганцем. Вот поганая вода текла» [ААФ].

² Личный архив Е. М. Постниковой.

³ Судя по чернилам и почерку, рукописное собрание заговоров, хранящееся ныне у Е. М. Постниковой, — копия более раннего списка. Вообще письменная форма хранения заговоров и традиции их копирования очень характерна для Пинежья, значительная часть населения которого в прошлом — грамотные старообрядцы.

⁴ *Сряжаться на игру* — собираться/наряжаться на молодежное гуляние: в зимнее время гуляние молодежи по избам называлось «игрищем»; ср. *сряжаться* 1) «одеваться, собираясь идти куда-нибудь»; 2) «собираться, намереваться делать что-нибудь» [5. С. 300].

⁵ *Взвоз* — деревянный пандус из круглых бревен, ведущий на второй этаж хозяйственной части севернорусской избы, именуемой в Пинежском районе Архангельской области *поветью*.

⁶ *Исполóх, сполóх* — страх, испуг.

⁷ *Ура́з* 1) «ушиб; заговор на ушиб»; 2) «болезненное состояние» [5. С. 625].

⁸ То есть ожог.

⁹ Приговор произносится при «умывании с денежки», опущенной в рукомойник.

Литература

1. *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала. Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // *Русский Север*. СПб., 1995. С. 213–214.

2. *Иванова А. А.* Реальные и виртуальные границы в культурном ландшафте севернорусской деревни // *Историко-культурный ландшафт Северо-Запада — 3: Шестые междунар. Шёгреновские чтения / [Редкол.: В. М. Грусман, Е. Н. Кальщикова]*. СПб., 2014. С. 311–322.

3. *Иванова А. А., Калуцков В. Н.* «Кучкас не деревня, кучкасыне не народ» // *ЖС*. 2005. № 3. С. 7–11.

4. *Иванова А. А.* Предания о чуде верховий Пинеги как *локальный сверхтекст* // *Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: К юбилею Юрия Николаевича Новикова / [Редкол.: А. Н. Власов и др.]*. СПб., 2018. (Из истории русской фольклористики; Вып. 10). С. 200–211.

5. *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд*. Т. 6. СПб., 2005.

Список информантов

ААФ — Абрамова Александра Федоровна, 1961 г.р., д. Веркола (ЛАИ 1998. Т. 1).

ДАК — Денисова Анастасия Клементьевна, 1907 г.р., д. Заозерье (ЛАИ 1997. Т. 1).

ДПД — Дурьнина Параскева Дмитриевна, 1915 г.р., д. Явзора (АКФ 1995. Т. 2).

ПНИ — Панфилова Нина Ивановна, 1946 г.р., с. Сура (АКФ 1995. Т. 10).

РАФ — Рябова Анна Федоровна, 1926 г.р., д. Остров (ЛАК 2000. Т. 1).

ТАР — Таборская Анастасия Радомировна, 1952 г.р., д. Заозерье (ЛАИ 1997. Т. 1).

ФАА — Фильгакова Антонида Александровна, 1926 г.р., д. Городецк (АКФ 1995. Т. 6).

ХЗИ — Харина Зинаида Ивановна, 1938 г.р., д. Шотова гора (АКФ 2020. Т. 5).

ЧП — Черноусова Пелагея, 1934 г.р., д. Остров (АКФ 2017. Т. 3).

ШТС — Шехина Татьяна Степановна, 1927 г.р., д. Матвера (ЛАИ 1997. Т. 2).

Сокращения

АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

ЛАИ — Личный архив А. А. Ивановой.

ЛАК — Личный архив В. Н. Калуцкова.

Алексей Юрьевич Балакин,

канд. филол. наук, Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург), Санкт-Петербургский гос. ун-т

ДОМАШНИЙ МУЗЕЙ ЭЛЬЗЫ КОРЯКИНОЙ В СЕЛЕ ДОЛГОЩЕЛЬЕ

В 2016 г. экспедиция Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН работала в с. Долгощелье Мезенского района Архангельской области. Во время экспедиции ее участники познакомились с уроженкой села Эльзой Сергеевной Корякиной (урожденной Шелапугиной, 1938 г.р.)¹.

Хотя Эльза Сергеевна родилась в Долгощелье, но рано покинула отчий дом. Во время войны она два года жила в соседнем с Долгощельем селе Союна, потом уехала к бабушке в Великий Устюг, на родину отца, где окончила среднюю школу. Отучившись в Архангельском строительном техникуме,

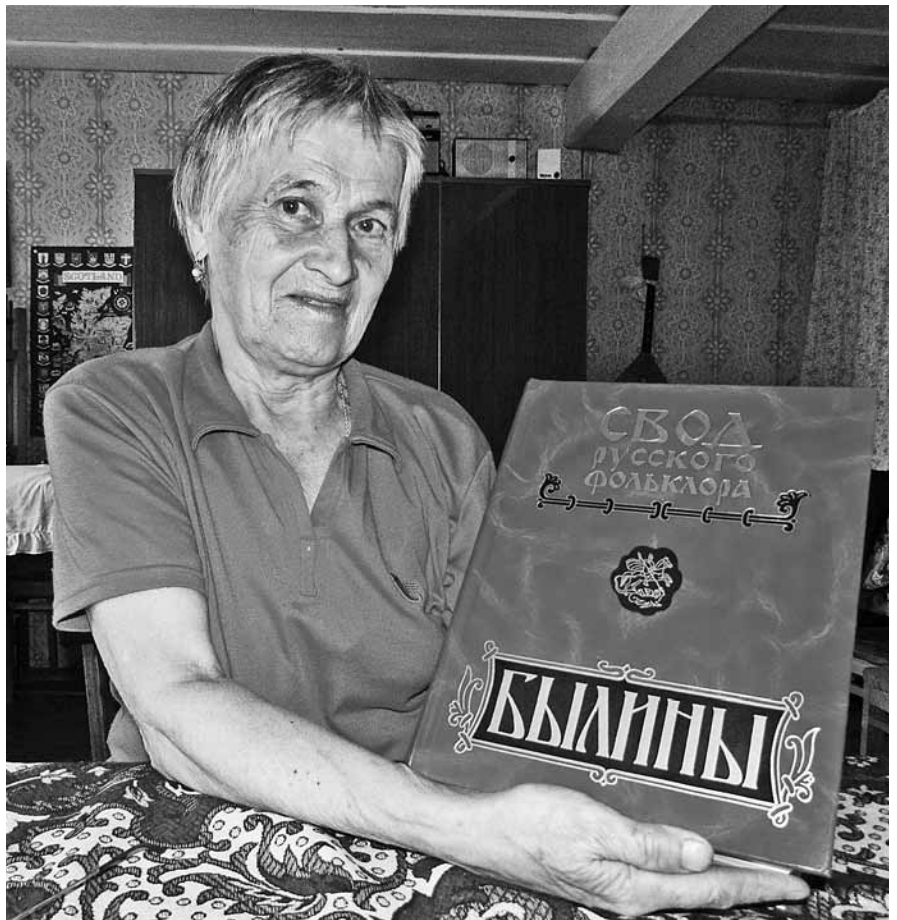
Эльза Сергеевна была направлена прорабом на строительство больничного комплекса в г. Холмогоры, где встретила будущего мужа:

Представляете, это ж со скамьи со студенческой, не имея практики, и направить на такой объект серьезный — больничный городок, не просто же здание больницы! Так сколько я это испытала! Чё мне было? 23 года. А Холмогоры — это 101-й километр, то есть там условноосвобожденные — рабочая сила. <...> В общем, было 80 человек у меня мужиков и одна женщина на растровном узле, вот. И смотря на меня как на пигалицу: шо она понимает? Боже ты мой! Ужас один. И там встретила себе

свою половинку. Он приехал с Краснодара после армии и решил Север посмотреть, завербовался, короче говоря, на стройку. И его туда направили с бригадой каменщиком. Вот и там познакомились. И увёз меня в Краснодар.

Свадьбу молодые сыграли в 1961 г. в Долгощелье и уехали на Урал, к родителям мужа, а спустя короткое время — в Краснодар. Там Эльза Сергеевна и прожила последующие 40 с лишним лет, работая старшим инженером в управлении капитального строительства при Краснодарском комитете по виноградарству и земледелию. В 2006 г. муж Корякиной умер, сама она была на пенсии, а поскольку детей у супругов не было, то на Кубани ее ничто не держало, и она решила вернуться в родные места. Поселившись в Архангельске, Эльза Сергеевна каждое лето стала проводить в родном селе.

Еще в конце 1980-х, оставшись без работы, она начала читать много исторической литературы, увлеклась генеалогическими разысканиями и составила свою родословную со стороны матери, Вассы Степановны (в девичестве Поповой). Эта работа поистине впечатляет: составленное Эльзой Сергеевной генеалогическое древо состоит из 13 поколений, в нем учтено около 60 родов и упомянуто свыше 2700 человек. Также она увлеклась изучением судеб потомков А. С. Пушкина, с некоторыми из них познакомилась, с другими вступила в переписку. Итогом этой работы стала генеалогическая роспись пушкинских потомков, насчитывающая более 320 имен. Результатами своих разысканий Эльза Сергеевна щедро делилась со специалистами (в частности, помогала В. М. Русакову, автору нескольких книг о потомках Пушкина) и любителями литературы, выступала на телевидении и в местной прессе². Стоит упомянуть, что более полувека Корякина собирала карманные календарики. Ее коллекция, насчитывающая более 14 000 единиц, неоднократно выставлялась в Москве и Архангельске, удостоивалась почетных грамот и дипломов.



Эльза Сергеевна Корякина с кулойским томом былин. Фото Г. Н. Мехнецовой

Но главное дело жизни Эльзы Сергеевны — это собранный ею в родовом столетнем доме настоящий музей деревенского быта, по богатству и разнообразию не уступающий иному областному краеведческому музею. Вот что она сама рассказывала о том, как ей пришла в голову эта мысль:

Ну, это я надумала делать когда, лет тридцать назад уже час прошло. Здесь у нас вот сено было, корова была, а потом уже ничё не стало, и я всё собирала и стала пользоваться. Если дома ломали старые, всё выкидали или распиливали на дрова, ну вот, я потихоньку тут всё сносила, и своё, которое не пользовалась. Мама всё удивлялась, говорит: «Зачем это тебе старье нужно?» А я говорю: «А мне нужно, — говорю, — по-

том исчезнет, и нечего будет и вспоминать и как мы ели, и из чего ели, как работали». Ну вот и так вот за эти тридцать лет собрала вот это всё. «...» Я решила вот такое создать, потому что в деревне это никому не нужно, в школу предлагала, они говорят: надо содержать, надо охранять, а денег нет, ну вот. И решила вот так разложить. И люди пять лет уже приходят.

Поражает как разнообразие экспонатов, так и стиль экспонирования. Всё разложено и расставлено максимально логично, чтобы можно было шаг за шагом рассказывать о деревенской жизни, о том, как менялись условия быта, а вместе с ними и вещи, окружающие людей. На предметах, предназначение которых может быть непонятно со-



Полотуха. Фото А. Ю. Балакина



Лучковая дрель в работе. Фото А. Ю. Балакина

временному человеку, наклеены раз-вернутые таблички с пояснениями (частично заимствованные из словарей и других печатных источников³), на-пример: «ЛАГУН деревянная кадушка для браги зауторенная⁴, сверху пробка, снизу ото дна 10 см пятник (кран) для слива». Впрочем, проводя экскурсию по своему музею, Эльза Сергеевна по-дробно рассказывала о каждой вещи. Вот, к примеру, ее рассказ о «полотухах»⁵:

Вот эти полотухи, их у меня тут несколько, всякие разные. <...> Это в каждом семей-стве было это, когда ячмень здесь выращи-вали и картофель, больше у нас ничего не выросло. И когда ячмень сожнут, снопы ставили на печку высушивать. Ну, где-то овины есть там, риги, а у нас на печку или в баню. Натопят и высушивают зерно. И вот эти снопы потом на брезент ложили и обмолачивали. Когда обмолят, и ячмень был, ну, с шелухой, вот, и потом вот эту бра-ли полотуху и вот таким макаром вот так веяли. То есть шелуха вся вылетала, а зерно потяжелее, оно оставалось. Вот в каждом доме по несколько вот этих полотух было, сами делали или на ярмарках покупали. И когда выезжали в Архангельск с какой-нибудь продукцией, с мехами. <...> Это охотники пользовались и рыбаки. И когда на озеро тридцать километров нужно идти пешком, обычно он один не ходил, брал с собой дочку или невестку... и вот надева-ли через голову и здесь носили продукты в этих... вот так одедали, руки чтоб были свободны, а сюда накладывали и туда про-дукты всякие сколько. Пошли на месяц, зна-чит, на месяц они брали сухарей, соль...

В музее есть вещи с богатой историей. Мы поневоле обратили внимание на со-вок для зерна из фанеры, который резко отличался по размерам и внешнему виду от своих собратьев, хранящихся на соседних полках. Эльза Сергеевна рассказала о его происхождении:

Вот это совок для муки. В ларь, из ларя брать. <...> Когда здесь по Кулюю были вы-селены с Украины, с Поволжья переселен-цы, с ними запрещали общаться, это где-то в тридцатых, 38-й — 39-й год, даже раньше, 36-й наверное. <...> И люди знали, что они

там голодают и умирают от голода, и мой дед со старшей невесткой поехали туда, чтоб жеребёнка им сдать и в обмен какую-то утварь купить. И вот купили вот этот совок, не купили, а обменяли, жеребёнка отдали им. Но кто-то «доложил», и приехал уполномоченный из Карьеполья, и деда и тётку Анну арестовали, в баню поме-стили там. Вот. Ну, там следствие шло: «Вы прекрасно знаете, что сюда ездить нельзя, обмен товара не производить». Ну вот, немножко там их помуржили, они, конечно, перепугались, но отпустили, ничего не сде-лали.

Начинается экспозиция с различ-ного рода деревянных емкостей — для воды, пива (см. 4-ю с. обложки), ягод, зерна, муки; затем выставлена посу-да — также деревянная, глиняная, мед-ная. Потом идет кухонная утварь, далее разного рода столярные инструменты (к примеру, находящаяся в рабочем состоянии лучковая дрель) и детские вещи: зыбка, игрушки, санки. Особое место в музее занимают поморские орудия лова и предметы быта рыбаков и охотников, в частности, прекрасно сохранившийся «анкорь» — бочонок для пресной воды, который брали с собой, отправляясь в море. Обращает на себя внимание большая коллекция самоваров самых разных форм и раз-меров.

Помимо небольших предметов, в му-зее есть и крупные экспонаты. Среди них расписные сани и «свадебная карета» (см. 4-ю с. обложки), самодельная де-ревянная расписная кровать с пологом, деревянная соха с железным лемехом. Под крышей размещены орудия лова (сети и различные ловушки) и меховые изделия.

В музее также превращена «вы-шка» — отдельная комната на чердаке, выходящая окном на Кулой. По ее стенам развешаны цветастые платки и шали, а также платья 1930–1950-х годов — как фабричные, так и сшитые в деревне. Внимание привлекает при-надлежащая Эльзе Сергеевне самодель-ная кружевная женская комбинация 1950-х гг. Здесь же стоят раскрашенные гипсовые статуэтки местного производ-

ства: лиса с гусем (см. 4-ю с. обложки), петушок, кошка, две собачки — словно сошедшие с лубочных картинок.

В 2018 г. Эльза Сергеевна Корякина скончалась. Своей музеей она завещала родному Долгощелью, однако у сель-совета нет денег, чтоб поддерживать его, делать ремонт и уборку. Поэтому судьба уникальной коллекции на дан-ный момент неясна. Долгощелье — большое село, и хотя доехать сюда непросто, краеведческий музей мог бы стать предметом гордости не только для него, но и для всего Мезенского района.

Примечания

¹ Статья написана на основе трех ин-тервью с Э.С. Корякиной, в которых при-нимали участие А. Ю. Балакин, А. И. Вас-кул, Т. Н. Галашева, А. А. Мехнецов и Г. Н. Мехнецова. Кроме того, использованы материалы работы ученицы долгощельской средней школы А.В. Поповой «Талантлива душой» (2016), рассказывающей о судьбе Э.С. Корякиной.

² См.: Корякина Э. Мои встречи с потом-ками [Пушкина] // Рассвет: Еженедельная краевая творческая газета инвалидов и ве-теранов [Краснодар]. 1999. № 15. 9–15 апр. С. 3.

³ В частности, из книги: Мосеев И. И. Поморська говоря: Краткий словарь по-морского языка. Архангельск, 2005.

⁴ Здесь: кадушка, у которой дно встав-лено в прорези на ее внутренних стенах (см.: Словарь русских народных говоров. Вып. 11. Л., 1976. С. 136).

⁵ Полотухами в разных областях на-зываются различные предметы домашней утвари; здесь имеется в виду широкое берестяное корыто, на котором про-веивали жито (т.е. «пололи» — отсюда и происходит название); см.: Подвысоц-кий А. О. Словарь областного Архан-гельского наречия в его бытовом и эт-нографическом применении. СПб., 1885. С. 130; Словарь русских народных говоров. Вып. 29. СПб., 1995. С. 125.

Статья подготовлена при поддерж-ке гранта Российского научного фонда «Фольклор Белого моря в современных записях: исследования и тексты», № 17-78-20194.



Анкорь. Фото А. Ю. Балакина



Совок, сделанный спецпереселенцами. Фото А. Ю. Балакина

В июле — августе 2019 г. Топонимическая экспедиция Уральского университета работала на территории, относящейся к Костромскому Поволжью, — на юго-западе Костромской области: в Нерехтском, Красносельском и Судиславском районах. В экспедиции принимали участие 20 человек: доктор филологических наук, чл.-кор. РАН Е. Л. Березович (начальник экспедиции), кандидаты филологических наук Ю. А. Кривошапова, В. С. Кучко, А. А. Макарова, Д. В. Питолин, О. Д. Сурикова, учитель русского языка и литературы гимназии № 120 Л. И. Неволлина, ассистент Я. В. Малькова, магистрантка М. О. Леонтьева,

студенты Д. М. Андросенко, А. С. Ахрамеева, У. К. Бардовская, А. Ш. Жиянбеков, С. В. Жужгов, Н. В. Журавлева, Е. Д. Корниенко, А. С. Лапанович, Т. А. Макшакова, К. О. Чекан, Д. Р. Шайхинурова.

Традиционно «Живая старина» предоставляет площадку для своего рода «отчета» экспедиции по собранным в прошедшем сезоне материалам, которые интересны с точки зрения изучения традиционной народной культуры; публикуемая подборка представляет лексические и этнографические данные, связанные с календарной обрядностью, играми, праздниками, народной медициной и бытом.



Отряд экспедиции в Костроме. Фотография из архива Топонимической экспедиции УрФУ

Олеся Дмитриевна Сурикова,

канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

ЖЕНСКИЕ ПРАЗДНИКИ КОСТРОМСКОГО ПОВОЛЖЬЯ

Топонимическая экспедиция УрФУ 2019 г. (далее — ТЭ) в Костромском Поволжье — Нерехтский и Красносельский районы Костромской области — обнаружила в этом регионе интересный этнографический факт. Он заключается в том, что основные праздники, известные и популярные в местной традиции, — праздники женские, которые традиционно отмечаются только или преимущественно женщинами, причем состав участниц празднований дополнительно ограничивается социальными и возрастными рамками (раннее и позднее девичество, замужество, фертильность, стерильность — биологическая и социально-ролевая). Один из ключевых женских праздников региона относится к календарной обрядности — это четверг перед Троицей, *Семик*; другой связан с обрядами жизненного цикла — он празднуется на второй день после свадьбы и на-

зывается *бабик*. Информанты любого пола и возраста (не только женщины!) охотно и подробно рассказывают, как отмечаются эти праздники, остальные же календарные события, как правило, неплохо сохраняющиеся в традициях других регионов до сих пор, известны здесь в самых общих чертах или неизвестны вовсе. Так, сильной редукции подверглась символика святочного, пасхального и масленичного циклов. Каждый из них включает здесь минимальный набор традиционных обрядов и обычаев: святочный — несколько гаданий и незамысловатое ряженье с колядованием; масленичный — выпекание блинов и гуляния; пасхальный — катание яиц и некоторые другие. Период Великого поста до Чистого четверга (который, однако, не может быть признан здесь вершиной великопостного периода, как, например, на востоке Костромской области) почти никак не от-

мечен в календарной обрядности. Часто неизвестны сегодняшним информантам Вознесение, Воздвижение и т.д. Что касается других женских праздников Поволжья и смежных регионов (среди них, например, День жен-мироносиц и др.), то они в этой зоне также не отмечались. Относительной разработанностью обрядности и мифологии характеризуется, пожалуй, только купальский цикл, в частности Иван Купала, который здесь празднуется молодежью совместно (и парнями, и девушками).

Интересно, что ориентация традиции на празднование женских праздников четко локализована: уже в соседнем Судиславском районе Костромской области, где также работали сотрудники ТЭ в 2019 г., смещения акцента на троичко-купальскую обрядность не происходит, а женские праздники никак не выделяются: ни *Семик*, ни *бабик* судиславским информантам не знакомы.

В чем же суть этих ключевых для региона календарных дат?

Начнем с элемента свадебного обряда — с *бабика*. *Бабиком*, или *бабишником* (также *бабник* — одна фиксация), называется в Костромском Поволжье (особенно активно в Нерехтском районе) собрание замужних женщин в гостях у новобрачной на второй (реже третий) день свадьбы, во время которого устраи-

вают праздничное застолье: «Первый день — свадьба, гуляли молодожёны, а на второй день — бабик. Невеста уже стала бабой. Со всей деревни приходят бабы, ещё больше свадьбы народу соберётся» (Нерех, Рудино); «На третий день свадьбы бабик. На бабикé были молодые и бабы этой же деревни. Берут молодую в бабы» (Нерех, Татарское); «Бабишник был. Помню, в свадьбу-то на другой день всех собирают жених с невестой: “Приходите на бабишник”. Принимали в бабы жену евонную» (Нерех, Григорцево); «Бабишник был: свадьба прошла, собираются бабы через два дня на третий и невесту к себе принимают, берут к себе в бабы» (Нерех, Незнаново) и т.д.

Бабик мог быть продолжением свадебного застолья и собираться из его остатков («На бабик собирали баб и угощали их тем, что оставалось со свадьбы» — Нерех, Татарское) или становился отдельным праздником, который устраивали за счет семей новобрачных — родителей жениха («На стол собирали всё, что осталось со свадьбы. Все хлопоты по собиранию стола брали на себя родители жениха» — Нерех, Емсна) или невесты («Первый день — свадьба, гуляли молодожёны, а на второй день — бабик <...> Первый день у жениха гуляли, на второй ходили к невесте. У невесты родители стол собирали» — Нерех, Рудино), а также на подаренные гостями деньги («Как свадьба пройдёт, устраивали бабик вечером. Приходят женщины со всей деревни, они собирают деньги и отдают хозяйке, а если бабик не устраивают, то на эти деньги, которые собрали, сами и пируют» — Нерех, Владычное) или на деньги, полученные от жениха за выкуп невесты и ее приданого («Молодой должен денег дать, говорят: “Положи деньги на четыре угла”. И вот свидетель тоже лóжит деньги, и на эти деньги гуляют» — Нерех, Власово).

В ходе празднования *бабика* происходило *замачивание невесты* (распитие алкогольных напитков в ее честь: «На бабик ходили невесту замачивать. Невесту замачивали, чтобы невеста жила благополучно» — Нерех, Рудино), пели величальные песни новобрачным («На бабике женщины пели хозяевам величальную песню — “чарочку”. Выпьют и говорят: бабы, давайте “чарочку” споем» — Нерех, Владычное). Активно использовалась женская свадебная символика: выносили и украшали деревце, символизирующее невинность невесты, разрыв с девичеством, обретение девушкой нового социального статуса и переход в новую семью («Бабик — это после свадьбы женщины гуляют, только женщины. <...> Рядили берёзку в шары, украшения» — Нерех, Власово), украшали ворота, выполняющие роль границы между «старым» и «новым» и также символизирующие переход невесты из

одного состояния в другое («На бабик рядили ворота в шары, украшения, занавесок повесят, где ворота. На эти ворота ставили бутылку водки и угощали молодых» — Нерех, Власово).

Как видно из приведенных контекстов, мотивировка *бабика* абсолютно прозрачна для информантов: это мероприятие, в ходе которого новобрачную принимают в новую для нее социальную группу — замужних женщин. *Бабик* относится к числу посвященных свадебных обрядов, связанных «с установлением молодыми новых социальных и семейно-родственных связей: с обществом замужних и женатых односельчан, с прежним кругом холостой молодежи, с новыми родственниками» [4. С. 532] и известных всем славянам. Посвященные (после)свадебные обряды зачастую касаются обоих новобрачных — и мужа и жены — и на славянском материале подробно описаны, например, Т. А. Агапкиной [1. С. 245–262]; прямые же обрядовые параллели *бабика*, сконцентрированные только на переходном статусе новобрачной, т.е., условно говоря, обряды «женские», встречаются несколько реже, но и они фиксируются во многих славянских традициях. Так, согласно данным, которые приводят А. В. Гура [4. С. 532–534] и Т. А. Агапкина [1. С. 245–262], они обнаруживаются у поляков (*wkupiny* — совместное застолье, во время которого каждая из женщин танцует с невестой, *wkupno do bab, przebaba* — угощение замужних женщин выпивкой, которое устраивает новобрачная после ряда ритуальных действий, в том числе имеющих характер бесчинств), чехов (*píjení peřín* — угощение новобрачной замужних соседок, устраиваемое на деньги, полученное в качестве выкупа за приданое), украинцев (*сватини* — женская вечеринка, на которую приглашали свах), белорусов (*разуванне маладой*), сербов, хорватов и болгар.

У русских подобные обряды известны, например, в Вологодской губернии («дружка созывает женщин на угощение, сваха преподносит им водку от невесты и просит: “Нашу молодую примите в компанью, бабы”»), в Северном Причудье («невеста угощает односельчанок водкой и дарит им повойники») [4. С. 533–534], Южном и Северном Прикамье («А на целовниках ходили к молодым, кто недавно женились, целовали невесту. Ставили за это стаканчик водки»; *целовник* — последний день Масленицы, воскресенье перед Великим постом) [9. Вып. 3. С. 336], в зонах вторичного заселения — в Свердловской области (*посидки* — девичник у молодой после свадьбы) [4. С. 533–534], Томской и Красноярской областях (*молодухин вечер* (*пирог, стол*) — вечер у новобрачной, на котором ее одаривают подарками) [10. Вып. 18. С. 228], но особенно

распространены подобные обряды в Поволжье — в Ярославской, Нижегородской, Костромской, Владимирской, Пензенской губерниях (областях). Здесь такие обряды носят названия *вьюницы* («обряд, состоящий в том, что во 2-ое воскресенье после пасхи к молодой, вышедшей в этом году замуж, являются утром дети со всей деревни и поют: “Вьюница молодница, дай яйцо! Не дашь яйца — посажу на стол, пришибу пестом” и пр. Она их делит пряниками и конфетами. После обедни вьюница в лучшем наряде обходит по порядку, с лукошком яиц в руках, все дома в деревне, христосуется и всех оделяет яйцами. Для родственников делается обед» (яросл.) [10. Вып. 6. С. 67]), *вьюнничник / вьюничное воскресенье* («Вьюнишник — после Паски первое воскресенье, Вьюнишо воскресенье. Ты вышла бы замуж, к вам гости приходят, а население — бабы, ходят, окликают молодых, собираются караваном, идут окликать: “Вьюница-молодница, подай наши яйца, не подашь наши яйца, ты не прядь, и не ткаля, и не шелковица”. И вот им дают, подают вино, закуску, и они идут, гуляют уже сами» (костром.) [2. С. 103]), *молодишник/молодичник* («молoduха на второй день свадьбы собирает девиц <...> и угощает их» — Пошехонский уезд [4. С. 534]; вечеринка у новобрачной через несколько недель после свадьбы, на которой собираются девушки (яросл.) [10. Вып. 18. С. 225]), *перегулки* (угощение подруг невесты на Масленицу, где новобрачная вспоминает девичество, — Пензенская губ. [4. С. 534]), *бабья поседка* («После свадьбы молодые устраивают девичник: собирают девушек, гуляют. После девичника — *бабья поседка*. На ней нет девушек — только женщины. Девичник и бабья поседка могли быть на третий и четвертый день после свадьбы. Могли быть и через несколько дней» (нижегор.) [7. С. 122]), а также, наконец, *бабишник*.

Последний термин записан не только в Костромском Поволжье (данные ТЭ-2019), но и в Нижегородской области (Городецкий и Ковернинский районы), где его содержание почти полностью совпадает с костромскими фактами: *бабишник* ‘сбор на посиделки у молодой жены, в котором участвовали только замужние женщины’, ‘вечер, который устраивала женщина после семи недель замужества’ [5. Вып. 1. С. 45–46] (подробное этнографическое описание нижегородского *бабишника* представлено в материалах К. Е. Кореповой [7. С. 90, 91, 95, 97, 98, 119; 8. С. 370–371]). Синоним *бабишника* из записей ТЭ-2019 — *бабик* — в значении ‘обряд посвящения новобрачной’, кажется, не встречается больше нигде; только в ярославских материалах обнаруживается близкий матримониальный термин *бабик* ‘угощение по случаю про-

сватанья девушки' [12. Вып. 1. С. 25], который обозначает застолье в честь свадебного сговора.

Особенностью *бабика* (*бабишника*) в Костромском Поволжье по сравнению с аналогичными обрядами на других территориях (где посвящение новобрачной может откладываться на значительный срок после свадьбы, вплоть до нескольких недель или месяцев) является его непосредственная включенность в тело свадьбы (как уже говорилось, он отмечается на второй или третий день свадьбы) и вследствие этого — структурная симметричность по отношению к *девичнику* — собранию незамужних подруг невесты, который на этой территории устраивают за день или два до свадьбы. Структурная симметрия этих этапов подчеркивается даже на номинативном уровне — общностью словообразовательной модели, в рамках которой созданы термины: *дев-ич-ник* < *девка* 'незамужняя девушка', *баб-иш-ник* < *баба* 'замужняя женщина', ср. другие названия посвященного обряда, о которых говорилось выше, — *молод-иш-ник* < *молодая* 'новобрачная', *вьюн-иш-ник* < *влад.*, *яросл.*, *нижегор.*, *твер.* *вьюница* 'молодая в первый год брака' [10. Вып. 6. С. 67].

Специфично для региона также строгое соблюдение состава участников *бабишника*: приглашает только новобрачная — и только замужних женщин, мужчины в празднике не участвуют (варианты обряда в других регионах допускают социальное и гендерное смешение — присутствие жениха и/или незамужних девушек): «Бабик был — когда женятся молодые, молодые отгуляют — и собирались женщины, отдельно женщины, отдельно мужчины» (Нерех, Новая). Благодаря четкой последовательности событий (девичник — свадьба — бабик) и их смысловой противопоставленности символический переход невесты в новое состояние становится особенно наглядным.

Стоит, однако, отметить, что с разрушением полного комплекса свадебной обрядности, затронувшим и Костромское Поволжье (пусть в несколько меньшей степени, чем другие регионы), символика *бабика* становится менее четкой, и этот термин начинает обозначать девичник: «Перед свадьбой был девичник, назывался “бабик”» (Нерех, Ушаково); ср. обратное на юге Костромской области: «Девичное воскресенье на следующий день после свадьбы, наутро у нас приходят под окна и окликают молодых, а уж там стол накрывают обратно» (Мак., Козлово) (аналогичный процесс — «путание» *девичника* и *бабишника* — происходит на Нижегородчине, см.: [8. С. 370–371]). Думается, причина этого заключается еще и в генерализации семантики корней *баб-* и *дев-*, которые утрачивают терминологичность — пере-

стают восприниматься как оппозиты ('незамужняя девушка' — 'замужняя женщина') и становятся синонимами, называющими женщину вообще.

Функционирование слова *баба* в широком, обобщенном значении ('женщина любого возраста и социального статуса') — причина того, что *бабиком* в Костромском Поволжье может называться любой женский праздник, например дожинки, в которых принимали участие в том числе незамужние девушки: «Жать кончали — делали бабик. Соберутся, устроят гулянку, песни поют» (Нерех, Спас); «Соберём всё с полей, вот и делаем бабик. Снимаем дом под гулянку и пляшем» (там же); а также второй ключевой праздник региона — Семик: «Семик был у нас лучший праздник. Бабы, девки соберутся, яичницу ели. Мужиков не пускали. Пировку называли “бабик”. Приговаривали: “Семик-старик, а у нас бабик!”» (Там же); «Перед Троицей был Семик, звали ешшо “Бабий праздник”» (К-С, Светочева Гора).

Семик — четверг перед Троицей (на седьмой неделе после Пасхи, откуда и происходит название) — традиционно относится к женским праздникам, участие мужчин и мальчиков не допускается: «Много нас девчонок-то ходило, а мальчишки не присутствовали. Рядили берёзку в цветастые тряпки. Плясали вокруг этой берёзки. И пели всё подряд» (Нерех, Федоровское). При этом во многих областях, включая Костромское Поволжье, состав его участниц строго ограничен по возрасту — это девушки, достигшие фертильности, а чаще даже девочки до 12–14 лет: «Яичницу делали на Семик. За три дня перед Троицей, в четверг. В детстве сад у дома делали из берёзок. Берёзок нарубили молодых и делали сад круглой, стол выносили. Взрослые не отмечали» (К-С, Прискоково); «Взрослые гуляли в Троицу, а дети в Семик, считали детский праздник» (К-С, Подольское); «Семик был, завивали берёзку, варили яичницу. Отдельно девочки собирались, отдельно женщины» (Нерех, Холомеево) (ср. другие названия этого дня: ср.-урал. *Девичий праздник*, *Девичий Семенник* [2. С. 118]). Такая дифференциация глубоко архаична и связана с представлениями о связи «девственно-плодоносящего женского начала» (девичьего потенциала вступления в брак и деторождения) и «космоприродных процессов на рубеже весны-лета (расцвет и оплодотворение растительного и животного миров, “брак светил”, поворот солнца на “женское время года”» [3. С. 261] — именно на весенне-летний период приходится троицко-купальский цикл (Семик, Троица, Аграфена-Купальница и др.), который Т. А. Бернштам предлагает называть «праздником девичьего со-вершенлетия» [Там же].

В рассматриваемом регионе празднование Семика имеет классический для среднерусских областей вид (описания, почти полностью совпадающие с костромскими данными, зафиксированными ТЭ-2019, на нижегородском материале см. в [6. С. 304–317], на материале Ульяновского Присурья — в [11] и т.д.). Семик здесь не относится к числу поминальных дней (основное его значение во многих русских регионах и других славянских традициях — разрешение помянуть «заложных» покойников) и имеет только продуцирующую символику. Его празднование включает традиционный ряд обрядовых действий, имеющих инициационное значение, наделенных символикой плодородия и т.д.:

■ **плетение венков**: «Девчонки идут венки завивать. Венки завьют тайком, для гадания» (Нерех, Незнаново);

■ **кумление**: «Кумились, на год подруги становились сёстрами. Песню пели — давай покумимся, посестримся» (Нерех, Отертиково); «Берёзку нарядят, венки заплетут — и по селу идут гулять. Яичницу едят, кумятся: “Покумимся, кума! Не ругаться, не браниться до Троицына дня”» (Нерех, Незнаново). Кумились через заплетенный венок, ветви завитой березки, передавая друг другу яйцо, целуясь, поедая яичницу. С традицией кумления, обычно осуществлявшегося у славян именно в весенне-летние праздники, связаны такие местные названия, как *Кумик-семик* 'Семик' («Кумик-семик. Когда с берёзой по деревне ходили, завязывали кольцо из неё, брали яичёк варёных. Через это кольцо вставляли двоё: “Кумушка-голубушка, давай с тобой покумимся, не драться, не ругаться до Троицкого дня”. Яйцо всё пропускают через кольцо» — Нерех, Григорцево), *кумушка*, *кумушка-голубушка* 'семиковая березка' (см. ниже);

■ **завивание (украшение) березки**: «Берёзку завивают перед Троицей, называют праздник “Семик”. Это девушки завивают берёзку, они наряжают её в ленточки цветные» (Нерех, Власово). Семиковая березка называлась *семичиха* («Берёзку наряжали, семичиху-то. Берёзку звали “семичиха”. Ленточек на ей навяжут. С берёзкой по деревне идём» — Нерех, Блазново), *кумушка* («В Семик девки кричат: “Давайте кумушку завивать!” Парни берёзку приносят, а девочки завивают, лентами наряжают, она им как подружка делается, как кума» — Нерех, Макарово), *кумушка-голубушка* (Нерех, Григорцево). В знак посестримства с деревцем девочки, участвовавшие в празднике, надевали белые платки: «Мы ходили в белых платках. Берёзка нам подруга, вот и платок белый» (Нерех, Спас); «С берёзкой по деревне идём. Сами в белых платочках. Одна подержит берёзку, другая сменит» (Нерех, Блазново). Березку хо-

дили наряжать в то место, где она росла («Девки говорили: “Пойдём завивать берёзки”, — и уходили в лес» — К-С, Косевское), или специально срубали и приносили в деревню, в том числе это делали юноши: «На Семик берёзку наряжали, нарядную бросали в речку. Парни девкам её принесут, это как для девок праздник» (Нерех, Незнаново). В Троицу берёзку разряжали и топили ее в реке: «В Семик берёзку наряжали, в Троицу разряживали, топить ходили, потом купаться разрешалось» (Нерех, Отертиково);

■ **обход дворов** с березкой и сбор продуктов для ритуальной трапезы: «Берёзку лентами наредим, и с этой берёзкой ходили по селу» (Нерех, Новая); «Берёзку наряжали на Семик, мамы готовили яичницу, мы ходили по деревне собирали яйца» (Нерех, Татьянано); «Семик был, завивали берёзку, семичиху-то, варили яичницу, яйца по деревне собирали: “Подайте яичка на яичницу!”» (Нерех, Холомеево);

■ **ритуальная трапеза — яичница**: «В Семик все девки по яйцу собирали, молоко приносили, кто-нибудь из баб им яичницу готовил» (Нерех, Владычное). Яичницу для девочек готовили в основном старшие женщины: «Все приносили яички, мама нам сделает яичницу, и вот на мосту сидим» (Нерех, Емна); «В Семик обычно девочки ходили с берёзкой, навешают лоскутов и гуляют с ней, бабка им яичницу сделает» (Нерех, Татарское). Семиковая яичница имела особые названия — *яичница-горемычица* (Нерех, Татьянано), *бедная* («Семик — садика делали детям из берёзок, делали яичницу, и там мы пировали. “Бедная” её вроде называли, а мы считали её очень богатой» — К-С, Косевское), *пастушка* («В июне бывает, варят яичницу — пастушку — в печи. <...> Уходили в берёзки, были берёзовые рощи, там пели, гуляли. Яичницу туда уносили» — К-С, Сопырево), *пастушиха* («Троица в воскресенье, а Семик в четверг был. Приносили молока и по два яйца и делали пастушуху» — Нерех, Григорцево). Такие номинации, как и традиция есть яичницу в лесу или в поле — в удалении от жилья («На зелёную ходили есть яичницу» — К-С, Светочева Гора), — отсылают к практике пастушских праздников, черты которых в этом регионе имеет Семик;

■ **гадания**: «После всего кидали берёзку в речку. Если утонет, то купаться нельзя» (Нерех, Гилево); «Семик, Семичок — для девок праздник. Через венки девки поцелуются — все перекумятся. В речку венки бросали потом, гадали» (Нерех, Незнаново).

Кроме кумления и совместного обрядового обеда информанты неоднократно упоминали еще одну инициационную практику — все девочки, принимавшие участие в празднике, оставались ночевать

в одном доме: «Все собираются девчонки в одном месте, приносят по яйцу. Кто из старших (мать чья или бабка) им готовит яичницу. Ночуют тоже девчонки в этом доме» (Нерех, Незнаново); «Собирались в дом, набирали молока и яиц. Наделают яичницу и ночуют вместе — одне девочки» (Нерех, Макарово). Также были записаны сведения о коллективном ритуале, исполнение которого позволяет видеть в костромском Семике черты «хождения в жито», — это молебен девочек о сухой, благоприятной для посевов погоде: «Накануне перед Троицей, в троичийкий Семик, пойдём в сарай молиться, чтоб дождя не было. Молились без мальчишек, одни» (Нерех, Татьянано).

На фоне столь развитой девичьей символики Семика и строгих социоловозрастных ограничений, действующих в отношении его участников в этом компактном регионе (роль старших женщин ограничивается только приготовлением яичницы, в то время как другие традиции празднования Семика допускают «полноценное» присутствие на нем «баб» и — кое-где — даже мужчин), неожиданными выглядят редкие сообщения о том, что Семик отмечался только замужними женщинами: «На Семик ходили только бабы, девочек не брали, в четверг перед Троицей берёзку в кувшине на стол ставили, рядили, а потом выбрасывали» (К-С, Булдачиха); «Берёзку в Семик завивали. В июне бывает, варят яичницу — пастушку — в печи. Там одни женщины гуляли» (К-С, Сопырево). Складывается впечатление, что мы имеем здесь дело не с локальным вариантом традиции, а с ее флуктуацией под влиянием другого календарного факта — важного для жителей этого региона *бабика*.

Не исключено и обратное воздействие — *Семика* на *бабик*, но уже на собственно языковом уровне — уровне морфемного состава терминов. Выше говорилось, что существует два одинаково распространенных варианта названия обряда посвящения новобрачной — *бабик* и *бабишник*, при этом за пределами нашего региона в указанном значении известен только второй. Не происходит ли словообразовательного «выравнивания» *Сем-ик* — *баб-ик* ('праздник для девочек' — 'праздник для замужних женщин'), как это делается для оппозиции *дев-ич-ник* — *баб-иш-ник*? Это предположение трудно доказать, но и нельзя с уверенностью опровергнуть, учитывая значимость обеих дат для населения Костромского Поволжья: в праздновании *Семика* и *бабика* так или иначе принимали непосредственное участие все женщины региона, а в Красносельском районе, в с. Краснона-Волге, проводилась даже ежегодная *Семишняя ярмарка*: «В Красном годовой праздник — Троица, перед Троицей де-

лали ярмарку, Семишняя ярмарка у них была» (К-С, Чапаевский).

В заключение хочется отметить, что фиксация традиции на женских праздниках в обсуждаемой зоне, четкая дифференциация социовозрастного статуса женщины и символизация разных этапов ее жизни есть, безусловно, признаки глубокой культурной архаики. Тем удивительней высокая сохранность обрядов вплоть до второй половины XX в., удержание их мотивировки и подробностей в народной памяти и пересказ их содержания следующим поколениям, которые происходят до сих пор. Открытым остается вопрос о причинах таких календарных «предпочтений» — ответить на него поможет подробное картографирование народных праздников (возможно, с учетом всех славянских традиций), если оно когда-нибудь будет предпринято.

Литература

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: Этнолингв. словарь. М., 2015.
3. Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
4. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.
5. Дialectный словарь Нижегородской области. Нижний Новгород, 2013–. Вып. 1–.
6. Коренова К. Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.
7. Коренова К. Е. Материалы по свадебной обрядности в архиве Центра фольклора ННГУ. Нижний Новгород, 2016.
8. Коренова К. Е. Русская свадьба в Нижегородском Поволжье. Нижний Новгород, 2019.
9. Подюков И. А., Поздеева С. М., Свалова Е. Н., Хоробрых С. В., Черных А. В. Словарь русских говоров Южного Прикамья: В 3 вып. Пермь, 2010–2012.
10. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.
11. Чередникова М. П. Семик // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь. Т. 2. М., 2012. С. 500–503.
12. Ярославский областной словарь: В 10 вып. Ярославль, 1981–1991.

Сокращения названий районов Костромской области

К-С — Красносельский, Нерех — Нерехтский.

Авторская работа выполнена при поддержке РФФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17–18–01373.

Ульяна Кирилловна Бардовская,

студентка 3-го курса Уральского федерального ун-та им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

Татьяна Аркадьевна Макшакова,

студентка 3-го курса Уральского федерального ун-та им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ОТГОЛОСКИ КУЛЬТА ПАХОМИЯ НЕРЕХТСКОГО В КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ ЖИТЕЛЕЙ НЕРЕХТСКОГО РАЙОНА КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

В Нерехтском районе Костромской области участниками Топонимической экспедиции Уральского университета зафиксированы языковые и этнографические факты, являющиеся отголосками культа преподобного Пахомия Нерехтского, игумена Русской православной церкви, в миру Иакова Игнатъева, жившего в XIV в. и основавшего близ Нерехты мужской монастырь. Почитание этого святого, с одной стороны, отразилось в местной традиционной культуре и языке (локальной микропонимии и др.), с другой стороны, имеет типологическую общность с культами других святых.

СВЯТОЙ ПАХОМИЙ

Пахомий в сознании жителей Нерехтского района — в первую очередь «календарный» святой: ему посвящен широко известный в районе и поныне отмечаемый (особенно в самой Нерехте и ее окрестностях) праздник — *Пахомиев день* (28 мая по новому стилю). Как известно, в народной среде название церковного праздника нередко сокращается до имени святого [8. С. 61]; это наблюдается и в наших материалах: «Пахомий — это праздник, он двадцать восьмого мая бываёт» (Григорцево)¹. В результате адаптации агнонима к образной системе народного календаря появляется такое название, как *Пахомий-Батюшко*: «Пахомий-Батюшко двадцать восьмого мая. Был святой Пахомий» (Холмеево).

Подобное внимание к Пахомиеву дню объясняется особым статусом престольного съезжего праздника в с. Троица, а также существованием церкви, связанной с личностью преподобного Пахомия, которая входит в состав действующего Троице-Сыпанова Пахомиево-Нерехтского женского монастыря (в народном языке — *Троицы*).

Нерехтские хронимы стоят в ряду других именовании календарных дат, образованных от имени Пахом (*Пахом*, *Пахом-Бокорей*, *Пахомий-Бокорей*, *Пахом Тёплый* и др.), которые фиксируются в нижегородских, костромских, пермских, архангельских говорах, эпи-

зодически — в Заонежье [2. С. 309–310]. Хроним *Пахом Тёплый* фиксировался и в прошлом полевом сезоне в Буйском районе: «Пахома Тёплого день есть, и Сидора Сивера было, в мае» (Шушкодом). Номинация *Пахом Тёплый* свидетельствует о том, что в народной среде праздник получает дополнительную нерелигиозную мотивацию, что объясняется сочетанием двух календарных традиций (народной и церковной) [1. С. 39]: «На Пахома Тёплого, двадцать четвёртого мая, можно огурцы сажать» (Шушкодом) (ср. арх. *Пахом Тёплый*: «Вроде Пахом был тёплый, а огурцов нет. Двадцать седьмого июня он. Говорят, какой Пахом, таковы и огурцы. Хотя нет, Пахом вроде и не очень тёплый был» (Архангельская обл., Ленский район, Большой Кряж) [КСГРС]).

Соответствующие праздники отмечаются на территории распространения названных выше говоров, как и в Нерехте, 28 мая — и связаны с памятью Пахомия Великого (ок. 292 — ок. 346 или 348), египетского монаха, выходца из Фив. Образ костромского святого накладывается на образ Пахомия Египетского.

В ономастический комплекс, связанный с Пахомием, входит также *Святая гор(ка)* — возвышенность на территории указанного монастыря. С ней связаны особые практики, которые были приурочены к Пахомиеву дню: ритуальное восхождение на Святую гору и сбор на ней полевых трав. Подъем на гору в праздник сейчас осознается как профилактика и лечение болезней ног: «В Нерехте есть Сыпная горка, зовут ещё Святой горкой. Яё насыпал святой Пахом, носил песок в рукавах. По ней ходят босиком в Пахомов день, чтоб ноги не болели» (Богдань) (ср., например, традицию хождения вокруг озера, у которого стояла Макарьевская Хергозерская пустынь, что, как считается в народе, избавляет от болезней ног [8. С. 192]). Можно предположить также, что функция исцеления ног приписывается Пахомию в связи с тем, что на горке располагается церковь: «Двадцать восьмое мая день Пахомия в Троице,

крестный ход идут с Нерехты, воду берут святую, калеки, сырые полуползком все стекаются, Пахомий много помогает, ноги исцеляет. Трижды туда-сюда сумеешь подняться на горке — получаешь исцеление» (Отертиково).

Со св. Пахомием связан еще один мотив, имеющий как локальное звучание, так и типическое, — это мотив изгнания змей: «Святой Пахом наносил гору руками — и сказал: “Тут теперь во всей округе аспидов на семь километров не бѹдет”. Так и стало: змей никаких не было. Недавно только заползть стали» (Богдань). Власть над змеями приписывалась и другим святым, ср., к примеру, мотив изгнания змей св. Аркадием Вяземским и св. Александром Ошевенским [8. С. 117]). Отметим особую роль ландшафта в конструировании мотива: именно Святая гора ограничивает пространство активности змей (та же функция приписывается колокольному звону в преданиях о преп. Александре Ошевенском — широко известном в Каргополье святом, пришедшем в Ошевенск из-за конфликта с жителями родного поселения [Там же. С. 182]).

«ОДНА ТРАВА ОТ ПОЖАРА, ДРУГИЕ ОТ ХВОРЕЙ»

В культурно-языковом сознании жителей Нерехтского района образ святого Пахомия связан с лечебными травами, которые принято собирать в Пахомиев день на Святой горе. Если говорить об особенностях редукции образа святого в народном сознании, то следует отметить, что «прагматическая составляющая», связанная со сбором трав, является одной из самых важных — на вопрос о том, кто такой святой Пахомий, многие информанты отвечали что-то вроде: «Мы в его день травы собираем, он лечит». Наборы растений в сообщениях разных информантов варьируют. Однако можно выделить несколько групп растений в зависимости от полезных свойств, которые им приписывают.

Во-первых, это растения-обереги, защищающие от пожара. В эту группу входит трава *маршѣтка* 'растение манжетка, *alchemilla*', название которой, очевидно, является результатом скрещивания фитонима *манжетка* и костр. *морхѣ* 'оборки, складки' [ЛКТЭ], ср. вят. *маршѣтница* 'женская рубаха с кружевными оборками на рукавах' [12. Вып. 17. С. 378]. Восприятие маршѣтки (получившей свое название по форме листьев) как берега от пожара объясняется тем, что ее листья сохраняют дождевые капли или росу на своей поверхности: «Трава маршѣтка, это от пожара. Она не принимает воду, когда дождик — капѣлочки на ней. Надо сушить, в шпель в крыльце или в бѹженьку [в божницу] поставить» (Григорцево).

Следующая группа — растения, способствующие благополучию своего

обладателя. Растения этой группы, не получившие отдельного наименования, воспринимаются как амулеты, поскольку имеют определенный цвет: «На этом холме [имеется в виду Святая горка] растут три травы, которые, по поверьям, считаются волшебными: первая — красная, к любви; вторая — синяя, к счастью; третья — от пожара» (Троица).

Третья группа — целебные травы. Характеристика растений этой группы ограничивается указанием на их магическую функцию: «Когда Пахомий, травку собирали, настаивали, от ног шли» (Макарово); «Травы по этой горе собирают, они от хворей» (Макарово). Сюда можно отнести растение *цыганские серёжки*: «На Пахомьевской горе цветы разные собирают, “цыганские серёжки” например, говорят, они от чего-то помогают» (Иголкино). Цветок «цыганские серёжки», очевидно, сопоставляется с ювелирным изделием по внешнему виду: на этой же территории сочетание *цыганская серёжка* известно как обозначение сережки в виде кольца, ср. также описание подобных сережек в художественной литературе: «В ушах болтались цыганские серьги — серебряными колесиками величиной с блюдце для варенья» (А. Мариенгоф), «В ушах у нее цыганские серьги большими дутыми кольцами» (Л.Н. Андреев) [НКРЯ]. «Ювелирная» метафора неслучайна в юго-западной зоне Костромской области, славящейся ювелирными промыслами, издавна ориентированными на широкого потребителя. Можно отметить регулярность использования прилагательного *цыганский* в номинациях растений и грибов: влг. *мыло цыганское* ‘луговое растение с розовыми цветами’: «Мыло цыганское есть, эдак розовым цветёт» [10. Т. 7. С. 377]; твср. *цыганская пудра* ‘гриб дождевик’ [13. Т. 5. С. 44]; карел. *цыганский табак* ‘гриб дождевик’: «А есть это дождевик, как в руках-то несут ребята, так говорят, от дождю наделали, а как высохнет, цыганский табак называется» [11. Т. 6. С. 433].

Собранные растения используют в практических (лечебных) целях, например, их заваривают и пьют настой: «Там в монастыре лужок, цветочки распускаются, их собирают, заваривают в чай: вероника дубравная, лютик и гравилат» (Отертиково). Растения используются также в бытовых магических или религиозных практиках: «Ещё какая-то травка с голубым цветочком, голубые, мелкие-мелкие, ставят к иконе» (Власово); «Маршэтки наберём, домой приходим, втыкаем в дверь, в окошки» (Григорцево).

РЕМЕСЛЕННИК, «НАВАЖИВАЮЩИЙ» ГОРУ

Легенда о насыпной горе бегует в районе практически повсеместно. Устойчиво представление о том, что Пахомий Не-

рехтский вручную насыпал гору, холм, на котором стоит Троицкий храм и вокруг которого устроен Троице-Сыпанов Пахомиево-Нерехтский монастырь. Легенда отразилась и в топонимии, где данная гора имеет несколько названий: *Святая горка*, *Сыпанова гора*, *Сыпная горка*, *Пахомьевская гора*.

В разных вариантах легенды св. Пахомий мог «наваживать» гору непосредственно руками, «на горбу» или пользуясь подручными средствами — своей фуражкой, карманом, руками, рюкзаком или, наконец, мешочками: 1) «Святой Пахом наносил гору руками...» (Богдань); 2) «Преподобный Пахомий натаскал землю на гору на своем горбу» (Новая); 3) «Тот Пахомий, где он церковь выстроил, наносил землю в овражине фуражкой» (Ежово); 4) «Пахомий был святой, он гору наносил в кармане» (Макарово); 5) «В Нерехте есть Сыпная горка, зовут ещё Святой горкой. Яё насыпал святой Пахом, носил песок в рукавах» (Богдань); 6) «Говорят, Пахомьевскую гору Пахомий сам натаскал, землю в своем рюкзаке носил, а на горе церковь поставил» (Иголкино); 7) «Был святой Пахомий. Он наносил гору мешочками» (Холомоево). Уточнения информантов, касающиеся обстоятельств возведения горы (упоминаются части тела святого, детали его одежды, подчеркивается физическое присутствие Пахомия и его связь с реально существующей горой), отражают представления о «телесности» святого.

Описание чуда создания горы в легенде о св. Пахомии противопоставлено традиционному представлению о чуде как простом, формализованном акте (ср. метаморфозы ландшафта в легенде об Александре Ошевенском, который «наделал» родники, всего лишь топнув ногой [9. С. 168]), притом что существует версия, согласно которой Александр Ошевенский выкопал родники: «Встречаются и более рациональные объяснения, особенно у людей среднего возраста: “там три родничка: один глубокий такой, даже как будто омут такой, ну, он выкопал” [КА, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ошевенск, д. Ширияха, записано от В.М. Боголепова, 1956 г.р., местного]» [8. С. 168]. Таким образом, противопоставляются два типа чуда: чудо, связанное с непосредственным, «волшебным» вмешательством в природные процессы, и чудо, связанное с нереалистичным, трудновыполнимым физическим трудом — иначе говоря, чудо, приближающееся к ремесленническому труду. В нашем случае святой представляется в большей степени не как чудотворец, а как ремесленник, труженик. Смысл чуда заключается не в действиях чудотворца, а в их итоге — в преобразении ландшафта. Из этого можно сделать вывод, что образ Пахомия как строи-

теля монастыря сливается с образами первоначальников края (именно они, как следует из исторических преданий, часто выступают в роли преобразователей ландшафта).

Другие строители храмов тоже могли восприниматься как первоначальники. Так, деятельность Пахомия схожа, к примеру, с трудом вологодского святого — преподобного Иннокентия Комельского: «Течение речки Сорки, более похожей на болото, чем на реку, едва заметно, вся местность скита — низменная и болотистая, так что когда впоследствии стали строить церковь, то надо было под основание ее сделать насыпь и трудники наносили земли целый холм» [5. С. 382]. Однако если в вологодском житии насыпание горы вызвано хозяйственной необходимостью с целью адаптироваться к условиям ландшафта, то творение горы св. Пахомием нельзя объяснить какой-либо практической нуждой: появление этой горы не обусловлено никакой потребностью, оно имеет только знаковый смысл (см.: [3. С. 26]). Поэтому можно усмотреть в мотиве создания горы акт, равноценный установке жертвенника, алтаря или какого-либо ритуального монумента.

Такие характеристики горы, как отсутствие на ней крупной растительности, расположение ее на открытом месте, отсутствие выступов, правильная форма, позволяют носителю религиозного сознания считать ее рукотворным объектом. Таким образом, природа представляется как стихия, подвластная человеку, но не любому, а личности определенного масштаба, поэтому религиозное сознание приписывает роль персонажа — создателя горы святому, построившему, согласно житию, храм на горе. О том, что насыпные горы воспринимаются как сакральные (святые), говорит, к примеру, такой топонимический факт: в селе Юношеское в Грязовецком районе Вологодской области есть *Святая гора*, называемая также *Голгофой*, у которой располагался Свято-Троицкий Павло-Обнорский монастырь; об этой горе информанты говорят так: «Был монастырь, монахи эти горы насыпали, вот и Голгофы» [4. С. 85]. Святость места поддерживается и тем, что около горы есть колодец со святой водой, который называется *Пахомиев колодец* (это название не встретилось нам при сборе топонимии от местных жителей, но оно известно, например, по туристическим сайтам, ср.: <http://nerexta.ru/historyi/cerkvi.html>).

Обратимся к топонимическим обозначениям монастырской горы в Нерехте, некоторые из которых были названы выше. Они связаны с именем Троице-Сыпанова Пахомиево-Нерехтского женского монастыря или с осознанием статуса этого места: *Пахомиева* (*Пахомьевская*) *гора*, *Троицкая гора*, *Свя-*



Фреска с изображением преп. Пахомия Нерехтского, Никольский храм г. Нерехты (филиал краеведческого музея). Фото Е. Л. Березович

тая горка, Сыпная горка (единично), Сыпанова гора. Последний топоним редко употребляется в народной речи, но является, как говорят информанты, старым названием горы.

Внутренняя форма топонима *Сыпанова гора* (единичный вариант *Сыпная горка*) позволяет нам сделать предположение о том, что легенда о рукотворном возникновении этой горы является следствием народно-этимологической трансформации ее названия: признать первоначальную связь топонима с глаголом *сыпать* мешают, во-первых, словообразовательные критерии, во-вторых, тот факт, что исходным было имя местности *Сыпаново* (*Сыпанова Слобода*), а не соответствующей горы, ср.: «Устроив иноческую жизнь в новой обители, святой Пахомий покинул ее в стремлении к пустынному житию и поселился на берегу реки Солоницы при впадении в нее речки Гридевки, вблизи селения Нерехта на месте, издревле именовавшемся Сыпаново»². Важно и то, что имена (топонимы и фамилии) типа *Сыпаново*, *Сыпанов* встречаются крайне редко; возможно, исходной была более частая фамилия *Цыпанов* (откуда затем *Цыпанова Слобода* > *Сыпанова Слобода*). В любом случае выяснение происхождения топонима *Сыпаново* требует дополнительных исследований, но версия о производности имени от глагола *сыпать* вряд ли достоверна. Связь с этим глаголом установилась вторично — при создании легенды о насыпании горы. Вариант *Сыпная горка*, несомненно, вторичен и мотивирован уже топонимической легендой.

Рассматривая вопрос о соотношении имени и легенды в рамках народного культа Пахомия, приведем еще один

факт — народно-этимологическую трактовку имени святого, бытующую среди информантов из нерехтской деревни Богдань: «Был святой Пахом в Нерехте. Он насыпал гору, где Троица. Пришли люди на эту гору, кричат: “По ком память на этой горе?” А в ответ: “Па-хом, Па-хом...”»

ПАХОМИЙ ВЕЛИКИЙ И ПАХОМИЙ НЕРЕХТСКИЙ

В наивном сознании трансформируется образ святого — он приобретает роль устроителя ландшафта, что сужает его функции. Каноническое житие нерехтского святого типизировано (см. житие Пахомия в [9]) и не содержит сюжетных элементов, поддерживающих становление легенды, а местная церковь придерживается позиции, что легенда является пережитком языкачества. Тем не менее становление поддерживаемого церковью культа св. Пахомия происходит не вполне самостоятельно и подпитывается, в частности, заимствованием элементов из традиции

почитания уже упомянутого Пахомия Великого. Пахомий Великий считается основателем общежительной формы монашества (киновии) [14. С. 31]. Он собрал вокруг себя иноков и построил первый в истории общежительный монастырь Тавенисси. Строительство храма является выразительным элементом житийной биографии Пахомия Великого — и значимым, даже центральным событием в житии тезоименного Пахомия Нерехтского. Очевидно, что произошла контаминация элементов почитания этих двух святых, что отражено в самой тематике строительства, осмысленного как структурирование духовных практик.

Итак, верования, связанные со святым Пахомием, сконцентрированы вокруг календарного праздника, приуроченных к нему ритуалов (сбор целебных трав), топонимического предания о насыпной горе, т.е. вокруг фольклорного и языкового материала, предлагаемого народной традицией, а не церковным канонам. Характерно, что нерехтский



Никольский храм г. Нерехты (ныне филиал краеведческого музея). Фото В. С. Кучко

протоиерей и краевед Михаил Диев упоминает святого Пахомия в своих трудах не очень часто: во-первых, как строителя монастыря [6. С. 8], во-вторых, как святого, имя которого фигурирует в названии поляны на месте бывшей церкви в Нерехте, посвященной Пахомию, — *Пахомиевской поляны* [Там же. С. 13–14]. След, оставленный в истории края личностью Пахомия, заметен также в событии почти 180-летней давности и связанных с ним слухах, которые вызвали неординарное массовое поклонение предмету молвы. В 1843 г. некий старец объявил, что одна из могил в деревне Михеево принадлежит брату св. Пахомия; люди стали посещать ее, исцеляться от недугов, над ней якобы видели свечу. Люди натирались могильной землей, ели ее, пили воду с ней; выкапывали из могилы череп, поливали его водой и пили слитое [Там же. С. 90]. Всеобщий ажиотаж возрос, когда некая кликуша заявила, что рядом с могилой захоронена также и святая Варвара. В свою очередь, культ святой Варвары также связан с представлениями о чудесах. К примеру, когда сгорела посвященная ей церковь в пригороде Нерехты, ее икона будто бы осталась невредимой (при этом надо отметить, что такие свидетельства раритетны: в ходе полевых исследований 2019 г. следы культа святой Варвары практически не обнаруживались).

Почитание святого Пахомия включает множество фактов, связанных на раз-

ных уровнях: пространственном (гора и целебные растения на ней), временном (*Пахомиев день*), акциональном (насыпание горы). В ряде случаев традиция развивает себя «изнутри», поскольку к творению образа подключается народная этимология.

Примечания

¹ Здесь и далее населенные пункты Нерехтского района Костромской области упоминаются без указания района.

² Троице-Сыпанов Пахомиево-Нерехтский женский монастырь // Монастырский вестник. [Б. д.] URL: <https://monasterium.ru/monastiri/monastery/troitse-sypanov-pakhomievo-nerehtskiy-zhenskiy-monastyr>.

Литература

1. *Атрошенко О. В.* Русская народная хрономия: системно-функциональный и лексикографический аспекты: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2012.

2. *Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В.* Русский народный календарь: Этнолингв. словарь. М., 2015.

3. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

4. *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. М., 2010.

5. [Вержкин И., свящ.] Исторические сказания. Жизни святых, подвизавшихся в вологодской епархии, прославляемых всею церковью и местночтимых. Вологда, 1880.

6. *Диев М. Я.* История города Нерехты. Кострома, 2014.

7. *Мельник А. Г.* Практики почитания русских святых в XV–XVI вв. // Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти / Под ред. А. О. Чубарьяна. СПб., 2019.

8. *Мороз А. Б.* Святые Русского Севера. Народная агиография. М., 2009.

9. *Новосельский Н.* Преподобный Пахомий, нерехтский чудотворец (жизнь его и чудеса). Кострома, 1909.

10. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

11. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. СПб., 1994–2005.

12. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

13. Тематический словарь говоров Тверской области: В 5 т. Тверь, 2002–2006.

14. *Филарет (Гумилевский).* Историческое учение об Отцах Церкви Филарета архиепископа черниговского и нежинского. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2. СПб., 1882.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. URL: <http://ruscorpora.ru>.

Елена Львовна Березович,

чл.-кор. РАН, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

Яна Владимировна Малькова,

ассистент, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

«КАЛЕЧИНА-МАЛЕЧИНА, СКОЛЬКО ЧАСОВ ДО ВЕЧЕРА»: ЧТО ОБЩЕГО МЕЖДУ ДЕТСКОЙ ИГРОЙ, КИКИМОРОЙ И СОЛНЕЧНЫМИ ЧАСАМИ?

КАЛЕЧИНА-МАЛЕЧИНА: ДЕТСКАЯ ИГРА И ПРИСЛОВЬЕ

Многие гости Нерехты вскоре после приезда в город узнают, что одной из главных современных достопримечательностей является Лавровская фабрика художественной росписи, которая находится под городом, в д. Лаврово. Среди расписных изделий из дерева, изготавливаемых местными мастерами (кукол, лошадок-качалок, матрешек, неваляшек и т.п.), есть и игровые предметы, которые помещены в каталоге продукции изделий в рубрику «русские забавы». К таким забавам относится,

в числе прочих, игра с деревянной палкой, которая обозначена как *малечина* (см. ил. на 2-й с. обложки)¹. Представители среднего поколения жителей Нерехты, рассказывая о фабрике, упоминали об этой игре, называя ее *калечина-малечина*: «Поедете на фабрику, обязательно купите лошадку и калечину-малечину! Это у них самые знаменитые игрушки». На наш вопрос о том, является ли игра местной, такие информанты-горожане отвечают примерно так: «Мы сами в детстве не играли, но калечина-малечина — наша игра, наша фабрика делает»; «Сама не играла

раньше, а ребенку купила калечину-малечину, раз у нас делают». Таким образом, калечина-малечина в современной Нерехте претендует на статус одного из местных брендов.

Когда мы посетили Лавровскую фабрику и поговорили с ее работниками, оказалось, что она появилась в 1993 г., при этом изделия ее наследуют не только собственно нерехтские традиции, но и традиции иных регионов России: «Мы собирали в разных местах игрушки и игры — и сами стали такие делать». Где была собрана игра калечина-малечина, теперь уже никто не помнит.

Несмотря на то что представители Лавровской фабрики считают *малечину* (как она названа на сайте, см. выше) традиционной крестьянской забавой, информанты из деревень Нерехтского района, а также соседних Судиславского и Красносельского не знают слов *калечина, малечина* или *калечина-малечина*.

Сотрудники фабрики познакомили нас с ходом игры. Предоставленные ими сведения в общих чертах совпадают с теми, которые обнаруживаются на различных сайтах Интернета, посвященных традиционным забавам.

Берется палка, нижний конец которой заострен, а на верхнем находится

какая-либо фигурка. В фабричном варианте палка покрыта лаком и расписана, а на ее конце выточенная деревянная куколочка в платочке; при этом, по мнению сотрудников фабрики, куколочку раньше заменяли какими-либо «подручными средствами», к примеру картофелиной. Игрок должен поставить эту палку себе на тыльную сторону ладони или на кончик пальца и удерживать ее. При этом приговаривают: «Калечина-малечина, сколько часов до вечера?» Тут же игрок (или другие игроки) ведет счет, который продолжается до тех пор, пока палка не упадет.

Существуют и другие варианты игры. Во-первых, можно усложнить задачу и поставить палку на носок ноги, на колено, на плечо, на локоть, на голову, на нос и др. Во-вторых, можно брать сразу несколько калечин-малечин и ставить их на разные части тела. В-третьих, во время игры участники иногда не просто стоят, но приседают, поворачиваются, ходят, бегут к линии и т.п. В-четвертых, калечина-малечина может становиться соревновательной игрой, если в ней участвует сразу несколько человек. Кто дольше продержит палку, не дав ей упасть, тот и побеждает. Наконец, незначительному варьированию подвергается игровое присловье: *Малечина-калечина, / Сколько часов / Осталось до вечера, / До летнего?; Малечина-калечина, сколько часов нам осталось до вечера?* и т.п.²

Подобные «жонглерские» игры очень популярны. Один из авторов статьи любил играть в такую игру в детстве (в 1970-е гг.), только в упрощенном варианте — обычном держании палки на пальце на время; при этом, помнится, игровая палка подбиралась относительно длинная (больше метра), или же в ход шел любой «палкообразный» предмет, желательно такой, чтоб его верхний конец был тяжелее нижнего (например, швабра). Игра не носила никакого названия.

В знаменитом своде детских игр Е. А. Покровского, вышедшем в 1895 г., эта игра помещена в раздел «Равновесие». Как отмечает Покровский, подобные «забавы распространены по всей Европе. В России они известны под именем “малечина-калечина”. Упражняющийся с палкой мальчик приговаривает: “Малечина-калечина, Сколько часов осталось до вечера, До зимнего? Раз, два, три и т.д.”» [8. С. 142]. Несмотря на то что Покровский дает уверенную фиксацию игры, диалектная лексикографическая литература, а также этнографические сборники пишут об игре редко и скупо. Одно из немногих упоминаний есть в этнологических заметках П. Н. Тиханова, где описывается бытование игры в Брянской области: «Калечина... — Ставят вертикально длинную палку на указательный палец, и, стараясь удер-

жать ее в таком положении, приговаривают: “Калечина, малечина, / Сколько часов до вечера?” — на что сам держащий палку тотчас же отвечает: “Один, два, три, четыре...” Несколько первых мгновений палка стоит хорошо, потом начинает колебаться и наконец падает, и на каком часе она упадет — столько, следовательно, остается “до вечера”, под чем разумеется возвращение в хату, где ожидается вечеря (ужин) и затем постель» [15. С. 197]. Еще одно упоминание встречается в «Набросках из мира народной педагогики» И. Мамыкина, описывающего игры, бытовавшие в заштатном городе Починки Лукояновского уезда Нижегородской губернии: «Оказывается, что узнать, долго ли до вечера, совсем не трудно. Мальчуган берет длинную хворостину, толстым концом³ утверждает ее на указательном пальце, ставит относительно и, лавируя, носит в таком положении ту хворостину, вопрошая: “Калячина-малячина, Долго ли до вечера?” — доколе не сорвется, и по продолжительности эволюций отгадывает — долго, недолго» [4. С. 295–296].

Доступные нам лингвистические источники фиксируют лишь присловье, при этом основная масса фиксаций относится к дореволюционному периоду. Так, присловье *Калечина-малечина, многа чясов да вечира?* отмечено в Щигровском уезде Курской губернии в источнике 1904 г. [16. С. 20]. Эта фиксация учтена в «Словаре русского языка, составленном Вторым отделением Императорской Академии наук» в томе, вышедшем в 1906–1907 гг., где имеется такая словарная статья: «Калѣчина, общ. Увелич. от сл. калѣка? Употребляется только в детской шутке: *Калѣчина-малѣчина, многа чясов да вечира?*», при этом помимо Щигровского уезда Курской губернии указаны также Покровский и Юрьев-Польский уезды Владимирской губернии [13. Стлб. 257]; эта же информация представлена в [12. Вып. 12. С. 35]. В [13. Стлб. 263] дается также сочетание *калячина-малячина*, которое приводится по работе И. Мамыкина (см. выше), но без указания на принадлежность к игровому контексту (то же в [12. Вып. 13. С. 13]). Нам удалось найти только одну более позднюю словарную фиксацию слова: яросл. ростов. *калѣчина-малѣчина* ‘шутливое обращение’: *Калечина-малечина, скажи, сколько часов до вечера?* [17. Вып. 5. С. 15]. В «Ярославском областном словаре» не приводятся хронологические пометы, но можно полагать, что слово записано в период полевых сборов Ярославского пединститута — в 1940–1980-е гг.

Таким образом, игровая калечина-малечина отмечалась в конце XIX — начале XX в., затем она практически перестала фиксироваться (за исключением ярославской записи). География — южнорусские и среднерусские говоры

(брян., влад., курс., моск., нижегор., яросл.). Возможно, работники Лавровской фабрики не очень далеко ездили за калечиной-малечиной, поскольку пример, приведенный в [17. Вып. 5. С. 15], записан в Ростовском районе Ярославской области, находящемся примерно в 75 км от Нерехты.

Несмотря на практическое отсутствие фиксаций игры в словарях за последние 115 лет, в наши дни, как говорилось выше, она не забыта. Ее возродили не только работники Лавровской фабрики. В Интернете можно найти не одно объявление о том, что тот или иной центр традиционной культуры организует мероприятия для детей и взрослых, где можно научиться играть в крестьянские игры, в том числе в калечину-малечину, а также приобрести соответствующие игровые предметы. Так, игровое объединение «Диво», созданное в Москве, предлагает купить разные варианты палочек (в рубрике «Малечина-калечина»): «малечина “Колобок”», «малечина “Елка”», «малечина “Боярыня”» и пр.⁴ (в названиях фигурируют выточенные на конце палочки фигурки). Встречается информация о калечине-малечине и в современной педагогической литературе (см., например: [3; 14. С. 156]). Найти информацию об игре можно и на многочисленных сайтах, посвященных развитию детей⁵; имеются попытки «визуализации» игры, запечатленные видеороликами⁶. О «продвижении» этой игры в наши дни как известной традиционной забавы ярче всего свидетельствует тот факт, что ее включили в популярнейшую телепередачу «Поле чудес» в октябре 2019 г. (игрок из Челябинска учил игре ведущего, используя ровно обструганные длинные палки и называя забаву именем *калечина-малечина*).

Итак, эта старая игра производит впечатление хорошо забытой, но активно возрождаемой.

КАЛЕЧИНА-МАЛЕЧИНА И ЛИТЕРАТУРНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО

Интересно, что калечина-малечина востроилась в контекст русской художественной литературы, где она оказалась представленной как минимум в двух разных произведениях, дистанцированных друг от друга более чем на сто лет, но вовсе не в игровом значении!

Первым появилось стихотворение Алексея Михайловича Ремизова «Калечина-Малечина» из книги «Посолонь» [9. С. 23–24], датированной 1907 г. Вот текст этого стихотворения, посвященного Сергею Городецкому (который, как и Ремизов, не раз обращался в своем творчестве к фольклорным сюжетам):

Курица со двора —
Калечина в ворота.
Заберется Малечина в гибкий плетень,

тоненько комариком песню заведет,
ждет:
«Не покличет ли кто Калечину погадать
о вечере?»

У Калечины одна — деревянная нога,
У Малечины одна — деревянная рука,
У Калечины-Малечины один глаз —
маленький, да удаленький.
— Калечина-Малечина,
сколько часов до вечера?
Скок Калечина-Малечина с плетня,
подберется вся — прыг-прыг-прыг...
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7!

Да юрк в плетень. Пригорюнятся,
тоненько комариком песенку ведет,
ждет:
«Не покличет ли кто Калечину погадать
о вечере?»

У Калечины семь братьев —
У Малечины семь ветров,
а восьмой неродной — вихорь витной —
миленький, да постыленький.
Калечина-Малечина,
сколько часов до вечера?
Вечером врывается, крутит вихрь в лесу,
Вечером Калечине весело в виру.
Ночка по небу лучинки зажжет,
Темная, темную нитку прядет...
Курица в ворота,
Калечина со двора.

В примечаниях к этому тексту сам Ремизов указывает, что «Калечина-Малечина — игра. Играют так: берут палочку, ставят торчком на указательный палец и, стараясь удержать ее, приговаривают: «Калечина-Малечина, сколько часов до вечера?» И сам же держащий палочку отвечает: «Один, два, три, четыре...» На каком часе палочка с пальца свалится, столько часов, выходит, и остается до вечера» [9. С. 166]. Сразу после рассказа про игру писатель пишет: «Калечина-Малечина — тоненькая, как палочка, об одном глазе, об одной руке и об одной ноге. Калечина-Малечина — лесная. Братья ее — семь ветров, а восьмой — витной вихрь — ее друг сердечный, который и бьет ее, и треплет, и неверен, постылый. Целую ночь гуляет Калечина в лесу, а на день где-нибудь в плетне сидит и ждет вечера, чтобы снова трепаться. И всякому, кто только ни спросит ее о вечере, непременно скажет: так ждет она с нетерпением вечера. (...) с рассветом важно выступает курица из ворот на улицу, открывая день. Калечина, прогуливающая ночь, измызганная сигает в ворота» [Там же]. Как видим, автор перешел от описания игры к любимому им мифотворчеству. О том, что сюжет стихотворения — плод творения авторского мифа, говорит и исследователь ремизовского фольклоризма Ю. В. Розанов [10. С. 109], который отмечает, что для Ремизова персонажи детских игр были забытыми божествами, а своей задачей писатель ставил реконструкцию древней мифологии. В стихотворении

Калечина-Малечина предстает как некое мифологическое существо с одной деревянной ногой и рукой, с одним глазом. Внутренняя форма первого слова в биноме дала Ремизову идею калечи, материал же игрушки позволил ввести в текст место обитания *Калечины* — плетень и лес. *Калечину* зовут для того, чтобы погадать, сколько осталось часов до вечера, на что намекает народное присловье [Там же]. Интересно, кстати, что в книге «Посолонь» у Ремизова есть еще один мифологический персонаж с редупликативным именем — *Чучело-чумичело*: это длинное безголовое существо из сказки «Зайка», живущее в печной отдушине» [9. С. 71].

Эстафету от Ремизова (хотя факт преемственности не лежит на поверхности) принимает современная писательница Евгения Некрасова. В 2018 г. был опубликован ее роман «Калечина-малечина» [6]. Действие романа разворачивается в современном мире. Главная героиня произведения, Катя, — обычная школьница, которая живет в небольшом городе вместе с родителями и учится в третьем классе. Однако жизнь Кати непростая: родители ее не любят, в школе унижают, у нее нет настоящих друзей (неслучайно в одном из роликов на видеохостинге Youtube содержание романа Некрасовой излагается под кадры из знаменитого фильма Р. Быкова «Чучело»). Девочка несчастлива и одинока в своем мире. В наиболее трудный для нее момент Катя решает покончить жизнь самоубийством. Она включает газ — и тут из-за плиты появляется Кикимора, которая будет помогать девочке решать все проблемы. Именно с Кикиморой оказывается связанным образ калечины-малечины. Кикимора напевает упомянутое выше стихотворение Ремизова.

Попробуем обозначить фольклорные и интертекстуальные связи образа Кикиморы. Одному из авторов статьи удалось пообщаться с Евгенией Некрасовой. По устному сообщению писательницы, обрисовывая Кикимору, она опиралась на многочисленные фольклорные источники, однако название романа и «песня» героини восходят напрямую к творчеству Ремизова. В произведении четко прослеживаются мифологические корни образа Кикиморы. Не ставя перед собой цель всесторонне охарактеризовать Кикимору, укажем на некоторые детали, которые обнаруживают ассоциативные переключки с ремизовской и «реальной» калечиной-малечиной.

Согласно народным представлениям, кикимора может связываться с нечистой смертью: «Кикимора — ребенок, проклятый родителями (рус., бел.), дочь, загубленная своей матерью (бел.). Кикимора появляется в домах (...) где умер ребенок» [2. С. 495]. «Романную» Кикимору мы встречаем в тот момент,

когда жизнь Кати становится настолько тяжелой, что у нее возникают суицидальные мысли.

Фольклорная кикимора, появляясь в доме, доставляет его хозяевам мелкие неприятности [Там же]. Так и в романе: Кикимора запутывает Кате волосы, крадет телефон ее мамы, наводит в доме беспорядок, распускает варежки, связанные для урока труда. По народным верованиям, кикимора может причинить и гораздо более серьезные неприятности. Так, насланная в дом колдуном, кикимора может погубить человека [Там же]. В романе же Кикимора жестоко расправляется с обидчиками Кати.

Почему же писательница выбирает для романа о девочке и Кикиморе название «Калечина-малечина»? Думается, что важнейшую роль играет именно фоносемантика лексемы. Первый компонент биноме подсказывает идею *калеченья*, которая оказывается одной из ключевых для романа. Катя буквально «искалечена» своим окружением, непонимающими родителями и учителями, злыми сверстниками. Обида и горечь заставляют Катю и Кикимору «калечить» взрослых и детей в ответ, мстить им. Безусловно, свою роль сыграл и тот факт, что в народной традиции слово *калечина-малечина* обозначает детскую игру. Главной же героиней романа является маленькая девочка, писательница использует особый язык, насыщенный «детскими» словами и выражениями.

Наконец, значение и игровое присловье: *Калечина-малечина, сколько часов до вечера?* Героиня романа каждый день ждет вечера, для того чтобы перестать общаться с ненавистными одноклассниками, выслушивать упреки учителей и родителей. С другой стороны, наступление вечера пугает ее: ведь именно тогда отец увидит в дневнике плохие оценки дочери.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛЕКСЕМЫ КАЛЕЧИНА-МАЛЕЧИНА

Охарактеризовав ассоциативный потенциал слова *калечина-малечина*, раскрывающийся в художественной литературе, попробуем осуществить мотивационную реконструкцию названия одноименной игры. Обращает на себя внимание в первую очередь редупликативная структура слова. Встает вопрос о том, какая часть является вторичной и каково происхождение основного компонента биноме.

Структура единицы напоминает наиболее продуктивный тип редупликации, а именно *м*-редупликацию, охарактеризованную Ф. Р. Минлосом, ср. примеры в фольклоре: *гусли-мусли* в песне, *коршин-моршин* 'коршун': *Прилетел ко мне коршин-моршин*, орл., вят. *служеньки-маженьки* из сказки: *Вот она [Марья-царевна] вышла на крылечко... и зыкнула: — Служеньки-маженьки, как*

тятенёнке и мамонёнке служили, так и мне послужите [5. С. 105–106]. Если принимать версию о «правой» редупликации (т.е. о первичности левого компонента бинома, вследствие чего правый член является его фонетическим «эхом»), то необходимо остановиться на выяснении происхождения первого компонента бинома. Лексема *калечина* действительно ведет свое происхождение от глагола *калечить*, выше приводилось такое предположение, высказанное в «Словаре Императорской Академии наук»: *кальчина* 'увелич. от сл. калѣка?' Такая номинация может быть связана с внешним видом игрового предмета: «одноногая» игрушка напоминает калеку (впечатление усиливается антропоморфным обликом фигурки на конце палки), что могло стать мотивационным импульсом для формирования слова. Возникновение редупликативной структуры зачастую связано с бытованием лексических единиц в некоторых жанрах именно детского фольклора [5. С. 102]. *Калечина-малечина* же была преимущественно детской игрой.

Таким образом, опорным в биноме является, скорее всего, слово *калечина*. Это подтверждается и единственным (кроме Ремизова и пошедшей по его стопам Некрасовой) примером бытования слова в языке художественной литературы, который нам удалось обнаружить. В произведении И. Е. Вольнова «Повесть о днях моей жизни» (1912) есть такой диалог:

— Иди, Настюнь, ближе: про тебя читаем! — крикнул Галкин. — «...из обоих из них выйдут хорошие люди, толковые насчет правов...»

— Вот калечина-малечина! — прыснула Настя.

— Молчи, Фекла! — закричал на нее Галкин. — Неправда, что ли? (цит. по НКРЯ).

Текст не отличается прозрачностью, но характеристика *калечина-малечина* относится, скорее всего, к Галкину, который ранее в тексте назван *калекой* («Семейство Галкина состояло из четырех человек: самого калеки-хозяина, брата его, помоложе, жившего в работах, шестидесятилетней старухи матери и сестры-невесты»).

Надо рассмотреть и другую возможность расшифровки редупликативной структуры слова *калечина-малечина*. Можно допустить, что опорный компонент бинома — *малечина*. Такая модель существует: «...левая редупликация встречается только у слов, которые начинаются на губную согласную фонему» [5. С. 109]. Однако отмечается, что в русской традиции такие примеры немногочисленны и в большой степени характерны для украинского и белорусского фольклора [Там же]. В диалектных словарях отмечается смол. *малѣча*

‘ребенок, дитя’, зап.-брян. ‘человек невысокого роста’ [12. Вып. 17. С. 235], южн. *малеча* собир. ‘дети’ [11. С. 131]. Поскольку игра фиксируется на южно-русских и среднерусских территориях, то можно предполагать производность ее названия от слова *малеча*. В таком случае, вероятно, во внутреннюю форму заложено представление о том, что *калечина-малечина* — развлечение для детей.

Думается, вторая версия семантически слабее первой, поэтому прием гипотезы о том, что игра *калечина-малечина* имеет в качестве опорного первое слово, отражающее представление об «искаленном» виде «одноногой» игровой фигурки. Возможно, *малечина* — не просто результат игровой редупликации, но и следствие притяжения к *малеча* ‘дети’. Экспрессию этому сочетанию придает также созвучие с биномами типа *каляка-маляка*.

Осталась последняя, но немаловажная деталь: ответ на вопрос о том, почему в присловье с *калечиной-малечиной* звучит мотив измерения времени: *Калечина-малечина, сколько часов до вечера?* Обсуждая этот вопрос с авторами статьи, М. Э. Рут высказала остроумное предположение о том, что возникновение присловья связано с традицией определения времени по солнцу. Наиболее распространенный способ — установить палку на земле и посмотреть на отбрасываемую тень. Однако иногда палка ставилась на руку, время отмерчалось также по тени. Этот вид простейших солнечных часов с палкой (гномоном) был распространен у многих народов мира; об истории такого счета см. в [7]. Получается, что дети, играющие в калечину, в игровой форме воспроизводили этот «взрослый» способ измерения времени.

Примечания

¹ См. сайт Лавровской фабрики художественной росписи (<https://terem7.ru/russkie-zabavi.html>).

² См., например: <http://folkgame.ru/archives/477>; <https://www.slavyarmarka.ru/tv-igra-malechina-kalechina>; <http://www.karakyli.ru/2014/02/11/malechina-kalechina-starinnaya-russkaya-narodnaya-igra> и др.

³ Надо признать, что либо автор путает в своем описании концы палки (и на самом деле имеется в виду тонкий конек), либо починковские игроки практиковали крайне сложный вариант игры.

⁴ См.: Диво-Град (<http://divo-grad.ru/offers/prize/igrushki>).

⁵ См.: Библиотека по педагогике (<http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000002/st038.shtml>); *Сергеева М.* Русская народная игра «Малечина-калечина» (МААМ. 2018. 30 нояб. URL: <https://www.maam.ru/detskijasad/ruskaja-narodnaja-igra-malechina-kalechina.html>).

⁶ См., например, видеоролик «Русская народная игра “Малечина-калечина”»,

ставший победителем Городского конкурса образовательных видеороликов «Большая игротеха — 2019», на Youtube-канале (<https://www.youtube.com/watch?v=Q0FWDPI0wh4>, 2019. 11 июня).

⁷ О словах с подобной структурой и звуковым обликом (*чучело-мячело* и др.) см.: [1].

Литература

1. Белова О. В., Березович Е. Л. Возвращаясь к напечатанному: «чучело-мячело» // ЖС. 2016. № 4. С. 64–66.
2. Левкиевская Е. Е. Кикимора, шиши-мора // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 494–496.
3. Лещинская В. В. Праздники для младших школьников. 1–4 класс. Сценарии. Игры и конкурсы. Стихи и загадки. М., 2009.
4. Мамыкин И. Наброски из мира народной педагогики // Живая старина. 1894. № 2. С. 294–298.
5. Минлос Ф. Р. Редупликация и парные слова в восточнославянских языках: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2004.
6. Некрасова Е. И. Калечина-Малечина: Роман. М., 2019.
7. Пипуныров В. Н. История часов с древнейших времен до наших дней. М., 1982.
8. Покровский Е. А. Детские игры: преимущественно русские. Репр. 1895 г. СПб., 1994.
9. Ремизов А. М. Собрание сочинений. Т. 2: Докука и балагурье. М., 2000.
10. Розанов Ю. В. Фольклоризм А. М. Ремизова: источники, генезис, поэтика. Вологда, 2008.
11. Словарь живого народного, письменного и актового языка русских южан Российской и Австро-Венгерской империи. 2-е изд., испр. и знач. доп. Киев, 1882.
12. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.
13. Словарь русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук. Т. 4. Вып. 1. СПб., 1906–1907.
14. Смирнова Е. О., Рябкова И. А. Психология и педагогика игры: учеб. пособие для СПО. М., 2019.
15. Тиханов П. Брянский говор: Заметки из области рус. этнологии. СПб., 1904. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук; Т. 76, № 4).
16. Халанский М. Г. Народные говоры Курской губернии. СПб., 1904. (Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук; Т. 76, № 5).
17. Ярославский областной словарь: В 10 вып. Ярославль, 1981–1991.

Сокращения

НКРЯ — Национальный корпус русского языка (<http://ruscorpora.ru>).

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 20–18–00223 «Этимологизация и семантическая реконструкция русской диалектной лексики».

Елена Львовна Березович,
чл.-кор. РАН, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента
России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

Мария Олеговна Леонтьева,
магистрант, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента
России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

«ЧЕМЕР» И «УТИН»: ЗАБОЛЕВАНИЯ ПОЯСНИЦЫ И ПРАКТИКА ИХ ЛЕЧЕНИЯ

Мы решили объединить в статье анализ двух многозначных диалектных слов — *чемер* и *ути́н*, среди значений которых есть ‘боль в пояснице’. Эти слова записаны сотрудниками ТЭ УрФУ в Костромской области, но *чемер* (варианты *чемёр*, *чемерь*) фиксируется на ее юго-западе (в Нерехтском, Судиславском и Красносельском районах), а *ути́н* — на северо-востоке (в Октябрьском районе). Причина их совместного рассмотрения не только в сходстве значений, но и в общей практике лечения соответствующих болезней. При этом *ути́н* не вызывает особых этимологических трудностей, а вот происхождение *чемера* (в совокупности разных значений этого слова) не столь очевидно, поэтому параллельный анализ небезынтересен для этнолингвистической реконструкции.

Начнем со слова *чемер*, которым экспедиция «занималась» в 2019 г. (ранее оно не отмечалось на этой территории, а интересующее нас значение вообще очень редко попадало в словари).

«ЭТИОЛОГИЯ» БОЛЕЗНИ И ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА ЧЕМЕР

Название *чемер* не имеет сколь бы то ни было точного аналога в научной медицинской терминологии. Чемер может быть болезнью домашнего скота или недугом, относящимся к человеку. Симптоматика чемера варьирует, болезненные ощущения локализуются в разных частях тела, но обычно это *зона живота* и/или соответствующая ей с «обратной» стороны тела *зона поясницы*. В качестве причины возникновения чемера нередко указывают пищевое отравление: в этом случае болезнь «диагностируют» у скота (коровы или лошади). Об отравившемся животном говорят, используя глагол *чемерить/зачемерить(ся)*: «Чемерь у телёнка бывает, когда поишь кислым молоком. Бывало, кишечник болит — от корма это» (Поздеево)¹; «Корова если усатиков [малосъедобная трава] поест, то зачемерится» (Владычное).

В одном из нерехтских контекстов встречается настоящая *figura etymologica*, поскольку указано ядовитое растение, название которого мотивирует обозначение болезни:

«Чемерица — трава такая, кто хочешь зачемерится с неё. Вот телёнок ножками задрыгает, говорят, “зачемерился”» (Владычное). Чемерица — литературное название травянистого лугового растения семейства лилейных (*Veratrum*), которое содержит алкалоид вератрин. Это слово (и однокоренные *чемерика*, *чемер* etc.) восходит к праслав. *čemer-*, исходное значение которого связывается с одним из самых известных растительных ядов в истории; далее слово развивает семантику различных болезненных состояний [10. Вып. 4. С. 52–53]. В качестве примера подобных мотивационных отношений можно привести *траву* и *отравиться*.

Анализ смысловой структуры гнезда *čemer-* в разных славянских языках показывает, что «болезненная» семантика в нем изначально была связана с названиями заболеваний животных. В современных нерехтских говорах *чемер*, как говорилось выше, может означать и болезнь человека, но в этом случае чаще называется иная, чем у животных, причина болезни — усталость в результате тяжелой физической работы, *надсада*: «Корова зачемерится, брюхо, что ли, у ей болит <...> А у человека если чемер — надсадилса» (Богдань). Реже *надсада* становится причиной чемера и у скота (наряду с отравлением): «Чемерь был — хоть у скотины, хоть у человека. От тяжёлой работы больше чемерь. У лошадей, у коров, у человека» (Татарское).

СИМПТОМАТИКА

«Диагностировать» чемер у домашнего скота достаточно сложно, учитывая, что о состоянии животного человек может судить только по каким-то внешним проявлениям (беспокойство, судороги и др.): «Чемерится корова, её трясёт» (К-С, Светочева Гора), «Чемерь у коровы бывает, она ногами засучит — так и поймёшь, что лечить надо, плохо ей» (Спас). Если животное отравилось, закономерно полагают, что у него болит брюхо. У человека, причиной болезни которого, как правило, является *надсада*, основным симптомом выступает острая поясничная боль², которой, однако, сопутствует боль в животе: «Чемер — это вот когда заболит спина,

и защищывали спину у человека. Рельс поднимала, надсадилса, в животе посвалилось, пощипывало» (С-Слав, Глебово); «Чемерь ступит в спину, в живот» (Татьянино); «Зачемерило вот, брюхо заболело. Зачемерит от тяжёлой работы, у мужиков вот» (Холомеево). Словом *чемер* обозначаются заболевания как живота, так и поясницы, поскольку болевые ощущения локализуются в смежных участках (органах) тела (ср. смол. *серёдка* ‘живот’, ‘поясница’ [7. Вып. 37. С. 303]).

Надсада связывается в народном сознании и с грыжами. В лексической группе, номинирующей грыжу в костромских говорах и соседних говорах Русского Севера, чаще всего оказываются слова *грызть* (действие болезни), *пуп* (пострадавший орган), *ки́ла* (сама болезнь), ср., к примеру, влг. *пуп сорван/рассынался, вьёт около пупа* ‘о болезни брюшных органов, связанной с тяжелой работой’ [2. С. 166], арх., влг. *пуп пал* ‘боль в желудке, пояснице’ [7. Вып. 33. С. 127], костр. *килу́н* ‘тот, у кого грыжа (обычно вследствие надсады)’ [ЛКТЭ] и мн. др. Интересно, что в обследованных нами западных районах Костромской области *чемер* отчасти перетягивает на себя эти семантико-фразеологические ресурсы: так, в Красносельском районе записано выражение *чемер вьёт* ‘о надсаде’, а в Нерехтском — *чемер грызёт* ‘то же’³.

ПРАКТИКА ЛЕЧЕНИЯ ЧЕМЕРА

Описываемая болезнь относится к тем, для которых народная медицина выработала способы лечения, до сих пор, по мнению информантов, актуальные. Естественно, для лечения человека и животного используют разные приемы, но принцип схож: болезнь устраняют путем физического воздействия на нижнюю часть спины, имитируя «выдавливание», «выколачивание», «вырывание» боли.

Так, заболевшую корову могли дергать за хвост: «Сорвать надо чемерь: сильно дёртали телёнка за хвост, чтоб он шщёлкнул» (Поздеево); «Будём чемерь снимать: шкуру ей сзади подымаёшь и за хвост дёргаёшь с молитвой» (К-С, Дмитриково). Могли также катать палку по позвоночнику или поколачивать скотину такой палкой: «Чемер срывали: по хребту у хвоста колотили палкой легонько» (К-С, Светочева Гора); «Палкой катали по хребту, чемер-то выгоняли» (Богдань); «Чемер катал, на корове шибко шшолкнет» (К-С, им. Чапаева). Аналогичный способ лечения отмечен, к примеру, у уральских казаков, которые избавлялись от чемера при помощи рубеля для глажения: «Чемер рубельником выкатывают» [3. Вып. 4. С. 424].

Наиболее распространен и широко применяется (при лечении как скотины,

так и человека) способ зашпиливания кожи в области поясницы. Кожу следовало сильно натянуть, а затем резко отпустить: «У людей сошпиливали ёго [чемер]. На хребте, на пояснице. Кожу схватят, отведут вверх со всей силы и отпустят. Всё аж затрещит. Называлось “сорвать чемер”» (Татарское); «Сошпиливали чемер в пояснице. На пояснице кожу поднимают — и сошпиливают» (Богдань).

Таким образом, манипуляции с чемером описываются глаголами *выгонять*, *срывать* (*сорвать*), *снимать*, *выгонять*, *выкатывать*, *катать*, *выщипывать*, *сошпиливать*. «Резкость» лечебных практик, очевидно, объясняется характером боли — самой по себе резкой, внезапной, «стреляющей» (реализуется принцип *similia similibus curantur*). Щипание, постукивание, применение палки и т.п. имеют отчасти утилитарную направленность (массаж, улучшение циркуляции крови, возможно, вправление позвонков), а с другой стороны, являются магическими действиями, симметричными по отношению к самим болезненным ощущениям. Эта симметричность поддерживается и на вербальном уровне, неслучайно глаголы, обозначающие лечебное воздействие, аналогичны глаголам, отражающим характер боли: *сорвать чемер* / *сорвать спину*.

Сказанное важно для семантической реконструкции и помогает объяснить значения этимологических темных слов, созвучных *чемеру* или его предполагаемым дериватам, но не имеющих явной смысловой связи с ними. Это слова с соматическими значениями: (без указания места) *чемер* ‘хребтовая кость’ [8. Вып. 4. С. 1304], печор. *чемёр* ‘позвоночник’, ‘копчик’ [6. Вып. 2. С. 416], влг. *чемоу́ха* ‘поясница’, арх. *чемо́ва* ‘позвоночник’ [КСГРС]. Два последних слова — *чемоу́ха* и *чемо́ва* — записывались сотрудниками ТЭ (в том числе авторами этой статьи) соответственно в Кичменгско-Городецком районе Вологодской области и Мезенском районе Архангельской области наряду с другими обозначениями частей тела, при этом названия болезней с корнем *чемер-* не отмечались. Наши костромские записи 2019 г. позволяют более полно реконструировать семантическое развитие слов гнезда *чемер-* и понять причины появления соматических значений.

Носители говоров не имеют особой нужды в том, чтобы как-то обозначить поясницу, пока в ней не начинает локализоваться (или отдаваться) сильная боль, особенно спровоцированная тяжелым физическим трудом, работой в наклонном положении и т.п. Обозначение болезненных ощущений может лечь в основу номинации органа (части тела), где эти ощущения возникают.

Безусловно, это очень редкая модель семантического развития (обычно оно идет в противоположном направлении, от соматической лексики к физиологической), но в то же время вполне объяснимая экстралингвистически. Таким образом, *чемер* ‘хребтовая кость’, печор. *чемёр* ‘позвоночник’, ‘копчик’, влг. *чемоу́ха* ‘поясница’, арх. *чемо́ва* ‘позвоночник’ — результат семантического развития *чемер* ‘болезнь спины и поясницы’.

Сходное направление семантического развития наблюдается у слов с корнем *чемер-*, связанных с головной болью (см. выше). Описываются следующие способы избавления от боли: кладут голову больного на колени, обвивают несколько волос вокруг пальца и дергают сильно разом, или прикусывают их у корня, «чтобы хрустнуло» (*сорвать чемер*) [8. Вып. 4. С. 1304]; «Если у кого болит голова или спина, то приписывают это особой болезни “чемир”, вследствие чего отыскивают на голове припухлое мягкое место, отделяют на нем клочок волос, берут их в зубы и дёргают так сильно, чтобы щёлкнуло; для уничтожения чемира предварительно её [спину] разминают, потом оттягивают кожу и сильно тянут» [4. С. 179]. Лечебные действия такого характера могут обозначаться фразеологизмом *чемер драть* (оренб., перм.): «Чё-то у меня голова болит, чемер драить надо Марью позвать» (перм.) [5. Вып. 1. С. 232; 4. С. 179]. Подобная практика лечения является причиной развития у слова *чемер* значений типа вятск. ‘темя’ (очаг боли), ‘вихор, прядь волос на темени’ (телесная область, с которой производятся лечебные манипуляции) [8. Т. 4. Стлб. 1304].

Этиология и симптоматика чемера предполагают возможность лечения

путем манипуляций в области живота, однако практически всегда они производятся в области поясницы. Можно сопоставить способ избавления от чемера с лечением «сорванного пупа»: характер лечения во многом совпадает. М. К. Герасимов описывает лечебную практику, называемую *рвать пуп*: кожа на животе захватывалась, натягивалась и перекручивалась; другой вариант исцеления заключается в проведении по животу палкой круговыми движениями «с целью закрепить сорванный пуп» [2. С. 166].

Примечательно, что соматическое значение ‘живот’ у слова *чемер* не развивается, поскольку манипуляции при лечении чемера практически всегда производятся в области поясницы при болях в спине или животе или с кожей головы при головной боли.

УТИН: «МЕДИЦИНСКОЕ» ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА И ПРАКТИКА ЛЕЧЕНИЯ БОЛЕЗНИ

Диалектизм *ути́н* является еще одним названием поясничной боли (имея и ряд других значений). Как говорилось выше, сотрудники ТЭ записали его в противоположном (по отношению к костромскому ареалу *чемера*) «углу» Костромской области — на ее северо-востоке. Это слово употребляется в составе выражения *ути́н рубить*: «Утин рубили, спину-ту лечили» (Окт, Ключино); «Раньше болели спины. Надо утин рубить. На порог положат человека, а на спину веник. И топором, тупой частью, по венику рубили утин. Несильно рубили» (Окт, Филино).

Утин встречается не только в костромских говорах, но является диалектизмом широкого распространения: он отмечен практически во всех группах диалектов — севернорусских, цен-



Слева: Антонина Афанасьевна Горячева (д. Богдань Нерехтского р-на); в центре: Елена Львовна Березович; справа: Галина Ивановна Шорина (д. Холмеево Нерехтского р-на). Фото Л. И. Неволиной



Алевтина Константиновна Муравьева
(г. Судиславль). Фото М. О. Леонтьевой



Валентина Ивановна Прокофьева
(пос. Рудино Судиславского р-на).
Фото Я. В. Мальковой

тральных, южных [7. Вып. 48. С. 158]. Фиксируется это слово и в Ярославской области [11. Вып. 10. С. 21], в том числе в ее восточных районах, Даниловском и Пошехонском, близких к западным районам Костромской области.

Чаще всего *ути́н* трактуется как боль в спине или поясничный ревматизм. Что касается практики лечения утина, то обычно его «рубят» (как в представленных выше костромских контекстах) или «секут» («засаекают»). Больной ложится животом на порог, ему на поясницу кладут веник и символически «рубят» по пояснице обухом или лезвием режущего или рубящего инструмента (обычно топора), ср. арх.: «Утин засекали: как поясина [пояси́на 'поясница'] заболит, положат тебя на порог, обухом топора по венику бьют, на поясине веник-от» [КСГРС]. Обряд лечения часто сопровождается вербальными формулами: арх.

«А то ещё секут, приговаривают: “Шчё секёшь?” — “Утин секу” — “Секи-секи, шчёб век не бывау”»; влг. «Через порог клали, утин рубили, приговаривали: “Утин, утин, выйди вон!”» [Там же]. При этом иногда вербальные формулы включают фонетический повтор, магически усиливающий действенность лечения: «Положить больного через порог, на спину — березовый веник, топором (острым концом) постучать и сказать: “Тын, тын, возьми свой утин”» [1. № 1495]⁴. Могут и «щипать» утин, что практически идентично лечению чемера: арх. «Утин шшыплют: глядят, глядят, да захватат кожу-то»; «Чтобы не болела спина у тебя, я утин вышшыплю» [КСГРС].

В случае с утином, так же как с чемером, отмечается устойчивое глагольное употребление для обозначения процесса лечения. При этом наблюдается отчетливый параллелизм обозначений манипуляций, направленных на лечение утина (арх. *ути́н сечь*, *ути́н засека́ть* ‘лечить боль в пояснице’ [Там же]), и «действия» самого утина как болезни (арх. *ути́н секёт*, *ути́н засекает* ‘о боли в спине’ [Там же]).

ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА УТИ́Н

М. Фасмер помещает слово *ути́н* в гнездо прасл. **tyno*, **teti* ‘резать’ [9. Вып. 4. С. 66, 174]. От глагола со значением отрезания и отрубания образуются существительные, обозначающие нечто отколотое, отрубленное и т.п., ср. перм., вят. *ути́н* ‘узкая полоска, оторванная, отстриженная от ткани, бумаги’ [7. Вып. 48. С. 158], арх. *ути́нок* ‘чурка; обрубок бревна’ [КСГРС] и др. В «поясничных» значениях *ути́на* мотивирующим фактором может быть характер боли («режущая», внезапная) и соответствующая практика лечения (когда болезнь подобными ей самой методами рубят, засекают).

С семантикой резания (или «засекания») связан важный образ границы (которая отделяет, «разрезает»). Отсюда значение ‘граница, межа’, широко распространенное у слова *ути́н* [7. Вып. 48. С. 157; КСГРС]. Образ границы явно прослеживается в лечебных манипуляциях: больного кладут на порог. Кроме того, символика «пограничья» есть у самой поясницы — части тела, которая находится «посередине», является «местом сгиба» и, соответственно, «разграничивающей» частью человеческого тела. Показательны названия поясницы: смол., брян. *середы́на*, *середы́нка* [7. Вып. 37. С. 202], арх. *сгйб* [Там же. С. 16], яросл., костр. *поперёк* [7. Вып. 29. С. 305]. Интересно, что связь между значениями ‘межа’ и ‘боль в позвоночнике’ может прослеживаться и на уровне языкового сознания наших информантов: «Между двумя полями дорожка в лес идти называется утином. Он не пашется. И на спине, бывает, утин рубят» (Окт, Филино).

Важно отметить, что в некоторых случаях *ути́н* может иметь собственно соматические значения: арх. *ути́н* ‘позвоночник’ [7. Вып. 48. С. 159; КСГРС], влг. *ути́н* ‘поясница’, ср. также параллелизм влг. *сорвать ути́н* ‘о боли в спине’ [КСГРС] и литер. *сорвать спину*.

Если предположить, что соматическое значение у слова *ути́н* было первичным по отношению к значению ‘боль в пояснице’, то первичная мотивация — это «пограничность» поясницы в теле человека, а затем, вследствие болезненности этой части тела, развивается значение ‘боль в спине’. В этом случае можно было бы говорить о разнонаправленности сходных мотивационных моделей для значений *чемера* («боль в определенной части тела» > «сама часть тела») и *ути́на* («часть тела» > «боль в этой части тела»). Но «режущая» семантика исходного глагола **teti* могла изначально использоваться для передачи впечатления о резкой боли в пояснице, соответственно, соматические значения слова *ути́н* вторичны (в этом случае *ути́н* служит мотивационной параллелью слову *чемер*). Думается, вторая версия надежней хотя бы потому, что значение слова *ути́н*, относящееся к болезни, является значительно более распространенным, чем соматическое. В любом случае необходимо отметить, что особенности ритуальной практики лечения болезней поясницы (чемера, ути́на) во многом проясняют мотивационные и деривационные отношения соответствующих названий. Это поддерживает реконструкцию соматических значений *чемера* и говорит о существовании весьма нетривиальной модели семантического развития — от названия боли к обозначению органа, где она локализуется.

Примечания

¹ Здесь и далее при цитировании иллюстративных контекстов, собранных в ходе полевой работы сотрудниками ТЭ, указывается населенный пункт Нерехтского района Костромской области. В случаях, когда записи делались в других районах Костромской области (Красносельском, Судиславском или Октябрьском), перед названием населенного пункта даются сокращения К-С, С-Слав, Окт.

² Вообще для народного языкового сознания более чем актуальна лексика, обозначающая ломоту в пояснице, ср. некоторые примеры: новг. *пострёл*, *уём* ‘боль в пояснице’, ворон. *неустáмиха*, *поясны́чник* и др. [7. Вып. 21. С. 198; Вып. 30. С. 237; Вып. 31. С. 48; Вып. 46. С. 323]. Есть лексические факты, в которых отражена и причина боли, ср. новг. *полевой отёр* ‘ломота в пояснице, случившаяся в поле во время работы’ [2. С. 62].

³ Если шире посмотреть на медицинские значения *чемера*, выйдя за пределы изучаемых говоров, то помимо

отравления и надсады часто встречается головная боль (разной этиологии), ср. влг. *цимер* 'головная боль, мигрень' [2. С. 163], ниж., перм. *чёмёр* 'головная боль' [5. Вып. 1. С. 232; 8. Вып. 4. С. 1304], перм. *чемёр* 'сильная головная боль от ненормального сна': «Человек может недоспать или переспать, так чемёр бывает. Говорят: “Наспал чемёр”. Шибко голова болит — глядеть невозможно, даже на глаза навешиват. Волосы начикают, надёргают; подерут чемёр-от, и лучше бывает; до того дочикают — голове легче станёт» [5. Вып. 2. С. 525] и др. В говорах бассейна реки Урал значение 'головная боль' у *чемера* фиксируется наряду со значениями 'болезнь живота, вздутие' и 'болезнь спины' [3. Вып. 4. С. 424].

⁴ Ср. рифмованную формулу в приговоре, сопровождающем лечение утиной, при котором больной должен прислонить большую поясницу к деревянной стене овина: «Овин, овин, возьми мой утин и будешь стоять не один» [7. Вып. 48. С. 159].

Литература

1. Аникин В. П. Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.
2. Герасимов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде, Новгородской губернии // Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 158–183.
3. Малеча Н. М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков: В 4 т. Оренбург, 2002–2003.
4. Моисеев Б. А. Оренбургский областной словарь: 5698 слов и словосочетаний. Оренбург, 2010.
5. Словарь пермских говоров: В 2 вып. Пермь, 2000.
6. Словарь русских говоров Низовой Печоры: В 2 т. СПб., 2003–2005.
7. Словарь русских народных говоров. М.; Л./ СПб., 1965–. Вып. 1–.
8. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 3-е изд., испр. и значительно доп. / Под ред. проф. И. А. Бодуэна-де-Куртена: В 4 т. СПб.; М., 1903–1909.

9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986–1987.

10. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / Отв. ред. акад. О. Н. Трубачев. Москва, 1974–2009. Вып. 1–.

11. Ярославский областной словарь: В 10 вып. Ярославль, 1981–1991.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка и общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 20–18–00223 «Этимологизация и семантическая реконструкция русской диалектной лексики».

Валерия Станиславовна Кучко,

канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЛЕКСИЧЕСКИЕ АРХАИЗМЫ КОСТРОМСКОГО ПОВОЛЖЬЯ В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

Из находок полевого сезона 2019 г., которые можно квалифицировать как лексические архаизмы, представим в статье несколько языковых фактов, относящихся к области народной духовной культуры (существующих по сей день как языковая составляющая обрядов и верований) и быта жителей юго-западной части Костромской области — Нерехтского и Красносельского районов.

БЛИНЫ (ПЕРЕЖЕНЦЫ) ПОЛЕТЕЛИ

Известен славянский обычай избавления от скоромной пищи в последний день Масленичной недели перед началом Великого поста; на среднерусской территории (в Ярославской, Нижегородской, Ивановской областях) он реализовывался или в сжигании (имитации сжигания) молока и др., которое сопровождалось формулами типа «Молоко горит, мясо горит!», или в подвешивании и поднятии скоромной пищи на некоторую высоту, также с произнесением формул типа «Молоко на седьмой сучок / в Ростов улетело» и т.п., см.: [1. С. 80–81; 2. С. 77–79]. На смежной или соседней для названных областей территории юго-запада Костромской области

активно фиксировались формулы *блины (пяржёнчики, переженцы* 'закрытые пирожки с начинкой') *летят (полетели, улетели, сгорели)*, которые произносились при виде искр, отлетающих от масленичного костра, и символизировали запрет на употребление скоромной пищи со следующего дня: «Масленицу ставили — шест где-нибудь в поле обряжали, наложат всего, сена, корзинки навешают тут, и вот зажигали, как начинает стемнеть. И вот от корзинок летят эти щепки — вот, блины полетели. Все сгорают блины. Оно всё летит по ветру. Вот блины сгорели — теперь всё, больше уже нельзя дотрагиваться, начинается пост» (К-С, Подольское); «Масленицу жгли, куклу-то. Она горит — и искры летят. Вот и кричали: “Пярженчики сгорели!” Вроде как завтра есть нельзя, Великий Пост» (Нерех, Богдань); «Бабу жгут — ёлку со старым хламом. А как искры полетят, кричали: “Блины полетели! Переженцы полетели!”» (К-С, Светочева Гора); «Масленица-то горит, огарки летят: ну, скажу, блины летят! Завтра блинов-то нельзя есть» (К-С, Дмитриково). Такие формулы использовали и для объяснения детям перехода на постную пищу: «Заканчивается Масленица, начинается Великий пост. Детям объясняют: “Блины улетели, блинов больше

не будет”. Наступает пост. Переходили на репу» (К-С, Подольское).

Слова *пяржёнчики, переженцы, пярженцы, пяржённики*, обозначающие жаренные в масле лепешки или пирожки с разной начинкой, образованы от диалектного широко распространенного глагола *пярчь* 'жарить в масле; печь'. На обследованной территории чаще встречается форма *переженцы*, что, учитывая описанный обычай кричать «Переженцы полетели!» при виде искр от масленичного костра, может свидетельствовать о ее контаминации в сознании диалектоносителей с глаголом *пережечь*.

КАЗАРÁ, ОКАЗАРÉТЬ, ЖИТЬ КАК В КАЗАРÉ

Группа лексем с производящей основой *казар-* и выражений, их включающих, характеризуется разветвленной семантикой. Она была записана в Нерехтском и Красносельском районах, в нее входят:

■ название насекомого (по всей видимости, майского жука): «Маленькие были, казару ловили весной» (Нерех, Якушовка);

■ бранное слово (допустимое, например, по отношению к непослушному ребенку): «Казарá кака я ты!» — скажут, если ребёнок не слушается» (К-С, пос. им. Чапаева); «Ой, ну ты прямо казарá! Плохо сделал чего. Прямо казарá кака я то!» (Нерех, Богдань);

■ устойчивое сочетание *жить (как) в казарé* 'жить в шуме, шумном месте, беспорядке, часто там, где много детей': «Живёт в казарé, деташек полон дом» (Нерех, Красное Сумароково); «Ну, живут прямо в казарé, всюду крик стоит» (Нерех, Поздеево); «У кого деток много,

по семь человек. Шум, визжат они и кричат. Никакого покоя нет, живут как в казарё» (Нерех, Татарское);

■ глагол *оказареть* (*окозареть*) 'рехнуться, обалдеть, сойти с ума; испытывать помутнение рассудка, в том числе из-за опьянения; власть в состоянии ошеломления': «Как узнала, что он умёр, так окозарела, ни на кого не взглянёт» (Нерех, Спасс); «Намахнул водочки и окозарёл» (К-С, Дмитриково); «Налетел вот на меня кто-то там на велосипеде, я ему скажу: "Окозарёл что ли?"» (К-С, Подольское); «Куда ты поёрлась? Видать, оказарела» (Нерех, Рудино); «Начнет говорить что-то неладное, а ему ответят, ты что, оказарёл, мол, или на три буквы пошлют» (Нерех, Татьянино).

Из перечисленных слов и выражений ранее известными были обозначения насекомых, фиксируемые на других территориях (без указ. места *казарá* 'хлебный жучок, моль', костр. (Вохом) *козárка* 'стрекоза' [ЛКТЭ], *казárка* влад. 'насекомое, вредитель злаковых', симб., перм. 'всякое насекомое' [7. Вып. 12. С. 311], перм. *казáра* 'букашка, козявка' [6. Т. 1. С. 363]). Энтомологическая лексика входит в обширный комплекс диалектных названий птиц, рыб и растений с основой *казар-*. В [7. Вып. 12. С. 311] есть фиксация конца XIX в. значения 'об озорных, буйных детях', сходная с указанным костромским употреблением. В бранной семантике можно, с одной стороны, предполагать перенос от названия насекомых (ср., к примеру, влг. *пильма* 'насекомое-вредитель' и 'бранно о человеке' [КСГРС]). С другой стороны, известно бранное собирательное *казарá* 'о казаках (в частности, яицких)': ср. «Казара проклята, на говне распята!» (фольк.); «Ах вы, казара проклятая, только бы драться вам, бить всех!» (1871 г.), «Ну, думаю, всё, изрубит казара семью и меня; когда глядь, а это наши, красные бегут, кони в пене» [4. Т. 2. С. 149–150]. Вероятно, из-за участия казаков в военных походах и соответствующего образа жизни это внешнее название было известно далеко за пределами Южного Урала. Об этом свидетельствует, в частности, включение этого этнонима в текст романа «Чапаев» (1923 г.) Д. А. Фурманова, уроженца села Костромской губернии (ныне это Ивановская область): «Несмотря на ежедневные непрерывные схватки с казарой, полки передвигались быстро: пешим порядком верст по пятьдесят в сутки» (НКРЯ). Обозначение массы людей, приносящих разрушение или (например, в условиях Гражданской войны) враждебно настроенных, вполне могло закрепиться и как бранная номинация, включая ругань в адрес непослушных детей (ср., например, вят. *орда* 'о толпе, ватаге детей, преимущественно младшего возраста (часто

бранно)', *орда невертежна* 'брань' [7. Вып. 23. С. 332]). Оно же (или, во всяком случае, костромское ругательство), как кажется, послужило основой для глагола *оказареть*.

Что до выражения *жить как в казаре*, оно остается загадочным. Неясно, есть ли связь (метонимический перенос?) между обозначениями группы непослушных детей и помещения, в котором находятся дети (имея в виду, что контексты нередко указывают на шум, вызванный большим количеством детей). Вполне вероятно, что мы имеем дело с очередным омонимом с основой *казар-*. Примечательно, что по сходному звучанию в диалектной речи к этой основе может притягиваться позднее заимствование *казарма* — ср. новосиб. *казáрка* 'казарма': «Так и живём, как в казарке» [7. Вып. 12. С. 312], которое в говорах может обозначать переполненное помещение (ср. перм. *казарма* в этом значении [6. Т. 1. С. 363]), однако отсутствие на сегодняшний день полевых записей нашего слова вне фразеологизма и в других фонетических вариантах не позволяет с уверенностью интерпретировать его таким образом.

ЛЯДЫ

У современных информантов из Нерехтского района сохранились воспоминания о том, что в окрестностях раньше жили *ляды* — или члены старообрядческой общины, или представители какой-то религиозной секты: «В Спасе ляды жили, их еще лядовками называли, они были старой веры» (Владычное); «В Спасе у нас ляды жили, лядовки, белоплатки. Прозвище "ляды" было у всего Спаса, а лядов немного было. Фамилии у их: Садовниковы, Кочетовы, Осиповы, Голубевы. Бабы у их ходили в белых платках. Мужики бород не носили. Бабы замуж не выходили. Обряд у их такой: длинный халат темно-синий, пуговицы одна в другую, сверху донизу на петельках. Платки как полотенца у их. Была у нас артель ткацкая, они ткали полотна. Лядовки делали квасы из можжевельных ягод. Они в церковь нашу не ходили, собирались в специальном доме молиться. Там одне ляды и лядовки. Они здесь родились, здесь всю жисть жили, но детей не рожали. Никого их не осталось. С нами хорошо обращались» (Спасс); «Ляды какие-то жили в наших краях. Ляды нашего Бога не знают, они безбожники. Сами среди себя Бога выбирают, а Бог — он один» (Красное Сумароково).

В Костромском Поволжье с XVII в. обосновались несколько общин секты хлыстов (христов), возглавляемых последователями учения уроженца Костромской губернии Капитона Даниловского, который, как считает А. А. Панченко, был основоположни-

ком хлыстовства, см.: [5. С. 103–107 и далее]. Одним из названий сектантов было *ляды*: «В. С. Румянцева указывает на сыское дело 1666 г. о раскольниках погоста Самети, из которого явствует, что "местные крестьяне называли единомышленников вязниковских пустынников в Костромском уезде *лядами*, а их поведение — *ледованием*". Уже в XIX в. слово *ляд* (мн. *ляды*) было зафиксировано В. И. Далем в народном лексиконе Ярославской губернии. Здесь оно использовалось для обозначения хлыстов и скопцов. В середине XIX в. о "лядах" в Нерехотском уезде Костромской губернии сообщал корреспондент Русского географического общества. О существовании этого термина упоминал и П. И. Мельников в статье "Тайные секты"» [Там же. С. 119].

В. И. Даль считал, что *ляды* образовано от костр., новг., яросл. *лядеть* 'худеть, тощать' [3. Т. 2. С. 742]. Более вероятным кажется предположение А. А. Панченко о том, что это внешнее название, образованное от широко распространенного (и зафиксированного ТЭ УрФУ в том числе на обсуждаемой территории) *ляд* 'нечистый, черт': «Поскольку в вышеупомянутом документе 1666 г. "ледование" понимается как "неистовство", есть все основания полагать, что в данном случае *ляд* означает "нечистый" и характеризует отношение современников к раннесектантскому движению Костромского уезда» [5. С. 119].

Вероятно, что нерехтское название *ляды* впоследствии могло переноситься и на староверов, обозначая любых местных старообрядцев, которых вокруг было достаточно и память о которых жива у нынешних жителей деревень, ср., например: «Столоверы [староверы] жили у нас. В наши церкви не ходили, у них всё было своё. Церковь у их столоверская в Костроме» (Нерех, Поздеево); «У столоверов была столоверская церковь, клали их на столоверское кладбище. В Берендееве своё кладбище было, а по левую сторону от него — столоверской» (Нерех, Татарское). Примечательно, что, как часто бывает с этнонимами или обозначениями представителей другой религии, слово *старовер* здесь подвержено механизму ксенономинации — номинации своего (как правило, плохого) через чужое: «Который осердится — "у, старовер" скажет. Старовером ругаться можно» (К-С, пос. им. Чапаева).

РЯДИТЬ ПАСТУХА, ПАСТИ ПО ЧЕРЕДАМ

На юго-западе Костромской области в живом употреблении практически до конца XX в. были лексика и фразеология, связанные с пастушым выгоном стад на пастбища. В их основе — близкие по смыслу понятия *ряда* и *череда* в зна-

чениях 'соглашение', 'порядок', которые на этой территории из широчайшего круга возможных сфер приложения (см., например, контексты для слов *ряда, ряд, рядить*: [З. Т. 3. С. 1777], *черед, череда, черёд* [З. Т. 4. С. 1309–1310]) 'выбрали' для специализации область выпаса скота, где закрепились, можно сказать, терминологически и стали языковым выражением обряда «ряжения» пастуха. Суть обряда состояла в заключении устного договора между жителями деревни: стороны (представители каждой семьи, заинтересованные в организации пастьбы) и предполагаемый пастух собирались, как правило, за деревней на открытом пространстве и обсуждали плату за выпас от каждой семьи. Сам акт назывался *рядить, нарядить, порядить пастуха*, нанятый пастух именовался *ряженным*, а плата пастуху измерялась в *чередах*. Как правило, одна корова или бык считались *чередом* (полным чередом), а *половина череда* (полчереда) и *треть череда* определялась по-разному в зависимости от договора: в *полчереда*, например, могли оценивать теленка или овцу. «Все обязательно собирались рядить пастуха. Вот как раз литки тут и распивали [литки пить 'обмывать сделку, закреплять договоренности распитием спиртного'], рядили пастуха, спрашивали, сколько он будет брать с каждого череда. Черёд — это корова. Полчереда — овца, а если две овцы — значит, то же черёд, полчереда — телёнок. Два-три череда уже суммируются. Если всех удовлетворяет его просьба, они согласуют, вроде: много, давай вот так, торгуются, но всё равно выходит пастушья сторона. Всё, порядили пастуха, и распивают вот эти литки, собираются, кто чего приносит, закуску, и прямо на улице, на лугу. Нарядили пастуха, он будет пасти» (С-Слав, Ощурки); «Выгоняли, примерно [например], шестого мая, значит, мужики, примерно, пятого соберутся рядить пастуха, договориться, полный черёд определить, сколь денег с череда. Каждый год литки пили — пастуха рядили» (К-С, Косевское); «Рядили, сколько за месяц с череда. Черёд — это считалась корова, телёнок — это уже полчереда, овца — это треть череда. А череда, например, 50 рублей за месяц» (К-С, Прискоково); «Ряженный пастух был, деньги ему платили» (С-Слав, Фадеево).

Кроме меры оплаты (какое количество скота считать чередом, половиной череда и т.д.) и ее размера (какому количеству денег эквивалентен черед) собрание должно было установить очередность, по которой пастух будет питаться: каждый дом, имеющий черед в стаде, должен был кормить пастуха. Лексема *черёд* (*череда*) в «пастушеском» контексте могла употребляться в значении 'мера оплаты, взимаемая с каждого дома, имеющего скот', в метонимиче-

ском значении 'дом (семья), который имеет животных в стаде и платит пастуху' (пастух мог *получать черёд*, т.е. установленную плату; мог *получать с каждого череда*, т.е. плату с каждого дома), а также в значении 'очередь, установленный порядок': «Нанимали пастуха. Этот пастух ходил по чередам. Сначала кидали жребий, к кому первому он пойдёт. Кому первый черёд. Или с начала будет, или с конца деревни, или жребий кинут, кому вперёд, а потом уже всё идёт по порядку» (С-Слав, Ощурки); «Пастуха рядили весной, как начинается трава, обычно на Егорьев день <...> Десять рублей с череда, черёд считается корова, телёнок — полчереда, четыре овцы считался черёд. С череда десять яиц, десять рублей. И кормили пастуха: по чередам ходил пастух, его кормили» (С-Слав, Болотово); «Наряджали их [пастухов] — договаривались в цене, сколько платить пастуху. Порядятся — и они потом пасут. Они ходили по чередам: сегодня мой черёд, завтра — соседки, так и идут по очереди, их кормили: и завтрак, и обед, и ужина. Если два череда — значит, два дня их кормят. Корова — черёд, две овцы — тоже черёд. Одна овца — полчереда, если на половину череда — будет через черёд ходить: день пропускает он, на следующий черёд идёт» (С-Слав, Михайловское); «Порядят пастуха, решат, сколько чередов ему платить. Корова — один черёд. Ты и платишь ему, и кормишь его. Если у тебя два череда, то он два дня у тебя живёт, лучшую ежу [еду] ему несёшь» (К-С, Светочева Гора); «Пас он [пастух] по чередам. Сколь у тебя чередов, столь ты его кормишь. Завтрак ему собираешь насухомяточку, в обед он дома у тебя обедает, ужин ему отдаёшь. И ешшо деньгами платишь за каждый черёд» (Нерех, Спасс).

В некоторых деревнях (чаще небольших или бедных) пастуха не нанимали, и скот пасли сами хозяева, при этом принцип пастьбы *по чередам* тоже работал: «Бывает черёд и без пастуха. Вот у нас не было пастуха, а было шестьдесят коров, а пасли сами по чередам. Вот сегодня мне надо за свою корову отпасти, если я могу сама, я сама сгоняю и пригоняю, а если не могу, я кого-то нанимаю и плачу ему деньги, и от меня другой идет черёд. И вот так поочередно и пасём, а сейчас пасти некого» (С-Слав, Ощурки); «По чередам пасли, по домам. Бедные были, пастухов не нанимали, сами пасли. У меня две коровы — я два дня пасу. У тебя две коровы и бык — ты три дня» (К-С, Дмитриково).

Интересно, что на этой же территории активно употребляется целый ряд слов, производных от *череды* (*череда*) — *причередить* что-л. 'разобраться с чем-л., прибрать': «Вот постель — она

вся разобрана, вся неприбрана, а мне надо её причередить, прибрать. Также у нас в доме неприбрано, там развалено всё, а нам надо причередить, навести порядок» (Нерех, Незнаново); «Набрал грибов, что их, вываливать, что ли? Надо их причередить» (там же); *причерёдок, причерёдье* в более широком значении 'обычай' и явно «выделившийся» из него 'праздник': «Никаких особых причередьев там, талисманов ли у староверов не было» (К-С, пос. им. Чапаева); «Бедные свадеб не делали, а делали так, причерёдок» (Нерех, Татьянино); «На причерёдок пошла, причепурилась [принарядилась]» (Нерех, Владычное); «Пировки [застолья] сами делали: "Давайте, бабы, спируем!" Пировки-то собирали, причерёдье» (Нерех, Татарское). Все эти употребления продолжают базовую для слов *черёд* и *череда* семантику порядка, устоявшегося положения дел (особенно очевидно это для значения 'обычай').

Литература

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986. С. 76–88.
3. Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. 3-е изд.: В 4 т. СПб.; М., 1903–1909.
4. Малеча Н. М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков: В 4 т. Оренбург, 2002–2003.
5. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004.
6. Словарь русских говоров Южного Прикамья: В 3 вып. Пермь, 2010–2012.
7. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

НКРЯ — Национальный корпус русского языка (<http://ruscorpora.ru>).

Сокращения названий районов Костромской области

Вохом — Вохомский, **К-С** — Красносельский, **Нерех** — Нерехтский, **С-Слав** — Судиславский

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 20–18–00223 «Этимологизация и семантическая реконструкция русской диалектной лексики».

Татьяна Николаевна Осмирко,

гл. хранитель фондов, Народный фольклорно-этнографический музей
(г. Шахунья, Нижегородская обл.)

Клара Евгеньевна Корепова,

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

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ В ФОНДАХ НАРОДНОГО ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ Г. ШАХУНЬЯ

Народный фольклорно-этнографический музей в г. Шахунья, одном из районных центров Нижегородской области, — учреждение молодое: он был открыт в 2001 г., но его предыстория насчитывает почти полвека. Она драматична и, наверное, типична для районного краеведения второй половины XX в. Попытки создания в районе краеведческого музея предпринимались неоднократно с 1957 г. Тогда к 40-летию Октябрьской революции в с. Хмелевицы — старейшем селе района, ранее волостном центре — стараниями учителя-пенсионера А. М. Чистякова (см. о нем: [7. С. 277–281]) был открыт краеведческий музей с шестью отделами: «История села Хмелевиц и Хмелевицкой волости», «Революционное прошлое села», «Сельское хозяйство и коллективизация в Хмелевицкой волости», «Природа», «Народное образование», «Здравоохранение». В основу легла коллекция документов и предметов быта, собранная им и его сподвижниками-краеведами. А. М. Чистяков стал и директором музея на общественных началах (штатных сотрудников в музее не было).

В августе 1970 г. был открыт музей в Шахунье под эгидой Общества охраны памятников истории и культуры, а директором его, тоже на общественных началах, стал ответственный секретарь районного отделения Общества П. Г. Некаев.

Оба музея просуществовали недолго. Суходом из жизни их создателей работа музеев постепенно прекратилась.

Еще одна попытка создания в районе краеведческого музея была сделана через 10 лет. Тогда, опять же к юбилейной дате — 35-летию победы в Великой Отечественной войне — в Шахунье снова открылся музей, для него даже была выделена штатная единица — директором стал Л. А. Молчанов, учитель географии, ранее организовавший в школе № 2 краеведческий уголок. Музей действовал больше 10 лет и прекратил существование в конце 1990-х гг.

Для музея, как правило, выделяли комнату в помещении библиотеки (с. Хмелевицы) или Дома культуры (г. Шахунья). При преобразовании

основного учреждения экспонаты музеев, оказавшиеся бесхозными и не стоявшие на государственном учете, складывались в запасное хозяйственное помещение и постепенно исчезали. Так, экспонаты музея, открытого в 1970 г., во время ремонта были перенесены в сарай, а потом сгорели вместе с ним.

В эти годы создавались также краеведческие уголки в школах — в с. Хмелевицы, в школе № 2 г. Шахунья, в Шахунской художественной школе. Последний, «Уголок крестьянского быта, фольклора и этнографии», устроенный в 1967 г. создателем школы и ее директором, художником, искусствоведом, краеведом, ныне заслуженным работником культуры О. С. Козыревым, стал основой ныне существующего шахунского Народного фольклорно-этнографического музея. Значительную роль в формировании его коллекций сыграл молодежный клуб, работавший в 1970-е гг. при художественной школе, который объединял преподавателей музыкальной и художественной школ, сотрудников районной газеты и других работников культуры города. При клубе существовала фольклорная группа, члены которой выезжали в деревни с целью записи фольклора [2. С. 259–262].

О. С. Козырев передал музею свою личную коллекцию¹. Он собирал в районе предметы крестьянского быта, записывал фольклор и разыскивал письменные произведения, созданные местными крестьянами («летописи» селений, мемуары, семейные хроники, деловые хозяйственные записи и т. п.), в течение 30 лет. К 2001 г. коллекция насчитывала около 2000 экспонатов. О. С. Козырев стал директором музея. В 2004–2012 гг. музеем руководила первый в районе профессиональный специалист в области музейного дела Л. Н. Новоженова. В настоящее время музей располагается в отдельном здании, в его штате насчитывается шесть человек. Руководит музеем И. Н. Чипак.

Музей является организующим звеном всей краеведческой работы в районе. В контакте с ним и при его методической поддержке работают обще-

ственные школьные и сельские музеи (с. Хмелевицы, пос. Сява, д. Большая Свеча), Историко-природный музей пос. Вахтан и Музей истории железнодорожного узла на станции Шахунья. При музее в 2017 г. организовано общество краеведов «Наследие».

Сотрудники музея помимо экскурсионной и выставочной работы ведут работу поисково-собираТЕЛЬскую. В настоящее время фонды музея насчитывают 10 000 экспонатов, составивших 10 коллекций. Две из них — «Документы и печатная продукция» и «Фотокино-фонодокументы» — включают экспонаты, представляющие духовную культуру, в том числе материалы по фольклору.

Музей осуществляет публикацию результатов поисково-собираТЕЛЬской и научно-исследовательской деятельности. Издаётся серия брошюр «Из истории малых деревень Шахунского района» по документам и воспоминаниям жителей (вышло 4 выпуска). В 2019 г. при сотрудничестве с Нижегородским университетом им. Н. И. Лобачевского издана книга «Родной край в воспоминаниях, семейных преданиях и фотографиях. Шахунский район Нижегородской области» [7]. В настоящее время готовится книга о жизни района в годы Великой Отечественной войны, включающая воспоминания фронтовиков, фронтовые письма, фотографии, рассказы о жизни в тылу, об эвакуационных пунктах, эвакуированном сюда детдоме, фольклорные тексты и другие материалы из фондов музея.

Основу собрания фольклора в фондах музея составляют записи самого О. С. Козырева, сделанные с начала 1970-х гг. на магнитофонных лентах, и их расшифровки. Помимо текстов собиратель фиксировал обстоятельства и контекст записи, замечания информантов и т. д. (см. № 14). Например, при записи баллады «Как на ключике да на текученьком...» [ЛПП; 3. С. 76, № 27]² зафиксировано замечание:

Вот пели, когда пряли. Сидим кружком, молодёжь — девки, скажем, и поём. И поём все, и нарвёмся, пока парней нету. Ну, уж когда парни, там... [пойдет веселье: игры, пляски].

При записи баллады «Как у старосты у Марка» («Федор и Марфа») разговор о песне:

От бабушки слышала. Сидим, прядём — она сидит прядёт, а я сяду к ней у пряжи, слушаю. Она сидит и поёт эту песню — она давнишняя. А здесь её никто и не слышал, эту песню. [А вы сами-то не здешние?] Нет, мы здешние. [И бабушка здешняя?] Да. [А она откуда слышала эту песню, если здесь ее никто не знает?] А не зна-к. Она от Юмы³ от села, оттуда. [А-а, юмаки,

да?) Аха... Три километра она родом-то от Юмы, от села-то была. [Далее о песне:] Раньше-то ведь не выдумывали. Нынче выдумывать стали песни. Послушаешь, дак по три да по четыре раза одно слово поют, пра [КАЯ]⁴.

Замечание исполнительницы о свадебной (*сговорённой*) песне «То не долго цветочику во садике цвести...»:

Это на девичник. А как это съедутся девки-то, запоют эту песню-то, а сговорёнка-то придёт, поймается, ревьёт, а жених-от, придёт, таскает её, схватит дак... [Пытается усадить рядом с собой.] А меня, старой пёс, не потащил. — А ты ревьешь, ревьешь да поглядываешь, не потащит ли? [З. С. 68].

Или замечание Ф. И. Соловьёвой, передававшей О. С. Козыреву домоганный сарафан и рубаху по завещанию своей сестры Е. И. Лебедевой:

...Сама ткала материал, сама шила этот сарафан (и рубаху розовую) себе в приданое, а там: то война, то разруха, то индустриализация, то коллективизация, в общем, осталась она старой девой [З. С. 31].

Записывались факты биографии, отклики на исторические события, например:

Козлов рассказал о гражданской войне. Служил под Архангельском, потом под Олонец на Петрозаводск. Попал в окружение. На вопрос, с кем воевал, ответил: «С мужиками... С такими же» [З. С. 123, № 90].

Некоторые рассказы вызвали в памяти воспоминания у самого О. С. Козырева, выросшего в с. Хмелевицы и проведшего в районе почти всю жизнь; он записывал рассказы, а потом создавал рисунки на этнографические темы [5. С. 23].

В коллекции музея имеются произведения разных жанров фольклора. Есть краткие **описания некоторых календарных праздников и обрядов**: святочной «ворожбы» (видов гаданий), рисунки О. С. Козырева с кратким описанием масленичных костров, взятия снежного городка, пасхальных качелей и катания яиц, зарисовка хоровода на Красную горку, отразившая воспоминания автора о последнем хороводе на Хмелевицком угоре, который женщины вдруг начали водить в 1944 или 1945 г. (традиция вождения хороводов прервалась ранее, и в войну их уже не водили). Есть подробное описание празднования престольного праздника в с. Хмелевицы и д. Дыхалиха — дня свв. Константина и Елены (по-местному *Олёны*), сопровождавшегося поминальными причитаниями, и соответствующий рисунок [5].

Есть сведения о скотоводческой магии и тексты хозяйственных **заговоров** (некоторые публикуются ниже).

Свадебный обряд представлен рассказами женщин об отдельных эпизодах традиционной свадьбы: невестинной бане, девичнике, приезде жениха и о том, как невесту выводили «из-за кутка» к столу, встречали молодых, возвращающихся с венчания, с причитаниями («как привывала матери и отцу»), приговорами дружки и *сговорёнными* песнями.

Есть тексты **похоронных причитаний**. Приводится **описание изготовления пива**, которое было в местной традиции обрядовым напитком и играло важную роль в календарных праздниках, в свадебной и поминальной обрядности.

Есть **сказки**, но их немного, возможно потому, что сказочная традиция не была здесь развита. Сказки в нескольких вариантах записаны как от взрослых, так и от детей, но все из репертуара для детей: «Волк и лиса» (как лиса рыбу ловила), «Медведь на липовой ноге», «Лисичка со скалочкой», «Липунюшка», «Машенька и Иванушка», последняя публикуется ниже.

Богаче в собрании (вероятно, как и в местной традиции) представлена несквозная историческая проза: **предания**, в том числе топонимические. Заветлужье в XVII в. оказалось связанным с крестьянским движением под руководством Степана Разина (по территории Заветлужья пробирался на север после поражения один из отрядов разинцев). Событие осталось в народной памяти. Разинская тема слилась здесь с темой разбойничества. Распространенные мотивы здешних преданий: разбойники разоряют монастырь; один из разинских солдат основывает Малков починок; отдельные лица (предки теперешних жителей) и жители отдельных деревень связаны с разинцами/разбойниками (были с ними знакомы, хранили их оружие и т. п.); разбойники жестоко обращаются с негодными (мотив, известный в северных преданиях (Криничная П 2ж) и неизвестный в приволжской и правобережной части Нижегородского края, где разбойники всегда «благородные»); атаманы разбойников и атаманша (Чириха); разбойники оставляют клад; поиски клада. Топонимические предания, как



О. С. Козырев в музейном уголке детской художественной школы с исполнительницами фольклорных произведений З. А. Голубевой, С. А. Топкиной, А. А. Соловьёвой и А. М. Шляковой (с. Извал Шахунского р-на). 1994 г.

правило, связывают название объекта с его основателем (Гусевский починок, Малков починок и т.п.). В семейных преданиях сохраняется память об участии местных жителей в различных исторических событиях: «турецкой войне», войне со шведами, Гражданской войне и др. (так, Синявины, жители д. Дыхалиха, происхождение своей фамилии связывают с фамилией пленного шведа — Карла Синавина).

Предания встречаются не только в экспедиционных записях, но еще больше в рукописной мемуарной литературе, хранящейся в музее [3].

В записях О. С. Козырева предания кратки, не имеют устоявшейся художественной формы, они живут в сознании как историческая память, память родовая, семейная и вербализуются по случаю: в разговоре с кем-либо на историческую тему, при распросах, в том числе собирателя фольклора. Таково публикуемое ниже предание об участии крестьянина Печёнкина, жившего в д. Тараканиха, в «турецкой войне» (№ 9). Устоявшуюся форму и многоэпизодную композицию имеют только некоторые варианты предания об основании Малкова починка [3. С. 93], возможно, потому, что предание было напечатано в местной газете в литературной обработке и в этом виде получило вторую жизнь.

Зафиксированы **былички** о «ходячем» покойнике (умершая мать приходит за сыном), о том, как человека в лесу «водит», и др., а также своего рода «антибылички» — как правило, комические истории о случаях из жизни, которые можно было бы принять за проделки нечистой силы (№ 14).

Среди прозаического фольклора особую группу составляют нарративы, названные собирателем **деревенскими байками** или **деревенскими анекдотами**. Это рассказы о занимательных случаях из жизни реальных лиц, жителей конкретной деревни, обычно односельчан рассказчика. Событие, о котором идет речь, подается как произошедшее в действительности, но в рассказе часто присутствует вымысел, выражающийся, как в бытовой сказке, в преувеличении. По жанровой природе они близки бытовым сказкам (о дураках, хитрецах, любовниках) и анекдотам. Иногда в них используются традиционные сюжеты (или мотивы), которые сочетаются с элементами современной реальности: такова байка о мотоциклистепожарном (№ 12). Сказочный сюжет, в соответствии с которым человек, пережив в пути какое-либо приключение, путает дорогу, возвращается в свою деревню и не узнает ее, широко известен; он же лежит в основе приведенной ниже былички о том, как женщина возвращается в свою деревню после того, как ее в пути «путала» не-

чистая сила (№ 10), а также в основе традиционного анекдота (№ 5).

Представлен в фондах музея и **детский фольклор**. Есть записи рассказов-«страшилок» («Злая минутка», «Синий ноготок», «Фосфорная маска», «Семья вампиров», «Страшная могила», «Красный водолаз», «Пирожки с ноготками», «Красные шторы», «Пиковая дама», «Красные губы», «Синий ноготь», «Зеленый автобус», «Зеленый патефон» и др.), сделанные от учащихся 10–11 лет Шахунской художественной школы. Некоторые из них восходят к литературе, некоторые отражают мифологические представления взрослых (№ 15). В собрании фольклора несколько детских анекдотов: «О попугае», о споре Горбачёва и Рейгана («У кого лучше» и «У кого страшнее»).

Разнообразен материал, касающийся детских игр и развлечений в военные (1940–1945) и послевоенные годы. По воспоминаниям О. С. Козырева и его друзей детства (В. Л. Торопова, В. П. Киверина) приводится описание игр детей и подростков («В лапти», «Чижа», «В лепету», «В попагоняло» — так в рукописи, «В головастика» и др.), тексты сопровождающих игры считалок и жеребьевок (с деревенскими реалиями: «Лапоть или онуча?»), а также описание игр парней и девушек на посиделках-беседках («В ремень», «В прищепки», «танцы вслепую»):

Кавалерам завязывают глаза, и по окончании танца они должны угадать, с кем танцевали. Во время танца поэтому стараешься ощупать партнершу, чтобы хотя бы что-то запомнить. (...) Не узнал, должен будешь отыграть еще фант [3. С. 73].

Рядом с описаниями некоторых развлечений приводятся рисунки используемых в них предметов (конька-ледянки, ледянки с розвальнями, буера, «рулетки», самодельных аэросаней и др.), сообщается о способе их изготовления. Воспоминания, представляющие конкретные события и касающиеся жизни реальных детей и подростков села Хмелевицы, содержат богатый материал по этнографии детства поколения «детей войны».

Песенная традиция представлена, к примеру, тремя балладами («Как на ключике...», «Злые коренья крапивные...», «Как у старосты у Марка...», в нескольких вариантах каждая; они опубликованы [1]), народной песней «Вниз по матушке по Волге». Среди песен есть свадебные, хороводные, в их числе «Садовый хмель» — песня, которая была особо значимой в местной хороводной традиции. Ею начинали хоровод, и вождение хоровода обозначалось терминологическим выражением *ходить хмелью*, которое после исчезновения хороводов было перенесено на женский обычай хо-

дить шеренгой, взявшись под руки, вдоль деревни на праздниках. Есть в собрании традиционные песни других жанровых разновидностей, «новейшие баллады» (три сюжета на мотив «Семёновны»), а также скороорошины.

Собрание Народного фольклорно-этнографического музея позволяет увидеть местную фольклорную традицию во всем ее жанровом разнообразии. Ниже публикуются избранные тексты из фондов музея.

ЗАГОВОРЫ И СКОТОВОДСКАЯ МАГИЯ

1. Пойду я, раба Божия, на восход пойду — помолюся, на зенит пойду — поклонюся, на полночь — повернуся, на закат — оглянуся. На след заступаю, путы дороженьку застилаю. Старому хозяину — пень да колода, а к нам — путь да дорога.

Это заговор на корову, чтобы со двора не убежала, когда купишь её. Вот, три раза повторю, и к старому двору не придет [СФИ; 3. С. 121, № 72].

2. А то, у меня было: баба-то за вымя потрогала корову-то, молоко-то и пропало. Что это: вечером — 4 литра, а утром — со стакан! Ясно, слзалили! А-к я что сделала? Повела к бабке-то, та мутовкой крутит и шепчет, ну и я: «Чего Марье, то и мне, чего Марье, то и мне». А-к молоко-то стало еще жирнее, чем было [СФИ; 3. С. 121, № 73].

3. А то: корова-то убежала, дак положила пояс через порог-от и перевела корову-то. И что ты думаешь? — не стала убежать-то. Вот и неправда! [СФИ; 3. С. 121, № 74].

СКАЗКИ

4. Жили-были мальчик с девочкой — Машенька и Иванушка. Мать у них умерла, отец женился на другой. Женщина эта невзлюбила ребятишек. А между собой дети жили дружно.

Ходили они в лес, а день был жаркий. Шли они обратно, Ивашечке захотелось пить. Смотрит, стоит конское копытце, полно водицы. «Машенька, — просит Ивашечка, — я напьюсь из конского копытца?» — «Нет, Ванюша, не пей, жеребеночком будешь». Шли, шли — он опять пить просит: «Машенька, я напьюсь из теленочкина копытца?» — «Нет, не пей, а то теленочком будешь». Долго ли мало ли шли они, жара нестерпимая, во рту пересохло. Не стал больше Иванушка разрешения спрашивать, увидел козлиное копытце, полное водицы, выпил — стал козленочком.

Испугался Ванюшка, хотел сестрицу позвать — заблеял по-козлиному. Оглянулась Машенька — сзади козленочек бежит, а Ванюшки нет. Заплакала Машенька, да что сделаешь? — повела козленочка домой. А мачеха невзлюбила козленочка и все пристаёт к мужу: зарежь да зарежь козленочка. Муж долго не соглашался, а потом пришлось и это сделать — зарезал козленочка.

Сварили козленочкина мяса, стали обедать. А Маша не ела мяса, а под столиком сидела, косточки собирала да в горсточке сжимала: дула да дула — голубочка и сдула. Голубочек взлетел на повесть (в коридоре над сенями вроде сарая). Взлетел на повесть и стал там жить. И так это гуркал. Девочка бегала на него смотрела, кормила его.

Вот раз он улетел гулять на большую дорогу. А в это время ехали там красноярцы — купцы красным товаром, ситцами да всем. Он сел на дубу и стал распевать человеческим голосом: «Да то ли цё бывало, да то ли цё живало, отец сына зарезал, лиха мачеха велела. Да сестра братца не ела, под столиком сидела, косточки сбирала, в горсточке сжимала. Дула да дула — голубочка вздула».

И так он несколько раз пропел. Красноярцы обратили внимание: «Что такое там за интересный голубок? Ну-ко, спой еще раз!» Он пропел еще раз это же: «Да то ли цё бывало, да то ли цё живало. Отец сына зарезал, лиха мачеха велела. Сестра братца не ела, под столиком сидела, косточки сбирала, в горсточке сжимала. Дула да дула, голубочка вздула». Красноярцы дали ему платочек за его песенку. Он платочек подхватил, домой улетел, взлетел на повесть. Машенька проходила, он ей бросил платочек в подарок.

Увидела это мачеха, стала говорить: «Принеси и мне тоже!» Полетел голубок на большую дорогу. А в это время возчики кирпичи везли. Голубок сел на дубок и опять эту песенку спел. Понравилась песенка возчикам, и они дали ему в подарок кирпич. «Нечем больше нам тебя отблагодарить», — сказали. Он взял кирпич и понес домой. А мачеха уже ждала, стояла в сенях: «Ну что, принес?» — кричит. — «Принес, принес», — отвечает голубок. — «Давай, бросай!» Он и бросил кирпич-то, да на голову ей. Тут и убил мачеху. И стали они жить да поживать: отец да Машенька, да голубок. А мачехи уже не было.

Это мама рассказывала нам (Евдокия Михеевна Лебедева, 1883 г.р., с. Ивановское Ветлужского уезда). [А она откуда слышала?] Она, видно, от своей [КАГ; 3. С. 149–151, № 127].

Оригинальный вариант сюжета СУС 450 Братец и сестрица. В него введен мотив чудесного вестника, характерный для другого сюжета — СУС 780 Чудесная дудочка, но в последнем чудесным вестником является растение — тростинка (деревце на могиле), в публикуемом — птичка, появившаяся из костей убитого.

5. Черемиса соль возили на Ветлугу. Ночевали в селе. Куда оглобли были, туда и едут. Мужики перевернули ночью сани-то оглоблями назад. Те утром встали, запрягли и поехали. Приехали откуда выехали: «Гли-ко, Ванька, моя изба-то», — говорит. Баба вышла на крыльцо. — «Ты смотри-ко, и баба-то моя» [КБС; 3. С. 157–158, № 136].

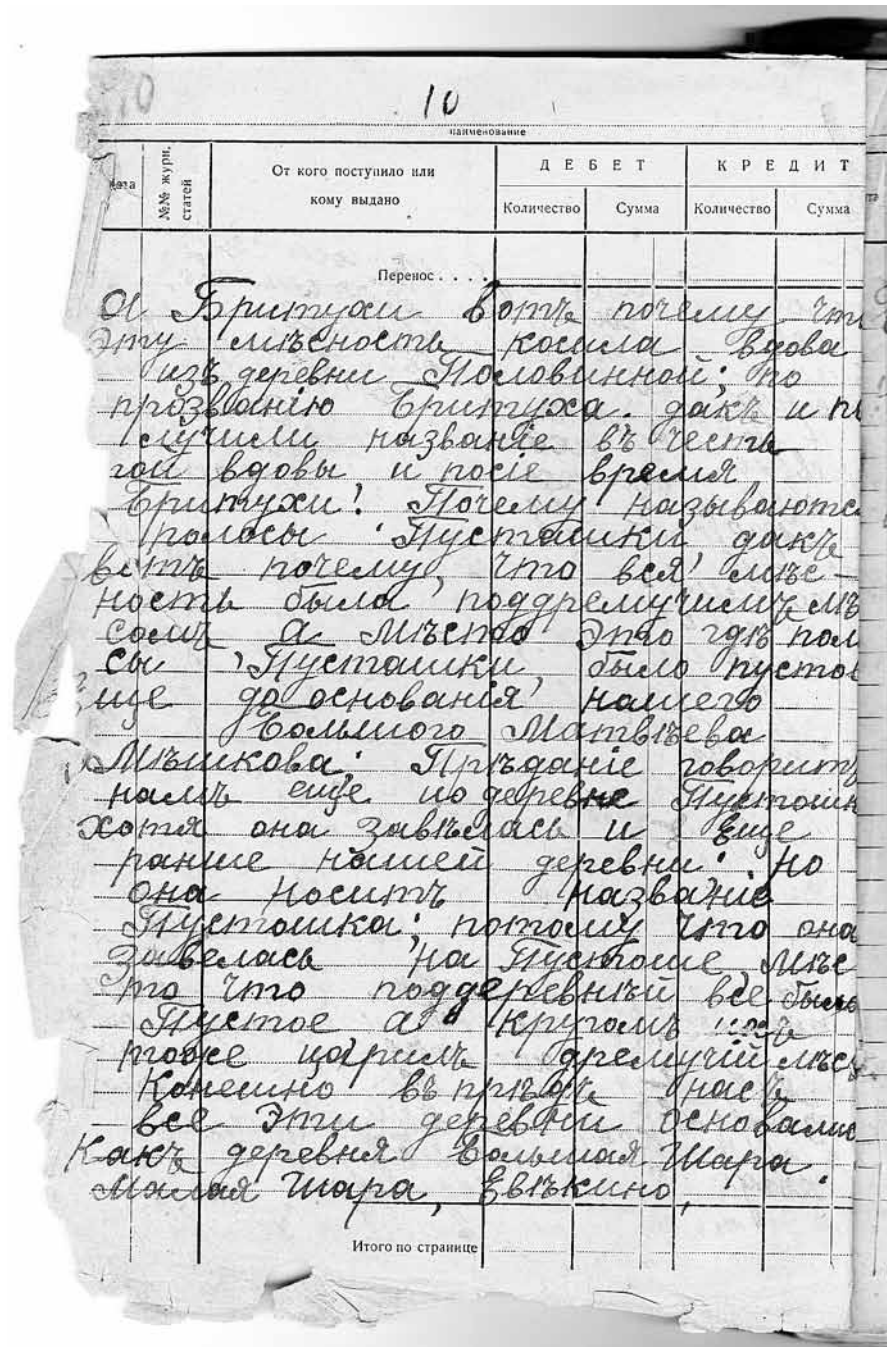
СУС 1275 Глупцы оставляют сани (телеги) оглоблями туда, куда едут. В текст традиционного анекдота введены местные реалии: черемисы (марийцы), г. Ветлуга, куда ездили на ярмарку.

ПРЕДАНИЯ

6. [В ответ на расспросы о разбойниках:] Разбойники? Чем они жили? Кого тут грабить-то? Наверно, в деревнях и жили. Сокол, Извал⁵ — вроде, связаны с разбойниками-то. Может, отряды Степана Разина были. Да, с тех времен и поселились. Часть стали жить трудом своим, а часть разинцев стали разбойниками [КАМ; 3. С. 126, № 91].

7. [Вот, например, о Малковом починке не помните?] Помню, что люди-то говорили. Было жительство, вроде, их 4 брата жили. Якобы, старший-то брат снабжал разбойников. Ну, потом что-то вышло, неудобство. И они его, дескать, того... Дом сожгли, этих перебили. А самого-то даже пуля не брала, якобы. И вот его связали, говорят. И он, как каток, катился в Малую Музу.

Ну, сестра его, наверное, жила в Черной, за Извалом. Она, видно, много лет жила. Та много помнит, она и рассказывала. [А это, примерно, в какие годы было?] Это... да это около 200 лет, как у Малка срубили эту делянку. [А у него сестра?] Да, в Черной [КАМ; 3. С. 124, № 86].



Предание о происхождении названий полос Бритухи и Пусташки в «Летописи старого и далекого прошлого времени Сергея Григорьевича Коломарова из сказания и летописи дедушки Архипа Климентьевича Мешкова, третьего потомка после праотца нашего Матвея, основателя нашего Большого Матвеева (Мешкова)» С. Г. Коломарова

8. Малко-то заговоренный был, и все в доме-то у него заговорено было от пожара. Ну, и не могли они поджечь — не горит и не горит. А веники на сеновале не заговорены были, их и подожгли, от них и дом сгорел [СВВ; 4].

9. Печёнкина старика-то видел в 1919 году, ему тогда было 112 или 120 лет, — вот тот много помнил. На Тараканихе мельником работал (помнит Яшу да Ярему). Рассказывал о турецкой войне. От Костромы до Шарьи 8 дней пешком шел. «Теперь все стреляют да и все, а мы вручную воевали» — [говорил]. Полгода туда пешком, 24 года отслужил, да полгода обратно пешком шел [КАМ; 3. С. 126, № 92].

БЫЛИЧКИ

10. Из Тумбалихи⁶ я шла в Хмелевицы. Метелица. Шла на Любяну, а дошла до мельницы (угадала в болото, налево к Проносу). От Проноса-то на Курочкино понесло, от туда опять в Тумбалиху и попала, только с другого конца деревни. Иду, деревню-то не узнаю: «Какая хоть деревня-то?» — спрашиваю. — «Да Тумбалиха». — «Что хоть такое-то? Свою деревню не узнаю». Иду, иду: где хоть дом-то — дом-от не узнаю. Домой пришла кое-как, меня спрашивают: «Что быстро вернулась из Хмелевиц-то?» — «А вы-то как сюда попали?» — удивилась я. [Думала, что в Хмелевицах.] Утром только и дошло, что круга дала [ПЛН; 3. С. 162–163, № 159].

ДЕРЕВЕНСКИЕ БАЙКИ

11. Жил у нас мужик в деревне, конюхом работал. И купил он мотоцикл. Новый, с коляской. Привел домой, во двор поставил, бабу зовет: «Смотри, какого коня купил: ни кормить, ни запрягать — топнул и поехал!»

Топал, топал — не заводится. Толкал, толкал — не шевелится. Взял мужик веревку, связал мотоциклу колеса, на руль петлю накинул, к веревке⁷ подтянул, достал плетель ремennую и давай мотоцикл хлестать. Бил, бил — упарился. Жена вышла: «Устал, поди? Поел бы. Давай я похлещу». — «Нет, пока триста плетей не дам, не отстану». Сколько он бил еще, неведомо. Только приходит тут сын его пятиклассник из школы и говорит: «Тяпка, ты зря его разбил, не заведется он.» — «Это почему же?» — «Так я аккумулятор-то на зарядку поставил» [КМС; 3. С. 154, № 131].

12. В Каменнике овин горел. Натоля, хмелевицкий пожарный, на мотоцикле туда поехал. А под горой, на повороте с Хмелевицкой дамбы на каменникскую дорогу песок сыпучий был. Его в песке-то развернуло, он газу дал и в Хмелевицы прискакал. Въехал на гору, остановился и спрашивает: «А где пожар-от? — Дак ты туда поехал. — А куда приехал-то?» [КМС; 3. С. 159, № 139].

13. Была у меня кобыла — как хлестнешь, так и пёрнет. Ну, что ты с ней будешь делать, право!

И повез я председателя райисполкома в Шахунью на совещание. Ну, думаю, подведет она меня. Взял у бабы ваты, скрутил жгутом потуже да и заткнул ей жопу-то.

Замерз я в снях-то. А председатель был мужик хороший: «Ты, — говорит, — пробежись, а я лошадей поруковою». А я и забыл, мать честная, предупредить-то его. Он как хлестнет кобылу-то, так, етитвашумать, Олег, что тут было! Она хвост-от задрала да поднатужилась, да вся эта рвань-то как вылетит! Дак ладно, выше головы пролетело. Ну, и ему попало... [КА; 3. С. 159–160, № 142]⁸.

14. Юрий Львович Немцов приехал в Шахунью собирать материал для телефильма «И углами изба красна». Фильм вышел на телеэкраны в августе 1985 года «...» его часто и много лет показывали, особенно почему-то по Ленинградскому телевидению.

Немцов пришел ко мне: послушать бы, говорит, сказок деревенских. «А пойдём, — говорю, — в Января ходим. Я сам-то там еще не записывал ни разу, но найдем все равно что-нибудь». Мороз был, солнце — бодро так. В Января вошли, смотрим, мужик дрова колет. Поздоровались. Вот, говорю, из Горького корреспондент, сказок хочет послушать.

«А чего, — говорит, — сказку? Я те правду расскажу.

Вот мы с бабой пастушили, коров-то выгнали из леса на дойку дневную, а бычок один потерялся. Баба-то и пошла его искать, а я в поле стадо погнал. Ходила, ходила по лесу-то, не нашла. А там медведь муравейник мордой-то рыл, а она думала бык рогами роет. «Ах ты, — думает, — паразит!» Взяла прут да как хлестнет по боку-то, а медведь-то со страху и околел, а баба-то в обморок упала.

Вот тебе и сказка. Пойдемте в избу, у меня больно баба-то до сказок охотница.

Магнитофона у нас с собой не было, записал на слух «...» Но пересказ мой близок к оригиналу — у нас в Хмелевицах так же разговаривают: не в упор, не категорично, а как бы шутя, мимоходом, не всерьез [ЧАИ. 6. С. 141, № 122].

Байки анекдотического характера о встрече в лесу с медведем, принадлежащие охотничьей субкультуре, редко фиксируются. Запись О. С. Козырева — счастливое исключение. Одному из авторов статьи (К. Е. Кореповой) приходилось слышать подобные рассказы в разных регионах. Несколько лет назад тоже в Заволжье — в д. Галибиха Воскресенского района — шел разговор с местным жителем, которого в деревне все зовут Кабаном, о том, что, по слухам, за Велугой медведь ходит. И тут он рассказал, что сам видел там недавно медведя. Пошел проверить, не заросла ли дорожка к клюквенному болоту, остановился в малиннике поест ягод и услышал, что кто-то ходит

рядом. Увидел, что по другую сторону зарослей медведь ест ягоды. Скорей повернул обратно. Закончил он рассказ словами: «Испугаться-то я не испугался, но усраться-то — усрался». Потом этот рассказ я слышала в деревне уже в пересказе про приключение Кабана. Другой сюжет помню с детства. В пос. Умба Мурманской области родственники моей подруги держали корову и косили сено где-то у ручья. Были там родители, она с сестрой и тетки — две немолодые незамужние женщины — все интеллигентные и очень деликатные люди (отец работал бухгалтером на заводе). И вот увидели, что из леса прямо на них идет медведь. Испугались. Одна из теток сказала, что надо петь: говорят, что в этом случае медведь людей не трогает. С перепугу ни одной песни вспомнить не могли. И тут вдруг одна из теток запела матерные частушки — ничто другое не пришло на ум, все подхватили. Медведь посто-ял, послушал и ушел.

В Шахунском районе сюжет о встрече в лесу с медведем нашел отражение в частушке. В собрании краеведа В. С. Долгих, поступившем в музей в 2020 г., есть текст: «Увидал в лесу медведя, / Он, гад, мне не отвернул, / Хорошо, помог мне Федя — / Медведь шею бы свернул». Вероятно, частушка навеяна реальным случаем и, вполне возможно, об этом случае также ходили рассказы-байки, к сожалению оставшиеся незафиксированными.

СТРАШИЛКА

15. У одной девочки мать уехала и сказала, чтобы она посуду вымыла. Девочке страшно было одной, и она позвала подружку. Сидели они вечером, посуду мыли и вдруг без одной минуты двенадцать закричала дверь и на полу появилась тень. А когда стало одна минута первого, тень исчезла. Но когда девочки встали утром, посуда была грязная. Когда приходит злая минутка, не надо ничего делать [КЛ; 3. С. 87, № 32].

Рассказ отражает распространенное в Поволжье поверье о неурочном часе [3] и является примером трансформации былички (или поверья) в страшилку. При переходе в другой жанр утрачена свойственная быличке конкретика (где именно и с кем именно произошло событие, здесь — «одна девочка»), персонажем стал ребенок, и появился обычный для страшилки мотив — нарушение ребенком запрета взрослых (здесь в ослабленной форме: посуду моют, но не в то время).

СКОМОРОШИНЫ («ПРИБАУТКИ»)

16. Тень-потетень, выше городу плетень.
На полице трубица — гороховица,
На печи звезда калачи пекла,

Не для вас, не для нас — для Офониной
жены.
Что Офониная жена тройников принесла.
Стукнули в доску, поехали в Москву
Ребят крестить.
Ребята-то уснули, попа-то столкнули.
Поп да лопата, кобыла-то горбата.
Катя-Катерина, нарисована картина,
Катя голову чесала, царя дождала:
— Царь молодой, увези меня домой.
— Где твой двор?
— Осередь Москвы — ворота пестры:
Кутька на лычке потявкивает,
Медведь на веревке порявкивает,
Курочка-рябушка в избушке метёт,
Таракан под шестком горшки продает.
— Почем горшок?
— По три денежки, по копеечке
[КАЯ. З. С. 61, № 7].

17. Пили, пили потки на липовой
колодке.

У Стаса пьют, у Николы шьют,
У великого Егора часы говорят.
— Митька-брат, довези до двора.
— Где твой двор?
— Осередь Москвы, ворота пестры...
[Дальше] то же: «Кутька на лычке потявкивает,
медведь на веревке порявкивает,
курочка-рябушка в избушке метет, таракан
под шестком горшки продает...» — всё! Там
ещё: «Почем горшок?»

Она пляшет, рукой машет, к себе повара
манит:
— Повар, повар, поварок, повар —
масляный лобок.
Повар пеночку слизал, он на кисоньку
сказал.
Идет кисонька из кухни, у ней глазоньки
подпухли
Барыньё-то обсудили, киске лапку
отрубили

[КАЯ; З. С. 62, № 8].

18. Два ухвата взбунтовались,
Кочерга пошла плясать.
Она пляшет, рукой машет,
Себе повара манит:
— Повар, повар, поварок,
Повар, масляный лобок.
Повар пеночку слизал,
Он на кисоньку сказал.
Идет кисонька из кухни,
У ней глазоньки подпухли.
Барыньё-то обсудили,
Киске лапку отрубили
[КАЯ; З. С. 62, № 9].

19. Катя, Катя, Катерина —
Нарисована картина,
Катя голову чесала,
Царя дождала:
«Царь молодой,
Увези меня домой.»
Выбегала под порог,
Высикала в потолок,
Улетели брызги
К Ермачихе в избу.
Ермачиха весела —
Наварила киселя,

Ермак сердит —
С киселя пердит
[КАЯ; З. С. 62, № 10].

Ряд скоморошин, исполненных
А. Я. Клепцовой (д. Новоселовка) ре-
читативом одна за другой, позволяет
видеть, как функционируют подоб-
ные тексты. Каждая представляет со-
бой набор самостоятельных мотивов
и формул, не связанных содержательно
и соединенных в цепь довольно произ-
вольно. Мотивы-формулы кочуют из
текста в текст, в вариантах выступают
в новом наборе и занимают новое место
в цепи (*Катя-Катерина...* — см. выше
№ 16, 19; *Уведи/увези меня домой — А где
твой двор?* — № 16, 17, 19; *Кутька на
лычке...* *Курочка...* — № 16, 17; *Идет
кисонька...* — № 17, 18 и т.д.).

Примечания

¹ Имеется подробная опись личной кол-
лекции, составленная самим собирателем
[2; 3] и отпечатанная в местной типографии
(1-й вып. — тираж 3 экз., 2-й — 1 экз.).
В ней перечисляются все экспедиционные
выезды О. С. Козырева и его сподвижников
(членов молодежного клуба) с февраля
1971 г. по март 2001 г. (всего 27), приводит-
ся перечень участников и сведения о них,
список селений, в которых велись записи,
перечень всех информантов (85 человек
из 13 деревень на 1990 г., указан репертуар
некоторых информантов), перечень запи-
санных произведений и тексты некоторых
из них, списки гармонистов, гармонных
дел мастеров, балалаечников (52 чел.),
народных умельцев и самодеятельных
художников (108 чел.), сценарии фольклор-
ных праздников, фольклорных концерт-
лекций и дневниковые записи о результатах
их проведения, библиография публикаций
о культуре района и фольклорных меро-
приятиях, отклики в печати.

² Большинство записей, приводящихся
в статье, сделано О. С. Козыревым.

При публикации сохраняются орфо-
графия и пунктуация рукописи. Курсивом
даются комментарии О. С. Козырева.

³ Юма — село в Вятской губернии.
Выходцы оттуда (*юмаки*) переселились
на территорию нынешнего Шахунского
района в начале XX в.

⁴ Баллада «Федор и Марфа», принесен-
ная юмаками, действительно почему-то не
распространилась среди местных жителей.
Ее в Новоселках никто, кроме А. Я. Клеп-
цовой, не пел, и она ни разу не записыва-
лась в районе, хотя О. С. Козырев вел ее
поиски. В то же время другие баллады на
сюжет «Муж жену губил» были в районе
широко известны.

⁵ Упомянутые в текстах № 6–9 *Извал*,
Сокол, *Малая Музя*, *Черная*, *Таракани-
ха* — населенные пункты в Шахунском
районе.

⁶ Упомянутые в тексте *Тумбалиха*,
Лубяна, *Пронос* — населенные пункты
в Шахунском районе.

⁷ *Верейя* — воротный столб, к которому
привязывают лошадей.

⁸ В записях О. С. Козырева также
есть анекдот «Как цыган лошадь учил»
[КАМ. З. С. 153–154, № 129].

Литература

1. Заветлужье: фольклорный сборник.
Песни / Сост. А. В. Харлов, Н. В. Морохин,
М. В. Игнатушко. Н. Новгород, 1992.

2. *Козырев О.* Итоги Шахунской
фольклорно-этнографической экспеди-
ции. 1971–2001 гг. Шахунья, 2002 [отпе-
чатано в 3 экз.]. ШЭМ-ОФ-571.

3. *Козырев О.* Итоги Шахунской
фольклорно-этнографической экспеди-
ции. 1971–2001 гг. 2002–2012 [отпечатано
в 1 экз.; хранится в личном архиве автора].

4. *Козырев О.* Как на ключике на теку-
ченьком. Шахунья, 2011. ШЭМ-ОФ-3716.

5. *Корепова К. Е., Козырев О. С.* Хмеле-
вицкие *Олёны* и ветлужская причетная
традиция // *ЖС.* 2019. № 4. С. 22–26.

6. *Корепова К. Е., Храмова Н. Б.* В «неуроч-
ный час» и «в злую минуту» (по материалам
фольклорных экспедиций Нижегородского
университета) // *ЖС.* 2008. № 2. С. 47–49.

7. Родной край в воспоминаниях,
семейных преданиях и фотографиях. Ша-
хунский район Нижегородской области /
Авт.-сост. К. Е. Корепова. О. С. Козырев,
Т. Н. Осмирко. Н. Новгород, 2019.

Список информантов

КА — Копосов Алексей (1937–1999),
д. Кротово, работал конюхом в д. Камен-
ник, 1984 г.

КАГ — Козырева Анастасия Григорьев-
на (1900–1988), с. Хмелевицы, 1983 г.

КАМ — Коробейников Афанасий Ми-
хайлович (1925–1988), г. Шахунья, 1985 г.

КАЯ — Клепцова Анна Яковлевна,
1904 г.р., д. Новоселовка, 1971 г.

КБС — Козырев Борис Сергеевич,
1930 г.р., с. Хмелевицы, 1984 г.

КЛ — Кислицына Лена, 10 лет, г. Ша-
хунья, 1979 г.

КМС — Козырев Михаил Сергеевич
(1937–1996), с. Хмелевицы, 1984 г.

ЛПП — Лебедева Павла Павловна,
1912 г.р., с. Большое Широкое, 1971 г.

СВВ — Смирнов Владимир Васильевич
(1925–2002), учитель истории, краевед,
г. Шахунья, 2000 г.

СФИ — Соловьева Фаина Ивановна,
1922 г.р., род. в с. Ивановское Ветлужского
уезда, живет в г. Шахунья, 1987 г.

ТЛН — Туманина Любовь Николаевна,
1924 г.р., с. Хмелевицы, 1985 г.

ЧАИ — Чемодаков Аркадий Игнатъ-
евич, 1922 г.р., д. Января, род. в д. Алексан-
дровский Шарангского р-на, 1985 г.

Сокращения

Криничная — Указатель типов, мотивов
и основных элементов преданий // Кри-
ничная Н. А. Предания русского Севера.
СПб., 1991.

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

ФА — Архив Центра фольклора Нижне-
городского университета.

ШЭМ — Шахунский фольклорно-
этнографический музей.

Татьяна Николаевна Осмирко,

гл. хранитель фондов, Народный фольклорно-этнографический музей
(г. Шахунья, Нижегородская обл.)

Клара Евгеньевна Корепова,

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

«МЫ С ТОВАРИЩЕМ ВДВОЕМ И СЫГРАЕМ, И СПОЕМ...»: ЧАСТУШКИ ИЗ СОБРАНИЯ НАРОДНОГО ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ Г. ШАХУНЬЯ

Частушки в фондах музея представлены в записях О. С. Козырева и в поступлениях от других краеведов, которые предложили музею записи своего репертуара (рукописи А. Н. Раскатова, З. С. Воробьевой); некоторые в дополнение собрали материал от односельчан (В. С. Долгих). Собрание невелико, но во многих отношениях интересно. Частушки В. С. Долгих насыщены местными реалиями, притом не только географическими (местные топонимы), но и историческими (см. комментарии к № 8–34). В его записях любовные частушки соседствуют с частушками общественно-политической тематики. Вероятно, они и исполнялись вперемешку. Последние имеют варианты, соответствуют поэтике жанра и следуют традиции, сложившимся в частушках любовных, — основном корпусе жанра, что может быть свидетельством их народности (в отличие от агитационных куплетов, спущенных «сверху» через печать и художественную самодеятельность). Записанные от информантов, чья молодость пришлась на 1930-е или даже 1920-е гг., они отразили неоднозначное отношение народа к общественно-политическим событиям того времени, к хозяйственной политике, вождям, партии.

В текстах А. Н. Раскатова представлены основные мотивы традиционных мужских частушек, а в составе «допризывных», исполнявшихся в 1930-е гг. при проходах в Красную армию, содержатся старые рекрутские частушки. Они отразили чувства деревенского парня, покидающего родной дом, поэтому оказались долговечными, способными обслуживать запросы человека другого времени. Точно так же Л. О. Катышева (с. Извал) исполняла в качестве частушек о Великой Отечественной войне частушки времен Первой мировой («германской») войны; их устойчивый набор она пела при случае вплоть до конца 1980-х гг. в память о погибшем муже.

Воспоминания О. С. Козырева показывают, как частушки вписывались в местную календарную обрядность.

Некоторым частушечным циклам в рукописи даны названия («Допризывная», «Впечатления от Красного Сормова»).

Ценный материал о местной частушечной традиции и истории жанра дают сценарии праздников «Играй, гармонь!», которые проводил районный клуб гармонистов в 1990-е гг. В ходе подготовки и проведения праздников в разных деревнях района были выявлены и записаны бытовавшие здесь частушечные напевы и наигрыши, всего 13, среди них кроме известных повсеместно (*елецкий, семеновна, цыганочка/сербияночка, сормач, барыня*) есть местные: *деревенский, ветлужаночка, турань* в нескольких разновидностях, *кукарочка, ромачинка, ночка, барбушка* и др., зафиксировано танцевальное сопровождение каждого (*крестовик/четверик, восьмерёвка* и др., исполнение «по кончику», когда две исполнительницы становились на концы лавки и пели, пританцовывая, обращая друг к другу). Есть заметки об исполнении частушек в наши дни.

При публикации сохраняются орфография и пунктуация источников. Нумерация частушек дана публикаторами.

О. С. КОЗЫРЕВ ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ

[Уточнение автора, присланное в переписке с К. Е. Кореповой в ответ на вопрос о времени бытования описываемых событий: «Видел бои ватаг — парней разных деревень — в послевоенные годы. Ушли они из жизни деревни в конце 1950-х гг.»]

[В Хмелевицах Шахунского района в праздник *Олены*¹] часам к двум дня потихоньку-помаленьку народ стекается на центральную улицу. Прохаживаются по селу, мерно шагая (шеренгами — под ручку) и мирно беседуя. (...) Хождение из конца в конец села с песнями, разговорами, веселым и шумным гомоном вносило элемент организованности, размеренности. Но ненадолго. В общем мирном веселом гуле праздника чувствовалась настороженность. Делясь новостями, подпевая лирической песне, все как бы прислушивались, переглядываясь в тревожном ожидании. Парни из дальних и ближних деревень еще

деликатно уступали дорогу встречной ватаге. Все как бы ждали подкрепления. И оно приходило: в центре — медью обитая хромка-кустарка, по флангам, в крепком кренделе локтей, — разудалые молодцы хмелевицкой команды. Хромка рвет воздух взрывами переборов на пределе децибелов, ватага глушит ее песней.

Запев вел обычно «атаман» — резко, отрывисто, скороговоркой, с сильным ударением, почти выкриком на втором слове, ватага подхватывала запев и заканчивала куплет уже в растяжку:

Атаман: Вот она и заиграла —
Двадцать пять на двадцать пять!²
Ватага: Вот она и за-и-гра-ла-а,
Двадцать пять на двадцать пять.
Атаман: Вот она и загуляла,
Наша шаечка опять!
Ватага: Вот она и за-гу-ля-ла-а,
Наша шаечка опять. И т.д.

Атаман идет по бережку,
За ним подросточки.
Кто заденёт атамана —
Засверкают тросточки!

Мы железными тростями
Разобьем чугунной мост!
Кто заденёт атамана,
Измолотим, как овес!

Наша маленькая шаечка
Гуляет и гуляет!
Нашу маленькую шаечку
Никто не задевает!

Дайте мне остепениться,
Атамана сшибить с ног.
Нашу маленькую шаечку
Зажали в уголок.

По моей по голове
Ходила гиря на ремне,
Гиря двухфунтовая,
Да для меня фартовая.

Обычно мирный сормач, под мелодию которого танцевали на беседках или пели, звучал здесь грозно, раскатисто, как боевой гимн, сплывающий и воодушевляющий ватагу. Он настраивал ее на боевой лад, заряжая энергией (...) [И вот] такая же ватага ребят из соседних деревень, из Обанихи³ или из Савина, прет навстречу, не сворачивая. Идет тоже с частушками, иногда задевая в них хмелевицких.

И начинается: стенка — на стенку. Сшибают атаманы, ватаги держат флаги. Главное — пробить стенку. Потерявшая строй ватага рассыпалась и проигрывала, убегая в сторону своей деревни. Обановских обычно гнали до моста, салминских и ерминцев — до Мураихи. Там мураихинские ребята (мы говорили «мураенцы») останавливали наших: «Ребята, всё, хватит, нам завтра с ними на работу выходить» (один колхоз-то). Победители возвращались, шествуя по селу, понося в частуш-

как противника и их деревню и восхваляя свои достоинства, вроде: «Хулиган, мальчишка я, / Не любят девушки меня. / Хоть любите, не любите, / Хулиганить буду я.»

Атаманами, предводителями хмелевицкой ватаги были обычно парни из более древних крестьянских фамилий, первопоселенцев села — из Голубевых, Сорокиных, Копыловых, Жидковых. Заканчивались такие песенные гулянья своеобразными частушками-клятвами в верности и преданности товариществу: «Мы с товарищем вдвоем / Загуляем, запоем, / Все пути-дорожки знаем, / Ночевать домой пойдём.»

«...» Мы, мальчишки, с тревогой следили за баталиями. А когда наши старшие братья уходили с ватагой в соседнюю («опасную») деревню (в Музю, например, хотя враждовали те обычно с Извалом и с Соколом), мы с трепетом прислушивались к гулу сражения, стараясь определить, чья берет.

Бывало, и хмелевицкую ватагу побивали в других деревнях — и в Обанихе, и в Савино. Убегать приходилось от Савина до Красногора (там ребята были дружелюбно расположены к хмелевицким и заступались за них), о чем они рассказывали и в песне:

Поиграй соромотнью,
Я спою Наплавино,
Боле разу не пойду я
На гулянье в Савино.

В Савино никто из хмелевицких на гуляние в праздник и не ходил. Но после праздника, так сказать, в будни, пожалуй-ста, никто и пальцем не тронет. Соберутся утром в МТС и начинают обсуждать: «Ну ты, паре, мне вчера сильно больно заехал.» — «А-к, ну чего сделаешь, так уж подвернулось, ты уж больно борзо подскочил.» — «Ну ладно, ладно. Дак ты приходи к нам на гулянье-то, переведаемся.» — «Ясно дело, как же, придем». Никаких кровных обид обычно не возникало. Да и не могло быть, так как были очень строгие правила, своего рода кодекс законов улицы. «...»

Кроме Хмелевиц подобные бои наблюдались в Большой Музе, Соколе, Скородумове, Обанихе, Соромотной, Дыхалихе, Красногоре. В других деревнях, а их большинство, праздники были более-менее тихие. Интересно, что эти «гнездовые», родовые ватажные деревни отстояли друг от друга примерно на равных расстояниях: от Хмелевицы до Музи 5 километров, так же и до других. В Большой Музе, Соколе, Скородумове и Обанихе и невесты считались лучшими, а женихи, естественно, в Хмелевицах, Дыхалихе, Красногоре [1. С. 93–99].

ЧАСТУШКИ ИЗ ЗАПИСЕЙ О. С. КОЗЫРЕВА

Частушки (исполнительницы назвали их *страданиям*) записаны от Л. О. Катышевой [КЛЮ], подпевала А. М. Шлякова [ШАМ]. Исполнены под аккомпанемент балалайки З. А. Голубевой [ГЗА], наигрыш ветлужаночки, хор подхватывает после



Гулянье в выходной день в д. Большая Муза Шахунского р-на. 1937 г. Фото И. С. Сенатова

запевалы каждую строку и пропевает ее. Как рассказывает запевала, она поет эти частушки в память о муже, погибшем на Великой Отечественной войне в 1941 г.

Некоторые из публикуемых частушек записывались еще до Великой Отечественной войны. Например, частушка «Милосердная сестричка / В беленькой косыночке, / Полегоньку укладите / Меня на носилочки» (ФА. Собр. Тимина. Рук. 1. № 12) записана в 1925 г., по сведениям собирателя, в Богородском районе Нижегородской губернии наряду с мужскими «хулиганскими», с комментарием: «Исполняется так же в контексте частушек о Первой империалистической войне». В частушках о войне 1914–1918 гг. распространен и мотив «платочек в подарок солдату: раны перевязывать». Ср.: «Куплю беленький платочек, / Не стану повязывать: / Пошлю милому в окопы / Раны перевязывать» (ФА. Собр. Тимина. Рук. 59. № 153. Зап. в 1937 г. в с. Кулебаки Нижегородской губ.).

1. Дроле вышила платочек
В путь-дорожку дальнюю:
«Утирайся, дорогой,
Когда поедешь в армию».

2. Дроля пишет из солдаток:
«Дорогая, еду в бой,
Мне теперь и пригодится
Носовой платочек твой».

3. На германской на границе
Мой залетка умирал,
Глаза серые, красивые
Навеки закрывал.

4. Милосердные сестренки,
Белые косыночки,
Осторожнее кладите
Дролю на носилочки.

5. На германскую границу
Съезжу неодинова,
Укажите мне, товарищи,
Могилу милого.



В выходной день в с. Хмелевицы Шахунского р-на. Танцуют З. В. Бахвалова и Т. И. Смирнова. 1955 г. Фото И. С. Сенатова

6. Кабы время не такое,
Не германская война,
Были бы ребята дома,
Был бы дроздь у меня.

7. Ты, Германия с Россией
Заклучай скорее мир:
По последнему залетке
Все равно не отдадим.
[2. С. 181–182, № 176]

ЧАСТУШКИ ИЗ СОБРАНИЯ В. С. ДОЛГИХ

8. На Олёны мы ходили
И хотели погулять.
Ничего не натворили,
А пришлось домой бежать⁴.

9. На Вахтан-завод⁵ ходили
И ходить была рука:
Моя будущая теща
Не жалела молока.

10. Через речку через Шару⁶
Переход по лавочке.
Привыкай, мое сердечко,
К новенькой матанечке.

11. Я люблю эту деревню,
Где залеточка живет:
Новый дом, большие окна,
На окне герань цветет.

12. Мы с товарищем работали
На Северных путях⁷,
Ничего не заработали,
Вернулись в лаптях.

13. Я не буду больше драться,
И не буду начинать:
Надоело по Варнавину
Камень собирать⁸.

14. Карька, бегай, Карька, бегай
По дорожке ледяной.
В четыре года пятилеточку
Нам не выполнить с тобой.

15. Знаем, знаем коммунистов,
Партию большевиков:
Они ходят по деревне
Сомускают⁹ мужиков.

16. Сапоги на мне худые —
Это Сталин подарил.
При царе при Николашке
В лакированных ходил¹⁰.

17. Вот она и заиграла
Сила молодецкая,
По всему земному шару
Будет власть советская!

18. Мы девчонки-шихматёнки¹¹
Сразу спляшем и споем.
У любой разини, девки,
Парня сразу отобьем.

19. Нас побить, побить хотели
На высокой на горе,
Мы ребята-левашата¹²
Тоже спим на топоре.

20. Нас побить, побить хотели,
Ну и понаехали,
Мы нисколь не испугались —
На конях уехали¹³.

21. На Урале я родился,
На Урале моя мать,
На Урале научился
Ночкой темною гулять.

22. За решётку посадили
И забрекали ключам,
Видно, мы с тобой, товарищ,
Отгуляли по ночам.

23. Далеко стоит за лесиком
Верховское село¹⁴.
Проводи меня, залеточка,
Пока не рассвело.

24. У меня матанька Манька,
Манька мельникова дочь.
Провожает меня Манька
До крылечка каждую ночь.

25. Мы с товарищем вдвоем
И сыграем, и споем,
Все пути-дорожки знаем,
Ночевать домой придем.

26. Мне залетка изменила,
Куропатка лешева.
На свою дурную голову
Кудрей навешала.

27. Где мы только ни бывали,
Где мы ни работали,
На Вахтане на заводе
Только заработали.

28. Били нас в деревне крепко,
Наломали нам бока,
Потеряли в драке кепку,
Не пойдем [никак?] пока.

29. Рекрута, рекрутики,
Ломали в поле прутики,
По дорожке ставили,
По дроздочке оставили.

30. Раскулачили Ивана,
Отбрали лошадей,
Зря старался все для дома,
Оказалось — для людей.

31. Штаны спали, штаны спали,
Понемногу съехали.
Коммунары¹⁵, вы на тракторе
Сбирать поехали.

32. Уезжаю, уезжаю
В армию богатую,
На кого я оставляю
Милку кудреватую?

33. Всю пшеницу — за границу¹⁶,
Даже курам на диво.
Обещали в Хмелевицах
Нам кино и радио.

34. Милка вспомни, вспомяни,
Как мы времечко вели:
Жили — не ругались,
Из-за чего расстались?
[ДВС; ШЭМ-НВФ-2104]¹⁷

ЧАСТУШКИ ИЗ СОБРАНИЯ А. Н. РАСКАТОВА

Допризывная.

Турань под сормача, или страдания под сормача.

35. Будет, будет, покатала
Лошаденка каря.
Будет, будет, погуляла
Голова удалая

36. По тебе, широка улица,
Последний раз иду,
Не увидишь больше, шурочка,
Походочку мою.

37. Куда, тятка запрягаешь
Темно-карего коня?
Неужели отправляешь
В Красну армию меня?

38. Брейте, брейте, не жалейте,
Брейте по порядочку,
Одного меня оставьте
Шурке на поглядочку.

39. Скоро, скоро нас угонят,
Нас угонят далеко,
Где китайские снаряды¹⁸
Землю роют глубоко.

40. Стели, мать, постелюшку
Последнюю неделюшку.
А на той неделюшке
Постелем мы шинелюшки.

41. Ночи темные осенние —
Сверкают огоньки.
Гуляйте, милые товарищи,
Последние деньки.

42. Извиняюся, соседи,
Как я вам надоедал.
Ночи темные осенние
Покою не давал.

43. На перроне огоньки —
Товарищ отправляется,
А его залеточка
Слезами заливаается.

44. Сяду я, поеду я
По морю ледовитому,
Навалюсь на белу грудь
Товарищу убитому.

45. Где товарища убили,
Там не выросла трава.
Где его похоронили,
Там посохли дерева.

46. Подхожу к его я дому —
Начинает сердце жать.
Не в твои, товарищ, годики
В сырой земле лежать.

Впечатления от Красного Сормова

На Сормовском заводе в Нижнем Новгороде (тогда Горьком) А. Н. Раскатов работал, вернувшись с войны, по направлению военкомата. Сормовские частушки — обычные лирические частушки с заводскими реалиями.

47. В Сормовской большой дороге
Сормовской большой завод.
В Сормовском большом заводе
Моя шурочка¹⁹ живет.

48. Сормовская лесопилка,
Узенькие рамочки,
Часто делаешь, девчоночка,
С другим гуляночки.

49. Я опять, мальчишка, запил,
Я опять запировав,
Из тюрьмы недавно вышел,
Да опять в тюрьму попал.
[РАН; 2. № 209]

Примечания

¹ Олёны — престольный праздник (день свв. Константина и Елены), широко отмечаемый в Хмелевицах. См.: [3].

² Лады и басы у кустарной хромки по 25 клавиш. — *Примеч.* О. С. Козырева.

³ В тексте упомянуты населенные пункты Шахунского района: Обаниха, Савино, Мураиха, (Большая) Музя, Извал, Сокол, Красногор, Наплавино, Скородумово, Соромотная (прил. *соромотная*), Дыхалово, а также дериваты от таких названий: *сальминские* (Сальма), *ерминцы* (Ермино).

⁴ *Пришлось домой бежать...* (см. № 8), *Нас побить, побить хотели...* (см. № 19, 20), *Били нас в деревне крепко...* (см. № 28) — речь идет о широко распространенных столкновениях и драках парней «своей» и «чужой» деревни, которые происходили обычно в престольный праздник.

⁵ *Вахтан-завод* — рабочий поселок Вахтан, возникший вокруг первого в России канифольно-скипидарного завода, построенного в 1921 г. На его строительство приезжали крестьяне из разных концов страны, что сказалось на репертуаре (ср. «На Урале я родился...»), вероятно, именно поэтому для обозначения любимой здесь встречаются термины, характерные для разных регионов: *милка, дрочечка, залётка, матаня*.

На Олёны мы ходили... На Вахтан-завод ходили... — зачин, содержащий сообщение о посещении группой молодежи какого-либо соседнего селения или мероприятия в нем («На/в ... мы ходили») распространен в частушках Заветлужья

как инициальная формула. Ср. частушку из фондов музея: «Мы во Пяткино ходили, / Много начудесли: / С мельника штаны содрали, / На крыло [мельницы] повесили» [ЛАД; 2. С. 205, № 193]. Междеревенское общение молодежи в Заволжье, где селения были в основном малолюдны (в Ветлужской волости в начале XX в. было 38 починок с несколькими хозяйствами), играло важную роль: на совместных гуляниях формировались брачные пары. В праздники имели место ритуальные конфликты и драки между «своими» и «чужими»; иногда возникали конфликты и на *беседках* (собраниях молодежи), что нашло отражение в частушках, например: «На беседки мы ходили, / Там ребята хвастали, / Мы над ними посмеялись — / Нас чуть не нахристали» (из собрания В. С. Долгих). Ср. о противопоставлении деревенских и парней-рабочих из пос. Вахтан: «Мы не с Какши, не с Варакиши, / Не из здешних деревень. / На нас белые рубашки / И на поясе кистень» (Там же).

⁶ *Шара* — река в Шахунском районе, приток Малой Какши.

⁷ *Работали на Северных путях* — имеется в виду строительство железнодорожной линии Нижний Новгород — Котельнич или других участков, куда на заработки уходили многие крестьяне из шахунских деревень.

⁸ *Надоело по Варнавину камня собирать...* — Варнавино — районный центр в Нижегородской области, до 1921 г. — уездный город Костромской губернии. Там находилась тюрьма, куда отправляли осужденных из Хмелевицкой волости (см., например: [4. С. 202]). Территория Варнавинского уезда в далеком прошлом находилась под ледником, от которого остались в почве камни. Их приходилось убирать при распашивании земли для сельхозугодий. Вероятно, для этой работы привлекали заключенных.

⁹ Ср. перм., свердл., иркут., бурят. *сомускать* ‘соблазнять, подстрекать кого-л.; подговаривать, убеждать кого-л.’; нижегор. и т.д. *сомуцать* ‘то же’ [5. Вып. 39. С. 317–318].

¹⁰ *При царе при Николашке / в лакированных ходил...* — из цикла частушек с тем же зачином, распространенных в 1920–1930-е гг. и отражающих обеднение крестьянства. Варианты: «Я при царе при Николашке / В лакированных ходил, / А теперь товарищ Ленин / Мне лапоточки подарил» (ФА. Собр. Тимина. Рук. 10. № 32. Зап. в 1925 г. в д. Большое Поле Воскресенского р-на); «При царе при Николашке / ели белы колобашки» (Там же. Рук. 11. № 31. Зап. в янв. 1921 г. в Ардатском уезде). Распространены были также сходным образом построенные частушки с противопоставлением *раньше* — *теперь*, выразившие ироническое отношение к «выдвигенцам». В ФА имеются варианты с упоминанием таких персонажей, как нищий, лапотник, рыбовлов, грузчик, жулик, говночист, например: «Раньше был я лапотник, / — Драл лутошки, / А теперь агентом / По сбору картошки» (Там же. Рук. 11. № 17); «Раньше был я нищим, / Собирал кусочки, / А теперь комиссар — / Сижу при цепочке» (Там

же. Рук. 11. № 21). Противопоставление прошлого и настоящего (*Бывало / раньше было — а теперь...*) как композиционный принцип широко распространено и в любовной частушке, таким образом, цикл, возникший в 1920–1930-е гг., вписывается в традицию. Ср.: «Раньше было: запою — / Березка закачается, / А теперь я запою — / Так не получается» [3. С. 200, № 7].

¹¹ *Девчонки-шихматёнки* — вероятно, названы по месту проживания (топоним неясен, возможно, он был неофициальным).

¹² *Ребята-левашата...* — жители починок Левашово Подгорной волости Ветлужского уезда, ныне Шахунского района.

¹³ *Мы нисколь не испугались* — / *На конях уехали*. За этими строчками стоит конкретная реалья деревенского быта первой трети XX в.: на гулянье в другую деревню, особенно отдаленную или зимой, парни ездили на лошадях. Об этом вспоминал А. Н. Раскатов, подаривший О. С. Козыреву тетрадь с частушками: «Моя молодость прошла в тридцатые годы. Тогда, перед войной, много было молодежи, особенно в деревнях: в Золотове, в Алёшине, в Щербже. Молодежь очень весело гуляла. Зимой были вечёрки, беседки, свозы. Я на своей лошади возил парней в дальние деревни, когда был подростком. А летом были гулянья: в одно воскресенье в одной деревне — собираются из соседних деревень, гуляют день и до глубокой ночи, в другое воскресенье — в другой деревне. Сильно пьяных не было: поили в деревне пивом, брагой» [РАН; 2. С. 217, № 203].

¹⁴ *Верховское село* — село в Шахунском районе, до 1923 г. входило в Подгорную волость Ветлужского уезда Костромской губернии.

¹⁵ *Коммунары* — члены коммуны. На территории современного Шахунского района в начале 1930-х гг. было несколько коммун. О той, что находилась на территории, где записана частушка, и о ее коммунарах см.: [4. С. 295–296].

¹⁶ *Всю пшеницу за границу...* — Вариант: «Всю пшеницу за границу, / Нам кино да радио. / Люди всю куколь поели, / Только жопе нá диво» [ВИВ; 2. С. 154, № 138]. *Куюль* и *куколь* — название разного рода несъедобных растений, в частности *куколь* ‘растение дрема белая’ [5. Вып. 16. С. 317–318].

¹⁷ Информант не указан. Вероятно, он был человеком, чья молодость пришлась на 1930-е гг., так как именно это время отражает репертуар.

¹⁸ Как сообщил О. С. Козырев, снаряды *китайские* — видимо, текст времен конфликта на Китайско-Восточной железной дороге (КВЖД); в более поздних известных ему частушках снаряды могли быть *немецкие, афганские* — по месту конфликтов, а также *фугасные*.

Конфликт на КВЖД — 1929 г.; война в Афганистане — 1979–1989 г.

¹⁹ *Шурочка* — так в заветлужской традиции, как и в ряде других, называют любимую/любимого, ср. *дрочля, залётка* и т.д.

Литература

1. *Козырев* О. С. Веселые угоры: Этнографические заметки. Рукопись. 1982 г. ШЭМ-ОФ-197. С. 93–99.

2. Козырев О. Итоги Шахунской фольклорно-этнографической экспедиции 1971–2001 гг. Шахунья, 2002.

3. Корепова К. Е., Козырев О. С. Хмелевицкие Олёны и ветлужская причетная традиция // ЖС. 2019. № 4. С. 22–26.

4. Родной край в воспоминаниях, семейных преданиях и фотографиях. Шахунский район Нижегородской области / Авт.-сост. К. Е. Корепова, О. С. Козырев, Т. Н. Осмирко, 2019.

5. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколето-

ва, С. А. Мызникова. Л./СПб.; М.: 1965–. Вып. 1–.

Список информантов

ВИБ — Вертушонков Иван Васильевич, г.р. не указан, Хмелевицы, 1984 г.

ГЗА — Голубева Зоя Алексеевна, 1925 г.р., с. Извал, 1987 г.

ДВС — Долгих Владимир Сергеевич, 1930 г.р., пос. Сява, 2007 г.

КЛО — Катышева Лидия Осиповна, 1917 г.р., с. Извал. 1987 г.

ЛАД — Лебедева Анна Дмитриевна, 1921 г.р., пос. Лужайки, 1992 г.

РАН — Раскатов Анатолий Николаевич, 1920–1992, г. Шахунья, 1991 г.

ШАМ — Шлякова Александра Михайловна, 1932 г.р., с. Извал, 1987 г.

Сокращения

ФА — Архив Центра фольклора Нижегородского гос. университета им. Н. И. Лобачевского.

ШЭМ — Шахунский фольклорно-этнографический музей.

Клара Евгеньевна Корепова,

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

Татьяна Николаевна Осмирко,

гл. хранитель фондов, Народный фольклорно-этнографический музей (г. Шахунья, Нижегородская обл.)

ФРОНТОВОЙ ПЕСЕННИК ИВАНА ГАВРИЛОВИЧА СМЕРНОВА (1940-е гг.)

В фондах шахунского Народного фольклорно-этнографического музея хранится фронтовой песенник (ШЭФ-ОФ-1156), принадлежавший Ивану Гавриловичу Смирнову (1913–1992). И. Г. Смирнов родился в д. Ивановское Хмелевицкой волости Ветлужского уезда Костромской губернии (теперь Шахунский район Нижегородской области) в большой крестьянской семье. Окончил 4 класса, работал в колхозе, затем в МТС. Когда началась война, был уже женат, имел дочь.

В 1942 г. И. Г. Смирнов был призван на войну. Воевал в пехоте, затем в батальоне связи. Был награжден орденом Красной Звезды, медалью «За оборону Кавказа», орденом Отечественной войны II степени, медалью «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.». Воевал до победы. После окончания войны с Германией его часть была отправлена на войну с Японией, но еще в дороге он был демобилизован и вернулся на родину. Работал на железнодорожной дрезине, получил травму и стал инвалидом, перешел в вагонное депо, где трудился до пенсии.

По словам сына И. Г. Смирнова — Анатолия Ивановича Смирнова, передавшего песенник в музей, — его отец был большим романтиком. Играл на гармошке, с войны привез балалайку, шахматы, немецкую ложку, бритву и песенник.

Песенник — небольшая самодельная книжка (10,7 × 14,4 см), содержащая 41 лист, сшитая вручную нитками. И. Г. Смирнов использовал для нее бумагу из старой инвентарной книги и твердую обложку от немецкой религи-

озной книги, подобранной в блиндаже. (На ней можно прочитать: «Licht und Liebe. Predigten und Reden von weiland D. Dr. Theodor Haase» [Wien, 1929].) Записи начаты не ранее конца 1943 г. (этим временем датируются записи авторских песен, созданных в 1943 г.). Последние записи сделаны в августе 1945 г. в поезде, во время проезда по Сибири.

Это песенник альбомного типа: тексты в него вписывал не только сам Иван Гаврилович, но и его фронтовые друзья — на память, иногда сопровождая текст подписью или памятной надписью.

В песеннике 69 текстов, два имеют заголовки «Стихотворение». Среди песен есть авторские, подвергшиеся фольклоризации еще до войны («Ревела буря», «Из-за острова на стрежень», «По диким степям Забайкалья», «Когда я на почте служил ямщиком», «Раскинулось море широко», «Однозвучно гремит колокольчик», «Мой костер» и др.), есть романсы («Стояла ночь, луна светила...», «Ты сидишь у камина и смотришь с тоской...», «В мою скучную жизнь вы вплелись так туманно» и др.), несколько благных и тюремных («Из далекого Колымского края», «Коломбина»). Почти половина песен (32 текста) — это авторские песни о войне: «В землянке» (ею открывается песенник), «Темная ночь», «Синий платочек», «Огонек», «Я уходил тогда в поход», «Смуглянка», «Случайный (в песеннике «Офицерский») вальс» и др. И свыше 10 текстов — переделки известных авторских песен о войне или подтекстовки на их мотив.

Тексты из песенника разнообразны по жанрам и содержанию и в целом

отражают общий характер народной песенной поэзии времен Великой Отечественной войны (см.: [1; 2; 3]), но есть и особенности: во-первых, в песеннике нет строевых маршевых песен, которые возникали и распространялись в отдельных воинских формированиях (нет песни пехотной части, где сначала служил И. Г. Смирнов, нет и песни его батальона связи); во-вторых, в песеннике нет военных сатирических песен. В его составе произведения лиро-эпические и эпические — о военных событиях, сражениях, о подвиге безымянного солдата, отдельных эпизодах солдатской жизни и больше всего лирических песен о любви — о разлуке (две «прощальные»), о верности и неверности любимых. Это песни в форме разговора с любимой, оставшейся в тылу, песни-воспоминания и распространенные в военной лирике песни-послания, письма домой, жене, любимой/любимому.

Некоторые песни написаны, бесспорно, талантливыми людьми, хотя и не профессиональными поэтами (№ 4). И есть самодельные песни, которые, пользуясь современной терминологией, можно назвать наивной поэзией: это тексты, созданные людьми малограмотными, не владеющими навыками литературного мастерства. Возможно, некоторые такие песни-«письма» (например, № 7) были первоначально предназначены только для камерного, семейного общения, созданы в порыве особого эмоционального напряжения, когда хотелось сказать о чувствах как-то по-особому, не обыденной речью. «Написал вам письмо я вокопе / И тем самым утешил себя», — сказал автор одного такого письма-стихотворения и пообещал так же ответить на ожидаемое им письмо из дома: «На пишу несколько строчек, / И в стихах я их сам сочиню. Будучи искренними и выражающими чувства, разделяемые товарищами — такими же солдатами, эти тексты потом тиражировались: если не пелись, то переписывались.

Записи в песеннике сделаны то письменными, то печатными буквами, с пропусками букв (*жде* вместо *ждет*, *что* вместо *чтоб* и т.д.) или с лишними буквами (*злodeии*) и слогами,

с орфографическими ошибками, без знаков препинания или с произвольной постановкой точек и запятых, с произвольным написанием прописных и строчных букв, с нарушением строф и поэтических строк; иногда в пересказе (например, строка: «Верю, ничто не случится» передана как «Ничего не случится»). В некоторых текстах переданы диалектные особенности (*почелую*).

Ниже публикуются 9 песен с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Сохранены заглавия, данные произведения в песеннике. В комментариях приводятся сведения об источнике, ставшем основой для переделки и подражания, и о вариантах приводимого текста. В песеннике нет обозначения страниц или номеров произведений, нумерация дана публикаторами, надписанные сверху слова и отдельные буквы приводятся над строкой.

1. Раскинулось море широко
 На Волге стоит Сталинград
 Товариш мы едем далеко подальше
 В гвардейский отряд.
 Там будем крипить оборону
 Поставим стальную бронью
 Что танки фашистов разбили
 Свою лобовую броню
 Катюши стояли на страже
 И ждали короткий сигнал
 А фрицы все ближе и ближе
 И час * расплаты настал
 Фашисты в злетели на воздух
 И тигры пылают в огне
 А все остальные злодеи
 Захлопнуты были в кол*це
 Кольцо все сторонье жималось
 И фрицы трешали по швам
 Вот фрицы вам эту на уку
 Не просим не ездите вы кнам
 Вас били на Волге и дон нам помог
 Теперь не собирать Вам костей
 Не милые Чертовы Гости
 На прасно же Марта ждет мужа
 Домой, ей скажут она зарыдает
 А фрицы с востока на запад
 Бегут и птепи¹ пропадают
 Память. онишинко.

В основе текста популярная песня о матросе-кочегаре, возникновение которой относят к 1840-м гг. (см. об этом: [1. № 46, коммент.]). Существуют многочисленные ее переделки, появившиеся в разные годы и в разной среде [1. № 43–46, 82; 4. № 96, 104, 105, 115, 117, 128, 162]. Содержание данной солдатской переделки связано со Сталинградским сражением. От первоисточника остался устойчиво повторяющийся в вариантах зачин «Раскинулось море широко» и мотив напрасного ожидания, здесь связанный с женой врага.

2. Прапорщик.
 Вот прапорщик юный создвом²
 Пехоты старается знамя

Полка от стоять. один он
 Остался от всей полуроты
 Но нет он не должен на зать
 От ступать. Вот кончился бой
 Земля покраснела врага отогнали к далекой реке
 Только по утро³ нашли его тело
 И знамя держал он в застывшей руке.
 И тут пред сестрой ВСЯ
 Правда от крылась
 она поступила в его лазарет
 И долго над братской могилой молилась. И ВЕЧНАЯ СЛАВА
 И ВЕЧНЫЙ ПОКОЙ.

Конец.
 Память ОНИШИНКА Юрья.

Песня времен Первой мировой войны, разные варианты которой публиковались в песенниках и которая послужила основой для позднейших переделок. Историю песни и варианты см.: [3].

Данная песня, как и многие другие песни о подвиге безымянного солдата, имеет балладный характер (см.: [2. С. 120]). С балладой ее роднит кроме трагической концовки некоторая недосказанность в сюжете и роковые сопадения в судьбе персонажей.

3. Крутится Вертится Шар⁴ голубой
 Лесом полями дорогой прямой.
 Парень идет на побывку домой
 ранили парня что за беда
 Сердце играет и кровь молода
 Ксвадбе⁴ заличится рана твоя
 Шуткой его проводили друзья
 Песнь поет он довольной судьбой
 Крутится вертится шарф голубой
 Крутится вертится хочет упасть
 ранили парня что за напасть
 Скоро он будет вотцовском дому
 выйдут родные на встречу ему
 Станут его поджидать уворот
 Память Сержанта
 Торговкина в
 дни войны над Японийей [так!]
 (Сибирь.)

Вариант передает с небольшими изменениями первую часть стихотворения М. И. Исаковского (1942), в котором цитируется первая строка песни «Крутится, вертится шар голубой» из кинофильма «Трилогия о Максиме» (исполнена в части 1 фильма «Юность Максима», вышедшей в 1933 г.). Историю песни см. в [1. № 77, коммент.]. Переписчик обогатил песню на моменте оптимистического ожидания парнем встречи с домом, родными, невестой, а в стихотворении Исаковского концовка звучит трагически: «горькое горе встречает его», враги «все поразграбили, хату сожгли, / Настю, невесту, с собой увели».

Вариант из песенника И. Г. Смирнова интересен еще и тем, что в нем, в отличие от текста Исаковского и большин-

ства устных вариантов, поется не о *шаре* голубом, а о *шарфе*, что характерно для романа, предшествующего появлению песни, и редко встречается в фольклорных вариантах.

4. Девушка.

Помню на вагале девушка стояла
 Пошокам катилас крупная слеза
 Видно в путь далекий друга провожала
 Черные ресницы и черные глаза
 Кончились вагоны пролетели быстро
 Милый мой уехал Быть может
 На всегда и стоской печальной
 В след ему смотрела
 Черныне⁵ ресницы да черныне⁶
 Глаза. Кончил на отлично
 Школу боевую не за быть
 Фашистам силу ястребка⁷
 Не забудет Лечик⁸ девушку
 Простую Черные ресницы да
 Черные глаза.
 Письма пишет ретко но зато
 в газетах очень часто
 Пишут пронега дела.
 И когда читают про него
 дела⁹
 И когда читают сгордосию¹⁰
 Сверкают черные ресницы
 Да черные глаза.

Конец.

Один из вариантов песни, созданной в начале Великой Отечественной войны В. Л. Ильченко (1922–1947), летчиком-штурманом, гвардии старшим лейтенантом, Героем Советского Союза (1945), на музыку польского джазиста Альберта Гарриса [6]. Близкий вариант см.: [4. № 100] (в комментариях указаны другие варианты).

5. Любимой

В сотый раз он приснился мне
 Город родной смотрит прямо
 На ВОЛГУ наш дом.
 Ты ли это моя дорогая сомной
 Не ужели мы снова в двоём
 Буто¹¹ руки твои у меня
 Словно вутреный солнечный час
 Бьются всердце два ясных
 два жарких луча
 Из твоих истомившихся глаз
 Мне становится сразу тепло. и ляхо
 Но мой сон нарушает связной.
 Ветвь вьюга в степи все пути замело
 И сильнея колотся¹² сердце в груди
 В немле¹³ мне твой голос живой
 Смелея мой друг и на зад не гляди
 Смелея мой друг и врага победы
 И скорая возвращайся домой
 Я винтовку снимаю сплеча на ходу
 Я тибя изминить не могу
 Нечеву не боюсь. Без заветно
 Иду буду мстить. Не устану врагу
 Чтобы скорее тебя и родных повстречать¹⁴
 Чтобы утренний солнечный час
 Глянул мине всердце 2 ясных луча
 Из твоих разговоров милых глаз.
 Конец.

Вероятно, текст восходит к эстрадной песне времен Великой Отечественной войны. Близкий вариант из фронтového письма солдата своей жене (15 декабря 1944 г.) см.: [5. С. 37–38].

6. Жена жде мужа.

В этот день дождливый и тумана
Тяжело и грузно мне одной
Где же ты мой любимый и жаланный
Где проходит путь твой боевой
По чему мне писем ты не пишешь
Почему вестей давно не шлешь.
Можешь ты в лесу в разветке рышешь
Или танк¹⁵ гранатой где то рвешь
Я верю и жду я тоскую
Но знаю ты вернешься. И тогда я так
тебя мой милый поцелую
так не человала еще никогда
Верю я¹⁶ настанет тихий вечер
Свет луны за светит огонек
Ише¹⁷ будет вечер нашей встречи
Этот вечер верю не далеко
то поверь тебя забыла
ты всегда всегда в душе моей
Я люблю тебя как и любила
Нет не правда я люблю нежней.
Ничего нет писем моих краше
Не чего нет лутше для души
ты пиши мне почаще мой милый
Если любиш пожалей пиши
Я верю я жду я тоскую
Но знаю ты вернешься
И тогда я так любимый поцелую
Как ницеловала еще не когда.
Конец.

Песня или, возможно, стихотворение принадлежит к разновидности стихотворных посланий, песен и стихов-«писем», обычно обращенных к матери, жене, любимой женщине, другу. Как отмечают исследователи фронтовой поэзии, «подобные произведения пользовались в годы войны чрезвычайной популярностью, охотно переписывались, читались. Многие из этих стихотворений становились песнями» [1. № 75, коммент.]

7. Жене.

Здравствуй жена дорогая и любимая
дочка моя
На писал вам письмо я вокопе.
И тем самым утешил себя
На пиши мне жена дорогая.
Как живеш ты в глубоком в ты-лу
Как растет дочка радная
И вответ я вам так же на пишу
На пишу несколько строчек
И в стихах я их сам сочиню
Пусть помнит моя дочка родная.
Как наброне в боях я живу
досвидания дорогие
Шлю вам боевой привет
Я вас крепко крепко обнимаю
И поцелую счету нет.
Конец.

Образец популярных в военной лирике песен и стихотворений-«ответов».

В песеннике И. Г. Смирнова текст помещен сразу за предыдущим — посланием женщины любимому на фронт и, вероятно, воспринимался как ответ на него. Такая композиция несколько необычна, чаще бывает наоборот: ответ посылают на фронтвое письмо.

8. Вечерами темными. (парень молодой)

Вечерами темными и ночами луныными
Подзеленой липою в парке над рекой
Сдевушкой любимую спесней
задушеною¹⁸
Шол с гитарой звонкою парень молодой
Кто незнает прелести тех ночей
Волнующих разговоры сдевушкой
Милой дорогой
Быстро скрылос времечко пролетело
птицию и уехал вармию парень молодой
За три года вармие вся любовь забудется и в шенельке серенькой
Стал совсем чужой.
И любимой девушке больше ты не ндра
вися. Ей другой пондравтся парень молодой
На границе западной и в разлуке
С милою он ночами луными
Борется стоской.
Часто пишет письма ей а от вета
нет от ней и нежди напрасно
Ты парень молодой
Конец

Переделка песни «Спят курганы темные» Б. С. Ласкина и Н. В. Богословского, впервые прозвучавшей в 1939 г. в кинофильме «Юность Максима». Переделка возникла, по всей вероятности, до Великой Отечественной войны, но пелась и в годы войны, когда появились новые сюжеты о «парне молодом» — разведчике, танкисте, партизане; было сложено продолжение авторской песни, см: [1. № 32, 33] (в комментариях указание на другие варианты). В песеннике за этим текстом следует оригинал с незначительными изменениями.

9. Товариш

туда зафронт товариш улетает
Бомбит родные села города
Любимый город вес вогне пылает
А внем живет девчешушка мечта
И вот кродному дому подлетает
На жав резетку бомбы вниз летяты
Любимый город вес вогне
Пылает а может быть
Горит мой сад¹⁹ дом и сад
Бомбит товариш сердце нет
Покою что там в низу любимая его
Что может бомба милый
дом попала там умирает
Милая его.
родной товариш верно ты
не знаеш.. Что там в низу
Любимая твоя.
Она так не жно немца
Полюбила и говорит любимые слова

Она давно давно тебя за была
Из мирила родину свою, она так
нежно немца Полюбила и жалает
Стасия²⁰ ему в бою.
Конец.

Переделка песни «Любимый город» (слова Е. А. Долматовского, муз. Н. В. Богословского) из кинофильма «Истребители» (1939). В песеннике за этим текстом следует оригинал с небольшими изменениями под названием «Истребитель» (тем же почерком; с подписью «На память от Короткова Александра Серафимовича»).

Примечания

- ¹ В степи.
- ² Со взводом.
- ³ Буква «о» исправлена карандашом на «у».
- ⁴ К свадьбе.
- ⁵ Так в тексте.
- ⁶ Так в тексте.
- ⁷ «Ястребок» — разговорное название советского самолета-истребителя марки «Як».
- ⁸ Летчик.
- ⁹ Выделенный курсивом текст в рукописи зачеркнут и при публикации восстановлен.
- ¹⁰ С гордостью.
- ¹¹ Будто.
- ¹² Колотится.
- ¹³ Внемлет (?).
- ¹⁴ «Чать» дописано карандашом.
- ¹⁵ Буква «к» подписана чернилами другого цвета.
- ¹⁶ Слово зачеркнуто.
- ¹⁷ Буква «е» исправлена карандашом на «о».
- ¹⁸ Задушевную.
- ¹⁹ Слово зачеркнуто.
- ²⁰ Вероятно, «счастия».

Литература

1. Крупянская В. Ю., Миц С. И. Материалы по истории песни Великой Отечественной войны. М., 1953.
2. Миц С. И., Гречина О. Н., Домановский Б. М. Массовое песенное творчество // Русский фольклор Великой Отечественной войны / Отв. ред. В. Е. Гусев. М.; Л., 1964.
3. Прапорщик // А-PESNI: Песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/ww1/praporjun.php>.
4. Русский советский фольклор: Антология / Сост. и примеч. Л. В. Домановского, Н. В. Новикова, Г. Г. Шаповаловой; Под ред. Н. В. Новикова и Б. Н. Путилова. Л., 1967.
5. Скаржинский А. На войне и в любви: Фронтвые письма. [Б. М.], 2016.
6. Черные ресницы, черные глаза // А-PESNI: Песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/ww2/official/tchernresnicity.htm>.

Авторы выражают благодарность М. В. Ахметовой и О. В. Беловой за ценные дополнения к комментариям.

Леонид Геннадьевич Каяниди,
канд. филол. наук, Смоленский гос. ун-т

В. С. БАЕВСКИЙ И СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Вадим Соломонович Баевский (1929–2013), чье 90-летие отмечалось в 2019 г., не был фольклористом. Он вошел в историю науки прежде всего как стиховед и историк литературы XIX–XX вв. Однако в его обширном творческом наследии есть две работы, выполненные на материале фольклора: 1) «Статистическое исследование мифообрядовых истоков волшебной сказки» (первая публикация — 1984 г. под названием «Опыт количественного исследования мифообрядовых истоков волшебной сказки» [11. С. 77–83]), 2) «Компьютерное моделирование пословицы» (первая публикация — 1970 г. под названием «Порождающая модель поэтической системы пословицы» [10. С. 14–15]).

Визиты Баевского во владении фольклористики производят впечатление окказиональных, почти случайных актов. Обращение ученого к фольклорному материалу в 1970 г., когда он активно писал докторскую диссертацию по стиховедению на материале современной русской советской поэзии, и вовсе кажется странным зигзагом, уклонением от магистральных занятий, если не учитывать биографический контекст: до конца 1960-х Баевский преподавал в Смоленском пединституте курс фольклора и погружается в материал устного народного творчества. Эту страницу своей биографии Вадим Соломонович полушутя-полусерьезно называл в устных высказываниях «позорной», поскольку не считал себя подлинным специалистом в этой области.

Однако подобной самоаттестации, по всей видимости подтверждающей окказиональность обращения Баевского к фольклорным темам, самым красноречивым образом противоречит то место, которое он отвел фольклористическим исследованиям в своей итоговой монографии «Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы». Именно эти исследования составляют содержание первых глав книги. Одной из причин такой композиции является, разумеется, специфика материала: анализ фольклорных текстов уместнее всего поместить в начале труда, демонстрирующего возможности применения точных методов на разном материале, сначала фольклорном, а потом и литературном, в соответствии с представлением о первичности устной и вторичности письменной художественной речи.

Однако нельзя не учитывать и тот факт, что именно начало любого текста задает характер его восприятия. А стало быть, размещая фольклорные главы в начале книги, Баевский стремился продемонстрировать фундаментальность и универсальность статистических и компьютерных методов для исследования словесного искусства. Успешность их апробации на фольклорном материале была бы сродни успешности применения структурных методов в фонологии, которая была достигнута Р. О. Якобсоном и Н. С. Трубецким и обусловила расцвет филологии и гуманитаристики в целом в 1960–1970-е гг.

Пытаясь понять место исследований Баевского в российской фольклористике и заодно отношение фольклористов-семиотиков к ним, я обратился за комментарием к С. Ю. Неклюдову, крупнейшему современному фольклористу, лидеру современной структурно-семиотической школы, ученику и последователю Е. М. Мелетинского. Его ответ был обескураживающим: «[О месте в науке работ Баевского по фольклору] мне что-нибудь сказать трудно — какого-либо активного упоминания их фольклористами я не знаю; во всяком случае, в недавней монографии А. Рафаевой “Компьютер. Слово. Фольклор” они даже не упомянуты (как и в обзоре коллектива авторов, опубликованном в приложении к нашей “Структуре волшебной сказки”). Трудно надеяться, что профессиональный цех мог заметить две его небольшие статьи, не имевшие продолжения и для самого автора, видимо, довольно случайные»¹.

В 2000 г. на 292-м заседании Филологического семинара, посвященном обсуждению книги Б. Ф. Егорова «Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана», Вадиму Соломоновичу был задан вопрос о его отношении к семиотике, одним из лидеров которой в российской науке был, как известно, Ю. М. Лотман. Не берусь дословно воспроизвести слова Баевского, но точно помню, что он наотрез отказал структурно-семиотическому методу в самобытности, считая семиотику продуктивной только в той степени, в какой она опирается на формальную школу.

В своем автобиографическом «Романе одной жизни» Баевский характеризовал структурализм в высшей степени саркастично, если не сказать пренебрежительно: «Структурализм — это то, чем сегодня увлекаются Лотман,

Успенский, Иванов, Топоров. <...> Структурализм — это когда можно не знать истории литературы» [4. С. 340].

Из приведенных высказываний Баевского и Неклюдова очевидно взаимное неприятие: Баевским — семиотики, семиотиками — Баевского. Это неприятие не носило воинственного характера, не переросло в открытую полемику или пикировку. Оно нашло свое выражение в игнорировании исследовательских успехов друг друга, каком-то невнимании к работам друг друга, каждая из которых, говоря по справедливости, несет несомненную научную ценность.

Работы Баевского по фольклору дышат скрытым неприятием семиотики. Исследования сказок и пословиц почти демонстративно выполняются вне порождающейся семиотической традиции, без опоры на семиотические сказковедческие исследования Е. М. Мелетинского и паремиеологические штудии Г. Л. Пермякова.

По мнению Баевского, исследования повествовательного фольклора славной когорты семиотиков 1960–1970-х гг. (Мелетинского, Греймаса, Бремона, Дандеса) «оставляют в стороне методологические принципы “Морфологии сказки”» [2. С. 21].

Свою цель Баевский видит в развитии пропповской теории сказки с помощью методов математической статистики, не применявшихся Проппом. Задача, которую ставит перед собой Баевский, — углубление представлений о синтагматике сказки.

Баевский проводит анализ частотности каждой из функций Проппа в одноходовых сказках, а также их частотности в первом, втором, третьем и четвертом ходе сказок многоходовых. Результаты он представляет в виде таблицы со статистическими данными.

Каковы же основные выводы, к которым приходит Баевский? И можно ли эти выводы соотнести с исследовательскими результатами семиотиков?

Сопоставление совокупности сказок, проанализированных Проппом, с выборкой из других частей собрания Афанасьева продемонстрировало, как заключает Баевский, «репрезентативность массива Проппа для достоверного выделения наиболее частых и наиболее редких функций» [2. С. 22].

Количественный метод позволил выделить положительные и отрицательные доминанты сказки, т. е. функции, которые чаще остальных присутствуют в текстах и которые чаще остальных отсутствуют в них. «Положительные доминанты (почти всегда присутствуют) — VIII (VIIIa), A (a) “вредительство” (“недостача”) и XI, ↑ (“отправка”)» [2. С. 24]. Вместе с посредничествами и начинающимся противодействием эти функции образуют блок завязки. «Таким образом, — делает вывод Баев-

ский, — завязка есть «...» обязательный узел сказочной фабулы «...» Новостью оказывается тот факт, что завязка — единственный обязательный узел сказочной фабулы.

Совершенно иначе обстоит дело с развязкой. На первый взгляд завязка и развязка симметричны и должны иметь приблизительно одинаковую частоту. Иное в действительности. В многоходовых сказках обычно каждый ход имеет свою завязку «...» но развязка «...» обычно одна на всю сказку» [2. С. 25].

Эта парадоксальная асимметричность сказочной фабулы, которую отмечает Баевский, на самом деле кажущаяся, поскольку в данном случае необходимо учитывать качественную специфику блока недостачи в разных сказочных ходах, ускользающую от чисто количественного анализа. Как правило, первый ход в сказке является стержневым: сказочная беда, обозначенная в нем, становится основой сюжетного действия и компенсируется в самой концовке, и даже если развязка первого хода приходится на середину повествования, то всё равно концовка сказки, пусть и падающая на второй или третий ход, обуславливается этим началом первого хода. В качестве примера можно привести сказку «Иван купеческий сын отчитывает царевну» [1. С. 128–130]. Ликвидация недостачи первого хода приходится на середину повествования (Иван добывает деньги и наказывает своих родственников за обман и отказ в помощи в трудной ситуации), но возвращение героя в свое царство во втором ходе компенсирует отправку героя за вредителями в первом ходе.

Наблюдение Баевского об особом статусе сказочной завязки перекликается с выводом о «конусообразности» сказочного сюжета, к которому приходят Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик и Д. М. Сегал, создавшие постпропповскую концепцию сказки в обширной статье «Проблемы структурного описания волшебной сказки». В ней отмечается, что инициальный этап сказочного действия разнообразнее и богаче финального; «наибольшее же количество вариантов обнаруживается для инициальных частей сюжетной структуры — группа элементов, связанная с исходной недостачей и предварительным испытанием» [8. С. 99], финал же сказки демонстрирует однотипность.

Подсчеты Баевского, кроме того, показали, что «за пределами завязки чаще всего присутствует в сказке функция ХХ, ↓ (“возвращение”)» [2. С. 25]. Функции, связанные с пространственным перемещением героя (отправка и возвращение), обладают наибольшей частотностью.

Это наблюдение также перекликается с двумя лейтмотивами исследования Мелетинского и соавторов — принципом сказочного баланса и принципом бинарности.

Принцип бинарности постулировался еще В. Я. Проппом, который отмечал явление парности функций (недостача — ликвидация недостачи, выведывание — выдача, подвох — пособничество, вредительство — недостача, испытание героя дарителем — реакция героя, борьба — победа, простраивание — перемещение — возвращение героя, преследование — спасение, трудная задача — решение). Мелетинский и соавторы приходят к выводу об универсальности и тотальности бинарных оппозиций для сказочной структуры: «...все — от системы оппозиций, организующих сказочный мир, до структуры каждого эпизода, обязательно включающего в себя акцию и реакцию, — распадается на два парных элемента, имеющих, так сказать, противоположные знаки» [8. С. 126].

Развитием принципа бинарности становится принцип сказочного баланса, который может проявляться разнообразно и прежде всего в утверждении инициального неблагополучия и финального возмещения ущерба (победа над вредителем, похитителем детей, злой мачехой, повышение социального статуса героя-дурака или бедняка и т.д.) [8. С. 126–130].

Баевский отмечает, что «отрицательными доминантами сказочной фабулы (почти всегда отсутствуют) являются функции XVII, К (“клеймение”); XXIII, X (“неузнанное прибытие”); XIV, Ф (“необоснованные притязания”); XVII, У (“узнавание”); XXIII, О (“обличение”) и XXIX, Т (“трансформация”), которые прямо или косвенно связаны с деятельностью ложного героя.

Итак, функции из круга героя и антагониста высоко- и среднечастотны, из круга ложного героя — низкочастотны. Ложный герой в волшебной сказке эпизодичен» [2. С. 26].

Эти выводы на основе статистических данных, полученных Баевским, в большей степени, чем все прочие, отсылают к семиотической теории сказки. Одним из основных положений коллектива авторов во главе с Мелетинским при описании синтагматики сказочного сюжета было выделение трех видов испытаний героя: предварительного, которое венчается обретением волшебного помощника; основного, которое завершается доминированием героя над антагонистом; и дополнительного, которое направлено на идентификацию героя, т.е. должно продемонстрировать, что протагонист, а не ложный герой совершил подвиг во время основного испытания. Выделение трех этих крупных блоков оптимизирует пропповскую синтагматику сказочного сюжета, структурируя функции актантов по большему синтагматическим единствам; тем самым реализуется высказанная К. Леви-Стросом в его рецензии на

«Морфологию сказки» идея о необходимости обнаружения за разнообразием пропповских функций новых генерализующих единств: «...некоторые из его тридцати и одной функции поддаются сведению, иными словами, отождествлению в рамках *одной и той же* функции, которая, претерпев одну или несколько *трансформаций*, появляется в *различных* точках повествования. В этом отношении мы уже указывали на ложного героя, который, возможно, представляет собой трансформацию вредителя, а также и на трудную задачу как на вариант испытания и т.п. и отмечали, что в этом случае оба “хода”, составляющие основную сказку, тоже оказываются трансформациями друг друга» (курсив К. Леви-Строса) [7. С. 142].

Константными блоками волшебной сказки являются предварительное и основное испытание, а дополнительное факультативно, поскольку его наличие определяется необходимостью специфической функции идентификации героя, характерного для ограниченного круга сюжетов.

Баевский был знаком с этой трихотомией сказочных испытаний, которую выделяют Мелетинский и соавторы, о чем свидетельствуют его пометы в экземпляре тартуского сборника, хранящегося в его библиотеке, но предпочел не упоминать о ней, хотя его наблюдения подкрепляются количественными данными тезис о факультативности дополнительного испытания и эпизодичности ложного героя в волшебной сказке.

Итак, итоговые результаты сказковедческого исследования Баевского демонстрируют известную степень близости с результатами исследования семиотиков. Статистические данные подтверждают идеи семиотиков о «конусообразности» сказочного сюжета, о принципах бинарности и сказочного баланса, о трихотомии предварительного, основного и дополнительного испытания и факультативном статусе последнего.

Второе фольклористическое исследование Баевского относится к сфере паремиологии, в развитие которой советские ученые внесли в 1960–1970-е гг. огромный вклад. Эта работа, посвященная компьютерному моделированию пословиц, на наш взгляд, наиболее важна и показательна для понимания отношения Баевского к структурно-семиотической фольклористике, поскольку обнажает скрытые причины неприятия Баевским семиотического метода. Она в гораздо большей степени полемична, чем сказковедческая статья Баевского. В ней содержатся два критических выпада в адрес паремиологов-семиотиков.

Первое возражение, наиболее развернутое, адресовано Г. Л. Пермякову, самому известному и авторитетному

отечественному паремиологу. По мнению Баевского, работы Пермякова «опираются на идеи порождающей и трансформационной грамматики, модели “смысл ↔ текст”, общей семиотики, посвящаются в первую очередь тому, как пословицы, загадки и другие клише членят стоящую за ними действительность, какие при этом применяются логические операции. Иногда исследование на этом заканчивается, в других случаях делаются эскизные замечания о строении поверхностных структур. Наш подход прямо противоположен. Мы начинаем с уровня наблюдения и стремимся создать модель именно поверхностной структуры, причем предельно простую, реализуем ее на компьютере. При этом мы предполагаем, что если поверхностная структура понята и смоделирована правильно, то и на уровне глубинного полученный текст будет соответствовать нашим интуитивным представлениям о пословице» [3. С. 30–31].

Второй критический выпад Баевского адресован паремиологу Арво Крикманну: «...нам представляется неубедительным возражение, высказанное по поводу нашей работы: нецелесообразно игнорировать семантику смысловых элементов при создании порождающих моделей пословицы» [3. С. 42]².

Очевидно, что скрытой пружиной дискуссии с паремиологами-семиотиками становится проблема содержательности формы. Можно ли, создавая объяснительную модель паремий, опираться исключительно на формальные признаки, вынося за рамки рассмотрения семантическое наполнение пословиц? И Крикманн, и Пермяков дают на этот вопрос отрицательный ответ, а Баевский — положительный³. Создание порождающей модели пословицы, осуществляемое Баевским с помощью специальной компьютерной программы, является демонстрацией этой самой содержательности формы. Если возможно, опираясь только на формальные признаки, прописать алгоритм продуцирования паремий, обладающих полноценной семантикой, значит, можно считать формалистский тезис о содержательности формы подтвержденным помимо прочего еще и фольклорными данными. На наш взгляд, именно стремление отстоять упомянутый тезис, избегая признания самостоятельности логико-семантического содержания, и является скрытым мотивом статьи Баевского о компьютерном моделировании пословиц.

В чем же заключается принципиальное различие между взглядами Пермякова и Баевского на паремии?

Пермяков рассматривает паремии как формально-содержательные единства, т.е. структуры, в которых поверхностный, грамматический план

не довлеет себе, а служит выражением логико-семиотических отношений. Фундаментальная идея Пермякова, впервые сформулированная им в книге «Избранные пословицы и поговорки народов Востока» (1968) и развитая в классической монографии «От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише)» (1970), заключается в том, что «пословицы и поговорки являются знаками ситуаций или определенных отношений между вещами» [9. С. 19]. Этот тезис иллюстрируется двумя примерами. Когда наш собеседник ссылается на обстоятельность, которые не имеют к делу никакого отношения, мы вспомним пословицу «В огороде бузина, а в Киеве дядька»; если кто-то преувеличивает роль незначительных вещей, мы вспомним поговорку «Делает из мухи слона». «Иначе говоря, мы всегда подбираем пословицы (или поговорки) по характеру ситуации, т.е. по характеру отношений между вещами (объектами) самой действительности» [9. С. 19].

В основе паремий лежат такие типические ситуации, инварианты. Сами паремии являются образными вариантами этих типических инвариантных ситуаций.

По характеру этих ситуаций все паремии разделяются на четыре группы, которые обозначаются термином «высшие логико-семиотические инварианты». Это главное достижение Пермякова, его основной вклад в паремиологию: «...Г. Л. Пермяков объяснил давно замеченное фольклористами сходство основных типов изречений разных народов. Оно, как оказалось, заключается в их логическом содержании, в характере передаваемых ими отношений между вещами реальной жизни» [5. С. 8].

Остановимся на первом логико-семиотическом инварианте, который обозначен Пермяковым как «Отношение между вещью и ее свойствами»: «Если какая-либо вещь (P) обладает каким-нибудь свойством (x), то она обладает и другим свойством (y): «...» P (x) → P (y)» [9. С. 20]. В качестве примера можно взять персидскую пословицу «Змея меняет кожу, но не меняет нрава» [9. С. 140]: если змея (P) обладает свойством менять кожу (x), то она обладает еще и другим свойством — не менять нрава (y).

Ход мысли Пермякова повторяет построения Проппа. Высший логико-семиотический инвариант паремий аналогичен пропповской функции, поскольку является генерализованной моделью паремии, тем же, чем функции являются по отношению к конкретному сказочному мотиву, а образно-тематические реалии в пословицах и поговорках — средство конкретного воплощения обобщенной логической конструкции, аналог сюжетного мотива.

Пермяков показывает, что паремии являются производными от логико-

семантических отношений между вещами, т.е. знаками обобщенных ситуаций. Это очевидный антиформалистский тезис: есть самостоятельное, объективное содержание, которое интуитивно порождает паремии.

Позиция Баевского принципиально иная, неслучайно он в первую очередь и довольно радикально дистанцируется от Пермякова. Он стремится выделить чисто формальные признаки паремий, которые бы позволили их моделировать, так как если нам удастся смоделировать явление, то мы, стало быть, постигли законы его существования.

Баевский берет один класс паремий: *Как аукнется, так и откликнется; Что посеешь, то и пожнешь; Кого люблю, того казню; С кем поведешься, от того и наберешься; Где пьют, там и льют* и т.п. Этот класс пословиц весьма показателен для всего жанра, поскольку «пословице искони присуща четырехчастная структура, причем четыре наименьших сегмента сгруппированы по два, причем эти две половины противостоят одна другой» [3. С. 32]⁴. По Милнеру первая часть такой пословицы называется головой, а вторая — хвостом [12].

Баевский выделяет несколько критериев данного класса паремий: 1) тематический (этическая проблематика); 2) образный (хвост связан с головой с помощью остранения); 3) логико-семантический (голова и хвост образуют импликацию: голова является причиной, а хвост — следствием); 4) лексический (в пословицу входят глаголы с антонимическим либо оппозитивным значением); 5) грамматический (пословица представляет собой сложноподчиненное предложение, построенное по схеме «соотносительное слово — первое сказуемое — относительное слово — второе сказуемое»; 6) фонологический (пословицы состоят «из двух колонов с интонационным переломом типа антикаденции между ними, с синтаксическим и семантическим параллелизмом колонов при тенденции к равноклаузульности») [3. С. 32–35].

Такова модель пословицы по Баевскому. На ее основе он строит алгоритм искусственного порождения пословичного текста.

Противопоставление исходных методологических предпосылок Пермякова и Баевского приводит к тому, что Баевский не замечает несправедливости адресованного им Пермякову упрека в отсутствии внимания к поверхностной структуре паремий. Пермяков строит вполне ортодоксальную для структурной лингвистики языковую классификацию, опираясь на шесть классификационных признаков: замкнутость/незамкнутость предложения, частный или обобщенный характер, мотивировку общего значения паремии (прямая или образная), син-

тактический тип предложения (простое или сложное), коммуникативный тип (утвердительное или отрицательное), модальный тип (повествовательное, вопросительное или побудительное), оппозиционную группу (без пары оппозиций или с парой оппозиций). Их применение позволяет выделить 192 грамматических типа паремий, в которые укладывается весь мировой паремиологический фонд [9. С. 9–18].

Пословичный тип, выбранный Баевским в качестве репрезентативного образца паремий, характерен всего для двух из 96 грамматических типов, выделяемых Пермяковым для пословиц. Это замкнутые, частные или обобщенные предложения, сложные, утвердительные, повествовательные, имеющие в своем составе пару оппозиций (ср. *Как аукнется, так и откликнется*).

Пермяков и Баевский расходятся в своем представлении о грамматической природе пословиц: Пермяков считает заблуждением убеждение лингвистов и паремиологов в том, «будто пословицы и поговорки обладают особыми грамматическими конструкциями, число которых к тому же весьма ограничено» [9. С. 18, примеч. 10]. «Практически пословицы и поговорки представлены всеми возможными видами предложений» [9. С. 18]. Баевский, как и Милнер, сужает языковую модель пословичных единиц до четырехчастной структуры, описание которой уже было приведено.

В своем паремиологическом исследовании Баевский значительно расходится с семиотиками. Он не принимает содержательный, логико-семантический план паремий и стремится доказать важность поверхностной, т.е. формальной, стороны этого фольклорного жанра. Это ему удается, но его паремиологическая концепция не производит впечатления универсальной, она значительно уступает семиотической теории Пермякова в силу как меньшего охвата фактического материала, так и своей теоретической ограниченности.

Теперь мы можем подвести итог нашему историко-научному исследованию и ответить на вопрос об отношении В. С. Баевского как представителя младшего поколения советских формалистов к структурно-семиотической фольклористике, а вместе с ней и к семиотическому методу в целом. Приходится констатировать, что отношения Баевского и структуралистов оказались латентно-конфронтационными. Это выразилось в сознательном дистанцировании друг от друга, которое переросло во взаимное невнимание при известной степени близости формализма и семиотики. Книги из библиотеки Баевского свидетельствуют о знакомстве их владельца с семиотической литературой, Неклюдов тоже

признает, что ему известны работы Баевского по фольклору 1970–1980-х гг., но знание трудов друг друга игнорируется, заглушается либо «проскальзывает» беглыми ссылками. Как я стремился показать, это взаимное неприятие вырастает из разности исходных интуиций, научного мировоззрения. По мнению Баевского, «первородный грех» семиотики — измена формализму, превращающая научно-эмпирическую теорию в спекулятивную. На языке философских метафор это звучало бы как возвращение от Декарта и Лейбница к Фоме Аквинскому и Дунсу Скотту, т.е. от научной философии, осмысливающей данные эмпирического опыта, к схоластике, основанной на умозрении и утонченной силлогистике.

Примечания

¹ Личная переписка с С. Ю. Неклюдовым (2019 г.).

² Здесь Баевский отсылает к замечанию А. А. Крикманна, высказанному к его статье «Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы» [6. С. 89, примеч. 5].

³ В сущности, тот же водораздел пролегает между Леви-Стросом и Проппом. В своих размышлениях о «Морфологии сказки», симптоматично озаглавленных «Структура и форма», классик структурализма утверждает, что основной недостаток теории Проппа заключается как раз в том, что его модель сказки не учитывает содержательных признаков, под которыми в данном случае понимается ритуально-мифологический и этнографический материал и историко-генетический субстрат сказки. Это делает невозможным построение структурной классификации сказок: «Формализм приводит Проппа к открытию, что в действительности существует лишь одна-единственная сказка. Но с этого момента проблема объяснения просто-напросто переносится в иную плоскость. Теперь мы знаем, что такое сказка вообще, но зато, коль скоро реально мы наблюдаем вовсе не архетип сказки, а множество конкретных сказок, не знаем, как их классифицировать. Конечно же, до формализма нам было неведомо, что общего имеют между собой эти сказки. Однако после формализма мы лишились всякой возможности понять, чем они отличаются друг от друга. Мы и вправду совершили восхождение от конкретного к абстрактному, но не можем вернуться от абстрактного к конкретному» [7. С. 138]. Леви-Строс объясняет свои расхождения с Проппом принципиальным отличием формализма от структурализма: «С точки зрения формализма форма и содержание должны быть полностью разведены, поскольку умопостигаемой считается только форма, а содержание рассматривается как обыкновенный субстрат, лишенный значимости. Для структурализма же такого противопоставления не существует: для него не существует категории абстрактного, с одной стороны, и катего-

рии конкретного — с другой. Форма и содержание обладают одной природой, они подсудны одному анализу. Реальность содержания — в наличии у него структуры, а то, что принято называть формой, есть продукт «структурирования» локальных структур, из которых состоит содержание» [7. С. 137]. Другими словами, для формализма диалектическая антиномия формы и содержания разрешается смысловым акцентом на форме, которая обуславливает содержание художественных произведений и потому единственная должна быть объектом изучения («умопостигаемой»); семиотика разрешает ту же антиномию ее синтезом в категории структуры, которая пронизывает собой как содержание, так и форму.

⁴ Здесь Баевский следует за концепцией паремиолога Г. Б. Милнера, развитой в его статье «Четырехчастная структура» [12].

Литература

1. *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки: В 3 т. Т. 3. М., 1957.
2. *Баевский В. С.* Компьютерное моделирование пословицы // Баевский В. С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. М., 2001. С. 30–42.
3. *Баевский В. С.* Статистическое исследование мифообрядовых истоков волшебной сказки // Баевский В. С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. М., 2001. С. 21–29.
4. *Баевский В. С.* Роман одной жизни. СПб., 2007.
5. *Капица Г. Л.* От составителя // Пермяков Г. Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988. С. 7–10.
6. *Крикманн А. А.* Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремиологический сборник: Пословица, загадка (Структура, смысл, текст) / Сост., ред. и предисл. Г. Л. Пермякова. М., 1978. С. 82–105.
7. *Леви-Строс К.* Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М., 2000. С. 121–152.
8. *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. [Вып.] 4. Тарту, 1969. (Ученые записки Тартуского государственного университета; Вып. 236). С. 86–136.
9. *Пермяков Г. Л.* От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М., 1970.
10. Структурно-математические методы моделирования языка: Тезисы докладов и сообщений Всесоюз. науч. конф. Ч. 1. Киев, 1970.
11. Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. тр. / Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984.
12. *Milner G. B.* Quadripartite structure // Proverbium. Vol. 14. 1969. P. 379–383.

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

«БУДЗЕ ЗАКОННА ВАЙНА»: БЕЛОРУССКИЕ МАТЕРИАЛЫ О ПРЕДВЕСТИЯХ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Практически любая война перекраивает культурный ландшафт и находит отражение в фольклоре. Не представляет исключения и Великая Отечественная война. Нередко во время опросов в рамках проекта «Уфоком»¹ нам удавалось записывать сообщения о событиях, трактованных как предзнаменования войны, в связи с чем в полевые анкеты проекта в 2016 г. добавлены вопросы на эту тему. Ниже представлены полевые записи о предвестиях войны, а также некоторые архивные данные, большинство которых публикуется впервые.

Наиболее характерные мотивы белорусских рассказов о предвестиях войны — необычные небесные явления, различного рода чудеса, появление странной женщины, пророческие сны, нетипичное поведение животных и т.д.; есть и редкие вариации этих мотивов, например «стон земли».

Информационный фон второй половины 1930-х гг. в СССР подготавливал население к будущему военному противостоянию. В БССР слухи о предстоящей войне стали фиксироваться за несколько лет до 1941 г. Одной из причин подобных слухов стала перепись населения республики (1937). Так, в докладной записке завкультпропом Бобруйского райкома КП(б)Б Пояркова от 4 мая 1937 г. (№ 85сс) сообщалось:

Житель города Бобруйска распространил слух о том, что скоро будет война, так как теперь проводится перепись населения, а перепись, как это было в 1914 году, постоянно проводится перед войной².

В 1937 г. в докладной записке инструктора Центрального совета Союза воинствующих безбожников БССР Почеповича упоминалось, что некая группа сектантов на территории колхоза «Энгельса» Несяцкого сельсовета³ «распространяет контрреволюционные слухи о том, что будет война, распространяет “святые письма” контрреволюционного характера»⁴. В Могилёвском районе в это же время ходили слухи «о скорой войне и введении хлебных карточек»⁵.

В 1941 г. вновь стали говорить о надвигающейся войне, поскольку сумма цифр в этой дате составляет число 15⁶. 1941 — «перевёртыш» числа 1914 (год, в который началась Первая мировая война).

В наших полевых архивах есть воспоминания об определенных событиях и явлениях, трактованных как предвещающие войну, в частности Первую мировую. Чаще всего упоминались разнообразные **небесные знамения** (звездопад, зарево, красное небо, «цветной шлейф», «необычное солнце» и т.п.).

И жила моя даже бабушка. Она, наоборот, у меня такая травница... Она сама хотя глухая, но она была настолько, вот. Сказки там сама сочиняла, что-то нам рассказывала. (...) Такое, вот, она говорила, знамение было. В начале Первой мировой войны, когда это было. Ну, она ещё такая была, может, лет тридцать там где-то с чем-то. Тридцати не было... Ну очень большие как сплохи на небе были. Сыпалась, говорила, снопами звёзды. Может быть, какие-то кометы там или метеориты, да вот это что-то. Она в это верила. Если на небе там сыплется много звёзд (...) И она говорила, что видели это, что вот здесь. Вот это поле у нас восток. [А, это прямо на этом месте вот было?] Туда, на лес. Там они видели вот этот звездопад. Это бабушка моя. Она с 1894 года. И говорит, что это было где-то в начале Первой мировой, это, значит, четырнадцатый год. Ну, так ей было уже восемнадцать лет [СТИ].

Об аналогичных знамениях рассказывали наши информанты из разных регионов Беларуси и в связи с Великой Отечественной войной. Рассказчики редко указывали, с какой стороны появлялся знак (в нашей выборке лишь одна подобная запись: «[Были ли приметы перед войной?] На небе, туды, дзе к Бресту, як бы зарева было. Было такое. Людзі старыя гаворыць: эта вайна будзець» [ЛНВ]), хотя в интерпретации увиденного это может играть определенную роль [7. С. 128–129].

Перад вайной было. Было. Такі шлейф цявны ляціць, плыве-плыве-плыве, відзелі. [Это рассказывали вам, или вы видели?] Рассказывали. I радзіцелі, і хто прыходзіць, саседзі і дзе-та ў магазіне сабраўся. [И говорили, что это знак какой-то?] Да-да. I іменна перад вайной, казалі. [Что плохой знак?] Да, да. [Ночью или днем?] Вродзе як ноччу, лі днём? Вот не магу знаць [ВВИ].

Было якое віденіе. Было краснае неба ўсё. [Это когда было? Перед войной?] Перед вайной. Эта я знаю. (...) Гулялі мы в адной хате. Так і з гары нада схадзіць, дак тама

[нрзб.] кажэ: «Навернае, Ягоравы гараць». Что краснае ўсё стала. Павыскачылі ўсе. [Это был 41-й год?] Не, яшчэ раней. Вот павыскачылі ўсе — глядзяць — хата наша не гарыць. А так усё неба краснае. Было ўсё — зямля, усё было краснае. А адкуль начата было — этага я не скажу [БОЕ].

С саракавога на сорок первый. Зімой эта была. (...) Не помню, снегу было, ці не было яшчэ снегу, но тут во, помню, клуб жа ш быў — яўрэйскі дом быў бальшой, і бальшэвікі, як прышлі, зрабілі клуб тут. Маладзёж збіралася сюды. I гэта дзела было, ну, не помню, па-мойму, ужэ быў снег. Ня крэст, но, в обшчэм, краснае неба было, і ўсё мужыкі, я ж пацан быў, казалі — гэта на вайну. I точна, точна — перазімавалі, і эта ж ужо ў іюне месяцы вайна началась [ААС].

[Не слышали, что перед войной были какие-то знамения?] Неба краснае, чула я [ЕАГ].

Нешта паміналі, я не помню. Нешта наўроцеба [вроде бы] казалі, што краснае там было неба. Но я не помню [ВМЕ].

Вероятно, в отдельную группу небесных знамений стоит отнести отчетливые **фигуры на небе**, в частности Богородицы, святых, а также кресты и т.д.

[Никто не рассказывал про предвестия войны?] Гаварылі, што на небе дажа паказваліся бальшущчыя храсты — храсты былі на небе відны. Во, я ўспомніла, точна. Храсты людзі відзелі на небе — чыстае, ні туч, нічога. I храсты на небе. Во, як із дыму, белыя, як із дыму якога [АНИ].

Во, ты сказала [обращается к собеседнице], і я ўспомніла. Во, як крэст, во, стаяў. Як во стаіць крэст, такія храсты былі [САС].

[А не говорили, что перед войной были какие-то знамения, предзнаменования?] Ну, вот гэта ўсё расказывалі. Яшчэ мой дедушка расказываў, што гэтыя самыя на небе крыжы [кресты], як даўней гаварылі. [Светящиеся?] Светяціе. Это мой дедушка расказываў. [А днем, ночью?] Ночью! Перад гэтай вайной эта знаменіе было. [Это были кресты как свастика?] Нет, асвяшчонныя, як цяпер завуць электрычыствам. Вот як Луна. [Это было перед войной?] Перад вайной. Да, да — знак. (...) I вот усё дедушка і мама расказывала, што, значыць, як у нас у дзярэўні казалі, гэта ўжэ не на добрае, гэта на неспакой [ПСК].

Яшчэ ж, гавару, невялікая была, і перад гэтай вайной, гэта як началась яна, ўжэ ў трыццаць дзевятым ці ў саракавым... [В сорок первом...] Да, як началась эта вайна, но і ўжэ ш мужыкоў пазабіралі, і бацьку майго ўжэ забралі. Ну а там маміна матка жыла і бацькава ж. Выйшлі мы на двор, увечары гэта, вы пайміце, што такі крэст на ўсё неба! Красны! Кроў! Гэта тожа помню я до-

бра. <...> На ўсё неба гэтак во было. І я заву: «Бабушка! Бабушка! Пасматры ты, што робіцца!» Яна кажуць: «Мае дзеткі, эта кроў будзец пралівацца». [Эта год какой был?] Гэта як толька вайна началася, у сорок первым, як забралі ўжо мужыкоў [АЮЮ].

Нам удалось записать рассказ о появлении крестов на небе в канун церковного праздника:

Ну, вайну эту прэдрэщчалі, гаварылі. Некалі і тата мой гаварыў пакойны, што тамака на Паску відзелі крэст на небе. Ну, ноч'ю. А тады началася вайна. А як было, дак я ж тады яшчэ... невялікая была [ЩВС].

О появлении на небе крестов и других знамений сообщил в письме в «Уфоком» каменецкий краевед Георгий Мусевич:

Наша семья жила тогда в Дмитровичах, возле дороги Каменец — Беловка. Хорошо помню, как в конце августа 1941 года я сидел в церковном доме, в котором сейчас живет бывший председатель Чиквин. Неожиданно моя бабушка, матушка настоятеля Свято-Преображенской церкви отца протоиерея, кавалера ордена Св. Владимира 4-й степени, Петра Елинецкого, Мария Поликарповна (из дома Левицкая) [т.е. урожденная Левицкая], позвала меня на улицу. Уже стемнело. Я выскочил из дома и увидел много людей, которые стояли и смотрели в направлении Беловежской пущи. Небо было звездным и сначала на обриси (на горизонте) виднелись вспокохи крупного пожара, затем на небе возникли три больших огненных Креста. У людей появилось тревожное чувство. Они стали тихо молиться и креститься. Кое-кто из них говорил, что это знамение Божие — предвестник больших и тяжелых страданий народа. На следующий день мы узнали, что немцы сожгли село Белая и храм иконы Казанской Божией Матери в нем, а людей во главе с настоятелем церкви о. Антонием Белевцом вывезли в Жабинковский район⁷.

Иногда крест могли видеть и в пророческом или вещем сне. В приводимом ниже рассказе крест интерпретируется как свастика:

Мне мая сестра [рассказывала], ана ўжо сколькі памерла. Ёй перад вайной прысніўся сон. Ольге, маей сястры старшай. І яна гаворыць: у ва сне... Праснулася, сказала (яшчэ бацька быў жывы), што на небе відзела крэст. Ёй гавораць: «Скажы, які?» <...> Яна ж яшчэ немцаў не відзела. Ну, атец-пакойнік, ён жа чалавек бывалы, так ён гаворыць: «А ну-ка, ты, — гаворыць, — мне нарысуй». Во, такая як свастика нямецкая. Нямецкая свастика на небе была. Тады, гаворыць, нам было так страшна. І чэраз некаторае врэмя началася вайна з немцамі. Гэта была ў якім, у саракавым гаду. І ўродзе бы і Божая Мацер паяўлялася, але я не ведаю. [А Божья Матерь появлялась где?] На

небе. [Кто-то говорил, или вы читали?] Не, ета гаварылі. Ну, тады нейкія, я чула, людзі казалі — паявіўся крэст. Яна ва сне відзела, а тут відзелі настаяшчы. Так тады ўсё казалі: «Будзец вайна». Вот я запомніла, ну, старыя кажуць: «Будзе законна вайна» [ТОМ].

Некоторые исследователи (например, А. Ф. Балашова и В. Е. Добровольская) причисляют мироточение и плач икон Богоматери к знакам, предвещающим начало или конец войны [1. С. 234; 5. С. 19]. Наш материал показывает, что на территории БССР значимого увеличения сообщений о мироточении икон непосредственно перед войной⁸ или сразу после ее начала не было. Жительница Копыльского района Минской области рассказала о **плаче иконы**:

Ну, і ў вайну, вот людзі казалі, што і там, і там бывае гэткае во што — мокрая ікона, кажуць. [Мокрая?] Ну, усе раўно як плакала. Багародзіца [ОЛИ].

Больше сведений об **обновлении икон** как предвестии войны [4. С. 109–114]. Например, по словам одной из наших рассказчиц, она слышала от родителей, что перед войной (или в начале войны) в Горьком районе Могилёвской области массово обновлялись иконы, что интерпретировалось как дурное предзнаменование:

І вот нейкае было перад гэтым... як раз, як вайна была. Я ў сорок трэцім гаду радзілася. І точна: сталі віконы абнаўляцца. І хто-та сказаў: «Глядзіце, очэнь будзе апасныя, ета дужа... Жызьнь будзе апасна. Хувайцеся дзе-нібудзь». А я тады сяжу і кажу: «Дзе нам схувацца? Куды нам хувацца?» — «А куды хочаце. У якое бежашча можа будзец — так во хавайцеся куды». <...> [Ваши родители говорили, что это было перед войной?] Да-да-да. То есть эта што-та случыцца — і точна! Мая мама была, яна стараватая была, ёй тожа восемсят два гады, і сказала: «Дачушачка, будзе дужа апасна». Страх, кажа, будзец [САА].

Еще один мотив — появление перед войной некой **женщины** в белой или черной одежде либо абсолютно нагой. Записывались рассказы о том, что в некоторых белорусских деревнях некая содрогавшаяся от рыданий женская фигура появлялась накануне расстрелов во время оккупации [7. С. 129]. В Крупском историко-краеведческом музее (д. Сомры Крупского района Минской области) хранится запись от двух информантов, которые рассказали следующее. После выпускного вечера в школе они засиделись до позднего вечера на завалинке возле дома. Внезапно с другой стороны деревни послышался лай собак. Как волна, он прокатился в другой конец деревни. Стало страшно, жутко. Подростки заметили, что над

пшеничным полем возвышается огромный темный силуэт, который напоминал фигуру женщины в черной одежде. Он приближался.

Мы слышали некие звуки, лязг оружия, плач, стоны. От страха спрятались под мост и там просидели, пока все успокоилось. Пришли домой и легли спать, а когда проснулись, то узнали, что на рассвете началась война [6. С. 13].

В Вилейском районе Минской области мы записали рассказ о женщине с косой, которая, очевидно, символизировала смерть:

Перад вайной дак я вам скажу якое знаменіе было. Знаменіе ў маей радні. У маей цёткі роднай, бацькавай сястры, мужык ехаў у мельніцу, раньне жыў у Ракшыц — цяпер ужо Ільянскі сельсавет. Ну, і ехаў у мельніцу там — у Маськаўцы. І вот, гаворіт, холадна — зімой жа ш — баба голая, і каса на плечы. І дзіця цягне за руку. Дзіця маленькае. А ён быў спакойны, ураўнаважаны мужык, дак кажа: «Баба, ці ты здурнела? Што ты робіш? Дзіця во па снягу цягнеш. І што ж ты будзеш касіць зімой?» А каса на плячэ ў яе. Нясе касу. Дак яна атвечае: «Я як начну касіць — усё пакашу». І ўсё, і знікла. [Это перед войной?] Гэта перад самай вайной. Ён прыехаў дамоў і расказывае ўжо тётцы. «Што гэта такое? — кажа. — Я ж не п'яны быў, нічога». А баба мая яшчэ была жыва, кажа: «Гэта не к дабру. Нешта будзе плоха» [ВЗН].

Необычное поведение животных (их миграция или исчезновение, вой собак) или **птиц** (неурочный крик петуха, запевшая петухом курица, крики филина, частое кукование кукушки и т.д.) также может быть предзнаменованием войны [1. С. 233–240; 5. С. 18]⁹. Ср. запись Т. В. Володиной (Кричевский район Могилёвской области):

Перад вайной дужа зязюля [кукушка] кукавала прама кала двароў, кала хаты. Бабы і гаварылі, нешта будзе [ККГ].

Известный сюжет **битвы животных** (символизирующих соответственно Красную армию и армию неприятеля [1. С. 233–240; 3. С. 227–235]) фиксировался нами в рассказах о драке двух петухов или двух стай уток или гусей (последний записан на белорусско-русском пограничье):

Красны і белы пятах біўся, і біліся яны между сабой. Сразу красны пятах як бы стаў падаць, як бы белы пабеждаць. А патом як падняўся красны пятах і ўнічожыў белага петуха! Во ета ўсе гаварілі. «Наша Красная армія пабядзіць». <...> Эта чуткі такія ішлі па народу. Людзі сабіраюцца і гаворюць [ЛНВ].

У нас такі старічок быў, прэдсказанія ўсі знаў. Перад вайной на небе паявіліся белы

пятах і красны пятух, біліся. Дзеці там і яго, і чужыя сядзелі, а ён ім гаворіць: «Дзеці, вот паглядзіца, белы пятух — началась вайна ўжо — і красны, б'юцца на небе. Ці вы відзіца?» Некаторыя відзілі, а некаторыя не. А некаторыя крічаць: «Мы відзім, дзед». А некаторыя: «Дзед, мы ня відзім». А ён: «Не ўсім дано. Ну, знайця, мае дзеткі, красныя ўсё раўно белых пабедзяць». Як немцы і нашыя [ММЕ].

Моя бабушка мне рассказывала в детстве, что перед самой войной, незадолго, люди в деревне, в Смоленской области, много людей видело, как на небе летели навстречу друг другу белая и серая стаи уток или гусей... Я точно не помню. И вот они летели навстречу друг другу, и было какое-то столкновение... И когда началась война, они поняли, что это знак был перед войной о некоем столкновении каких-то вот серых и белых. [А в какой деревне это было?] Смоленская область, Вязьма и Теренино. Или Вязьма, или Теренино [ШЕВ].

Аномальные природные явления, связанные с растениями (сросшиеся овощи или колосья, гибель растений в результате климатических катаклизмов и т.п.) также становятся предвестиями войны [5. С. 18]. В архиве нашего проекта есть всего одна подобная запись:

[А перед войной были какие-то предупреждения или знаки?] Я помню, што атец мой расказывал, што был большой сад, і весь сад этак вымерз перад вайной. [Посчитали как плохое предзнаменование?] Да-да. І асоба грушы мёрзлі. Яблынь, можа, там дзе-та пара і асталась, а грушы мёрзлі [ВЭА].

В Узденском районе Минской области мы записали уникальный рассказ о «**стоне земли**», аналогов которому в литературе не обнаружили:

[Не слышали, что перед войной были предзнаменования?] Расказывалі. Мая бабушка дажа, вот, бацькава маці. Садзілі картошку, яна легла. В мае [сажали], а вайна ж у юне. Дык яна легла на землю і гаворыць: «Стогне зямля! Вайна будзе!» А у яе чатыры сыны пагібла: мой бацька і яшчэ тры. Возле этага камяня садзілі. Вот камень гэты у Камяном, я помню [ЛМП].

О некоторых явлениях, подобных описанным выше, рассказывали как о наблюдавшихся уже после войны:

[А вы не помните, может, перед войной какие-то знамения были? Что-то такое рассказывали?] Расказваць-расказывалі, але я не магу [вспомнить]. Як выходзілі, глядзелі — красна паласа была нейкая. [Это перед войной или уже когда началась война?] Это ўжо пасля вайны. [А как она по всему небу шла?] Не знаю, глядзелі-паглядвалі, а куды яна йшла? [БТП].

Стоит отметить, что даже в наше время некоторые астрономические явления истолковываются как предзнаменования войны:

Вот падкажыце, а тры солнцы? Эта вот за прошлы год над хутарам. Я устала, я б і не бачыла — і жанчына ехала на лісапедзе і заскокала. Кажа: «Антонанна, палядзі, тры солнцы ўзайшлі». І мы во туда во, паляцелі, вы знаеце, адно вот так сонца, другое — так, а трэцяе — вот так. [Это было зимой?] Не, можа пад вясну. [А не говорили, что это знак какой-то?] Во, я вам скажу тады, это вот тада на Украіне вайна началась, дак усё тады казалі — эта знак, предсказанне [ЧНА].

Надеемся, что эти новые материалы, вводимые в научный оборот, будут интересны исследователям.

Примечания

¹ Подробнее о материалах проекта см. публикации в «Живой старине» (2017. № 2. С. 55–57; 2017. № 3. С. 21–24; 2018. № 1. С. 17–20 и др.).

² НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12082. Л. 198–204 (Докладная записка зав. культпропом РК КП(б)Б Поляркова зав. отделом партпропаганды и агитации ЦК КП(б)Б тов. Готфриду «О состоянии антирелигиозной пропаганды и работе церковников и сектантов по Бобруйскому району» от 4 мая 1937 г. (№ 85сс)).

³ Сейчас Кличевский район Могилёвской области.

⁴ НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11867. Л. 21 (Докладная записка инструктора ЦС СВБ БССР Почеповича «О состоянии антирелигиозной работы по Кличевскому району» (июнь 1937 г.)).

⁵ НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 51–52 (Факты использования сектантами Сталинской конституции).

⁶ Подробнее о символике числа 15 см.: [2].

⁷ Личный архив автора, письмо от 24 марта 2011 г.

⁸ Единственный известный до войны случай произошел в г. Пружаны Брестской области в 1934 г. [4. С. 102].

⁹ Необычное поведение животных (и прочие природные аномалии) в народной культуре вообще обычно предвещает беду (в частности, смерть: *Толстая С. М. Смерть // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 65–66). — Примеч. ред.*

Литература

1. *Балаишова А. Ф.* Коммуникативная природа народных рассказов на примере текстов о Великой Отечественной войне в небесных знамениях // Коммуникативные исследования. 2014. № 1. С. 233–240.

2. *Белова О.* «Игры со спичками», или еще раз о трех шестерках // Число — счет — нумерология в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2015. С. 190–205.

3. *Белова О. В.* Легенды о войне: архетипы в современных фольклорных нарративах // Проблемы истории России. Вып. 10:

Исторический источник и исторический контекст: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2013. С. 227–235.

4. *Бутов И. С.* Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX — первой половине XX века. Минск, 2018.

5. *Добровольская В. Е.* «Все знали, что война будет...» // ЖС. 2010. № 2. С. 18–21.

6. *Лазоуская Т.* Загадаць жаданне і пасядзець у Божым крэсле // Звязда. 2016. № 1. С. 13.

7. *Фурсова Е. Ф.* Чудесные видения/знамения накануне Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Вестник Томского государственного университета. Сер. «История». № 49. 2017. С. 129–131.

Список информантов

ААС — Альфер Антон Степанович, 1929 г.р., д. Груздово Поставского р-на Витебской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

АНИ — Азаренкова Нина Ивановна, 1936 г.р., д. Коптевка Горецкого р-на (родом из д. Рудня Горецкого р-на) Могилёвской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

АЮЮ — Альфер Юлия Юлиановна, 1932 г.р., д. Груздово Поставского р-на Витебской обл., родом из д. Дашинки Поставского р-на; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

БОЕ — Боянкова (Свиридова) Ольга Егоровна, 1926 г.р., д. Стан Горецкого р-на (родом из д. Малое Морозово Горецкого р-на) Могилёвской обл.; зап. И. Бутов в 2017 г.

БТП — Баран Татьяна Петровна, 1935 г.р., д. Старые Фаличи Стародорожского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов, О. А. Орлова в 2017 г.

ВВИ — Высоцкая Вера Иосифовна, 1944 г.р., д. Тоново Столбцовского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов, В. Н. Гайдучик, Е. А. Шапошников в 2018 г.

ВЗН — Вяжевич Зинаида Николаевна, 1934 г.р., д. Судники Вилейского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

ВМЕ — Власовец Мария Евменовна, 1938 г.р., д. Соколово Горецкого р-на Могилёвской обл.; зап. И. С. Бутов в 2017 г.

ВЭА — Высоцкая Элеонора Аполлинаровна, 1936 г.р., д. Тоново Столбцовского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов, В. Н. Гайдучик, А. О. Масюк в 2018 г.

ЕАГ — Ермолаева Анна Григорьевна, 1934 г.р., д. Стан Горецкого р-на Могилёвской обл.; зап. И. С. Бутов в 2017 г.

ККГ — Котовская Клавдия Григорьевна, 1927 г.р., д. Тиньков Кричевского р-на Могилёвской обл.; зап. Т. В. Володина в 2014 г.

ЛНВ — Лукьянова (Туманова) Надежда Васильевна, 1926 г.р., д. Лобковичи Кричевского р-на Могилёвской обл.; зап. Т. В. Володина, Ф. О. Орлов в 2014 г.

ЛМП — Ломако Мария Павловна, 1937 г.р., д. Борки Узденского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

ММЕ — Макаренко Мария Ефимовна, 1946 г.р., д. Липовка Хотимского р-на Гомельской обл.; зап. Е. М. Боганева в 2012 г.

ОЛИ — Острейко Люда (Лёдзя) Иосифовна, 1932 г.р., д. Потейки Копыльского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов, Е. К. Агеенкова в 2018 г.

ПСК — Пузан Софья Карловна, 1941 г.р., д. Муляры Поставского р-на Витебской обл.; зап. И. С. Бутов, Е. А. Шапошников в 2018 г.

САА — Соболева Анна Алексеевна, 1943 г.р., д. Коптевка Горещкого р-на Могилёвской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

СТИ — Сологуб Тамара Ивановна, 1956 г.р., д. Ордея Сморгонского р-на Гродненской обл.; зап. И. С. Бутов в 2017 г.

ТОМ — Тигрет Ольга Матвеевна, 1936 г.р., д. Речки Вилейского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

ЧНА — Чарнец Нина Антоновна, 1938 г.р., д. Тоновно Столбцовского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов, В. Н. Гайдучик в 2018 г.

ШЕВ — Шевчик Елена Вахтанговна, 1966 г.р., г. Минск; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

ЩВС — Щуцкая Валентина Степановна, 1936 г.р., д. Лужаны Воложинского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

Сокращения

НАРБ — Национальный архив Республики Беларусь.

Выражаю благодарность Т. В. Володиной за помощь в подготовке материала.

Мария Андреевна Чайкина,

студентка 4-го курса, Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» (Москва)

РАССКАЗЫ О ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯХ ВОЙНЫ В СЕБЕЖСКОМ РАЙОНЕ ПСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В данной публикации представлена подборка текстов о знамениях начала и конца войны, записанных в 2019 г. в Себежском районе Псковской области¹.

Специфика записанных нарративов во многом определена исторической памятью местного населения. Во время Великой Отечественной войны территория Себежа продолжительное время находилась под немецкой оккупацией. Этим обусловлена частотность воспоминаний (личных или пересказанных с чьих-либо слов) наших информантов о войне. Среди тем, относящихся к фольклору, нас особенно интересовали рассказы о предупреждающих знаках, которые появлялись перед войной, а также о предсказаниях ее окончания.

В публикуемых текстах отражены многие из традиционных мотивов, связанных со знаменами войны. Так, с будущими катастрофами связываются необычные природные и астрономические явления: обилие грибов или большой урожай яблок либо зерна (это должно обернуться последующей «недостачей»); рождение множества мальчиков; нашествие крыс и тараканов; красные закаты, красный снег или красная кровавая луна; тучи выстраиваются в фигуру, предвещающую беды, и т.д. [1. С. 227]. Распространен мотив встречи с «вестником судьбы» — женщиной (в белом, в красном либо обнаженной)² или неким существом, предсказывающими начало войны или ее продолжительность. Еще один распространенный мотив — поединок белого и красного петухов как знамение победы той или иной стороны. Поскольку война всегда связана с нарушением привычной картины мира и разрушением установленного миропорядка, нередко в рассказах о ней задействуются традиционные эсхатологические мотивы (см.: [4]), что

особенно актуально для территории, находившейся под оккупацией.

Перед войной что-то было, а что было... Но это было на уровне где-то какого-то, как подсознания, что ли, не то что это указывало конкретно, что бузт война. Или что-то богатый очень урожай был, что... как будто последний год живём, шо так привалило, такой урожай, как будто последний год живём [ОАМ].

...Говорили, что перед войной было очень много белых грибов. Да. Но в этом году тоже, говорят, очень много белых грибов. И ещё один год был, было стоко белых грибов, это уйма. [Говорили, что если много грибов, то война будет, да?] Ну, вот что-то такое. Но яны там, може, ждали этого, поэтому они уже... так соупало, что да, грибы и война, потому что всё же такая обстаноука была, они ждали. [Не говорили, что много грибов — много гробов?] Ну вот, видите, к этому, да. А гробы — когда это? Когда где-то идёт массовое убийство. А массовое убийство — война. Вот яны так совпадают, наверно [ГД].

[Не слышали, что перед войной были какие-то приметы?] Грибов много народи... уродилось, да... [Грибов много?] Ну да, грибов много — там, мальчиков больше рождается... такие слышала приметы, да... мальчиков больше рождается... чем девочек... [КНВ].

Так, вот когда война началась, да, мама рассказывала: на Крещение или когда выпал снег — он весь как кровь. Вся земля была покрыта так. (...) Был красный снег, и война началась. На Крещение или когда, она тогда, в ошшем, говорила это [СВИ].

Ну, то, что в 40-м году был мороз 40 градусов у нас, то, что это означало... (...) Я потом, когда уже в 41-м началось, это

страшная война, то все полагали, что это и было, ну, своего рода... предвидение такое, что... будет ужас (...) У нас сады вымерзли [КЗГ].

[А перед войной были знаменья?] Говорили. Вот Надежда Андреевна. (...) Что так от солнца было знаменье типа этого... тучи такие шли. [Тучи в виде чего?] На коне типа эрот... Она так она учительница, она врать не будет, что-то прибавлять. Что, гърит, туча такая... Как будто эрот... коубой какой там, знамя. (...) Отсюда вот, со стороны школы там, и даже видать, где кладбище её [ВСН].

Вы посмотрите. И вот э... полотенце, когда (...) война-то началась, Божью Мать, явилась на землю и попросила... была она вся в слезах, всё, и попросила полотенце вытереть всё, круг... умыла лицо, это, и ей дали совершенно новое полотенце. Она сказала: «Война бузт долго длиться». Вот, вот это-от я слышала. И действительно. А если бы дали бы уже пользовало... лись которым полотом... война быстро бы кончилась. (...) Она, эта, когда война началась, у какой-то женщины, у крестьянки она попросила по... Умылася и говорит, мол, полотенце мне дай вытереться. Она пришла, смотрела, смотрела... сундуки же раньше был... открыла сундук. Взяла новое, принесла и говорит это... она и говорит, мол, почему, гърит, н... тебе надо было постиранное всё, чтобы, а это, гърит, будет очень долго кровопролиться. Ведь она даже предсказала, что сын пойдёт на отца, отец пойдёт на этого... на сына. И правда, такая же война была. Отец воюет, он на фронте, а сын в полицаи ушёлши. Правильно, эт так и было [СВИ].

Последний рассказ является вариантом довольно распространенного славянского и европейского сюжета [6. С. 189] о каузальности войны: путник встречается с некоторым персонажем, тот просит принести ему материю или одежду, после чего предсказывает начало, конец, длительность войны и т.д. «Женщина в белом» (Е.И.1 по указателю В.П. Зиновьева [5]) в данном нарративе принимает образ Божьей Матери, а «новое полотенце» интерпретируется как знак долгой кровопролитной войны. Данный сюжет свободно контаминируется с библейскими эсхатологическими мотивами.

Другим вариантом сюжета является встреча шофером голой женщины, что

истолковывается его матерью как знак войны.

Знаете, ну, как мама рассказывала. Мама у меня работала на маслосырзаводе. <...> А, знаки какие, ну не знаю. Вот когда ехал шофёр на молоко... в колхоз собирать молоко. И когда он приехал домой и говорит своей маме, что перед машиной, сразу вот перед машиной <...> показалась женщина полностью раздетая. Голая. Вот. Ну и почему-то мать сказала: «Сынок, будет война». Вот. Вот мама вот это рассказывала. [Почему она так подумала?] Это не она подумала, это та женщина, да. Ну, наверно, люди старые, они знали [МНВ].

А вот и теперь вам расскажу — это мне Ра... Раи Халишановой... еврейка была начальником на почте, у ней муж был грек. <...> Муж у неё воевал на фронте, а у неё было две дочери. И вот она пошла пешком, как-то встала, ну, в ошем, пошла. Идёт, и вдоль дороги лежит страшное чудовище. Крокодил — не крокодил. Лежит и говорит человеческим русским голосом: «Вот, купи саван, — вот как умирают, в саван заворачивают, — купи, мол, и меня заверни». Вот. Ну, у ней денег было немного, она пришла, думала, кого-то встретит, ну, с этого города или с этой улицы. Купила там, она рассказывала, это, крупу ячневую, по-моему, купила всё. Ну, и смотрит: денег у неё мало. Купила марли в аптеке ли <...> ну, пойду — чтобы не это. А, мол: «Я тебе буду ждать». Она идёт, и обратно это чудовище лежит на этом, на дороге. Головой — голову завернуть она побоялась, понимаете? Хвост — это, голову, хвостом стукнет — вот это. И она завернула её, это, средину. Завязала. И ей вот это сказал, что война кончится в сорок пя... — это было в 44-м — в 45-м, в мае месяце. Вот так ей было сказано, вот предсказание какое было. <...> [Это чудовище сказало про 1945 год?] Да, в сор... это было в 44-м, в декабре месяце или но... это... А что война кончится в 45-м, в середине, в мае. [А если бы она голову завернула?] А если бы голову — в начале года кончилась, а если бы хвост, значит это — уже потом сами так люди... Она завернула средину, она боялась [СВИ].

Приведенный рассказ сопоставим с рассказом о встрече путника с волком [2. С. 16]: женщина встречает на дороге волка, который требует от нее материю. Когда женщина возвращается, волк просит набросить на него принесенную ткань, и в зависимости от того, куда она падает, он предсказывает продолжительность войны. Записанный текст, в котором действует не волк, а «страшное чудовище» («крокодил»), которое просит саван, не относится к местной повествовательной традиции; рассказчица транслирует быличку, услышанную во время проживания в Узбекистане.

У нас у Селявах жиў старычок, чытал такую книжку толстушшую. <...> Жизнь

он представлял нам вот это, как сейчас: война будет, будут летать железные птицы, птицы железные уклонеть — человек погибает. Полетели самолёты — вот это ужо прилетели птицы железные. Во, чё с книжками он вычитал нам, что это уже самолёт — птица железная. Тада будут ложиться спать муж с женой. Утром жена встанет, а мужа нет — нячустая сила ухватила³. А ло... ложатся спать, прыходють партизаны и берут у партизаны, повяли у ночь. Или немцы в полицаи брали. <...> Прышло ж такое время. Вот такое вот прядсказывали, что будут железные птицы, будет нечустая сила хватать людей, и человек... Яны его не уничтожают, а живёт, будет жить человек тот, но не ў хороших условиях. На что хорошие были в лясу жили партизаны у землянках. Это... это мы дождали. И всё мы вспоминали того старычка, гьрим: «Вот, Андрей Степаныч нам прядсказываў ўсё это». И тада прядсказываў, что будете это... ходит, хватать этих людей у партизаны, обирать будут людей, друг у друга хлеб будуть отнимать. Будет такое ўремя, что хлеб будуть отнимать друг у друга. Ну, прыходили... в... мяшки подставляють, насыпаем — и горох, и зерно, мука, есь и муку забяруть, ну, в лясу живуть, надо питаться. <...> Вот это мы дождали. И всё нам, гьрим, вот, када прядсказал Иван Андрей Степанович нам. [А что это за книга у него была?] А вот мы ж еше не понимали, у школу не ходили, а такая толстушчая книжка была. И куда хто деў. Тут война, как пришла война. Или яны закопали яе, у войну спрятали, а хто-то выкопав и затаил. Не отдадут же — не отдадут. Вот. Может, за тую книжку кто-нибудь хлеба буханку купил, может быть, у тое время. Мы ўсяко гадаем, вот. [А кто был этот Андрей Степанович?] Ну, ён так быў старычок старынький. Мы ходили вот к яму, только там нам прядсказывал, книжку эту читал эту. Что будеть, вот будуть ложиться спать вдвух, проснется один. И так вот, усё это прядсказываў, разгадываў, что там написано было. И тада говорил, када <...> прядсказывал войну и говорил, что много людей погибнет, и это... Усё надо было там разгадывать как-то, и ён это понимал. И мы говоря, как только сбудется, гьрим: «Ўо, ён нам и прядска... говорил, ён нам и говорил». Уот. А мы еше не старались понять толком. Так скажеть — а мы... а када уже пришло время, тада и да. Тада говорил, что будеть тяжало. А потом будеть долгое время молчания ужо... Ну, уж ж войны нет, долго, давно уже, слава Богу, ну ўот. И ён тоже чытал и прядсказывал, старенький старычок был. <...> Потерается много народу, говорил, очень много народу потеряется. Уот. Из семьи, говорить, по два даже человека пропадёт и по три. Ну и было ж так. И три брали... [АЕА].

В этом нарративе можно видеть связь эсхатологических мотивов с войной. Представления о том, что в Библии (или в некоей пророческой «книге») описаны признаки конца света, сливаются

с явными приметами войны. Распространенные апокалиптические мотивы интерпретируются в контексте войны (например, железные птицы связываются с военной авиацией [3]), а рядом с устойчивыми элементами в повествовании часто возникают индивидуальные интерпретации (например, действия нечистой силы, разлучающей мужа с женой, объясняются жестокостью войны, вынуждающей мужчин уходить в партизаны).

Вот заря была такая яркая перед войны. Это когда заря яркая — это как кроўка. Это вот да, нехоршее... нехоршее это, обещание такое. Было такое, да. Усякое... было ўсякое, да. [А слышали, что все было в проводах?] Да, да, сказали, хто понимаў, сказали: от будут самолёты летать, птицы — это самолёты. И вот всё провода, то провода. Ну, яны электрически, ўсё такое. А раньше такого не было, когда... жили это, ну, единично [ДТИ].

Далее представлены эсхатологические тексты о будущей войне.

Теперь уже такая война ня будеть <...> Раньше в войну ходил какой-то мушшина: «Теперь война уже будеть всямирная! Будет такая если война, что на зямле расти трава даже ня будеть». [Что это за мужчина?] Какой-то Крашняк. Всё рассказывал. [Крашняк?] Да. [Что за Крашняк?] Ну, я ня знаю. Бабушка я уже забываю. А я ей говорю: «А почему он знает?» А он гьрит: «Он Библию чытает». А ета Библия <...> написана на несколько лет. <...> [Ходил человек, который предсказал войну?] Да, и всё, всё, всё, всё, да, да, вот, вот, вот это всё и идёт. Бат, будеть, люди потеряют стыд, будуть ходить полуголые. Ну, это правильно? Мать будеть прожирать свое ребёнка. <...> [Что значит «прожирать»?] Бросать. Продавать. [Когда ходил этот мужчина?] В войну. [В войну?] Да, в войну ходил и всё говорил: «Это войны, а не война. Будет всямирная война». Ну, это <...> раньше-то не были самолёты, я вспоминаю. «Люди будуть летать, как птицы». Я не понимала, как птицы это. А после дед рассказывал: «Самолёты», — говорит. Говорит: «<...> Поля будють все за... как етым... проводам... проводам как...» Ну, да гьрю... ну, а как теперь? Ну ещэ проводам... приводам, столбы вон свет провяли с каждой деревни... Уже я забываю и всё... раньше уж не было да свету, ну, вот всё... всё правильно продавал. «Это войны всё, а не война. Будет всямирная». Но нам не дожить. Вот тогда буде зямля и вода гореть. [Когда будеть эта война?] Он не сказал. [Как Крашняк был одет?] Я не знаю его. [Вы его не видели?] Не, не-не-не-не-не, он в войну ходил, я не видела, я это не... я не видела. [Кто вам рассказывал про это?] Дедушка. [Дедушка?] Да. [В Великую Отечественную войну?] Нет, в Явли... ужо... да, да-да-да-да, а д... [Как выглядела Библия?] Я не знаю, там не по-русски написано. <...> Я спраши-

вала у бабки с дедом, я спрашивала: «А что там?» Гррит... а говори[т]: «Биб... там не по-русски написана эта Библия была». [На каком языке Библия написана?] А я ня знаю <...> Он сказал: Библию читал. [Он с собой Библию носил?] Да, да. [Он просто ходил по улице?...] Ну, я ня зна... кого яго... что ён с собой носил. [Библию?] А, ну книжку, ну, я... я не видела <...> Он сказал: «Это войны, не война». Ну, и не война. Ну, теперь посмотри: потерял стыд, ну и правильно потерял, что в мужиках потерял, то и в бабах потерял [ВПВ].

[Были какие-то знамения перед войной?] Ну, это, може, кто и видели, говорили, я там уже это не помню, не слышала даже. Говорили, наверно, всего говорили. А вот что говорили, то всё шшас и происходит, как говорили. Ешшо наша мама, Царство ей Небесное, всё говорила... [Что происходит?] А всё говорили там. Что, вот, будет такое, что всё будет так вот, тада ж не было ни радива, ни съвета не было, ничаво не было. А всё говорили будет вся... всё кругом обтянуто проводами, всё какой-то паутиной затянута будет, всё будет... и люди будут гибнуть, и люди будут страдать, и будут и... всякие потопы, и пожары, и всё, ну так, всё к нам и пришло. Уже теперь же к нам и пришло всё, что всё это будет. Вот, что писало... даже вот, если вы, вот, почитаете Ивгангелию, это самое, Библию, там, или Ивгангелию главы этих всех, и то почитаете, что там, там же всё правда [НДП].

Примечания

¹ Материал записан в фольклорной экспедиции факультета гуманитарных

наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

² Сюжет «Вестники судьбы» (Е.И.1) в указателе сюжетов сибирских быличек и бывальщин В.П. Зиновьева [5].

³ Данный мотив восходит к евангельскому описанию дня, «когда Сын Человеческий явится»: «Сказываю вам: в ту ночь будут двое на одной постели: один возьмется, а другой останется; двое будут молотить вместе: одна возьмется, а другая останется; двое будут на поле: один возьмется, а другой останется» (Лк 17:34–36). — *Примеч. ред.*

Литература

1. Белова О. В. Легенды о войне: архетипы в современных фольклорных нарративах // Проблемы истории России. Вып. 10: Исторический источник и исторический контекст: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2013. С. 227–235.
2. Белова О. В. Фольклорные записи 1945 года из Брянской области // ЖС. 2005. № 2. С. 13–16.
3. Бессонов И. А. Образ чудовищных птиц в эсхатологических рассказах // ЖС. 2012. № 1. С. 4–7.
4. Козлова М. А. Конец света и время настоящее. Эсхатология в современной деревне // Полевые исследования студентов РГГУ: Этнология, фольклористика, лингвистика, религиоведение. Вып. 3. М., 2008. С. 134–146.
5. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
6. Петров Н. В. Как баба в белом войну предсказала: эсхатологические настроения в СССР // Мифологические модели

и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: Сб. ст. / Сост. А. Архипова. М., 2013. С. 188–199.

Список информантов

АЕА — Андреева Екатерина Алексеевна, 1931 г.р., род. в д. Селявы Себежского р-на, живет в д. Белогурово.

ВПВ — Васильева Пелагея Владимировна, примерно 1937 г.р., род. и до 2016 г. жила в д. Ямищи Себежского р-на, с 2016 г. живет в Себеже.

ВСН — Василенко Сергей Николаевич, ок. 1965 г.р., живет в пос. Эпимахово.

ГД — Галина Дмитриевна, 1958 г.р., род. в Сибири, в 1965 г. переехала в с. Кузнецовка Себежского р-на, с 1982 г. живет в с. Глембочино.

ДТИ — Дмитриева Тамара Ивановна, 1957 г.р., род. и живет в Себеже.

КЗГ — Кравцова Зинаида Григорьевна, 1940 г.р., род. в д. Новое Луково Себежского р-на. С 1970 г. живет в Казахстане, приезжает в Себеж.

КНВ — Корнелюк Наталья Вячеславовна, 1949 г.р., род. и живет в Себеже.

МНВ — Михальская Наталья Вадимовна, 1959 г.р., род. в Себеже. В 1989–1994 г. жила в Полоцком р-не Витебской обл. Белоруссии.

НДП — Прохорова Надежда Дмитриевна, 1940 г.р., род. и живет в д. Чернея.

ОАМ — Осипова Алла Михайловна, 1948 г.р., род. и до 1969 г. жила в д. Чернея, с 1969 г. в пос. Сосновый Бор, потом в д. Глембочино.

СВИ — Страхова Валентина Ивановна, 1936 г.р., род. в д. Зуевка Себежского р-на. Жила в детстве в Литве, потом в Себеже, училась в Риге, вышла замуж в Фергану. С 1981 г. живет в Себеже.

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

Андрей Борисович Мороз,
доктор филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Мария Владимировна Ясинская,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЭКСПЕДИЦИИ НА ПОЛЬСКО-БЕЛОРУССКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ

5–11 января 2020 г. состоялась очередная экспедиция в белорусские села Подляшского воеводства (Польша), в которой приняли участие А. Б. Мороз (руководитель экспедиции, Российский государственный гуманитарный университет, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»), О. В. Белова, М. В. Ясинская (Институт славяноведения РАН), Н. В. Петров (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Московская высшая школа социально-экономических наук), Н. С. Петрова (Российский государственный гуманитарный университет).

Эта экспедиция явилась продолжением полевых исследований, начатых в 2017 г. в рамках проекта «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе» (РФФИ — БРФФИ, № 17–24–01004, руководители А. Б. Мороз и Н. П. Антропов). После завершения проекта, в 2019 и 2020 гг., экспедиции стали частью комплексного исследования этнокультурного и этноязыкового русско-белорусского и белорусско-польского пограничья¹.

Экспедиция 25–30 апреля 2017 г. (участники: А. Б. Мороз, О. В. Белова, Н. С. Петрова, Н. В. Петров, В. Я. Петрухин) носила пилотный характер.

Целью полевого исследования было составить общее впечатление о культурной традиции белорусских сел Подляшского воеводства, выявить ее локальные особенности, чтобы в дальнейшем, по мере накопления материала, сравнить полученные данные с традициями соседних регионов, где также проживает восточнославянское население (Мазовецкое и Люблинское воеводства). Особый интерес вызывало проявление локальной идентичности местного православного населения не только в жанрах фольклора (в ситуации восточнославянско-польского двуязычия), но и в других формах коллективной и индивидуальной памяти (обрядность, ритуальные практики). Был собран материал по устной истории (исторические события в коллективной и индивидуальной памяти, этноконфессиональное соседство, топонимические предания), традиционным верованиям, народному календарю, семейной обрядности, проводилась исследование сельских некрополей (язык и графика эпитафий, символика православных надгробий).

За время первой экспедиции были обследованы села и деревни Гайновского повета Дубичи Церковные, Күрашево, Чижі, Койлы, Шиты-Новодворы, Ляды, а также поселок Орля Бельского повета.

В результате анализа собранных материалов стало очевидно, что дальнейшее исследование следует проводить, непосредственно фиксируя те обряды и ритуальные практики, которые сохранились в живом бытовании и которые, с точки зрения местных жителей, являются «визитной карточкой» локальной традиции.

В частности, удалось обнаружить традицию изготовления братских свечей в чижевском приходе (с. Чижі и д. Койлы). На сегодняшний момент это единственная известная нам фиксация обряда западнее Брестской области (и западнее белорусско-польской границы). В с. Чижі обряд приурочен к празднованию Введения Богородицы во храм (21 ноября / 4 декабря), а в Койлах — ко дню памяти Алексия митрополита Московского (12/25 февраля).

2–5 декабря 2017 г. была проведена вторая экспедиция (участники: А. Б. Мороз, Н. С. Петрова, Н. А. Савина, М. О. Гардер), основной целью которой было зафиксировать обряд изготовления братских свечей на праздник Введения, о котором в апреле 2017 г. рассказывали жители с. Чижі.

Обряд изготовления свечей в с. Чижі и д. Койлы заметно отличается от других известных нам локальных версий². Особенность подляшского варианта обряда в том, что изготавливается не одна большая (реже — две-три длинные и толстые, до 10 см в диаметре) свеча, а много относительно тонких (около 4 см в диаметре) свечей, причем их количество каждый год устанавливают исходя из того, что эти свечи, хранящиеся на протяжении года не в домах, а в церкви (в Чижях) или в часовне (в Койлах), используют в качестве погребальных — зажигают у гроба покойного. Соответственно, при изготовлении новых свечей считают умерших за прошедший год и *катают* приблизительно такое же количество свечей (с учетом еще и того, что часть свечей раздаривают в соседние приходы). Такая особенность никогда прежде не упоминалась в известных материалах об обряде «Свеча». На Введение 2017 г. в с. Чижі было изготовлено 32 свечи. Традиция изготовления свечей поддерживается местным духовенством; в Чижях изготовление свечей перестало быть, как ранее, переходящим, когда ежегодно выбирался *хозяин* на следующий год — в его доме «катали» свечи и устраивали угощение. Это объясняют тем, что обеспечивать все это действие дорого и хлопотно, поэтому желающих не находится.

Свечи в с. Чижі «катают» в канун Введения, по окончании всенощной, в приходском доме — *плебании*, затем там же устраивается торжественный



Информационный стенд в д. Дубичи Церковные Гайновского повета. Название деревни представлено на трех языках — польском, белорусском и на «языке местного белорусского населения». 2017 г. Фото О. В. Беловой

ужин, а на следующий день украшенные искусственными цветами свечи торжественно, с крестным ходом, переносят в церковь, где женщины держат их в руках в течение всей литургии (каждая женщина держит по одной свече). Тогда же, до начала литургии, совершается мо-

лебен с освящением свечей. По окончании богослужения свечи устанавливают в специальную подставку на клиросе. Завершается торжество праздничным обедом в плении.

В д. Койлы церкви и своего духовенства нет, деревня относится к чижевско-



«Катание» братских свечей в приходе с. Чижі Гайновского повета. 2017 г. Фото А. Б. Мороза

му приходу. Там свечи изготавливают по старой традиции — поочередно в доме у кого-либо из жителей деревни, вызвавшегося быть «хозяином» праздника в следующем году. Если «хозяин» одинок и ему трудно готовить обед на всю деревню, он может обратиться за помощью в *светлицу* — деревенский дом культуры — и устроить праздник там. Свечи при этом хранятся в часовне в честь Алексия митрополита Московского и используются так же, как и в Чижках.

В ходе экспедиций 2017 г. были зафиксированы рассказы о расположенном недалеко от д. Ляды почитаемом источнике и месте вокруг него. Локус не имеет своего названия, однако местные жители называют его «наша Грабарка» по аналогии со святой горой Грабаркой недалеко от г. Семятичи³ — широко известным объектом паломничества среди православных как в Польше, так и за ее пределами. На Грабарке в комплекс почитаемых объектов входят сама гора, где устанавливают обетные и памятные кресты, церковь Преображения Господня на вершине горы, Марфо-Мариинский монастырь, расположенный поблизости, и святой источник у подножия горы. Комплекс у д. Ляды состоит из источника и маленькой деревянной церкви, находящейся в некотором отдалении от источника. Вокруг источника и церкви также устанавливают обетные кресты. Церковь приписана к приходу с. Курашева (д. Ляды также относится к курашевскому приходу). Богослужение в церкви у источника совершается только раз в год в день памяти св. мчч. Маккавеев (14 августа), в честь которых она освящена⁴.

Почитаемое место у д. Ляды связано с именем Федора Павлючука (*Феди Слепого*), мирянина, жителя д. Ляды, который в 1930-е гг. получил в округе широкую известность и имел репутацию целителя. По рассказам местных жителей, именно ему принадлежит инициатива освятить источник и брать из него воду для исцеления, а также ставить кресты у церкви. До этого из источника поили пасущийся скот. Церковь, как следует из этих рассказов, тоже была построена по его инициативе («то такой бы, человек слепой, слепой, вон... чы ему прэдалось, чы ему заснилося штось, же тут повинна быти [должна быть] крыница и повинна быти церква» [Н-3])⁵. Согласно рассказам местных жителей, после окончания войны Федю выселила служба госбезопасности, и он прожил остаток дней в с. Черёмха:

И вон меў такие здольношци, што вон побываў на службе и ўсё перэняў голом [?]. Бэз школя, слепый быў, але службу умеў ўсю и служиў. Ему батюшка ў Курашаве позволяў то одразу [сразу] служити. Красивы голос, слух меў, ўсё надаваўси [на всё годился], и ў голове ўсю службу знаў. Ну то... батюшка думаў, же ўон то будэ того, а потём людэ

узнали, зачали [начали] до его, и он стаў гадати людям, бо то война была, гинули людэ, з Германии не ворочались — то людэ ратовалисе [люди спасались], и тэй... ўон некоторым добре предсказываў, во, хто прыбудэ, кого нэ будэ уже, и трафляў [угадывал] добре. А бедно жили в Лядах. Ему крыжоў [крестов] нанэсли перэд хатой, може, там с трыдцать накопили людэ. На плечах несли. Во, ну. А потём там, у того ж'рудла [источника] капличку поставили уже людэ и тые крыжи потём перэнесли туды... до того ж'рудла, за вёску [деревню]. И там он уже на Маковэя, празник-то, службу служиў, уже вон, не батюшка, но вон служиў. Уже просто такой празник стаў, Маковэя там. И так тая капличка и славно зосталася с того поводу. А у пэрше-то такие там... вот было ж'рудло-то и было там, внимания не обращали. Во. И так воно там застало, за том [нрзб.] то, ведь подиждэ [?] там и тиз... и тэраз, як Маковэя, то службу уже батюшка служит. Бо вон умэр, тэй хлопэц. Ну и вон так розворожиўся, же по нему и широко пошло: там з-за Би'льска приежж'али з вёски забирали вон, годовали [кормили] по месяцу и поболь. С крэсным

ходом выдут, его с хоронгвями, с крыжем до Лядоў, во. Гроши ему, вон там, нэсли людэ того. А потом як... А потом як... Ну, у вас как... ка... КГБ называют, а у нас УБ было по войне. [Как?] УБ. *Urząd bezpieczeństwa* [Управление безопасности]. То тые там так, як и у вас НКВД чи КГБ потом, то воны обачили, же тут уже народ хлынэ кругом, ну то по ём [?] рэшили его зликвидовати тутай. Там наслали ему кобету [женщину], во, вона там то, уже нибы гадати, вона там... уже договорылися, самоход поставили там — мосты зара близко ёго хаты е, писят мэтроў — и чekali его. Она там потэм выскочила, же там ну, непшиемны справы [непристойности], воны подьехали [ЛН].

Вместе с тем Федя имел репутацию знахаря и якобы обладал гадательной книгой — «Брюсовым календарем»:

Ворожил по Брусовому календарю. То, може, за это, которы такие, як то сельскому сказати, плёткари [сплетники] — плётковали [сплетничали], але хто быў мондрэйши, то вон розбирався, што



Почитаемое место недалеко от д. Ляды Гайновского повета (часовня, источник и обетные кресты), связанное с именем местного целителя Феди Слепого. 2017 г. Фото А. Б. Мороза



Источник (недалеко от д. Ляды Гайновского повета), освященный по инициативе Феди Слепого, почитается в округе как целебный. 2017 г. Фото А. Б. Мороза

той человек говорит и о што ёму ходит. Же вон ниц... Ну так там з Ивангелии, а там из того Брусогово. То пару разы то ёму у ночи хату пэрэтрэсали людэ, бо хотили знайти то... того колэндаря, бо то... усэ говорили так: «О! Федя з чортами добре живэ, и трэба знишчыты [уничтожить] ёго тую... што... кщэньжу [книжку] тую» [ГН].

13–15 августа 2019 г. состоялась третья экспедиция (участники: А. Б. Мороз, Н. С. Петрова, Н. В. Петров, М. В. Ясинская), целью которой была фиксация практик, связанных с почитаемым местом у д. Ляды. Накануне дня св. мчч. Маккавеев — 13 августа — была отслужена всенощная, а в сам праздник — литургия с водосвятным молебном. Все участники принесли с собой емкости для освященной воды, которые потом забирали с собой домой. Однако крестовникто не устанавливал (на самом новом датированном кресте обозначен 2011 г.). Нам удалось записать нарративы о Феде и об источнике, вода в котором считается целебной, в особенности для глаз.

При этом сообщается, что сейчас вода не так помогает, как раньше, потому что некая приезжая женщина умыла этой водой свою слепую собаку. С тех пор вода утратила целебную силу.

А тут просто мне вчера [накануне праздника] служили всенощную в церкви у источника рассказывали, что вот тут колодец, вот, там вода была святая, и там один человек исцелился. Но потом одна женщина — она была слепая... [поправляется:] был слепой человек — исцелился. А потом женщина решила — собака был слепая — и помыла глаза той собаке, и не стал больше целебным. [С тех пор не действует?] Ну, как бы тут освящают [нрзб.], освящение воды постоянно. [Нрзб.] женщина рассказывала. А больше я, больше я не знаю, это можно ещё батюшку спросить [Г-1].

Важной темой для обсуждения стало то обстоятельство, что впервые за много лет источник фактически высох — настолько, что освящалась не вода в нем, а вода, специально привезенная священ-

ником из колодца и налитая в сосуды, которые были поставлены на крышке, закрывающей бетонное кольцо, установленное над источником наподобие колодезного сруба, и вокруг источника.

Во всех экспедициях неизменно возникала тема «беженства» — вынужденного переселения православного населения вглубь России в 1915–1922 гг. С этим событием связаны не только сюжеты местной устной истории, но и легенды об утраченных и обретенных православных святынях. Первый сюжет, связанный с «беженством», был записан в д. Щиты-Новодворы во время весенней экспедиции 2017 г. — это был рассказ священника местной церкви о том, как памятный крест, установленный на месте престола древнего храма, во время «беженства» был снят, а на его месте поставлена статуя католического святого Яна Непомуцена (крест был восстановлен на прежнем месте в 2015 г., а статуя святого вынесена за церковную ограду). Следующим памятником, связанным с «беженством», оказался мемориальный комплекс, созданный



Мемориальный комплекс, посвященный «беженству», в с. Старый Корнин Гайновского повета. На камне укреплен связка ключей от закрытых церквей. 2017 г. Фото А. Б. Мороза



Обетный крест, установленный молодежью д. Грабовец 20 апреля 1959 г. возле приходской церкви в д. Дубичи Церковные Гайновского повета. 2017 г. Фото О. В. Беловой

в 2016 г. рядом с церковью Архангела Михаила в с. Старый Корнин⁶, — его мы посетили в августе 2019 г. На камне установлен крест и табличка с надписью: «В память трагических событий 1915 года, беженства православных крестьян в глубь России, куда привела их Первая мировая война. В то время наша церковь потеряла чудотворную икону и колокола. Старокорнино, 26 июля 2016 года»⁷. На этом же камне укреплен связка ключей с пояснительной надписью: «Ключи с 1915 года, которыми закрыто [sic!] наши церкви во время беженства. Они найдены на церковной территории, в земле, 20 июня 2016 года. В.И.В». В январе 2020 г. в д. Тростянка был зафиксирован еще один памятник «беженцам» времен Первой мировой войны, установленный в 2015 г. возле церкви Михаила Архангела. На камне надпись: «В память трысьтыням бежэнцям 1915–1922 потомкі. Трысьтыянка, 21.XI.2015 г.».

В августе 2019 г. участникам экспедиции посчастливилось познакомиться с семьей Богацевичей из д. Кривятичи. Петр Богацевич (1966 г.р.) был рекомендован как мастер, который изготавливает звезды для колядования. В ходе интервью с ним и его женой Марией (1967 г.р.) записаны рассказы о колядовании и о семейной традиции изготовления рождественских звезд. Еще дед Петра Богацевича, живший в местечке Орля Бельского повета, делал звезды к Рождеству. Мастерство отца перенял его сын Яков — отец П. Богацевича, — а затем и сам Петр. Сейчас у него так много заказов, что он едва успевает управиться к Рождеству, поэтому работает вся семья: супруги и их дети. Каждое поколение мастеров несколько меняет традицию; так, Петр Богацевич вставляет внутрь звезды не свечу, а светодиодный фонарик, а поверхность оклеивает «вытинанками» (узорными вырезками из цветной бумаги).

Отец Петра Богацевича был старостой церкви в Орле и набожным человеком. От него осталось 13 толстых тетрадей с переписанными *божественными* текстами. Одна из них содержит Псалтирь, остальные 12 — канты из распространенного в Подляшье типа сборника паралитургических текстов «Богогласник»⁸, из сборника гимнов евангельских христиан баптистов «Песнь возрождения», а также песнопения авторства свящ. Хрисанфа Саковича (в монастыре Христофора, 1833–1897)⁹. Хозяева любезно разрешили нам скопировать эти тексты.

Повторный визит семье Богацевичей мы нанесли в январе 2020 г. Эта экспедиция и была задумана, чтобы наблюдать рождественское колядование, по словам наших информантов широко распространенное на этой территории.

В Сочельник, 6 января, в течение дня в селах Гайновского повета принято ходить на кладбище. Визит короткий — на могилу ставят фонарики со



Памятник «беженцам» в д. Тростянка Гайновского повета. 2020 г. Фото А. Б. Мороза

свечкой (*znicze*) и зажигают их, после чего уходят. Фонарики часто тематические — с новогодней символикой: в форме елки, Деда Мороза, снеговика, елочных шаров (в цветочных магазинах можно наблюдать богатый ассортимент подобных фонариков)¹⁰.

На Рождество ходят колядники. Именно 7 января — основной день колядования, в дальнейшем количество процессий идет на спад. Колядовать ходят в основном дети и молодые люди, рядиться не принято, зато почти обязательным атрибутом колядников является звезда. Группы по 3–5 человек обходят дома со звездой, поют колядки, в основном почерпнутые из изданного в Белостоке сборника «Kaladki»¹¹. Сборник имеет в Гайновском повете широкое распространение, его держат дома, тексты из него разучивают в плербании перед праздниками и поют не только на Рождество. Так, колядки из этого же сборника пели участвовавшие в изготовлении свечей на Введение в с. Чижи. В сборник вошли белорусские и украинские колядки из разных источников, напечатанные кириллицей и транслитерированные латиницей. Колядки разучивают и в школах — вероятно, тоже из этого сборника. Колядники получают вознаграждение исключительно деньгами, причем, по словам информантов, часто колядуют и приезжие, в том числе из Белоруссии и Украины, собирают деньги на нужды церкви или монастыря (иногда даже колядовать приходят монахи из монастырей). Так же поступает

и местный клир. Когда в 1984 г. сгорела церковь Успения Богородицы в с. Чижи, клир и прихожане собирали средства на строительство нового храма и таким способом тоже. Обход колядников в составе клира, старосты и церковного хора совершается ежегодно в Курашеве, Дубичах Церковных [ГН, КБ] и, по-видимому, в других селах. Собранные деньги идут на нужды храма. В частности, по словам КБ, в Рождество 2020 г. священник в Дубичах Церковных планировал наколядовать на изготовление новых скамей для церкви. Традицию колядования поддерживают не только православные, но и баптисты. По словам КБ, к ней в бар и гостевой дом, который она содержит, на Рождество в середине дня пришел человек двадцать местных баптистов. Впрочем, это скорее отступление от нормы: сама КБ, католичка, хоть и замужем за православным, говорила, что к ней никогда не приходят колядовать и по причине разницы в сроках празднования между католическим и православным Рождеством, и потому, что это не частный дом, а публичное место. По свидетельствам информантов, в прошлом существовала традиция на собранные во время колядования деньги сооружать кресты (при дороге или во дворе церкви) — несколько таких крестов можно видеть внутри церковной ограды в д. Дубичи Церковные: «Сей крест сооружен о здравие молодежи»¹² деревни Чехи и всех живущих в ней. Новой год 1950 г., «Память от молодежи в день Крещения Господня 6 янв. 1962 г.» (дата указана по

старому стилю). Установка крестов могла быть приурочена и к другим праздникам, например к Пасхе: «Сей день возрадуемса и возвеселимса вонь молодеж д. Грабовца. Пасха 20.IV.1959 г.» (дата указана по старому стилю) или к Троице: «О здравии р.б. мужчин и женщин дер. Чехи 17 VI 1962 г.»¹³.

Были сделаны некоторые наблюдения, касающиеся рефлексии местных жителей относительно своего языка и национальной идентичности. Исследуемый регион относится к зоне так называемых переходных говоров, здесь проходит граница между западнополюскими (волинскими) и подляшскими говорами. Многие наши собеседники называли себя русскими, а свой язык русским. По всей видимости, в это понятие православное население данного региона вкладывает свою региональную (восточнославянскую) идентичность, отличную от польской, в том числе и благодаря православному вероисповеданию, противопоставленному польскому католицизму. Вместе с тем тенденция соотносить свой язык с каким-либо восточнославянским не столь однозначна — наши собеседники часто затруднялись однозначно определить свой язык как «русский», «украинский» или «белорусский». Жители разных деревень рассматривают собственный говор в сравнении с говорами соседних деревень; например, уроженец с. Черемха, живущий в Чижях, отмечает: «У Черэмсе говорят больше по-украински, мягко — ходыгы, робыгы» [ИС].

Важным свидетельством языковой рефлексии можно считать образцы эпиграфики: попытки писать кириллицей без владения литературной белорусской, украинской или русской орфографией приводят к тому, что изобретаются особые графические приемы для передачи фонетических особенностей говора («Память от жены и дъетъей», «РАВА ВОЖЬ КИРИЛА БИЛКИЕВИЧ», «ЧЙЖЬ», «Сей крест сооружен детмы и мужем Степаном» и т.п.). Нами собрана значительная коллекция мемориальной эпиграфики, преимущественно в ходе обследования кладбищ сел Черемха, Щиты-Новодворы, Дубичи Церковные, Чижы и Новоберезово (материалы готовятся к публикации).

Продолжился сбор материала по устной истории. 8 января участники экспедиции посетили два культовых места, которым принадлежит особая роль в истории православного Подляшья.

Недалеко от д. Одринки находится скит во имя святых Антония и Феодосия Печерских, основанный в 2006 г. в урочище Кудак (Кодак) на берегу реки Нарев, где в 1518 г. князь Иван Михайлович Вишневецкий чудесным образом обрел икону св. Антония Печерского (по дороге из Кракова в Вильну князь заблудился на болотах, явившаяся ему

икона указала дорогу) и поставил первую часовню. Единственный православный скит в Польше стал местом духовного притяжения верующих из многих стран во многом благодаря яркой личности его основателя и настоятеля — архимандрита Супрасльского монастыря Гавриила (1962–2018). По словам местных жителей, поставив скит среди лесов и болот (в половодье река подступала к самой церкви), архимандрит Гавриил обратился к пастве: «Кто будет здесь со мною, спасется, как в ковчеге Ноевом» [КВ]. Ему же принадлежит слово: «Ежегодно сюда приезжают более ста тысяч человек. А на Святой Руси говорят, что к пустому колодцу за водой не ходят». В день памяти святых преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (15 сентября) скит становится местом массового паломничества, но и в другие праздники здесь многолюдно¹⁴.

Второй святыней был Рождество-Богородичный монастырь в д. Зверки недалеко от г. Заблудова (Белостокский повет), связанный с почитанием святого мученика XVII в. Гавриила Белостокского (Заблудовского), якобы ставшего жертвой ритуального убийства. Ежегодно 2 и 3 мая (т.е. накануне и в день памяти святого) происходит торжественное перенесение мощей из Белостока в Зверки; процессия собирает сотни людей, среди которых много молодежи, покровителем которой считается св. Гавриил. В Подляшье до сих пор бытуют устные рассказы, основанные на житии Гавриила Белостокского, в которых отражаются этнические стереотипы и присутствует сюжет о «кровавом навете» (записаны в д. Койлы в 2017 г. и в д. Кривятичи в 2020 г.). Подробный рассказ о почитании Гавриила Белостокского был также записан в д. Новоберезово.

В перспективе планируется продолжение обследования территории белорусско-польского пограничья с обеих сторон границы, прежде всего с целью фиксации и изучения народно-религиозных практик, почитания локальных святынь и нарративов о них. Предполагается также сбор сюжетов устной истории, в особенности связанных с судьбой обследуемой территории в период между двумя мировыми войнами и в 1939–1950-е гг.¹⁵

Примечания

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

² Об обряде изготовления братской свечи см.: *Листова Т. А.* Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // *Традиции и современность.* 2008. № 8. С. 22–53; *Лапацін Г. І.* «Икона звалась Свячой...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Монарь, 2013; *Белова О. В., Мороз А. Б.* Народное православие на пограничье: Обряд *Свеча*

и его версии // *Фолклористика* (Часопис Удружења фолклориста Србије). Т. 4. № 1. 2019. С. 6–91.

³ См. о Грабарке: *Sosna Grzegorz, ks. Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie.* Białystok, 2001. S. 29–49.

⁴ *Ibid.* S. 64–65.

⁵ Здесь и далее диалектные тексты передаются с использованием русской орфографии.

⁶ О церкви и ее святынях см.: *Sosna Grzegorz, ks.* *Op. cit.* S. 299–309.

⁷ Легенда о чудотворной иконе Старокорнинской Божией Матери, избавившей невинно осужденного от оков, бытует всели сегодня, асами кандалы представлены на другом мемориальном камне вместе с костылями исцеленных благодаря молитвам перед иконой.

⁸ См.: *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Православный богогласник XX–XXI вв. // *Славянский мир* в третьем тысячелетии. Межкультурный и межконфессиональный диалог славянских народов / Отв. ред. Е. С. Узенёва. М., 2011. С. 345–352.

⁹ *Лабынцев Ю., Щавинская Л.* Духовная поэзия Хрисанфа Саковича [Электронный ресурс] // *Sami o Sobie: Miesięcznik społeczno-kulturalny.* 2010. 11 (07). URL: http://www.przegladowoslawny.pl/samiosobie/articles.php?id=8&id_n=196.

¹⁰ Во время первой экспедиции 2017 г., пришедшей на вторую неделю после Пасхи, мы наблюдали украшение могил фонариками в виде пасхальных зайцев и корзинок с пасхальными яйцами.

¹¹ *Kaladki. Kolędy prawosławne / Współpraca: o. Jarosław Makal, Adam Dawdziuk.* Białystok, 2006.

¹² Вероятно, «о здравии молодежи».

¹³ В 1962 г. праздник Троицы пришелся на 17 июня по новому стилю.

¹⁴ http://www.bobreparhiya.by/public/skit_sobor_by.

¹⁵ Значительный вклад в компаративное исследование устной истории и идентичности белорусов по обе стороны границы, главным образом в связи с вхождением территории в СССР или ПНР, пребыванием в колхозах или отсутствием таковых, сделан Анной Энгелькинг. См.: *Engelking A.* *Kołochożnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku.* Toruń, 2012.

Список информантов

ГН — Григорук Нина, 1941 г.р., родилась и всю жизнь прожила в д. Курашево. ИС — Илья Супрунок, иерей, 1980 г.р., род. в с. Черемха, с 2015 г. служит в с. Чижы.

КБ — Кирилук Божена, ок. 1960 г.р., родилась в г. Бяла Подляска, живет в с. Дубичи Церковные. В прошлом учительница.

ЛН — Лапинский Николай, 1931 г.р., родился в с. Ленёво.

Н-3 — Надежда, 1933 г.р., живет в д. Курашево. Запись сделана на источнике около д. Ляды.

Т-1 — Татьяна, ок. 1985 г.р., родилась и жила в г. Гродно, вышла замуж и живет в д. Койлы. Набожная, много ездит по монастырям, участвует в крестных ходах. Запись сделана на источнике около д. Ляды.

К ЮБИЛЕЮ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Пусть, приведший Ольгу Владиславовну Белову на пост главного редактора ведущего журнала по русскому фольклору и традиционной культуре, не был прямым. Увлечение историей языка определило выбор филологического факультета МГУ. Это увлечение не стало для О. В. кабинетным: этнолингвистические экспедиции в Полесье, которыми руководили в 1970–1980-е гг. Н. И. Толстой и С. М. Толстая, обратили ее к живому народному слову и фольклору. Но тот же Н. И. Толстой предложил своей студентке «книжную» тему — изучение лексики древнерусского и южнославянского «Физиолога», и средневековые рукописные тексты о зверях и птицах, за которыми пришлось «охотиться» в архивохранилищах Москвы, Санкт-Петербурга, Ярославля, Софии, на долгие годы стали для О. В. основным предметом изучения.

О. В. Белова приступила к работе в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН в 1994 г., где в 1996 г. защитила кандидатскую диссертацию «Названия и символика животных в памятниках восточно- и южнославянской книжности XII–XVII вв.» (научный руководитель — академик Н. И. Толстой). В это время в отделе уже кипела работа над этнолингвистическим словарем «Славянские древности», и О. В. включилась в эту работу как автор (многих десятков статей), а затем и как редактор. Это было время энтузиазма и привлечения исследователей разных специальностей к работе по реконструкции традиционной духовной культуры. Этнолингвисты, занимающиеся «Славянскими древностями», стали сотрудничать с археологами — совместные конференции в Москве, Звенигороде и Новгороде продемонстрировали общность интересов. В числе энтузиастов оказалась и О. В.: она стала регулярно участвовать в археологических экспедициях, конференциях и семинарах, внося своими презентациями и докладами живую струю «фольклорной устной истории» в сферу истории материальной культуры.

Круг профессиональных интересов О. В. Беловой постоянно расширялся. В частности, она приняла активное участие в возрождении угасшей в советскую эпоху иудаики. В 1994 г. был создан Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; ежегодные конференции по славяно-иудаике, проводимые Центром с 1995 г. в Институте славяноведения, включали доклады по исторической, фольклористической, этнографической проблематике; О. В. стала главным редактором издания материалов этих конференций. Кабинетная работа сочеталась с экспедиционной деятельностью — много лет подряд О. В. была

непременной участницей полевых летних школ центра «Сэфер», возглавляя группы, собирающие материал по традиционной культуре, фольклору и устной истории евреев Восточной Европы. Географический диапазон экспедиций с участием юбиляра впечатляет: Украина (Подолія, Волинь, Галиция, Буковина), Белоруссия (Понеманье, Поозерье и Поднепровье), Литва, Польша (Подлясье), Молдавия, а в последние годы — Смоленщина и Нижний Дон (Цимлянск и Волгодонск), где с ее участием организованы базы для проведения экспедиций студентов «Высшей школы экономики».

Библиография трудов О. В. насчитывает свыше 500 работ¹. Бестселлером стало издание «Славянский бестиарий: Словарь названий и символики» (отв. ред. А. А. Туррилов. М.: Индрик, 2000), основанное на кандидатской диссертации юбиляра. Далее последовали книги, отражающие постоянные интересы автора — изучение славянских легенд и преданий («Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды» (отв. ред. В. Я. Петрухин. М.: Индрик, 2004); «У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды» (М.: Форум; Неолит, 2014; в соавторстве с Г. И. Кабаковой); «Восточнославянские этимологические сказки и легенды: энциклопедический словарь» (М.: Неолит, 2019; в соавторстве с Г. И. Кабаковой, А. В. Гурой и С. М. Толстой)), а также образов «своих» и «чужих» в народной культуре («Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции» (М.: Индрик, 2005)).

Монография, посвященная этнокультурным стереотипам, стала основой докторской диссертации «Этнические стереотипы по данному языку и народной культуры славян: (этнолингвистическое исследование)», защищенной в Институте славяноведения в 2006 г. Тематически с этим направлением научной работы О. В. Беловой связана и книга «Еврейский миф в славянской культуре» (М.; Иерусалим: Гешарим — Мосты культуры, 2008), написанная в соавторстве с В. Я. Петрухиным. Популярным продолжением «Славянского бестиария» стала книга «Животные. Растения: Мифы и легенды» (М.: Аванта+; Астрель, 2007), подготовленная в соавторстве с биологами В. Г. Бабенко и В. Н. Алексеевым. К глубинам фольклорной памяти обращена книга «Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии» (М.: Наука, 2008; в соавторстве с В. Я. Петрухиным).

Во главу угла этого творческого здания, отражающего все разнообразие научных интересов, О. В. Белова ставит самоопределение «этнолингвист», подчеркивая свою принадлежность к московской этнолингвистической школе, созданной Н. И. и С. М. Толстыми.



В 1994 г. вышел первый номер журнала «Живая старина», возрожденного благодаря усилиям директора Государственного республиканского центра русского фольклора А. С. Каргина и академика Н. И. Толстого, ставшего первым главным редактором журнала. С первого года издания О. В. Белова является постоянным автором «Живой старины», представляя на ее страницах статьи о книжности и фольклоре, об этнокультурных и этноконфессиональных связях, публикуя материалы экспедиций, рецензии на новые издания по славянской фольклористике и хроники научных мероприятий.

Наследием учителя — Н. И. Толстого — стал для О. В. Беловой пост главного редактора «Живой старины», который она заняла в 2011 г., сменив постоянного члена редколлегии и главного редактора С. Ю. Неклюдова, возглавлявшего журнал в 1997–2010 гг. Воссоздавая журнал, призванный продолжать традиции дореволюционной «Живой старины» (1890–1917), Н. И. Толстой надеялся на выход хотя бы четырех выпусков. В 2019 г. число номеров перевалило за сотню, журнал знают и любят не только в России, но и за рубежом. Будем надеяться, что учредителей журнала и главного редактора хватит сил (и средств) для продолжения этого необходимого для развития гуманитарных наук дела.

Примечания

¹ Библиографию работ юбиляра см. на сайте Института славяноведения РАН: <https://inslav.ru/slavyanyskaya-etnolingvistika-bibliografiya-m-2020>.

В. Я. Петрухин,
доктор ист. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)

Редакция и редколлегия «Живой старины» присоединяются к поздравлениям и желают юбиляру исполнения всех творческих планов, «богатого и щедрого поля» и новых публикаций.

НИЗШАЯ МИФОЛОГИЯ УКРАИНЦЕВ ВОСТОЧНОЙ СЛОВАКИИ

N. Varcholová. Ľudová démonológia ukrajincov Slovenska = Н. Вархол. Народна демонологія українців Словаччини / Пер. на словац. С. Шолтес. Svidník: Tlačiareň svidnícka, s.r.o. pre Rusínsko-ukrajinsku iniciatívu, 2017. — 448 с.

Предметом внимания автора рецензируемого издания служат демонологические поверья украинского населения, проживающего на пограничье Словакии и западной Украины, — в Пряшевском крае, в окрестностях Свидника. Книга состоит из двух частей: аналитического раздела и публикации большого числа новых полевых текстов (более 500 суеверных рассказов и поверий). Эти ценные материалы были собраны преимущественно самим автором на территории северо-восточной Словакии в последние десятилетия XX в. в рамках научно-исследовательской и экспедиционной деятельности Музея украинской народной культуры в Свиднике. Обследованный регион представляет для славистов-этнологов особый интерес, поскольку в поверьях его жителей отмечаются мифологические представления, характерные одновременно для южно-польской, восточнословацкой и западноукраинской этнических традиций.

Структура обеих частей рецензируемого труда (исследование и тексты) определяется набором включенных в него демонологических образов, первая часть состоит из 26 разделов по числу зафиксированных в данной традиции персонажных типов: хмарник («знающий» человек, умеющий разгонять тучи), водяник, русалка, лесной демон, перелесница (мифическая женщина, подменяющая новорожденных детей), ребенок-подманыш, души некрещеных детей, полудница, волкулак, марá, духи болезней, «ходячий» покойник, упырь, домовик, домашний уж, черт, ведьма, персонификация Судьбы-Доли, Смерти и дней недели, а также некие малоизвестные узколокальные персонажи: *крутильник, бокорван, нецюх, потемряк, перелесник, инклюзник*.

Главным достоинством рецензируемого труда можно признать то, что автору удалось раскрыть специфические местные особенности описываемой народной демонологии, которые проявляются как в составе персонажных типов, так и в своеобразии некоторых мифологических мотивов. Это касается, например, представлений о людях-дводушниках, хмарниках и облагопрогонниках, способных управлять атмосферными процессами; о душах затерянных матерями новорожденных (потерчатах); о женских персонажах типа перелесниц, богинок, диких баб; о мифическом существе по имени *нецюх*,

наваливающимся по ночам на спящих людей, и ряде других. Поскольку на Пряшевщине слово *вінклюс* может обозначать и неразменную монету, и одновременно черта-помощника (с. 192), аналогичными могли быть механизмы создания как того, так и другого: человек должен был привязать под мышкой найденную монету, носить ее на теле девять суток, весь этот период не креститься, не молиться, не мыться. В ночь на девятые сутки следовало пойти на границу двух сел, сесть там и вытерпеть состояние испуга, вызванного кажущимся нападением нечистой силы. К прошедшему все испытания человеку монета будто бы станет постоянно возвращаться, сколько бы раз он ею ни расплачивался¹. Точно так же можно было, по карпато-украинским поверьям, вывести из яйца «сноска» (яйца без желтка) черта-слугу. К числу достаточно редких относится словацко-украинский сюжет о колдуне-«крутильнике», в котором отражается представление о возможности вернуть себе (посредством магии «кручения») долго отсутствующего родственника: того якобы приносило в дом по воздуху даже против его воли.

Должное внимание уделено в рецензируемом труде диалектной терминологической лексике, служащей для обозначения конкретных демонологических образов. В качестве эвфемистических названий черта у украинцев Восточной Словакии выступают следующие варианты: *чорт, дябол, сатан, лукавий, нечистый, пропасник, дідко, нелапый, неволя на курячих лабох, щезла біда*. В книге приводится большое число разных наименований для группы обитающих в природном пространстве женских персонажей: *перелесниця, богыня, богинка, дика баба, ежибаба, псота, мамуна*. Трудно определить, являются ли эти термины вариантами названий одного демонологического образа или они относятся к разным персонажным типам. Общей для всех них функцией оказывается стремление похитить у людей новорожденного некрещеного ребенка, оставив им взамен своего демонического младенца. Но, кроме того, каждый отдельный образ из этого ряда мифических женщин может наделяться еще и дополнительными демонологическими характеристиками. Во множестве вариантов бытуют в местной традиции поверья, связанные с образом ребенка-подманыша, именуемого здесь *перемін, одміна, перемінка, перелесник*

или *перелесничка* (подброшенный людям ребенок перелесницы), *пречерянець*. Своеобразный фонетический облик в обследованном регионе приобрело название волка-оборотня. Его называют *вовкороб, вовкуран, вовкурат*. Считалось, что человеком, способным превратиться в волка, мог стать либо тот, чьи родители нарушили запрет вступать в половую связь *проти святої неділі* (т.е. в канун праздника Пасхи), либо тот, кто стал жертвой вредоносного колдовства. Для обозначения упыря используются термины *упірь, демон, двойдушный, двойдушник, нелапый, злий дух*.

Весьма подробно описана в книге местная мифология ткачества, включающая характерные для нее образы мифических существ, которые контролируют соблюдение людьми правил прядения/ткачества. Главными из них выступают здесь святые Варвара (4/17.XII.) и Савва (5/18.XII.), в дни памяти которых соблюдался запрет на все ткаческие работы. В окрестностях Свидника св. Варвару считали великой грешницей, которая якобы похищала и съедала маленьких детей. Все несчастные случаи с пряжами или случаи их недомогания трактовались местью со стороны св. Варвары за несвоевременное прядение.

Существенная региональная специфика может быть отмечена в списке вариантных названий духа-обогапителя (т.е. выведенного из яйца черта-помощника, который способствует обогащению человека, но после его смерти завладевает его душой). Среди его обозначений зафиксированы как типичные для карпатоукраинской и западнославянской демонологии мифонимы — *чортик, чортик-стопучник, хованець*, так и специфические местные названия: *ворожея, ныйтко, вінклюс* (искаженное «инклюз»), *топелец*. Использование лексемы *топелец* по отношению к черту-помощнику может быть признано уникальным. О внезапно разбогатевшем односельчанине местные люди говорили: «Хованець му гроші наносил», «Ма хованця в мішку», «Тот ма топелца». При этом обращает на себя внимание тот факт, что главу о духе-обогапителе сам автор называет словом «Домовик», хотя ни в одном из тридцати приведенных в данной главе диалектных текстов не встретился термин *домовик*. Это объясняется намерениями автора обозначить классификационную принадлежность черта-помощника (*хованця*), причисляя его к разряду домашних духов-опекунов. На самом деле для местной словацко-украинской традиции подобный термин (*домовик*) оказывается нехарактерным.

Вообще некоторые разделы книги свидетельствуют о стремлении исследователя непременно заполнить пустующие в местной демонологии ячейки общеславянской персонажной системы.

Так, например, слабо мотивированным, на мой взгляд, является включение в список демонологических персонажей Пряшевщины образа полудницы, о которой автор пишет, что в обследованных украинских селах «уже полностью утрачены» представления об этом персонаже и само название (словац. *poludnica*, укр. *полудниця*) тоже в этом регионе не встречается. При попытках описания главных идентифицирующих признаков этого женского персонажа (который, судя по западнославянским свидетельствам, появляется в злаковом поле в полдень и преследует нарушителей запрета работать в это время) автору приходится давать ссылки на словацкие и польские источники, поскольку на обследованном украинско-словацком пограничье фиксируется лишь запрет работать в полдень. Однако сам по себе этот запрет является универсальным для всех славян, тогда как женский образ типа полудницы известен далеко не повсеместно. В качестве доказательства бытования в прошлом на Пряшевщине поверий об этом персонаже автор приводит быличку о том, как жницы поймали в житном поле некую бабу, именуемую *сатаной*, и привели ее в сельскую хату, где она просидела без движения до Рождественского сочельника, а затем исчезла (сюжет, совершенно не свойственный представлением о полуднице). Поскольку в карпатоукраинских текстах не обнаружен ни сам термин, ни характерные для полудницы мотивы, вполне можно предположить, что поверий о полуднице в этом регионе вовсе не было.

Не является типичным для демонологии Пряшевщины также образ русалки. Хотя в данном случае термин *русалка* реально зафиксирован в двух диалектных текстах, но по набору мифологических признаков («русалка» приходит ночью в виде обнаженной девушки к костру лесорубов, чтобы обогреться у огня) этот женский персонаж в большей степени соответствует местным представлениям о *перелеснице*. Сам автор отмечает, что термин *русалка* здесь фиксируется крайне редко и его характеристики соотносятся с демонологическими характеристиками других женских персонажей (*перелесница*, *яскыня*, *повітряця*).

Большой натяжкой также выглядит попытка автора обнаружить в местной традиции мифологический образ, соотносимый с понятием «лесной дух». В разделе «Публикация текстов» эта глава под названием «Лісовий демон» представлена единственным, ранее опубликованным текстом, позаимствованным из сборника карпатоукраинских сказок В. Гнатюка (запись 1899 г.). Это один из вариантов широко известной сказки об одуроченном черте, которого человек подставил вместо себя бороться с драконом, живущим в горной пещере. Именно этот сказочный

дракон (обозначенный в тексте словом *цмок*) и выдается автором за представителя класса лесных духов. Хотя для ряда персонажей карпатоукраинской мифологии свойственна локализация в лесном пространстве, однако все же в ней отсутствует полноценный образ лесного духа-хозяина, подобного севернорусскому лешему, и уж конечно живущий в пещере сказочный «цмок» не может быть признан таковым.

Далее в ранг демонологических персонажей возводится некий неясный образ по имени *бокорован* (этимология слова, по признанию автора книги, неясна), который упоминается лишь в формулах народных проклятий: «Бодай ты бокорован їмив (узаяв, спік)!», т.е. «Чтоб тебя бокорован побрал (схватил, испек)». В жанре мифологической прозы персонаж с таким названием не зафиксирован. В словаре украинского языка Б. Гринченко эта лексема приводится со значением «карбункул», «огневик», т.е. служит для обозначения кожного заболевания².

Н. Вархол высказывает предположение, что в прошлом, по-видимому, это название относилось к демоническому существу, связанному со стихией огня, пламени. Специалисты уже давно обратили внимание на то, что для жанра проклятий характерно включение в круг вредоносных агентов как демонов («Черт побери!»), так и многообразных персонифицированных болезней или болезненных состояний («Лихоманка тебя побери!», «Родимец тебя подхвати!» и т.п.)³. Однако рассматривать любые названия болезней как обозначения персонажей народной демонологии всё же нельзя, так как многие из них полностью лишены мифологических характеристик. На это обстоятельство обращает внимание и сам автор книги. В главе «Персонификация болезней» приводится целый список таких неидентифицированных агентов-вредителей, которые упоминаются только в проклятиях и символизируют некие вредоносные силы: «Бодай ты *феня* взяла!», «Бодай ты *гута* забила!», «Бодай ты *колька* їмила!» и т.п. *Бокорован* относится к этой же категории не получивших персонажного статуса болезнетворных духов.

Похожая ситуация сложилась и вокруг термина *марá*, зафиксированного лишь в формулах местных проклятий («Марá бы ты взяла!»), но в данном случае он совпадает с названием используемых при похоронах деревянных носилок (*мáра*), поэтому, как предполагает Н. Вархол, в текстах зложеланий возможна ассоциативная связь с символической смертью.

Еще один сомнительный «персонаж» определяется названием *потемряк* или *цьма*. Обе лексемы употребляются в данной диалектной культуре со значением «ночной мотылек» (первый термин

образован от словац. *mrk* 'сумерки, тьма', второй — от пол. *ćma* 'ночная бабочка'). Согласно местным поверьям, в темноте строго запрещалось принимать пищу, чтобы случайно не проглотить опасного ночного мотылька, ибо тогда человек начнет страдать от постоянного чувства голода. О вечно голодном человеке говорили: «Он съел ночную бабочку [*цьму*]». В одном из текстов повествуется, как человек случайно проглотил *потемряка* и это довело его до смерти. А во время похорон за его гробом летело множество мотыльков. О том, что бабочки осмыслились в традиционной культуре как воплощение души или как ипостась демонического существа, известно в народных верованиях всех славян⁴, но это мифологизированное насекомое все же не дотягивает до статуса полноценного демонологического персонажа.

Все отмеченные нами выше критические замечания несколько не умаляют достоинств рецензируемого труда, а лишь демонстрируют реальные проблемы в изучении, с одной стороны, мифологической лексики определенного региона, а с другой — соотносимой с ней персонажной системы народной демонологии. К заслугам автора можно отнести стремление расширить границы низшей мифологии за счет малоизвестных образов, которые лежат на периферии основного круга популярных представителей нечистой силы: это мифологизированные животные; разного рода персонификации, например опасного времени (полудня, календарных праздников, дней недели), человеческих состояний (болезней, смерти); образ судьбы, смерти. Заслуженно большое внимание уделяется в книге персонажам, генетически связанным с умершими людьми. И тут вполне правомерно можно признать различие двух типов персонажей, сходных по своему генезису, но разных по набору мифологических признаков. Речь идет, во-первых, о карпатоукраинском варианте образа упыря и, во-вторых, о «ходячем» покойнике (о *ревенанте* — по авторской терминологии; слово образовано от фр. *revenant* 'вернувшийся с того света'). Подробно проанализированы в книге многообразные причины, по которым умершие люди становятся «ходячими» покойниками, а также способы предотвращения этих посмертных хождений.

Особую ценность придает рецензируемой книге включение в нее значительного объема новых полевых данных, знакомство с которыми позволяет читателю обнаружить интересные этнокультурные схождения в области низшей мифологии западных славян и жителей украинских Карпат. Судя по этим сравнительно поздним (зафиксированным в конце XX в.) записям, среди старшего поколения жителей обследованного региона всё еще со-

хранялась вера в существование неких опасных потусторонних духов. Это проявляется, например, в личных ремарках и комментариях информантов к рассказанному: «Не думайте, же то ціганство (т.е. “брехня”. — Л. В.), але то стоперцента правда!»; «То чиста правда, справедлива!» Такие ремарки — это один из главных жанровых признаков суверенных рассказов-быличек.

Благодаря заметной активизации в последние годы фольклорно-этнографических полевых обследований западных районов Украины и словацко-украинского пограничья, в настоящее время существенно продвинулось изучение региональных особенностей карпатоукраинской народной демонологии, которой посвящен целый ряд новых интересных изданий⁵.

Примечания

¹ См.: Белова О. В. Неразменный рубль в поверьях и магических практиках славян // Антропологический форум. 2013. № 18 online. С. 230–242 (<http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/belova.pdf>).

² См.: Словарь української мови: В 4 т. / За ред. Б. Грінченка. Т. 1. Київ, 1907. С. 83.

³ См.: Березович Е. Л., Сурикова О. Д. К реконструкции лексического состава проклятий: Категория актора и особенности ее реализации в текстах (на материале русских народных говоров) // Вопросы языкознания. 2018. № 3. С. 89–111.

⁴ См.: Терновская О. А. Бабочка, мотылек // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого: В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 125–126.

⁵ См.: Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015; Галай-

чук В. Українська міфологія. Харків, 2016; Поріцька О. Духовна культура українців: Народна демонологія у загальнослов'янським контексті (XIX–XX вв.). Київ, 2017; Буйських Ю. «Колись русалки по землі ходили»: Жіночі образи української міфології. Харків, 2018; Король В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття: Дис. ... канд. ист. наук. Ужгород; Львів, 2019.

Л. Н. Виноградова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Рецензия написана при поддержке гранта РФФИ (проект № 20-012-00300 «Низшая мифология славян: Новые методы и подходы к исследованию»).

АУДИО- И ВИДЕОИЗДАНИЯ МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА «КИЖИ»

Историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижы» опубликовал новые интересные и важные для практического освоения традиций Русского Севера аудио- и видеоиздания.

■ **Былины Олонецкой губернии: былины про Добрыню** / Сост. [и авт. вступ. ст.] О. А. Скобелев: Электрон. опт. диск (CD-ROM); вкладыш (16 с.) — [Петро- заводск, 2019]. — 43 мин. 30 сек.

Слушателю в данном издании представлена реконструкция былины про Добрыню по текстам, изданным в книге «Былины Пудожского края» в Петрозаводске в 1941 г. Восемь текстов былины объединены сквозной сюжетной линией и распеты на напев, записанный от знаменитого пудожского сказителя Ивана Терентьевича Фофанова (1873–1943). Автор проекта — исполнитель и оформитель диска, научный сотрудник Музея-заповедника «Кижы», заведующий сектором экспозиционного освоения традиционного хозяйства отдела истории и этнографии О. А. Скобелев, многие годы посвятивший изучению народных традиций Русского Севера. К диску прилагается вкладыш со вступительной статьей автора на русском и английском языках, реконструированным текстом былины и словарем местных и старинных слов. Исполнение демонстрирует знание певцом эпической традиции, характерных черт диалекта и особенностей сольного мужского пения, владение характерной для былин тирадно-строфической импровизационной формой. Интересный опыт публикации

распетого современным исполнителем обширного былинного текста, безусловно, позволяет слушателю окунуться в атмосферу старинной сказительской традиции, использовать публикацию как ценный иллюстративный материал в образовательных и просветительских целях. Диск оформлен оригинальными графическими черно-белыми рисунками с характерным изображением эпических героев и былинных атрибутов. Неудобство составляет то, что вступительная статья напечатана чрезвычайно мелким шрифтом; возникает также вопрос о целесообразности дублирования во вкладыше одной из частей словаря местных и старинных слов.

■ **Фольклорный ансамбль Музея-заповедника «Кижы»**: Альбом с аудиоприложением к 30-летию коллектива / Сост. А. М. Анхимкова. — Петрозаводск: Изд. центр музея-заповедника «Кижы», 2019. — 74 с.: ил. + CD-Audio (продолжительность 61 мин. 29 сек.).

Данный альбом с аудиоприложением издан к 30-летию фольклорного ансамбля Музея-заповедника «Кижы». Составитель — специалист по экспозиционной и выставочной деятельности А. М. Анхимкова. Альбом дает яркое представление о масштабе и разнообразных формах работы ансамбля, содержит краткие сведения о коллективе (история создания, репертуар, формы работы), фотоиллюстрации и краткие предисловия к разделам «Заонежская молодежная беседа», «Музыкальные инструменты Карелии», «Рождественский

вертеп», «Масленица на острове Кижы», «Кижская свадьба», «Фольклорное наследие Карелии», «Фольклорная студия “Беседная фатера”».

Фольклорный ансамбль, возникший в 1989 г., определил в свое время новое направление в работе Музея-заповедника «Кижы» — освоение фольклорного наследия народов Карелии и его воплощение в экспозиционной работе. Инициатором создания фольклорной группы и научным руководителем была Регина Борисовна Калашникова (1952–2005), кандидат филологических наук, заслуженный работник культуры Республики Карелия. Основой деятельности ансамбля стала научно-исследовательская и экспедиционная работа в Заонежье, Пудожье, Поморье. В настоящее время ансамблем руководит сотрудник музея, начальник отдела изучения и музейной презентации фольклорного наследия Н. С. Михайлова. За свою 30-летнюю историю ансамбль освоил обширный песенный репертуар, танцы, игры, наигрыши народов Карелии. Среди многообразных форм деятельности фольклорной группы неоспоримыми достижениями являются реконструкции обрядов (свадебный, рекрутский), праздников, молодежных гуляний («Заонежская беседа в записи П. Н. Рыбникова», «Святочная вечеринка Карельского Поморья» и другие), фольклорно-этнографические программы для экспозиций музея «Кижы», ландшафтные спектакли (масштабные театрализованные представления «Заонежская свадьба», «Сцены из жизни заонежской семьи» и др.), демонстрация праздничной и повседневной одежды жителей региона, выполненной по музейным образцам конца XIX — начала XX в. Реконструкции ансамбля основаны на достоверных источниках — материалах из фондов фонограммархива Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, фольклорного

архива музея-заповедника «Кижи», записях из личных архивов собирателей, а также публикациях.

Аудиоприложение к альбому содержит традиционные песни и наигрыши Карелии в исполнении Фольклорно-этнографического ансамбля музея-заповедника «Кижи». Музыкальное издание отличает качественное исполнение фольклорного материала и многообразие представленных жанров разных регионов Русского Севера (Южная и Северная Карелия, Прионежье, Пудожье, Заонежье) и народов Карелии (русские, карель, вепсы). Слушатель может познакомиться с такими редкими образцами музыкального фольклора, как духовный стих «Мучения Егория» (с. Шуньга Медвежьего района, № 13), свадебное причитание на бужение невесты «Ой, слухай-ко, миленька» (с. Шуньга, № 19), полевые (с. Шокша Прионежского района, № 3) и жнивные (д. Авдеево Пудожского района, № 8), частушки, баллада и лирические песни — «Уж ты, вдовка, моя вдовка» (д. Авдеево, № 9), «Вольной житьё» (д. Авдеево, № 10), «Вдоль по матушке по Волге» (с. Шуньга, № 15). Кроме того, диск содержит свадебные и плясовые песни. Инструментальная музыка представлена наигрышами на кантеле, балалайке и гармонии, среди которых выделяется редко встречаемый в современной экспедиционной практике наигрыш на гармони «Под драку» (с. Шокша, № 5). Наиболее широко на диске представлена музыкальная традиция Заонежья (с. Шуньга): 12 музыкальных образцов разных жанров дают всестороннее представление о специфике локальной музыкальной традиции.

■ **«Бесёдная фатера»:** Пособие по освоению фольклорных традиций Заонежья / Авт. проекта Н. С. Михайлова; Сост. и подгот.: канд. филол. наук В. П. Кузнецова, А. М. Анхимкова, М. М. Гусев, Е. П. Михайлов, С. С. Безручко, С. В. Лобанов. — Петрозаводск, 2018. — Электрон. флеш-накопитель.

Издание посвящено освоению фольклорных традиций Заонежья. Оно выпущено Институтом языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН совместно с Карельской региональной общественной организацией «Преемственность русских традиций». Пособие подготовлено для участников фольклорной студии взрослых «Бесёдная фатера» и всех, кто интересуется народными традициями. Пособие содержит программу работы студии, аудио- и видеозаписи музыкального фольклора из фондов фонограммархива Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, личного архива музыковеда С. Ю. Николаевой, студийные записи заонежских песен

и наигрышей в исполнении фольклорного ансамбля музея-заповедника «Кижи», видеоматериалы по народной хореографии, практическое руководство по пошиву заонежского традиционного костюма. Важно, что часть фольклорного материала представлена подлинными экспедиционными записями и имеет необходимые для работы сведения о музыкальном жанре, исполнителе, собирателе, месте и времени записи, месте и номере архивного хранения.

Программа занятий фольклорной студии «Бесёдная фатера», разработанная руководителем студии Н. С. Михайловой, предполагает системное освоение былин, духовных стихов, песен, причитаний, сказок и других жанров фольклора. Программа содержит краткую историческую справку о возникновении и деятельности фольклорного ансамбля, обоснование необходимости практического освоения музыкального фольклора и ремесел (для сохранения этнического самосознания и для формирования культурной среды). Программа предполагает знакомство с культурой русских, проживающих на территории Заонежья, ее освоение и достоверное воссоздание. Программа рассчитана на обучающихся старше 16 лет, включает теоретические и практические занятия по освоению певческих и хореографических традиций Русского Севера. Помимо архивных и современных студийных аудио- и видеозаписей материалом для проведения занятий служат публикации известного карельского этнохореографа В. В. Мальми, дореволюционные печатные издания («Олонецкие губернские ведомости»), научные публикации.

Программа предполагает изучение одной яркой локальной певческой традиции с. Шуньга Медвежьего района Республики Карелия, где более 70 лет проводились записи песен от фольклорной группы; разработан календарно-тематический план занятий, основанный на системе народных праздников и обрядов. Учащимся предлагается слуховой метод освоения певческой традиции, копирование особенностей исполнительского стиля, а также метод типологического анализа материала, демонстрируется и объясняется местный диалект. Хореографические и вокальные занятия синхронизированы; начинается обучение с овладения основными элементами танца, простых рисунков движения и песен, сопровождающих бесёдные игры и кадрили, а также с частушек. Это связано с жанровой составляющей фольклорной традиции, степенью доступности и осмысления материала, с выстраиванием обучения от простых к более сложным формам. На первом этапе обучения используется коллективное исполнение. Далее в репертуар включаются романсы и поздняя лирика, духовные стихи и протяжные песни.

После освоения шуньгинской традиции предлагается последовательно обращаться к другим локальным традициям, включая фольклор карелов и вепсов (методика обучения предполагает обязательное сравнение певческих стилей). Занятия сопровождаются теоретическими докладами о календарных праздниках, традиционных беседах, выдающихся исполнителях, народном костюме и т. д. Приводятся параллели из других традиций, сравнительный материал. Основные занятия подкрепляются посещением музеев, выставок, лекций, мастер-классов специалистов, а также участием студии в городских мероприятиях.

В раздел «Audio» включены аудиозаписи музыкального фольклора. Первая часть раздела — «Архивные записи» — содержит подлинные экспедиционные записи, выполненные в 1980–1990-е гг. в Медвежьего района Республики Карелия. В прилагаемой описи материал сгруппирован по жанровому принципу: «игровые», «кадрильные», «ланцовые», лирические песни, романсы, частушки. Слушателю предоставляется возможность познакомиться с ансамблевым и сольным звучанием народных песен, с особенностями диалекта и исполнительского стиля локальной традиции с. Шуньга. Представлен интересный и разнообразный репертуар, включающий ранние образцы лирических песен — «Припоздал в рощице молодчик», «Вдоль по матушке, по Волге», «Экой ты, Ваня», «Снежки-то белые», «Как было у Дунюшки». Исполнение песни «На хоромах соловей чурикал» знакомит с яркой традицией пения тонким голосом, распространенной на Русском Севере и в других регионах России. В подборку включены классические напевы хороводных («А мы просо сеяли», «Как во городе царевна», «Клуба катится, нитка тянется») и плясовых («Сударушка», «Уж вы сени, мои сени») песен. Заметим только, что для удобства пользования было бы удачнее расположить музыкальный материал не по алфавиту, а сгруппировать по жанрам (в соответствии с описью).

Вторая часть раздела «Audio» включает аудиозаписи песенных и инструментальных образцов народной музыки в исполнении фольклорного ансамбля Музея-заповедника «Кижи» (исполнители — А. М. Анхимкова, Е. В. Герасимова, З. Ф. Маликова, Д. Н. Москин, Н. С. Михайлова). К описям даются примечания, позволяющие точнее представить значение песни или наигрыша. Материал сгруппирован по географическому и жанровому принципу. В подборку вошли показательные для фольклорных традиций Русского Севера календарно-обрядовые формы, лирические, хороводные, плясовые песни, романсы Заонежья, Пудожья, Поморья, Северной Карелии. Из редких музыкальных форм обращают на себя внимание эпическая

песня из д. Вокнаволок Костомукшского городского округа Республики Карелия, духовные стихи «Мучения Егория», «Страшный суд», свадебные причитания на бужение невесты, на рукобитье из д. Деригузovo Медвежьегогорского района; живные частушки из с. Авдеево Пудожского района Карелии.

Инструментальная музыка представлена в виртуозном исполнении сотрудника Музея-заповедника «Кижы» Е. П. Михайлова. Опубликованные наигрыши имеют общерусское распространение: «На реченьку», «Яблочко», «Русского», «Светит месяц», «Коробочка», «Краковяк», «Полька», «Вальс» и др. В описи, прилагаемой к этому разделу пособия, к сожалению, нет указаний на локализацию конкретного наигрыша (кроме нескольких образцов, сопровождающих кадрили с. Великая Губа Медвежьегогорского района). Этот вопрос очень важен, когда звучит наигрыш под частушки «По деревне», отражающий местную инструментальную традицию, а также когда звучат дубли наигрышей «Русского», «Керенского» и др. Наигрыши исполнены на двух видах гармоник — «петербургской» и хроматической; имеются комментарии об их функционировании в традиции.

Раздел «Video» содержит пять архивных видеозаписей из фонограммархива Института языка, литературы и истории,

выполненных В. П. Кузнецовой и А. А. Лапиным в 1997 г. в с. Шуньга Медвежьегогорского района от фольклорной группы села. Записи демонстрируют ансамблевое исполнение песен и кадрили, что важно для изучения танцевальных движений, пластики и графики танца. Во второй части раздела представлено 10 танцев Медвежьегогорского и Кондопожского районов в прекрасном исполнении фольклорной группы «Бесёдная фатера». Исполнители танцуют в народной одежде, выполненной по музейным образцам, в естественных условиях музейной экспозиции. Одной из находок видеооператора стала запись кадрили с высоты.

Следующий раздел «Пособия» содержит работу М. М. Гусевой «Традиционный костюм Заонежья. Структурные и технологические особенности изготовления традиционной крестьянской одежды и головных уборов, крой и технологическая сборка изделий». Это результат технологического исследования коллекции крестьянской одежды XIX — начала XX в. музея «Кижы». В предисловии дается информация о тканях и красителях, используемых для изготовления народной одежды, прослеживаются изменения костюма при проникновении городской моды в деревню. Издание содержит подробную информацию о технологии кроя и пошива повседневной и праздничной

мужской и женской одежды крестьян Заонежья (мужские рубахи и порты, женские рубахи, сарафаны, передники и др.). Читателю предлагаются выкройки и последовательные описания сборки изделий. В приложениях даны рекомендации, как снять мерки с фигуры, описание видов швов, используемых при пошиве одежды, и словарь терминов. Издание снабжено многочисленным иллюстративным материалом — фотографиями из архива музея «Кижы» и чертежами М. М. Гусевой.

Пособие актуально для практического применения и адресовано широкому кругу пользователей. В нем представлен обширный, разносторонний, качественно подобранный материал для комплексного освоения местной народной культуры.

Обобщая работу Историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижы» в области электронных изданий, следует отметить ее просветительскую направленность, своевременность и доступность для всех ценителей народных традиций Русского Севера.

Е. Л. Попок,
Фольклорно-этнографический
центр им. А. М. Мехнецова
Санкт-Петербургской
гос. консерватории
им. Н. А. Римского-Корсакова

СОВЕТСКИЕ СТРАХИ В ЗЕРКАЛЕ ФОЛЬКЛОРА

А. Архипова, А. Кирзюк. Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР. — М.: Нов. лит. обозрение, 2020. — 536 с.: ил. — (Культура повседневности).

Книга московских фольклористов и антропологов А. С. Архиповой и А. А. Кирзюк, вышедшая в свет в конце 2019 г. и мгновенно ставшая интеллектуальным бестселлером, посвящена отражению общественных страхов советского времени в городской легенде. Сразу отмечу, что содержание книги гораздо шире, чем заявлено в заголовке «Опасные советские вещи». Не все из описываемых вещей являются по происхождению советскими (авторы оговаривают, что имели в виду их бытование «в нашем, советском пространстве» — с. 211), а кроме предметов собственно вещного мира (будь то жевательная резинка, автомат с газированной водой или черная «Волга») опасными в легендах оказываются также здания (согласно легенде, имеющие в плане вид свастики), тексты (например, иноязычные песни, которым приписывалось враждебное содержание), люди (иностранцы, маньяки, каннибалы, сотрудники спецслужб) и явления (война).

Перед нами не просто перечень сюжетов; в центре внимания авторов —

социальная функция фольклора. Их интересует не столько то, чего боялись советские граждане и как эти страхи преломлялись в фольклоре, но прежде всего — почему боялись именно этого и почему страхи приобретали именно такие формы выражения. С этой целью А. С. Архипова и А. А. Кирзюк предпринимают исследование исторических и социокультурных контекстов, в рамках которых возникали те или иные легенды, — впрочем, не ограничиваются при этом географическими или дисциплинарными рамками. Например, глава о поисках тайных знаков «врага» сопровождается экскурсом в психологию и психиатрию (почему мы видим то, чего нет, и почему мы проводим несуществующие связи между событиями и явлениями); рассказ о зданиях, построенных в виде свастики, — справкой о конструктивистских экспериментах в архитектуре; изложение сюжетов, связанных с заражением инфекцией, — обзором советских гигиенических практик XX в. и их специфики на общемировом фоне и т. д.

К некоторым сюжетам приводятся интересные международные параллели: так, советская детская легенда о «красной пленке», позволяющей видеть обнаженное тело сквозь одежду, сопоставляется с распространенными в современных Ираке и Афганистане слухами о подобных устройствах, имеющих в распоряжении американских военных.

В своем исследовании авторы словно разматывают клубок, один за другим обнажают исторические и контекстуальные слои в стремлении скрупулезно выявить все обусловившие возникновение легенды факторы (относящиеся как к реальности, так и к вымыслу). Например, они показывают, как на возникновение сюжета, в соответствии с которым колорадский жук появился на советских полях в результате враждебных действий США, могли повлиять и фактические миграции этого насекомого, и то, что в первой половине XX в. в Европе действительно тестировались возможности использования жука в качестве биологического оружия, и тот факт, что во время Корейской войны (1950-е гг.) Китай и Корея предоставляли фальсифицированные свидетельства об использовании американской армии насекомых, зараженных чумой. В результате анализ каждого из случаев становится увлекательным, почти детективным расследованием. Не-

смотря на то что книга написана живым языком, в доступной для неспециалистов форме (местами даже не без некоторой игривости), это глубокое, методологически выверенное исследование, в полном смысле слова пионерское (по крайней мере, для отечественного материала).

В первой главе предлагается краткий обзор изучения городской легенды, критически характеризуются разные подходы к ней: 1) интерпретативный, рассматривающий легенду как своего рода язык, при помощи которого проговариваются социальные проблемы и дискомфортные ситуации; 2) миметический, предполагающий уподобление легенды вирусу, который распространяется в информационном поле; 3) операциональный, исследующий влияние легенды на социальную реальность. В рамках последнего подхода, представляющегося авторам наиболее перспективным, ключевыми оказываются понятия *моральная паника* (социальный консенсус по поводу наличия врага или источника опасности, провоцирующего борьбу с иллюзорной угрозой) и *остенсия* (ситуация, когда тот или иной сюжет определяет поведение людей — от искреннего подражания персонажам легенды до использования ее сюжета в корыстных целях либо до изменения бытового поведения под влиянием фольклорных текстов).

Вторая глава, «Опасные знаки и советские вещи», посвящена советской гиперсемиотизации предметного мира — поиску скрытых знаков «врага», который размещает их на бытовых вещах, занимаясь таким образом «семиотическим вредительством». Инспирированная представителями власти в ситуации Большого террора 1930-х гг. (см. об инструкторах Главлита о поиске «контрреволюционных» изображений наподобие «замаскированных» портретов «врагов народа» или фашистской свастики, с. 93–94), гиперсемиотизация вскоре охватила широкие слои населения. Бдительные граждане писали доносы в НКВД об обнаруженных ими «вражеских изображениях»; среди школьников циркулировали слухи о том, что изображение костра на зажиме для пионерского галстука скрывает первые буквы фамилий Троцкого и Зиновьева либо аббревиатуру ТЗШ («троцкистско-зиновьевская шайка»), и т.д. В послевоенные годы распространяется легенда о пленных немцах, в качестве места за поражение в войне строивших здания либо высаживавших деревья в форме свастики. В конце 1970-х гг., на фоне страха перед войной с Китаем после ухудшения советско-китайских отношений, появляются слухи о том, что на полотенца китайского производства нанесено изображение Мао Цзэдуна, проявляющееся в темноте. Наконец, начало 1980-х отмечено слухами об анти-советском либо фашистском содержании

песен, исполняемых зарубежными рок- и поп-группами.

В третьей главе, «Как легенда стала идеологическим оружием», отмечается двойственность функционирования в советских условиях городской легенды, которая наряду с естественным для фольклора вернакулярным бытованием использовалась властными инстанциями в пропагандистских целях. Рассматриваются разные стратегии обращения власти с затрагивающим политическую тематику фольклором — от репрессий и воспитательных мер за хранение либо исполнение тех или иных текстов, а также за распространение слухов до своего рода приручения фольклорной легенды, ее использования в идеологической борьбе (подобные нарративы авторы называют политлегендами и агитлегендами). В последнем случае речь идет об идеологическом воспитании посредством чтения лекций и проведения профилактических бесед пропагандистами, школьными учителями, сотрудниками КГБ и т.д. Они сообщали, например, что политические анекдоты и «порочащие» советский строй слухи сочиняют в недрах ЦРУ, в Израиле и т.д., предупреждали о поступающей из Израиля отравленной маце, а перед Олимпиадой 1980 г. — о вредоносных подарках иностранных туристов. Последняя агитлегенда, транслировавшаяся, в частности, в школах во время политинформации, оказалась чрезвычайно жизнеспособной и зачастую вызывала доверие. Авторы подробно анализируют структуру этой легенды и приходят к выводу, что ее возникновение обусловлено, с одной стороны, стремлением советских граждан получить импортную вещь, а с другой — опасением властей перед дискредитацией Советского Союза в глазах иностранцев.

Четвертая глава посвящена «опасным вещам», которые авторы предлагают характеризовать как «нечистые», согласно концепции Мэри Дуглас (нечистота/опасность обусловлена тем, что объект находится не на своем месте, в несвойственном ему контексте). Во-первых, это пицца фабричного (не домашнего) производства (колбаса, в которую при изготовлении попадают крысы) либо изготовленная кустарным образом («цыганские» петушки на палочке). Во-вторых, автоматы с газированной водой (стаканы общего пользования, якобы несущие угрозу заражения сифилисом) — сюжет, иллюстрирующий так называемую городскую ипохондрию. В-третьих, мясные изделия, содержащие человечину (эти легенды отражают социальную реакцию на каннибализм в голодные годы XX в.). В-четвертых, трофейное немецкое мыло, сделанное из тел еврейских узников концлагерей, — легенда, не имеющая под собой реальных оснований; ее устойчивость отразила, с одной стороны, ценность мыла в во-

енные и послевоенные годы, с другой — страх стать невольным соучастником нацистских преступлений: легенда «становится способом выразить весь ужас нарушения базовых культурных норм» во время войны (с. 291). Наконец, в-пятых, это уже упоминавшиеся выше желанные и труднодоступные западные вещи, в частности одежда иностранного производства (например, джинсы, якобы зараженные сифилисом).

В пятой главе авторы обращаются к фигуре чужака — иностранца и этнического «чужого». Проводя аналогии с универсальными представлениями о «нечистоте» чужого, они сосредотачиваются на (пост)колониальном аспекте этих представлений в связи с негативным отношением советских граждан к тому, что советское государство оказывало помощь развивающимся странам. Именно этим, по мнению Архиповой и Кирзюк, спровоцировано то, что перед Олимпиадой 1980 г. и во время нее люди боялись заразиться от африканских туристов. Старый сюжет, в соответствии с которым чужеземцы отравляют воду (ср., в частности, соответствующий навет на евреев), а также потрясение, которое уже в XX в. у общества вызвало оружие массового поражения, нашли своеобразное отражение в слухах о распространении колорадского жука или энцефалитного клеща в результате американской диверсии, о намеренном инфицировании советских граждан иностранцами во время фестиваля 1957 г. Особое внимание в главе уделяется слухам о вредительстве со стороны евреев (в том числе врачей): авторы показывают, что эти слухи были спровоцированы представлениями о двойной лояльности евреев (по отношению к СССР и образованному в 1948 г. Государству Израиль) и об их обладании благами, недоступными большинству советских граждан. При этом опровергается распространенное мнение, что моральная паника по поводу «врачей-убийц» была инициирована сверху и обусловлена знаменитым «делом врачей»: соответствующие слухи фиксировались и до 1953 г. И наконец, в этой главе мы вновь встречаем зловещую фигуру иностранца, преподносящего «опасный дар» — отравленную жвачку, игрушку со взрывным механизмом и т.д. В связи с последним авторы остроумно вспоминают теорию Марселя Мосса (за даром должен следовать ответный дар) и предлагают видеть в фольклоризации «унизительного» и «опасного» подарка иностранца отражение статусного неравенства и невозможности для советского человека принести эквивалентный ответный дар¹.

В шестой главе анализируются сюжеты и тексты позднесоветской эпохи, распространенные в детской среде. Значительная часть рассмотренных детских легенд появилась как эхо фонового зна-

ния и фобий представителей старших поколений. Так, прообразом похищающей детей черной «Волги», на которой написана аббревиатура С[мерть] С[оветским] Д[етям], являются и «Волги» советских номенклатурных работников, и «черные воронки» карательных органов, увозившие арестованных в страшную неизвестность, и фольклоризованная во «взрослых» нарративах машина Берии, на которой он ездил, высматривая будущих любовниц. Детская легенда о «красной фотопленке», позволяющей видеть людей обнаженными через одежду, оказывается отголоском как представлений о шпионских устройствах, при помощи которых иностранные недоброжелатели компрометируют советских граждан, так и страха перед слежкой со стороны органов госбезопасности. При этом в детской среде заявление об обладании такой пленкой наделяло заявляющего символической властью. Представление о том, что маньяки преследуют тех, кто одет в красное, имеет какой-либо элемент одежды красного цвета или вообще носит дорогую одежду, авторы связывают одновременно и с эротической семантикой красного в культуре Нового времени, и с советским восприятием яркой одежды вообще одновременно и как престижной, и как идеологически вредной (ср. феномен стилига), т.е. речь идет о страхе перед нарушением нормы. Наконец, последний раздел главы посвящен отражению страха перед ожидаемой войной, нагнетаемого пропагандой (в том числе в рамках школьного обучения). Фольклорная реакция на ожидание войны выражалась, в частности, в анекдотах и песнях (функционировавших не только в детской среде), среди которых авторы выделяют «фольклор победы» (тексты, в которых «мирный Советский Союз» выступает как агрессор, развязывая войну) и «фольклор поражения» (например, песни от лица врага-американца, который погибает / попадает в плен во время Вьетнамской войны либо гипотетической войны с СССР); в первом случае страх нивелируется за счет юмора, во втором — за счет очеловечения врага.

Книгу завершает указатель «Сюжеты городских советских легенд об опасных вещах», состоящий из шести разделов: 1) «Легенды о пророчествах и проклятых местах»; 2) «Легенды о тайных знаках, оставленных врагами»; 3) «Легенды об иностранцах и иностранных вещах»; 4) «Легенды об опасных действиях со стороны представителей власти и спецслужб»; 5) «Внутренние враги вредят советскому человеку»; 6) «Опасная еда, одежда и продукты гигиены». Разделы организованы в соответствии с тем, вокруг чего выстроены входящие в них сюжеты — вокруг субъекта или объекта вреда. Ценно то, что приводятся данные о времени появления, распространения или бытования описываемых сюжетов,

если оно фиксируется документально либо установлено авторами. Впрочем, наполнение указателя вызывает некоторые вопросы. Несколько чужеродно в контексте книги, на мой взгляд, выглядят раздел 1, ограниченный сюжетом о проклятом месте, на котором построен храм Христа Спасителя / бассейн «Москва» (он включен из-за бегло упомянутого текста об убийцах в бассейне, но в целом относится принципиально к иному кругу сюжетов), а также сюжет 6.4.a (немцы сбрасывают бомбы с чесноком, зараженным холерными вибрионами), бытование которого ограничено временем Первой мировой войны и который, таким образом, является не вполне «советским». Не всегда понятно, по какому принципу некоторые сюжеты отнесены к разделам, сгруппированным в соответствии с субъектами или объектами вреда. Так, упомянутый выше сюжет 6.4.a (включен в раздел, посвященный *объектам* вреда) органично смотрелся бы и в разделе 3, посвященном *субъектам* вреда (3.6. «На войне армия противника коварно убивает гражданское население, предлагая опасные дары»), а сюжет 6.4.b (предложенное врачом-евреем лекарство содержит яд, толченое стекло и т.д.; раздел посвящен *объектам* вреда) — в разделе 5 (ср. сюжеты 5.7.a, 5.7.b и 5.7.f, где речь идет о вредоносных действиях еврейских врачей и фармацевтов — *субъектов* вреда).

Из мелких недочетов книги можно отметить произвольную интерпретацию привлекаемого типологического материала. Описывая славянские представления о физиологической инаковости этнических чужих, авторы упоминают поверье, в соответствии с которым «у болгар — соленая кожа» (с. 310), но в источнике, на который они ссылаются², цитируется статья Н.И. Толстого³ об архаичном болгарском обычае натирать новорожденного солью, чтобы избавиться его от специфического запаха, якобы свойственного туркам. В контексте представлений о «заразных чужаках» странно выглядит упоминание мифа о гибели Геракла от одежды, пропитанной отравленной кровью кентавра Несса. Не говоря уже о том, что кентавров едва ли можно считать этническими чужими по отношению к людям, миф не подразумевает того, что у них вообще кровь ядовита, — в версии, известной по «Метаморфозам» Овидия (IX.125 ff.), кровь конкретного кентавра Несса стала отравленной после того, как он был поражен стрелой, смазанной ядом Лернейской гидры.

Спорно выглядит трактовка поговорок «Был храм, стал хлам, а теперь срам», отсылающей к строительству бассейна «Москва» на месте храма Христа Спасителя. Авторы пишут, что, согласно возникшей в 1930–1950-е гг. легенде, монахиня стоявшего на этом месте ранее и снесенного Алексеевского монастыря прокляла «новый храм» (с. 19), однако

в известных мне текстах, а также в статье Д.В. Громова⁴, на которую ссылаются А.С. Архипова и А.А. Кирзюк (правда, с ошибкой в дате публикации: 2011 вместо 2014), речь идет о проклятии *места*; очевидно, «хламом» является не первый храм Христа Спасителя (т.е. собственно «храм»), а последовавшая за его разрушением стройка, затем заброшенная до строительства бассейна («срама»). Кроме того, паремия с упоминанием бывшего «храма», последовавшего «хлама» и нынешнего «срама» (в таком виде она фиксируется, например, в эмигрантских изданиях 1980-х гг. и в «Сорока сороков» П.Г. Паламарчука⁵) в указателе приобретает вид пророчества: «Был храм, будет срам, а потом храм!» (с. 475); вероятно, цитируется какой-то малоизвестный текст — к сожалению, без атрибуции.

Впрочем, эти недочеты носят частный характер и не умаляют серьезности исследования и широты рассматриваемого материала. Рецензируемая книга, без всякого сомнения, будет интересна и полезна как специалистам-гуманитариям (от фольклористов и антропологов до историков повседневности, многие из которых откроют для себя новый материал и новые горизонты его исследования), так и самому широкому читателю, позволив ему по-новому взглянуть на фольклорную реальность, в которой он живет.

Примечания

¹ В 1976 г. в одной из московских школ принимали группу молодых активистов из США. Ученикам 10-х классов велели принести «национальные» сувениры для обмена подарками с гостями. Один ученик принес несколько значков «Нас 250 миллионов», объяснив однокласснику, что на общем фоне хохломы и магрешек его ответный подарок будет означать: знай наших! 250 миллионов — численность населения СССР по данным Госкомстата 1974 г. — *Примеч. О.В. Беловой.*

² *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

³ *Толстой Н.И.* «Соленый болгарин» // *Studia slavica: Языкознание. Литературоведение. История. История науки: К 80-летию Самуила Борисовича Бернштейна* / Ред. кол.: Р.В. Булатова, В.А. Дьяков, В.Н. Топоров, В.А. Хорев. М., 1991. С. 38–46.

⁴ *Громов Д.В.* Места древних поселений Москвы и их фольклорная судьба // *ЖС. 2014. № 1. С. 2–5.*

⁵ Сорок сороков: Альбом-указатель всех московских церквей: В 4 т. Т. 2: Центр Москвы / Сост. С. Звонарёв [= П.Г. Паламарчук]. Paris, 1988. С. 159.

М. В. Ахметова,
канд. филол. наук,
Российская академия
народного хозяйства
и гос. службы
при Президенте РФ
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Белоруссова С. Ю. Нагайбаки: динамика этничности. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 423 с.: ил., портр., цв. ил.

Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа: традиция, этнос, религия. — СПб.: Алетейя, 2020. — 953, [3] с.: ил. — (Независимый альянс).

Киссер Т. С. Немцы Урала: этноистория и идентичность = Uraldeutsche: Etnogeschichte und Identität / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Международный союз немецкой культуры; Этногр. бюро. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 371 с.: ил., портр., факс., цв. ил.

Корсун С. А. Американистика в Кунсткамере / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Кунсткамера, 2019. — 510 с., [2] с.: ил., табл.

Лим С. Ч. Проблемы истории и культуры айнского народа (XIII–XX вв.): монография / Дальневост. федер. ун-т. — Электрон. изд. — Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2019. — 1 опт. диск (CD-ROM).

Мужская и женская субкультуры в архаике: мифологемы, системы обозначения, функции: [сб. науч. тр. семинара «Теория и методология архаики»] / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [отв. ред. М. Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинов]. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 166, [2] с. — (Междисциплинар. семинар «Теория и методология архаики»; вып. 12).

Ованесян Л. Г. Ярмарочные традиции дореволюционной России: учеб.-метод. пособие / Южно-Урал. гос. гуманитар.-пед. ун-т. — Челябинск: Изд-во Южно-Урал. гос. гуманитар.-пед. ун-та, 2019. — 256 с.: ил., цв. ил.

Островский А. Б., Сем Т. Ю. Коды коммуникации с богами: мифология и ритуальная пластика айнов. — СПб.: Нестор-История, 2019. — 160 с.: ил., цв. ил.

Перевалова Е. В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Этногр. бюро. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 350, [202] с. цв. вкл.: цв. ил.

Рябининские чтения — 2019: материалы VIII конф. по изучению и актуализации традиц. культуры Русского Севера (Петрозаводск, сентябрь 2019 г.) / Гос. ист.-архитект. и этногр. музей-заповедник «Кижи»; Ин-т яз., лит. и ист. Карел. науч. центра РАН. — Петрозаводск: Карел. науч. центр РАН, 2019. — 676, [1] с.

Сохранение и развитие родных языков и культуры коренных малочисленных народов Севера, прожи-

вающих на территории Камчатского края: проблемы и пути решения: сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф., г. Петропавловск-Камчатский, 6–7 нояб. 2019 г.: в 2 ч. / Правительство Камчат. края [и др.]; под общ. ред. А. И. Волкова. — Петропавловск-Камчатский: Камчат. ИРО, 2019. — Ч. 1. — 199 с.: ил., табл.; Ч. 2. — 250, [2] с.: ил., табл.

Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири = Сибирьде чуртапчатхан чоннарнын тилерин паза культураларын хайраллиры паза тилдері: материалы III Всерос. науч.-практ. конф. (Абакан, 16–17 мая 2019 г.) / Хакас. гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова [и др.]; [редкол.: Т. Г. Боргоякова (отв. ред.) и др.]. — Абакан: Хакас. гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова, 2019. — 192 с.: табл.

Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий = Ethnocultural identity of the peoples of Siberia and adjacent territories: [сб. ст.] / Ин-т археологии и этнографии Сиб. отд-ния РАН; отв. ред. Е. Ф. Фурсова. — Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2019. — 591 с.: табл.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Крылов К. А. Песни казаков южного Урала (по экспедиционным записям из Кизильского района Челябинской области): сб. песен с аудио-, видеопрложением: для фольк. ансамблей студентов высш. и сред. муз. учеб. заведений, для учащихся ДМШ / сост., авт. предисл. К. А. Крылов; Санкт-Петерб. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, каф. этномузыкологии, Фольк.-этногр. центр им. А. М. Мехнецова. — СПб.: Санкт-Петерб. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, 2019. — 191 с.: ил. + 2 DVD.

Магические практики севернорусских деревень: заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX — начала XXI в.: [в 2 т.] / [сост. С. Б. Адоньева, А. В. Степанов, коммент. А. В. Степанова, подгот. текстов А. В. Степанова, А. Ю. Цветковой, А. А. Гавриленко, под общ. ред. С. Б. Адоньевой]. — СПб.: Пропповский центр, 2020. — (Традиционный фольклор в современных записях). — Т. 1: Архангельская коллекция. — 703 с.: карты-схемы; Т. 2: Вологодская коллекция. — 567 с.: карты-схемы.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ, НОТЫ

Барышникова О. И., Осипова А. А., Шулежкова С. Г. Пословица недаром молвится = Эйтем тиктэн эйтелмей: толк. словарь пословиц и поговорок

нагайбакского народа / Магнитогор. гос. техн. ун-т им. Г. И. Носова. — Магнитогорск: Магнитогор. Дом печати, 2019. — 157 с.: ил.

Калаберда А. В. Изучение инструментальных традиций шведов: учеб. пособие для студентов муз. вузов, обучающихся по направлению 53.03.06 «Музыкальное искусство», профиль «Этномузыкалогия» / Петрозавод. гос. консерватория им. А. К. Глазунова, каф. музыки финноугор. народов. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2019. — 194 с.: ил., портр., ноты.

Краеведы Южного Урала: I. Энциклопедия персоналий. II. Размышления, воспоминания, отзывы: сб. / Челябин. гос. ин-т культуры; Ассоциация краеведов Челябин. обл.; сост. Т. Л. Корещкая. — Челябинск: Челябин. гос. ин-т культуры, 2019. — 361 с.: ил., портр.

Сказки в записях А. С. Пушкина и их варианты в фольклорных традициях Северо-Запада России: (с экспедиционными материалами из фондов Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова): учеб. пособие / Санкт-Петерб. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, каф. этномузыкологии, Фольк.-этногр. центр им. А. М. Мехнецова; сост.: Т. Г. Иванова, Г. В. Лобкова. — СПб.: Скифия-принт, 2019. — 198, [4] с.: ил., портр., факс.

КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК И КОЛЛЕКЦИЙ

Каталог коллекции этнографических предметов из собрания Государственного Дарвиновского музея / Департамент культуры г. Москвы, Гос. Дарвиновский музей; [авт.-сост. Д. Ю. Милосердов]. — М.: ГДМ, 2019. — 119 с.: цв. ил.

Мир айнов глазами Бронислава Пилсудского: коллекции Кунсткамеры = Świat Ajnów oczami Bronisława Piłsudskiego: kolekcje Kunstkamery = The world of the Ainu through the eyes of Bronisław Piłsudski: Kunstkamera collections / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [авт.-сост. А. М. Соколов, В. А. Беляева-Сачук; отв. ред. М. Вырва, А. В. Головнёв]. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 191, [1] с.: ил., портр., цв. ил. — Парал. текст на рус., пол., англ. яз.

Советские стеклянные ёлочные украшения: каталог / Балашова Е. А., Прибыткова А. А., Балашов В. В., Прибытков Д. В. — М.: [б. и.], 2019. — 431 с.: ил., цв. ил., портр., табл., факс. — [На обл. авторы не указаны].

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Конференция

«ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МУЗЫКА, ТАНЕЦ, ТЕАТР, ОБРЯД»

В Российском институте истории искусств (г. Санкт-Петербург) **14–16 ноября 2019 г.** под эгидой VIII Санкт-Петербургского Международного культурного форума состоялась Международная конференция «Традиционная культура: музыка, танец, театр, обряд. К 50-летию сектора фольклора ЛГИТМиК/РИИИ».

За время своего существования сектор стал одним из авторитетных научных центров. В нем трудились самобытные ученые, создававшие теоретическую базу фольклористики: В. Е. Гусев, И. И. Земцовский, Л. М. Иванова, И. В. Мацеевский, В. А. Лапин, А. А. Соколов, А. Ф. Некрылова. Всесторонний охват фольклора, комплексные системные исследования всегда были главной установкой этого творческого коллектива (песенные культуры, этноорганология, этнотеатроведение, этнохореология). Это поколение ученых создало также педагогическую базу для обучения аспирантов: сектор фольклора всегда притягивал к себе молодое поколение фольклористов. В аспирантуре сектора подготовлены и защищены диссертации по песенным и инструментальным культурам разных народов: русской, украинской, белорусской, литовской, немецкой, чешской, татарской, башкирской, удмуртской, мордовской, азербайджанской, казахской, киргизской, узбекской, калмыцкой, нанайской, удэгейской, адыгской, китайской, карельской.

Сотрудники сектора всегда совмещали научную работу с полевой. Важнейшей научной установкой сектора фольклора был обязательный исследовательский выход за пределы одной культуры, одного народа, поскольку любая специфика познается в сравнении. В настоящее время традиции сектора продолжают В. А. Лапин, А. В. Ромодин, Н. Ю. Альмеева, Г. В. Тавлай, Н. Н. Глазунова, С. В. Кучепатова, Ф. И. Челеби, Е. И. Возжаева.

Посвященная полувековому юбилею сектора фольклора РИИИ конференция проходила в атмосфере особого тепла, став не просто большим научным событием, но встречей учителей и учеников, и собрала многочисленных выпускников аспирантуры разных лет. В конференции приняли участие более 40 докладчиков из 11 стран и 22 научных и образовательных организаций.

Пленарное заседание открылось докладами, посвященными истории изучения фольклора в РИИИ 1920-х гг. Это было время начала научной деятельности выда-

ющихся ученых: Б. В. Асафьева, Е. В. Гиппиуса, З. В. Эвальд, А. М. Астаховой, Н. П. Колпаковой и др. Те годы явились своего рода предтечей современного этапа работы сектора. На заседании речь шла о методологических подходах ученых той поры, рассмотрении их исследовательского опыта, перспективах дальнейшей работы сектора. Исторический взгляд на становление сектора фольклора РИИИ, значение его научно-исследовательской и учебно-просветительской деятельности содержался в выступлении **В. А. Лапина** (Санкт-Петербург) «50 или 100: к предистории сектора фольклора». Числа, включенные в название доклада, символизировали два *начала* деятельности сектора: первый подразумевал его возрождение в 1969 г., второй — события столетней давности. Докладчик рассказал о тех импульсах, которые способствовали мощному развитию исследовательской работы в институте по разным направлениям фольклористики. Большую роль сыграла научная и образовательная деятельность Б. В. Асафьева; именно его лекционный курс «Русское народное музыкальное творчество», прочитанный в 1920/1921 г. (на учебных курсах при институте), положил начало изучению фольклора в РИИИ. Все это послужило толчком к созданию Секции изучения крестьянского искусства Русского Севера, осуществлению первых, беспрецедентных по масштабу комплексных искусствоведческих экспедиций в 1926–1931 гг. (в Заонежье, на Пинегу, Мезень, Печору, побережье Белого моря). После первой экспедиции в Заонежье (1926) были организованы Секция художественного фольклора (Фольклорная секция) в составе Отдела истории словесных искусств и Песенная комиссия с фонограммархивом при Отделе истории музыки. В те годы были заложены основные структурные и идейные принципы будущего сектора фольклора института.

Обзор методологических оснований сектора продолжил **И. В. Мацеевский** (Санкт-Петербург) в докладе «Комплексное изучение традиционной художественной культуры: проблематика и опыт сектора фольклора ЛГИТМиК/РИИИ». Докладчик обнаружил «смысловую арку», выявляющую единство деятельности специалистов разных профилей (этномузыковедов, инструментоведов, театроведов, филологов, хореологов) в первой трети XX в. и во второй половине того же столетия — в возрожденном секторе фольклора. Успешный опыт комплексной экспедиционной работы имел место в рамках

организованной И. И. Земцовским в 1969 г. поездки в Угличский район Ярославской области и был продолжен в 1970-е гг. во время инициированной В. Е. Гусевым экспедиции в Киришский район Ленинградской области.

Одним из центральных на конференции стал доклад **И. И. Земцовского** (Беркли, США). Ученый долгое время работал в секторе фольклора РИИИ и воспитал плеяду известных этномузыковедов. Исследователь выступил с презентацией разработанной им новой научной дисциплины «Антропология музыкального существования» (АМС). Ее целью является изучение человека музицирующего, или *homo musicans*. Автор представил концепцию и аналитический аппарат исследования человека музицирующего, существующего в «двумирии» — в мире внешнем, реальном и одновременно в мире внутреннем, творческом.

Фундаментальная научная методология изучения различных параметров традиционной музыки обсуждалась в следующих выступлениях конференции. Так, **А. В. Ромодин** (Санкт-Петербург) в докладе «Гуманистическая константа в исследовании сектора фольклора РИИИ» проанализировал всегда присутствовавший в научных работах сотрудников сектора гуманистический подход к изучению традиционного синкретического комплекса, его обрядовой, музыкально-творческой, мифологической составляющих в неразрывной связи с жизнью традиционного человека. Структурный, семантический анализ неизменно дополнялся изучением психологии творца традиции, социологии среды, историко-культурных аспектов. Происходило, таким образом, объединение этнологических и искусствоведческих подходов, выразившееся в ряде незаурядных научных работ. Вопросам методологии в работах И. И. Земцовского был посвящен доклад **Г. В. Тавлай** (Санкт-Петербург), в котором отмечалась способность исследователя «предвидеть наиболее актуальные в этномузыкологии векторы развития», умение разработать новые междисциплинарные методы изучения этномузыковедческих вопросов, представить свой уникальный взгляд на проблемы, среди которых: форма в традиционной (протяжной) песне, песенный архетип, мелодический тип, проблема интонирования, артикулирования и музичирования, этнослух, интонационное поле и мн. др. В докладе «Что есть предмет фольклористики? (По размышлениям академика Б. В. Асафьева 30-х годов)» **Е. Е. Васильева** (Санкт-Петербург) напомнила о проблемах существования Отдела истории музыки при Зубовском институте в 1930-е гг. В то время исследователям приходилось «оправдывать» темы и границы собственных исследований социологической направленностью, что отразилось и на оценке музыки

устной традиции. На основе восточно-славянских сказок с сюжетом о гонимой падчерице этнографом, антропологом, этномузыковедом **Е. В. Самойловой** (Санкт-Петербург) был представлен опыт междисциплинарной работы с общим для каждой из смежных дисциплин (антропологии, фольклористики, этнографии) материалом, продемонстрированы особенности проверки и корректировки данных в связи с названным подходом. Новой дисциплине — компьютерной этномузыкологии, историческому обзору работ на эту тему был посвящен доклад **В. Н. Юнусовой** и **А. В. Харуто** (Москва), отметивших перспективность данной науки, с помощью которой можно получать и объективные сведения о различных параметрах звука. Авторы поделились результатами изучения бесписьменной профессиональной классической музыки народов Востока.

На следующем тематическом заседании рассматривались вопросы этнотеатроведения. Заседание было посвящено памяти выдающегося ученого — специалиста по народному театру, филолога-фольклориста, сотрудницы сектора фольклора, его заведующей **Ларисы Михайловны Ивлевой** (1944–1995). Доклад-воспоминание **В. В. Кошелева** (Санкт-Петербург) «“От скоморошины к скоморохам”»: неизвестный текст **Л. М. Ивлевой** (публикация и комментарии)» был посвящен фольклористическому взгляду **Л. М. Ивлевой** на проблему изучения скоморохов. **С. В. Кучепатова** (Санкт-Петербург) в докладе «Новые документы по истории сектора фольклора РИИИ» обнародовала два документа. Первый (1980 г.), связанный с деятельностью заведующего сектором фольклора **В. Е. Гусева**, обобщает результаты работы сектора и взгляд на перспективы его дальнейшего существования. Другой документ — план-проспект **Л. М. Ивлевой** — раскрывает детали задуманного ею исследования «Ребенок играющий в традиционном русском быту» (1992), научный подход автора к избранной проблеме и методические аспекты изучения детской игры. **А. Ф. Некрылова** (Санкт-Петербург) продемонстрировала, как один и тот же сюжет разрабатывается в разных жанрах русской ярмарочно-площадной культуры (раек, лубочная картинка, традиционная кукольная уличная комедия, балаганские постановки, массовые театрализованные представления на открытом воздухе, кустарная игрушка). О традиционном японском женском театральном искусстве «Ава Нингё Дзёрури» рассказала **Н. Ф. Клобукова** (Москва). Во время доклада автор продемонстрировала видеофрагменты спектакля, этапы создания кукол, книги музыкантов и познакомила с экспонатами музея-театра Ава Дзюробэй Ясики, указав на особенности бытования японского театра кукол.

Следующее заседание, посвященное теме «Историческое становление фольклорных форм в их этническом своеобразии», открыл доклад **И. М. Жордани** (Мельбурн, Австралия), зачитанный **И. И. Земцовским**. В названии доклада — «Многоголосие и Война: боевой транс» — отразился авторский взгляд на проблему возникновения многоголосия. Предполагается, что предком многоголосия было сложное синкретическое действие, состоящее из звукового и визуального элементов: громкого группового пения и мощного отбивания ритма ногами и руками в соединении с синхронным движением тел. Подобное действие имело двойную эволюционную функцию: внешнюю и внутреннюю. Внешняя функция — внушительная звуковая и визуальная атака. Пение в диссонансах создает особый акустический эффект, при котором кажется, что звук издается многочисленной группой людей. Внутренняя функция — изменение психологического состояния участников действия, устранение у них боязни боли и страха смерти, утрата ощущения индивидуальности и растворенность в коллективной идентичности, исчезновение разумного мышления, потеря чувства морали, слепое следование приказам лидера, с демонстрацией повышенных физических умений и невозможности вспомнить, что они делали в этом состоянии. Подобному психологическому состоянию и было автором дано название «боевой транс». Выступление **Н. Ю. Альмеевой** (Санкт-Петербург) «Этническая песенная культура в историческом пространстве и времени контактной зоны» было посвящено волго-уральскому региону, исторически полиэтничному, полилингвальному, поликонфессиональному. Докладчица продемонстрировала, как данные этномузыкологии отражают процессы, происходящие в жизни разных этносов, обнаруживают сочетание генетически различных культурных контекстов. Проблему жанровой классификации на материале казахской песенной культуры подняла **Д. Ж. Амирова** (Алматы, Казахстан). Исследовательница предложила применить антропологический подход к этой проблеме, представив собственный вариант жанровой системы, вычленив по гендерному признаку три сферы — женскую, мужскую и жанры, существующие на пересечении обеих сфер. **Т. Д. Булгакова** (Санкт-Петербург) продемонстрировала отличный от вербальных и невербальных приемов камлания способ общения с духами для достижения ритуальных целей, обозначив его как «звучание молчания». По мнению докладчицы, такой вид коммуникации в традиционной практике нанайских шаманов характерен для мастеров высокого уровня. Связам архаических представлений о движении и звуке с языческими марийскими обря-

дами, обнаружению подобного рода связей в свадебном ритуале, был посвящен доклад **Е. В. Петровой** (Йошкар-Ола / Санкт-Петербург).

Вопрос о соотношении индивидуальных и коллективных форм научных исследований был представлен в выступлениях следующего отдела конференции. Доклад «Гонги и кимвалы в Юго-Восточной Азии: полевая фольклористика, эпиграфика и лингвистика» явился результатом совместной работы востоковедов: фольклориста и этнографа **М. В. Станюкович** и лингвиста **С. Ю. Дмитренко** (Санкт-Петербург). Рассматривая гонги в качестве культурного маркера коренных народов Юго-Восточной Азии, докладчики обратили внимание на названия музыкальных инструментов, акцентируя кхмерское обозначение кимвал — *chen*, происхождение которого, по выдвигаемой исследователями гипотезе, связано с древнекитайской культурой. **В. Н. Никитина** (Москва) представила опыт успешной индивидуальной собирательской деятельности, позволившей исследовательнице записать ряд ценных, уникальных фактов народно-праздничной жизни, с разных сторон раскрывающих свадебный обряд в исторической динамике (на протяжении XX в.) и дающих исчерпывающие материалы для реконструкции исторических форм обряда.

А. Б. Никаноров (Санкт-Петербург) посвятил свое выступление судьбе сборника русских народных песен, автор которого, немецкий врач **Иоганн Доппельмайер**, жил в России на протяжении 16 лет в конце XVIII в. В сборник, изданный в Германии на немецком языке в 1803 г., были включены 24 песни разных жанров для голоса с фортепиано, комментарии автора относительно сюжета и специфики жанра, а также предисловие, характеризующее особенности русской песенной культуры. Еще одно выступление **В. В. Кошелева** (Санкт-Петербург) касалось проблемы фольклоризма в контексте терминологии, применяемой для обозначения различных видов гуслей. В докладе говорилось о неоднозначных результатах изучения гуслей, которые были обусловлены классификацией, предложенной **К. А. Вертковым** в третьей четверти XX в. О специфическом, содержащем этнические черты стиле игры татарских музыкантов, исполняющих русские, украинские, польские наигрыши, мелодии бытовых танцев (польку, мазурку), об особенностях освоения мелодий иноэтнического происхождения в традиционной татарской инструментальной культуре сообщила **Д. А. Булатова** (Санкт-Петербург). Доклад «Русская протяжная игра» был представлен **У. Моргенштерном** (Вена, Австрия). На материале русской инструментальной музыки неплясового жанра докладчик выявил ключевые признаки протяжности (характерной черты и певческого

искусства): удлинённые мелодические тоны, бас, растягивание отдельных тонов внутри композиции, мелодическое продление слогов и прием экскламатики в вокально-инструментальных формах.

Вопросам современного состояния различных видов традиционной культуры были посвящены следующие выступления. Основу доклада **Т. С. Рудиченко** (Ростов-на-Дону) составил анализ причин миграции в Новейшее время и социально-культурных последствий, к которым привело переселение этноконфессиональных и этнических групп из республик бывшего СССР (Азербайджана, Армении и Грузии) в Донской край. **Д. В. Морозов** (Москва) рассмотрел трансформацию музыкально-фольклорной традиции верхнедонского казачества в ее исторической динамике (XX–XXI вв.) и проанализировал факторы, повлиявшие на данный процесс. **М. Г. Хрущева** (Астрахань) в докладе «Музыкальная фольклористика Поволжья 2008–2018 гг. (по материалам интернет-доступности)» представила краткий обзор всех наиболее значимых исследований за указанные годы по традиционной культуре народов Поволжья. **С. С. Субаналиев** (Бишкек, Кыргызстан) обосновал роль антиципации и апперцепции в *чертишуу* — творческом соревновании двух соперников-коммунистов, играющих *кюу* (киргизские инструментальные композиции) в жанре *карозгой* (конкурсное диалогическое исполнение повышенной виртуозности). **Т. М. Керимова** (Самсун, Турция) представила авторский взгляд на проблему этнического в классической музыке, проанализировав значение этнослуха (термин И. И. Земцовского) на примере «Турецкого марша» В. А. Моцарта.

В завершение конференции состоялся круглый стол, посвященный вопросам традиционного фольклора в современных условиях его бытования. В первом докладе **А. Б. Кунанбаева** (Беркли, США) продемонстрировала срез жизни одного *терме* (казахский музыкально-поэтический жанр), созданного Нуртуганом-жырау (1889–1930), подняла актуальную на сегодняшний день проблему фольклоризма, предложив рассматривать его как

естественный и неотъемлемый процесс традиционного творчества. О состоянии народной культуры в рамках праздничной жизни Республики Татарстан, о преувеличении культурно-политического контекста над этническим рассказал **А. К. Смирнов** (Казань). **Н. Н. Глазунова** (Санкт-Петербург) рассмотрела лечебную функцию фольклора на примере *зикра* (медитативной практики суфизма), постепенно ставшего общетуркменским явлением от лечения душевнобольных и бережной функции в свадебном обряде до масштабного театрализованного действия развлекательного характера. Этномузыковед **Д. Вичинене** (Вильнюс, Литва) поделилась опытом совмещения научной и исполнительской практик как особой формы исследования фольклорного материала, обозначив ее как феномен «поющего этномузыковеда». Выступление **И. Б. Тепловой** (Санкт-Петербург) было посвящено обзору современного состояния, причинам сохранения и способам адаптации к современности традиционного фольклора региона Фриули-Венеция-Джулия (северо-восток Италии).

В заключение круглого стола прозвучали два доклада молодых исследователей. **А. В. Аргов** (Санкт-Петербург) проанализировал современное бытование различных интерпретаций фольклорного материала (фолк-, этномузыка и т.п.) с точки зрения социальной антропологии, затронув заодно проблему обширного интереса на территории России и Беларуси к европейской народной музыке. Проблеме доступности фольклорных фондов, вопросам их оцифровки и последующего хранения был посвящен доклад **Е. И. Возжаевой** (Санкт-Петербург).

Вне программы с краткими докладами выступили еще три участника. **А. Н. Габараев** (Екатеринбург) поделился результатами работы с фольклорным архивом осетинского собирателя Б. Галаева. **И. О. Озюнель** (Анкара, Турция) сообщила в формате презентации об опыте сохранения турецкого национального культурного наследия. **С. В. Пьянкова** (Смоленск) представила результаты своей экспедиционной и научной деятельности.

Крупным художественным событием конференции явилась презентация

выставки этнолога **М. Н. Власовой** (Санкт-Петербург). Художница запечатлела в искусно сделанных фотографиях 1970-х гг. этнографические моменты обрядов, быт сельских людей, места мифологического и религиозного поклонения, образы деревни, портреты и пейзажи из Новгородской, Псковской, Смоленской областей и Поморья.

В конференции приняли участие исполнители из петербургского ансамбля СКМ — «Старинной крестьянской музыки» (под руководством Василия Иванова) и артисты детского фольклорного ансамбля «Купалинка» Дома детского творчества Красносельского района Санкт-Петербурга (под руководством Марии Амосовской).

В рамках конференции состоялся концерт «Музыка Востока и Запада», на котором прозвучали казахские песни в сопровождении домбры, русские скрипичные наигрыши, а также музыка русских и зарубежных композиторов прошлых столетий и сочинения современного автора — видного ученого, этноинструментоведа И. В. Мациевского.

Конференция продемонстрировала, прежде всего, масштаб деятельности сектора фольклора Российского института истории искусств за 50 лет, прошедшие со времени его возрождения. Продолжая славные традиции предшественников — сотрудников института, работавших в 1920–1930-е гг., заложивших основы отечественной теоретической фольклористики, ученые сектора последнего периода и сами сделали немало, опубликовав значительное число работ по разным видам традиционной культуры. Необыкновенный энтузиазм участников встречи свидетельствовал, в частности, и о научных перспективах, и о творческих надеждах сектора фольклора РИИИ.

А. В. Ромодин,
канд. искусствоведения
Е. И. Возжаева
Н. Ю. Альмеева,
канд. искусствоведения

Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

Научный семинар «РАКУРСЫ ЭТНОИНСТРУМЕНТОВЕДЕНИЯ. МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТ И ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ МУЗЫКА В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ»

21 ноября 2019 г. в Государственном институте искусствознания в рамках ежегодных осенних Богатырёвских

чтений прошел научный семинар «Ракурсы этноинструментоведения. Музыкальный инструмент и инстру-

ментальная музыка в традиционных культурах». Организатором семинара выступил сектор фольклора и народного искусства ГИИ (ответственный за проведение семинара и координатор — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Н. И. Жуланова).

Инструментальная музыка — важнейшая, неотъемлемая часть народного искусства, своими корнями уходящая в глубокую древность, но до сегодняшнего дня сохраняющая неувядающую красоту и живую силу. Неизменный

интерес, который проявляют к традиционным инструментам современные композиторы, музыканты-исполнители различных стилевых направлений, любители народной музыки, участники фольклорного движения, показывает бесспорную актуальность традиционного инструментализма для мировой культуры, а также необходимость всё более глубокого изучения связанных с ним явлений. Задумывая семинар, организаторы ставили задачу активизировать собрание, публикацию и исследование традиционной музыки в нашей стране, привлечь внимание студентов, творческой и научной молодежи, собирателей-любителей, а также сформировать новую площадку для научного общения специалистов-этноинструментоведов. Для участия в семинаре были приглашены собиратели и исследователи музыкальных инструментов и инструментальной музыки народов России из Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Вологды, Липецка.

Тема семинара была обозначена максимально широко — для того чтобы предоставить докладчикам широкий выбор наиболее интересных им самим ракурсов (аспектов, точек зрения, направлений исследования инструмента и инструментальной музыки). Действительно, темы докладов продемонстрировали разнообразие материала, а также методов и подходов к нему, и вместе с тем все сообщения объединяло внимание к живой инструментальной традиции.

В докладе **О. В. Гордиенко** (Москва) «Пастуший барабан в Островском районе Костромской области» были показаны новые, ранее не публиковавшиеся материалы, собранные автором в 1996 г., в том числе записи из д. Машихино, где была обнаружена живая пастушеско-барабанная традиция. Свое выступление О. В. Гордиенко начал словами о московском инструментоведе Б. И. Рабиновиче, 90-летие которого отмечалось в феврале 2020 г., ведь именно Болеслав Исаакович был первым из отечественных собирателей, кто ввел пастуший барабан в научный обиход. Докладчик представил подробные, тщательные органологические описания локальной разновидности костромского деревянного барабана, подкрепленные детальными схемами и рисунками вариантов конструкции, дал краткую характеристику функционирования инструмента, а также показал звукозаписи наигрышей в купе со сведениями о приемах игры, что позволило достаточно полно представить локальную разновидность деревянного пастушеского идиофона.

Пастушескую тему продолжил **М. М. Горшков** (Москва). Его сообщение «Тимофей Тихонов. Деревенский

пастух и его музыка» сопровождалось многочисленными и весьма выразительными видеоматериалами. В течение нескольких лет автор неоднократно приезжал в тверскую деревню и в разных ситуациях снимал выдающегося исполнителя на тверском пастушьем рожке. Не столько конструкция инструмента и совсем не музыковедческий анализ наигрышей, но сама многогранная личность народного музыканта, его трудный жизненный путь, переплетающийся с судьбой традиции, оказались в фокусе внимания этнографа-антрополога. И заметим, что подобного рода исследование «человеческого измерения» музыкально-инструментальной традиции — весьма актуальный аспект современной этноорганологии.

Доклад **Н. С. Михайловой** (Петрозаводск) «Музыкальные инструменты в традиционной культуре вепсов» был посвящен разнообразию традиционного инструментария одного из коренных финно-угорских народов Северо-Запада России. Автор доклада аккумулировала и обобщила многочисленные, разбросанные по различным архивам, музеям и малоизвестным публикациям сведения, разыскала изображения инструментов и игроков, а также записала в экспедициях в Вологодскую и Ленинградскую области (1997–2002 гг.) то, что еще возможно записать в наши дни. Особый интерес вызвали струнные щипковые инструменты вепсов, близкие карельским кантеле и русским гусям.

Финно-угорская тематика была представлена на семинаре и стендовым докладом **И. Б. Семаковой** (Петрозаводск) «О некоторых традиционных идиофонах Олонецкой губернии и соседних с ней земель». Практически все рассматриваемые докладчицей инструменты (код 111.2 по Э. М. Хорнбостелю и К. Заксу) сегодня активно используются в церковной и бытовой практике в своей основной сигнальной функции. Это *била* (*клепала*) деревянные, металлические, каменные; поморская *колотьша* (инструмент сторожей), *барабанка* (*барабан*) из мелкослойной ели, *палка* и *доска* как сакральные оповестительные инструменты в погребально-поминальной и календарной (святочной) обрядности карелов и вепсов. Докладчица сконцентрировала свое внимание на региональном аспекте бытования инструментов, указывая на современное использование в монастырях Карелии деревянных малых бил и металлических бил в функции колоколов, на северную границу бытования барабанки, на многообразие ритуальных ситуаций с палкой в традициях финно-угров края. Временной срез материала, представленного в докладе, — это

XV–XXI вв., причем свои наблюдения И. Б. Семакова сопровождала видеорядом, состоящим преимущественно из фотографий, хранящихся в различных государственных (Россия, Финляндия) и частных архивах.

Доклад **Н. И. Жулановой** (Москва) «Неизвестные записи севернорусских многоствольных флейт» затрагивал тему русско-финноугорских контактов и был построен на полевых материалах, записанных автором в нескольких русских деревнях Коми-Пермяцкого округа Пермского края в 1995 г. Самый северный и до сих пор совершенно неизвестный микролокальный очаг русской пан-флейтовой игры очевидно претерпел массивное влияние коми-пермяцкого окружения, однако вся система народной терминологии, обеспечивающая функционирование инструментальной традиции, полностью русскоязычна, а этнографические и диалектные характеристики населения обследованных деревень подтверждают его принадлежность к севернорусскому ареалу.

Несколько сообщений были посвящены русским инструментальным традициям. **Е. Г. Богина** (Москва) в докладе «Роль позиционной игры в образовании балалаечных наигрышей (на материале экспедиций Московской консерватории в Липецкую область в 1992–2003 гг.)» исследовала исполнительские приемы (последовательность движений рук музыканта) как важный фактор, определяющий структурные особенности балалаечной музыки. В условиях традиционного бесписьменного музицирования моторный аспект инструментального исполнения оказывается столь же важным, сколь и собственно интонационная составляющая. Не только мелодическая идея диктовала музыканту необходимую последовательность движений, но и моторика инструментальной игры оказывала воздействие на образование мелодических вариантов наигрышей, т. е. являлась формообразующим фактором.

Стендовый доклад **В. А. Юрьева** (Липецк) «Традиционное ансамблевое исполнительство Липецкой области в современных записях» представлял собой обзор традиционных инструментальных составов, зафиксированных на территории Липецкой области, где распространены не только однородные деревенские ансамбли из одних балалаек или гармоник (дуэты, реже трио), но также разнообразные смешанные сочетания разнородных инструментов (балалаек, гармоник, гитары, мандолины, бубна и т. д.). Автор уделил внимание способам настройки инструментов ансамбля, стремлению к самостоятельности каждого инструмента в однородных ансамблях, приемам дифференциации инструменталь-

ных партий в смешанных ансамблях, а также репертуару и современным формам функционирования инструментов. Многочисленные качественные видеозаписи, выполненные автором доклада в экспедициях последних лет, демонстрируют жизнеспособность музыкально-инструментальной традиции даже в наши дни.

О. В. Иванова (Москва) в докладе «Разновидности наигрыша “Сормача” в фольклорных традициях Нижегородской области» показала мелодико-гармонические варианты одного из известных средневолжских гармонных наигрышей, записанные в разных районах Нижегородской области в ходе фольклорных экспедиций Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского с 2016 по 2019 г., дала музыковедческий анализ структуры наигрыша, сравнила различные варианты согласования наигрыша с пением, затронув проблему типа и варианта. Также были рассмотрены исполнительские приемы, характерные для игры на гармониках русского строя и хромках.

В докладе **А. А. Мехнецова** (Вологда) «Особенности настройки кустарных гармоник Вологодской области» демонстрировалось разнообразие видов и способов настраивания инструмента. Автор доклада — не только музыковед-фольклорист, но и известный мастер по изготовлению и ремонту гармоник — поделился множеством мельчайших (но существенных для инструментоведа) деталей, которые определяют своеобразие звучания местных традиционных инструментов. Важной и интересной частью доклада стал экскурс в историю местных кустарных промыслов, связанных с изготовлением гармоник.

Материал, на котором был основан стендовый доклад **А. В. Поляковой** (Санкт-Петербург) «Пути возрождения, освоения и развития псковской традиции скрипичной игры», был собран экспедициями Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. И. Римского-Корсакова под общим руководством А. М. Мехнецова в 1980-е гг. В последние годы осуществлялась его планомерная публикация — печатная, электронная, мульти-

медийная. Несмотря на то что удалось записать отдельных выдающихся исполнителей и немалое количество наигрышей, традиция находилась «на излете» и уже не обладала достаточной полнотой и богатством. К настоящему времени деревенских носителей подлинной псковской скрипичной традиции не осталось, но есть немало молодых музыкантов, которые стремятся научиться игре на псковской скрипке. Докладчица предложила различные пути — научно-аналитические, архивные, исполнительские — восполнения и реконструкции утраченных фрагментов ценной культурной традиции.

Доклад **Е. В. Хаздан** (Санкт-Петербург) «Клезмерская музыка в контексте World Music», посвященный ансамблево-инструментальной игре евреев-ашкеназов, внес разнообразие в русско-финноугорский музыкальный круг, господствовавший на семинаре. Докладчица сосредоточилась на том, как функционировала клезмерская музыка в культуре, какие она претерпевала изменения в процессе исторического развития, каким образом адаптировалась к различным культурным контекстам, при этом неизменно оставаясь самой собой. Проследившая этапы движения «клезмерского возрождения» (klezmer revival), докладчица подчеркнула существенные отличия современной клезмерской музыки от той, что звучала на ашкеназских отбывах на рубеже XIX–XX вв. Социокультурные причины обусловили изменения в составе ансамблей, введение новых инструментов (банджо, саксофон, электроскрипка, электроконтрабас, ударная установка), иное распределение ролей, модификации в аранжировке и музыкальной ткани пьес, введение голоса.

Теоретическая часть семинара завершилась сообщением **Т. В. Кирюшиной** (Москва) «Проблемы современных публикаций традиционной инструментальной музыки». Докладчица рассказала о своем недавнем опыте подготовки и публикации материалов из личного архива выдающегося отечественного собирателя К. М. Бромлей — сборника «Пастушья рожечная музыка ярославско-костромского пограничья: на основе репертуара

пастуха-рожечника В. А. Колпакова» (М., 2018). Поскольку игра на ярославском пастушьем рожке до наших дней в живом виде не сохранилась, старые архивные записи имеют высокую культурную и научную ценность, однако публиковать их чрезвычайно трудно. Это касается не только пастушьих инструментов, но и многих других, исчезнувших из сферы живого бытования. В этой связи, отметила докладчица, необходимо коллективно обсуждать и выработать принципы издания старых архивных материалов, как нотировок, так и аудиозаписей.

Все доклады были заслушаны с большим вниманием, аудитория проявила максимум активности, задавалось множество вопросов. Вечером того же дня состоялись показы этнографического кино, посвященного народным инструментам и инструментальной музыке, а завершением дня стала творческая встреча с музыкантами-инструменталистами Алексеем Мехнецовым (гусли, кирилловская гармонь) и Михаилом Горшковым (скрипка, дудки), при участии одного из гостей конференции — венгерского музыканта Кристиана Токача (флейта). В рамках семинара прошло также открытие фотовыставки Михаила Горшкова «Деревенские музыканты». Портреты сельских гармонистов, балалаечников, пастухов-рожечников, игровцев на пастушьем барабане, кугиклах и скрипке, сделанные в фольклорных экспедициях 1997–2003 гг. в Архангельской, Владимирской, Вологодской, Нижегородской, Курской и Тверской областях, наполнены вниманием и любовью к простому деревенскому человеку. Выставка продолжила работу в стенах ГИИ до 12 декабря.

Прошедший семинар вызвал большой интерес и стал пилотным в новой серии регулярных научных встреч, которую ее организаторы назвали «Московские этноинструментоведческие семинары». Ближайшее мероприятие из этой серии состоится в ГИИ в апреле 2020 г.

Н. И. Жуланова,
канд. искусствоведения,
Гос. ин-т искусствознания
(Москва)

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи по
Объединенному каталогу «Пресса России»

Подписной индекс 45355

Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**

Научный редактор **О. В. Трефилова**

Корректор **М. К. Егорова**

Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3

Тел.: 8 (495) 621-43-50

E-mail: zhst-red@yandex.ru

Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.

При перепечатке ссылка на журнал
обязательна.

© «Живая старина», 2020

Журнал зарегистрирован в Министерстве

цифрового развития, связи и массовых

коммуникаций Российской Федерации.

Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 17.06.20

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1181.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru