

ЖИВАЯ СТАРИНА



К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н. И. ТОЛСТОГО

■ Очкур — предмет одежды и *очкур* — слово

ФОЛЬКЛОР И РЕЛИГИЯ

■ Шилокша — село образовников: между монастырем и трактом

ТЕКСТ УСТНЫЙ — ТЕКСТ КНИЖНЫЙ

■ Поверье о царь-муравье и его волшебном камне
в рукописной традиции XVII–XVIII вв.

ЭКСПЕДИЦИИ

■ «Похороны стрелы» в селе Яловка Брянской области

■ Музыка лаутаров в погребально-поминальных практиках румын долины Тимока



Резной крест
(Русский Север)



▲ «Козлов» («Серафимовский») колодец на левом берегу р. Тёша (1 км от с. Шилокша)

◀ Кладбищенская часовня постройки XIX в. в пгт Гремячево

▼ Фолежные иконы шилокшанских мастериц



Читайте статьи, посвященные религиозному ландшафту юго-запада Нижегородской области, на с. 35–40. Представленные фотографии сделаны Д. Ю. Дорониным в городском округе Кулебаки Нижегородской области в 2022 г.

На 1-й странице обложки:

Комплекс даров Иверской иконе Богородицы. Пафнутьев Боровский монастырь. Вверху слева — медаль с образом Богородицы. 2022 г. Фото Д. И. Антонова
Резной крест с титлом ИИЦ. Середина XVIII в. Привезен экспедицией Н. А. Гринковой и Н. Федоровой в 1935 г. из Каргополья Пинежского уезда. Российский этнографический музей. Кол. № 5751–123. Фото О. В. Волковой



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н. И. ТОЛСТОГО

От редколлегии	2
Л. Н. Виноградова. Очкур — предмет одежды и очкур — слово	2
А. А. Плотникова. Водная преграда в похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии и Полесья (на общеславянском фоне)	4
В. Я. Петрухин. Воскресающая жертва и застолье Троицы ветхозаветной	7
О. В. Белова. Икона Божией Матери «Семистрельная»: сакральное изображение в свете народных верований	10

ТЕКСТ УСТНЫЙ — ТЕКСТ КНИЖНЫЙ

М. Н. Толстая, С. М. Толстая. В коллекцию полесских заговоров	14
С. П. Сельченкова, И. С. Дмитриевская. Лечебные заговоры русско-белорусского пограничья	18
А. Б. Ипполитова. Поверье о царе-муравье и его волшебном камне в рукописной традиции XVII–XVIII вв.	21

ФОЛЬКЛОР И РЕЛИГИЯ

Д. И. Антонов. Религиозные практики: воскресшие и исчезающие	26
Д. И. Антонов. Вотивные дары в постсоветской России	28
Д. И. Антонов, А. И. Завьялова. «Мы не засекали, сколько золотишка»: современные нарративы о вотивных дарах	31
Д. Ю. Доронин. Шилокша — село образовников: между монастырем и трактом	35
Д. Ю. Доронин, М. Х. Эль-Факи. Шилокшанские образовницы: биография промысла	41
М. В. Куцаева. Православно-языческий синкретизм в религиозной жизни марийской диаспоры Московского региона	46

ВЫСТАВКИ

О. Г. Баранова, Л. В. Королькова, А. Б. Островский, А. А. Чувьуров. Выставка Российского этнографического музея «Древлеправославие: символы сохраненных традиций»	51
---	----

ЭКСПЕДИЦИИ

Д. В. Морозов. «Похороны стрелы» в селе Яловка Брянской области	55
И. М. Струтинский. Музыка лаутаров в погребально-поминальных практиках румын долины Тимока	58

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Е. В. Миненок. Светлой памяти Алексея Леонидовича Налепина	62
Л. М. Белогурова, С. А. Жиганова. Маргарита Анатольевна Енговатова	63

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Т. Г. Иванова. Заговоры, народные молитвы, «святые письма»	64
Р. П. Матвеева. Судьба русского фольклора в иноязычной среде бытования	66
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Е. А. Закревская. XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии	70
---	----

Проект реализован при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Грант предоставлен
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 Рос-
сийский 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 народ-
ного творчества им. В. Д. Поленова

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

Д. В. Морозов, Государственный Рос-
сийский Дом народного творчества им.
В. Д. Поленова

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профес-
сор, Институт славяноведения РАН, Нацио-
нальный 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

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

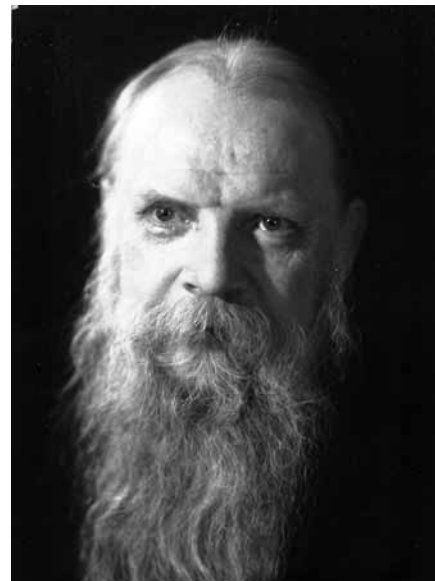
15 апреля 2023 г. исполняется сто лет со дня рождения Никиты Ильича Толстого (1923–1996) — всемирно известного ученого-слависта, академика Российской академии наук, основателя Московской этнолингвистической школы, первого главного редактора возобновленного журнала «Живая старина».

Почти три десятилетия назад, формируя программу нового журнала о фольклоре и традиционной культуре, Н. И. Толстой говорил о фольклористике как о дисциплине широкого профиля и предлагал знакомить читателей с современными методами и подходами в изучении фольклора,

музыкальных, изобразительных жанров народной культуры, с архивными находками и материалами, собранными в наши дни в фольклорных, этнографических, этнолингвистических и музыковедческих экспедициях.

Принципа научной новизны, ставшего основным в научной концепции журнала, редколлегия и редакция неуклонно придерживаются и сегодня.

Первый номер «Живой старины» за 2023 г. открывается рубрикой, посвященной памятной дате. В этой рубрике и в других материалах номера нашли отражение темы, которые были близки Никите Ильичу как исследователю «славянских древностей»: семантика и прагматика традиционных обрядов, взаимосвязь устной и книжной традиций, архаические основы народных верований.



Людмила Николаевна Виноградова,
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

ОЧКУР — ПРЕДМЕТ ОДЕЖДЫ И ОЧКУР — СЛОВО

Аннотация. В статье рассматривается культурная семантика такого предмета одежды, как пояс от мужских штанов, называемый «очкуром», который использовался в качестве оберега от нечистой силы в полесской и западноукраинской магической практике. Эта же апотропейная функция приписывалась и самому слову «очкур», которое произносили при виде носителя опасности.

Ключевые слова: магическая функция одежды, культурная семантика, вербальный оберег

Как было отмечено этнологами, главная функция вещей в ритуале — выступать в роли медиатора между сферами «своего» и «чужого» — основана на их принадлежности одновременно миру природы (материал изготовления) и миру культуры (результат человеческой деятельности). С помощью вещей, используемых в магической практике, либо устанавливается связь с иным миром, либо — наоборот — возводится символическая граница, блокирующая эту связь [1; 16]. В наиболее наглядной форме указанная двойственность актуализируется в символике такого элемента одежды, как пояс.

В славянской ритуальной практике он широко использовался как универсальный оберег (например, для защиты домашнего скота от порчи) и наряду с этим в святочных гаданиях — для установления контактов с духами-приоритателями [8. С. 230–233]. Например, в Полесье был широко распространен такой тип святочных гаданий, при котором девушки снимали с себя пояса, скатывали их в рулончик и бросали в одно корытце, которое затем встряхивали (*палали*): очередность, с какой выпадали пояса, была прогнозом соответствующей очередности выхода замуж участниц гадания.

В статье пойдет речь об особой разновидности мужских поясов, обозначаемых в ряде русских и украинских говоров термином *очкур* (с вариантами: *учкур*, *гочкур*, *чкур* и т. п.). Основное его значение: «пояс на мужских штанах (брюках, шароварах, кальсонах) с завязкой или застёжкой»; «верхняя кромка на штанах, в которую продевается шнурок»; «сам этот шнурок, пояс, продев который в верхний загиб мужских штанов». Слово заимствовано из тюркских языков, в которых оно используется в том же значении [4. С. 642; 13. С. 70; 18. С. 180]. Магические действия с поясом-очкуром отмечаются преимущественно в украинской традиционной культуре. В качестве доминантных смысловых компонентов этого предмета выступают такие признаки, как обвязывание, замыкание круга; граница, отделяющая верхнюю часть человеческого тела от нижней, «нечистой» части; принадлежность сфере мужского. Существенным является также способ и материал изготовления очкура: его плетут из растительных волокон путем скручивания (аналогично изготовлению веревок) либо шьют из грубого полотна.

Из всего многообразия способов использования пояса-очкура в ритуалах рассмотрим его функцию — служить

оберегом от нечистой силы. В селах житомирского Полесья бытовали популярные былички о том, как хозяин коровы «на гочкур відьму зловиў»: заметив, что у коровы стало пропадать молоко, хозяин в купальскую ночь полез на верхний настил своего хлева и спустил очкур вниз до самого пола; когда крадущаяся в темноте ведьма наступила на этот пояс, он дернул его и связал женщину так крепко, что она не могла ни убежать, ни перевоплотиться в животное, ни навредить человеку [12. С. 237].

Среди украинского населения Воронежской губернии бытовало поверье, что спасением от вредоносных действий ведьмы служил наброшенный на ее шею очкур, который считался «единственным средством удержать ведьму и бить чем-попадая, приговаривать: «Раз, раз, раз!»»; если сказать «два» или «три», она вырвется [15. С. 135].

Столь же результативным было применение очкура в случае столкновения человека с чертом. Согласно одному из западноволыньских суеверных рассказов, молодые парни (работавшие по найму у одного пана) возвращались поздно вечером домой и заметили впереди фигуру черта; все испугались, но один из них сказал: «Не бойтесь, я его сейчас поймаю!» А он имел при себе очкур, поэтому ему удалось поймать и связать нечистого духа. Парни привели его на гумно своего хозяина и приказали плененному черту обмолотить все свезенные с поля снопы, после чего отпустили (Галиция, Бучачский уезд, ныне территория Тернопольской обл.) [3. С. 83].

Из этого рассказа остается неясным, что означает выражение «один из парней имел при себе очкур», если пояс был обязательным атрибутом мужских штанов и все спутники этого парня тоже носили на себе пояса-очкуры. По-видимому, речь идет об особом поясе,

который при определенных условиях приобретал апотропейные свойства, превратившись из бытовой вещи повседневной носки в магический предмет, и который в дальнейшем носили в кармане как оберег. Такие сведения о способах сакрализации мужского пояса изредка встречаются в текстах быличек на эту тему.

По одному волынскому свидетельству, поймать ведьму можно лишь таким очкур, который мужик проносил на себе семь лет, а затем еще и освятил в церкви [6. С. 16]. Длительный ритуал изготовления очкура как магического предмета зафиксирован в Чигиринском уезде Киевской губернии: мальчику, достигшему семи лет, дарили крепкий пояс (это называлось *дать на очкур*), который он должен был носить на себе следующие семь лет. И только таким поясом в дальнейшем можно было поймать хоть ведьму, хоть самого дьявола [22. С. 3]. По другим данным, обезвредить нечистую силу мог только мужчина-*первák* (первый рожденный в семье ребенок мужского пола) и только таким поясом-очкур, который он впервые надел на себя в детстве (Подолье) [5. С. 8]. Еще один способ заполучить очкур-оберег сводится к тому, что в течение семи лет подряд мужской пояс освящали на Пасху вместе с куличом (Черниговская губерния) [9. С. 270]. Гуцулы Закарпаття старались сплести мужской пояс к подштанникам в период с Рождества до Нового года (когда работы, связанные с шитьем, витьем, ткачеством, были запрещены) и затем держали его как средство для поимки ведьмы [7. С. 156].

Лишь в одном случае (из известных мне украинских источников) говорится, что ведьму можно поймать обычным поясом-очкуром, поддерживающим штаны, которые человек в данный момент на себе имеет. Но его магические свойства проявятся лишь в том случае, если мужчина успеет сразу при виде опасности одним махом выдернуть шнурок из верхней канвы брюк: тогда удастся поймать и удержать ведьму («...як побачиш, щоб успів вихватити з очкурні, тоді удержиш») [10. С. 68–69].

В селах западной Волыни и украинских Карпат само по себе слово *очкур* могло выступать в качестве вербального оберега от злых духов или от вихря (воспринимаемого как одна из ипостасей черта). При этом наличие при себе предмета-оберега, обозначаемого этим же термином, не считалось обязательным.

Для того чтобы вихрь не налетел на человека, жители Городенковского района Ивано-Франковской области приседали, обхватывали голову руками и кричали: «Очкур-очкур-очкур-очкур!» Кричимо: «Очкур-р-р!» — аби тікав від нас, — «Очкур!» І воно так боком-

боком... [столб вихря обходить человека стороною]» [2. С. 37]. В другом варианте этого же поверья при приближении вихря рекомендовалось перекреститься и присесть, чтобы вихрь «не подвевал», и затем крикнуть три раза: «Очкура́, очкура́, очкура́!» [Там же]. Очевидной прагматикой подобных текстов является отгон носителя опасности.

Вместе с тем кое-где считалось нежелательным произносить при виде вихря слова *очкур* или *чкур*, так как вихрь их не любит и может сильно навредить человеку. По свидетельству, записанному в селах Камень-Каширский района Волынской области, летящего в вихре черта могли «дразнить» словом *чкур* лишь те, у кого при себе был нож или что-нибудь железное. Такие отчаянные парни «чорта дразнят — “Чкур!”», а тому, кто без ножа — «не дай Боже “чкур” сказати, як він [вихрь] крутит, но проси його: “Іди, змилуйся, іди, куди ти йдеш”, — а то може все понести, бо то чорт» [2. С. 40].

На эту «нелюбовь» нечистой силы к слову *очкур* обратил внимание известный польский этнограф К. Мошиньский, работавший в начале XX в. в восточном Полесье. По его свидетельству, полешуки верили, что вихрь очень не любит, когда ему говорят: «Учгур, учгур!» [21. С. 471], — из чего можно заключить, что обозначенное слово в данной традиции использовалось в качестве элемента пейоративной лексики, направленной на оскорбление, уничтожение носителя опасности.

Еще одна целевая установка отмечается при использовании слова *очкур*, когда пытались отогнать приближающийся вихрь формулами проклятий; ср., например, подольское поверье, записанное в Хмельницкой области: «Як летить цей вихор, то [треба] казати: “Тьфу! Очкур тобі на шию!” Я всігд так кажу» [2. С. 37]. Гуцулы Покуття говорили, что при приближении вихря надо сразу сесть там, где стоишь, и сказать: «А цур ти! А пек ти! А осына ти! А учкур ти на шию!» [20. С. 91].

Формула проклятия «Очкур тебе на шею!» содержит отголоски упомянутых выше поверий о том, что этот предмет представляет собой опасность для персонажей нечистой силы, так как с его помощью можно их поймать, набросив на шею очкур. Вместе с тем в «Гуцульском словаре» Яна Янова приводится второе значение этого термина — «веревка висельника». В качестве иллюстрации к словарной статье составитель приводит следующее верование: «Тот очкур, на котором повесился человек, очень хорошо иметь при себе на судебном процессе, чтобы дело решилось в твою пользу» [19. С. 146]. В этом контексте проклятие «Очкур тебе на шею!» приобретает особенно угрожающий характер, т.е. принимает форму угрозы в адрес носителя опасности.

Наконец, еще один вариант вербальных клише со словом *очкур* зафиксирован в Косовском районе Ивано-Франковской области: при виде приближающегося вихря обычай требовал прокричать: «Сирово́го очкура́, сирово́ї нитки!» Эта формула отнесена автором публикации к вариантам названий вихря, и смысл ее остается не проясненным [11. С. 23]. Между тем определение *сирово́ї* к слову *очкур* позволяет реконструировать некую дополнительную семантику, усиливающую магическую силу пояса-оберега, так как речь идет о его изготовлении из особых ниток — «суровых», жестких, не отбеленных, спряженных из грубого, не до конца обработанного волокна. А это свидетельствует об актуализации признака «не окультуренный предмет, принадлежащий миру природы, открывающий доступ к потусторонним силам и способный противостоять им». В этой же региональной традиции аналогичная формула могла использоваться как оберег от глаза и порчи. В с. Нижний Березов Косовского района Ивано-Франковской области записан рассказ о том, что одна роженица нарушила запрет выглядывать из окна в первые дни после родов, и на нее налетела порча, в результате чего она умерла. Концовкой к рассказу служит замечание: «А ей надо было лишь сказать: “Очкура́-очкура́, сирово́ї нитки!”» — и ничего бы с ней не случилось [17. С. 316].

Ни в одном из приведенных сообщений нет указаний на то, что во время подобного речевого акта необходимо иметь при себе мужской пояс как магический предмет, так как произнесенное вслух название этой вещи выполняло ту же самую апотропейную функцию. Но именно вербальные клише (предельно краткие, часто однословные эмоциональные выкрики) служат основным источником для получения мифологической информации и в силу своей коммуникативной направленности помогают раскрыть дополнительные оттенки значений магических актов. В одних проанализированных нами клише актуализируется семантика отгона вихря, в других обнаруживается тенденция подразнить, оскорбить носителя опасности, в третьих — защититься от него формулами проклятий, в четвертых — пытаться угрожать ему, в пятых — противостоять силам зла, дать им отпор.

Обращает на себя внимание тот факт, что почти все приведенные в статье тексты направлены на защиту от вихря. Это позволяет установить семиотическую связь крутящегося ветра и бытовых действий скручивания, свивания, плетения нитей, волокон при изготовлении шнура-очкура. Потенциально опасными в народной культуре считались многие действия типа скручивания, свивания, верчения чего-либо во внеурочное

время (ср. общий запрет вить веревки, мотать нитки, плести сети в святочный период; крутить веретено, навивать основу, завязывать узлы беременным женщинам и т.п.). Интересно, что при попытках поймать ведьму вместо очкура могла быть использована обычная веревочка (*мотузок*), если при изготовлении ее скручивали не в правую сторону (т.е. от себя направо), как обычно, а, наоборот, в левую: «можно і мотузком [поймать ведьму], тіки мотузок треба ссучити навпаки, цеб то до себе» [10. С. 69].

Таким образом, рассмотренные данные позволяют раскрыть культурную семантику мужского пояса-очкура и его роль, с одной стороны, в установлении контактов со сферой «чужого», а с другой — в возведении барьера между человеком и нечистой силой. Очевидно, что для исполнителя обряда ношение при себе ритуального предмета либо произнесение магического слова (названия этого предмета) имели одну и ту же функциональную значимость. Но для исследователя, пытавшегося раскрыть иллокутивную цель обряда, более информативным оказывается вербальный компонент этих ритуалов, из которых следует, что очкур-предмет одежды и очкур-слово осмысляются не только как средство защиты и отгона нечистой силы, но и как орудие угрозы и нападения на носителя опасности, с помощью которого его можно поймать и обезвредить. По существу выкрик «Очкур!» представляет собой свернутый текст-сообщение о том, что человек имеет при себе соответствующий предмет и может с его помощью причинить вред потусторонним силам. Механизмы символизации этого предмета одежды по-разному действуют в акциональных и вербальных текстах.

Редкое для русской традиции поверье, опубликованное в трудах И. М. Снегирева, касается пояса от мужских штанов, называемого в севернорусских говорах словом *гасник*: «Если леший встретится с человеком, то сперва хватает его руками, потом шутит над ним, щекочет его и замучивает до смерти. Повторением слов: *чесноку* или *гасника* можно от него отделаться» [14. С. 12]. Как видим, здесь тоже более действенным оказывается речевой, а не предметный код апотропейного акта.

Литература

1. Байбурун А. К. Семиотические средства функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / отв. ред. А. С. Мыльников. Л., 1989. С. 63–88.
2. Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016.
3. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. Львів, 1904. (Етнографічний збірник; т. 15).
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 2. М., 2004.
5. Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии. Вып. 1. Каменец-Подольск, 1869.
6. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
7. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
8. Левкиевская Е. Е. Пояс // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 230–233.
9. Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
10. Малорусские народные предания и рассказы / свод М. Драгоманова. Киев, 1876.

11. Могила О. А. Назви вихору // Українська діалектна лексика / [редкол.: І. Г. Матвіяс (гол.) та ін.]. Київ, 1987. С. 19–30.

12. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010.

13. Словарь русских народных говоров. Вып. 25 / гл. ред. Ф. П. Сороколетов. СПб., 1990.

14. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М., 1859.

15. Суевверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии: хрестоматия / сост., вступ. ст. и примеч. Г. Н. Мокшина. Воронеж, 2013.

16. Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / отв. ред. А. С. Мыльников. Л., 1989. С. 89–101.

17. Українські народні казки. Кн. 5: Казки Гуцульщини / зап., упоряд. і літ. відред. М. Зінчук. Київ, 2004.

18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. 4. М., 2009.

19. Janów J. Słownik Huculski / opracował i przygotował do druku Janusz Rieger. Kraków, 2001.

20. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 31: Pokucie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

21. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.

22. Podbereski A. Materiały do demonologii ludu ukraińskiego: Z opowiadań ludowych w powiecie Czechryńskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. T. 4. Kraków, 1880. S. 3–82.

Статья поступила в редакцию 28 октября 2022 г.

Анна Аркадьевна Плотникова,
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

ВОДНАЯ ПРЕГРАДА В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ВОСТОЧНОЙ СЕРБИИ И ПОЛЕСЬЯ (на общеславянском фоне)

Аннотация. Статья посвящена анализу сербско-полесских параллелей, связанных с темой водной преграды на пути к тому свету. Эти параллели рассматриваются на славянском фоне, главным образом южнославянском и восточнославянском.

Ключевые слова: похоронно-поминальная обрядность, южные славяне, Полесье, вода, река, демонологические персонажи

Полесско-южнославянские параллели, указанные Никитой Ильичом Толстым и Светланой Михайловной Толстой уже в первых работах, посвященных важным этапам

полевых исследований Полесья [см.: 18; 19. С. 9–11], заслуживают особого внимания по сей день. Некоторые из этих межславянских аналогий относятся к представлениям деревенского социума

о роли проточной воды в похоронно-поминальной обрядности. Следы архаических верований, связанных с этой темой, были обнаружены во время сравнительно недавних (XXI в.) полевых исследований, проводившихся в Сербии.

Поверья о погребении на кладбище «нечистых покойников» как причине засухи [18. С. 107–111] широко известны у славян. Как пишут Н. И. и С. М. Толстые, с целью устранить последствия такого «неправильного» погребения совершаются специфические ритуальные действия: в частности, могилы висельников и утопленников поливают водой, вытаскивают крест из неизвестной могилы и пускают его по течению реки, что, по народным представлениям, должно вызвать долгожданный дождь. Большой корпус приведенного в статье этнографического материала, и сербского, и полесского, показывает, что подобное разрушение могилы «нечистого покойника» устраняет причину

осквернения «кладбищенской, т.е. освященной земли (в прошлом, вероятно, любой земли)» [18. С. 108].

При полевом обследовании восточной Сербии в селах окрестностей Болеваца в 2005 г. (экспедиция Института балканистики САНУ под руководством Б. Сикимич)¹, автором был записан целый ряд сведений из области погребальной обрядности, которые могли бы дополнить похоронно-поминальные ритуалы сербов, связанные с водой. При этом многие из них имеют как полесские, так и иные параллели в разных славянских регионах.

Необходимо подчеркнуть, что восточная Сербия в северной ее части, охватывающей Хомолье, Пореч, Ключ, Краину, Црну Реку (последний регион включает Болевац на западе и Заечар на востоке), представляет собой сложный мультиэтнический ареал, где до настоящего времени наблюдается разветвленная похоронно-поминальная обрядность вlahов (румын), несомненно оказывающая влияние на традиции проживающих рядом сербов. Заметим, что вода занимает особое место в кругу вlahских народных представлений и связанных с ними погребальных ритуалов [см., например: 8. С. 76–77], многие из которых в последние два столетия заимствовали сербы. Обратим внимание еще на один момент: значительная часть этих народных воззрений восходит к архаическим компонентам славянской народной духовной культуры, и шире — к индоевропейским истокам.

Характерным для Болевацкого края оказалось представление о так называемой мертвой воде с соответствующим термином: *замрла вода* (с. Руиште), *замртвена вода* (с. Ябланица), *мртвачка вода* (с. Добруевац)². С этим представлением связано предписание выливать всю воду в доме во время движения погребальной процессии по селу, так как вода становится «мертвой» и уже не может быть пригодна для употребления. Мотивировка запрета не фиксируется³, но, основываясь на ряде мотивировок подобных запретов из разных славянских регионов, ее можно реконструировать следующим образом: душа умершего ищет прибежища в воде, где и остается, о чем неоднократно писал С. Зечевич, рассказывая об обычаях, связанных со смертью, в окрестностях Ключа, Краины, Бора [9. С. 53; 7. С. 151]⁴. В обследованных нами селах Руиште и Мирово запрет на использование «мертвой воды» действует только для домов, которые расположены на той же стороне реки (или ручья), что и дом умершего, — такая ритуальная прагматика указывает на восприятие проточной воды (реки или ручья) как водной преграды, непреодолимой границы между миром живых и миром умерших.

В тех же селах были записаны свидетельства о том, что во время прохождения похоронной процессии по селу

запрещались действия с водой в любом доме, мимо которого двигалась траурная процессия. В с. Руиште этот запрет касался стирки белья, а особенно умывания и мытья тела: «...избегав да се пере веш, да се купа... не пере се док не прође пратња, избегава се да се спремаш негде, каже, овај умрел, овај се пере, спрема се и он да иде код њега» (Не стирают белье, не купаются... не стирают, пока не пройдет процессия [похоронная], избегают собираться куда-либо, говорят, этот умер, а этот моется — собирается и он идти с этим [покойным]) (зап. А. А. Плотниковой). Из данного объяснения следует, что омовение тела живого человека в момент прохождения похоронной процессии вызывает аналогию с обмыванием усопшего, который забирает с собой якобы «собирающегося в путь».

Важно отметить, что в этом регионе у сербов предписывалось обязательное обмывание покойного; если же обмывания по каким-либо причинам не происходило, то в селах ожидали длительную засуху: «Они се купају стално, кажу, да неће да пада киша, ако га нису окупали» (Их всегда купают [т.е. обмывают], говорят, что дождь не пойдет, если его [покойного] не обмыли) (с. Руиште, зап. А. А. Плотниковой). В Полесском архиве⁵ (далее ПА) мы нашли соответствующее поверье о связи засухи с покойным, которого похоронили необмытым, но дополненное христианским представлением о грехе тех, кто обряд похорон умершего не совершил так, как предписано: «Якшчѣ людѣна нѣ скопана [обмыта], то грѣх ховѣты, бо нѣ бѣдѣ дошчѣ» (ПА, с. Забужье, Любомльский р-н Волынской обл., зап. Г. И. Берестнева).

Нарушение порядка ритуальных действий с усопшим приводит к дурным последствиям для всего социума. В Болевацком крае записано и продолжение этого нежелательного для села прецедента: «Да л' сахране неког, није окупан, онда после шта ће? Узму крстачу па баце у реку. И целу годину нема кише, каже: «Ајде, да бацимо то да би пала киша»» (Если похоронят кого-нибудь, кого не искупали, тогда после что делать? Возьмут крест с могилы и бросят в реку. А целый год нет дождя, и говорят: «Давай бросим это, чтобы пошел дождь») (с. Руиште, зап. А. А. Плотниковой)⁶. В данном случае крест выступает аналогом и символом «неокупаного» до погребения покойного. Уместно напомнить, что один из фрагментов приводимой статьи Н. И. и С. М. Толстых включает обширные размышления о том, что именно крест, имеющий некое сходство с фигурой человека, может служить магической заменой покойного [18. С. 108].

Итак, уже на примере одного региона восточной Сербии, и даже одного села из этого региона — Руиште, видно, что проточная вода воспринимается как преграда между живыми и мертвыми.

Кроме того, такая вода — это и путь (или возможность отправить послание) от живых к мертвым. По воде сплавляются самые разные предметы, бывшие в контакте с телом покойного⁷. Вещи, связанные с покойным, удаляют из мира живых через текущую воду: например, камень, который предписывалось класть в ногах покойного в доме на лавке, бросают в реку: «Ај, баци тај камен, не иде низ воду!» (Давай брось этот камень, пусть уходит с водой по течению!) (села Руиште, Ябланица). В данном случае удаляется в потустороннее пространство вещь (камень), которая была в контакте с покойным (и по некоторым славянским представлениям является предметом, куда может «переселиться» душа умершего). Но пускаются по воде и вещи, которые, наоборот, должны были сопровождать покойного на тот свет, однако по каким-то причинам ритуалы с необходимыми посмертными предметами не осуществились. Например, в восточной Сербии, если человек умирал без зажженной свечи в руке, ее стремились каким-либо образом «доставить» на тот свет. Приходили со свечой в руке к другому усопшему или делали так называемую райскую свечу из сорока четырех свечей и приносили в пещеру, где течет река. По свидетельству Л. Раденковича, в Хомольском крае в первую субботу после смерти человека на дощечках устанавливали зажженные свечи и пускали эти дощечки вниз по течению реки, поскольку верили, что «за морем, в которое впадает река, находится “тот свет”» [14. С. 22].

По наблюдениям С. Зечевича, в селах восточной Сербии кладбище старались располагать так, чтобы его с селом разделяла водная преграда — проточная вода [8. С. 61]. Это связано с верой в то, что покойник не сможет перебраться через воду обратно — в село и дом, где проживал. Соответственно, участники погребальной процессии, возвращаясь с погребения, непременно мыли руки и умывались в реке или ручье.

Вместе с тем в традициях восточной Сербии вода выступает не только как путь покойного на тот свет и преграда между живыми и мертвыми, но и как субстанция загробного мира. Подобный синкретизм прослеживается учеными и в других славянских регионах. Интересны в этом аспекте размышления О. А. Седаковой, основанные на полесском и иных славянских материалах, о том, что в разных языковых метафорах, связанных с погребальной обрядностью, «мы имеем синкретическое слияние значений пути и цели — ‘дороги’ и ‘загробного мира’, который может быть воплощен у славян в образах воды (*навь*, *остров Буян* в океане — ср. олонец. *бѹева*, *буяѡва* ‘могила’), огня (... горы...)» и т.д. [17. С. 73]. Новые трактовки самого слова *рай*, приведенные вслед за О. Н. Трубачевым в статье

«Рай» в словаре «Славянские древности» С. М. Толстой и О. В. Беловой, недвусмысленно ориентируют на древнее восприятие загробного мира как водной субстанции. В самом начале словарной статьи отмечается, что слово **raj* известно всем без исключения славянским языкам и принадлежит к праславянскому лексическому фонду, являясь родственным таким лексемам, как *рой* и *река*, и имея изначальную семантическую связь с проточной водой, которая, по древним представлениям, образовывала преграду между миром живых и мертвых [подробнее см.: 1. С. 397]. В западной части Южной Славии мы находим: словен., хорв. *rajnik* 'покойник' [1. С. 397]; ср. также босн. (Сараево) *rajni* 'покойный' и соответственно: *rajnik* 'покойник', *rajnica* 'покойница' [21. С. 100], т.е. очевидно отсутствует деление мира покойных на его «хорошую» и «плохую» части — рай и ад. Дохристианское значение слова *raj* П. Скок предлагает восстанавливать как «край, где нет зимы» [21. С. 100]. По записанным в экспедиции данным, в окрестностях Болеваца, когда символически оплачивается родственники путь покойного на тот свет, то деньги кладут в карман покойному, при этом употребляется конструкция со словом *raj*: *путни трошак за у raj* (путевые расходы, чтобы попасть в рай); если же деньги оставляют в гробу, то говорят: «да ти платимо кућу» (давай заплатим тебе за дом) (с. Руиште).

Из опубликованных источников XX в. известно, что в соседних регионах восточной Сербии (окрестности Бора) монетку клали в карман или вкладывали в руку покойного со словами *да плати мостарину*, чтобы покойный оплатил переправу через некий мост [7. С. 151] и душа смогла перейти на тот свет. Если же человек умирал вдали от родных мест и был похоронен на чужбине, то, поминая его, перекидывали через ручей бревно, на котором были зажжены свечи и установлены цветы [7. С. 151]. Данный ритуал может отражать как сохранившиеся реликтовые славянские поверья, так и влашские заимствования тоже весьма древнего происхождения, которые связаны с представлениями о разного рода мостах через некую воду, которые нужно перейти, чтобы попасть в мир мертвых.

В христианизированных вариантах этого поверья при переходе на тот свет происходит разделение праведников и грешников. В этнографических записях начала XX в. из окрестностей Болеваца мы находим верование, что каждый умерший на пути на тот свет должен перейти одно очень узкое и кривое бревнышко: сделать такое способны только праведники, которые легко преодолевают «мост» и попадают в рай; грешники же этого сделать не могут и падают в горячую смолу [6. С. 257–258]. О. А. Седакова подробно

описала восточнославянские параллели подобным представлениям [16. С. 79]. Кроме того, есть некоторые полесские запреты и предписания в повседневной жизни, также отсылающие к аналогичным воззрениям на загробный мир. Так, в Полесском архиве находим запрет оставлять печь пустой — следует бросить в нее пару поленьев: «Як памрэш, то на том све́те переходи́ш чэ́рэз ре́ку и на Стра́шный суд і́де чэ́рэз те перямо́стки» (ПА, с. Присно, Ветковский р-н Гомельской обл., зап. О. А. Толстихиной). В самом похоронном обряде обнаруживаются и прямые указания на такое снаряжение гроба покойного, которое позволит ему или его душе «переправиться через реку»: «Се́но кладу́т, а в уго́лок стру́жки по́ложать; по́том по́лотно́м засти́лають — бу́де переплы́вать ре́чку на э́том по́лотне́ там» (ПА, с. Чёлхов, Климовский р-н Брянской обл., зап. В. И. Харитоновой). В том же с. Чёлхов подчеркивали, что полотно, которым застилают в гробу сено или освященные травы, должно быть новым: «И хо́ть кисе́й, хо́ть по́лотно́ но́вое [кладут сверху]: ду́ша бу́дет переплы́вать че́рез э́то по́лотно́» (зап. Л. М. Извевой).

Отдельного внимания заслуживает представление о том, что заблудившаяся (блуждающая или бродящая) душа не может найти выход при переходе через реку вброд. Что касается полесских представлений на эту тему, то они во многом актуализируются через ключевое слово *брод* 'агония умирающего' [подробнее см.: 16]. Картографирование глаголов, обозначающих агонию, — лексем от корня *брод-* (например, [он] *бро́дит* и т.п.), — показало, что эти глаголы последовательно отмечаются в восточном и центральном Полесье (см. карту в работе [15. С. 194]). Сербь, проживающие в южном Банате, недалеко от границы с Румынией, и, возможно, заимствовавшие от румын ряд ритуалов с водой, в том числе направленных на облегчение переправы покойного через некую воду, в первые дни после смерти человека (например, от дня похорон до первого четверга) и далее на поминках практиковали такой ритуал: набирали и затем выливали чистую воду. Причем те селяне, которые жили на берегу р. Яруга⁸, специально сооружали из крупных (величиной с яйцо) светлых речных камней некий *брод*. Принесенные с реки камни прислоняли друг к другу, формируя огороженное пространство в виде квадрата или круга. Внутри постилали полотно, на которое клали хлеб, свечу, монетку, еду и др. В нижней части брода ставили сосуд, которым должны были «выливать воду», причем нередко для этой цели использовали стакан, из которого покойный последний раз пил [2. С. 167]. Устройство такого брода для покойного находит аналогии с другими его символическими формами на поминках (ср. укладывание бревна, украшенного

цветами и свечами, через ближайший ручей, что делали также и проживавшие по соседству влахи).

Идея разделения мира живых и мира мертвых водной преградой реализуется в представлениях о реке или ручье и как о преграде для мертвеца (ходячего покойника или вампира), не позволяющей ему прийти к живым, и как о защите от губительного воздействия смерти, болезни, различных демонических существ. Так, если в селе появлялся вампир, предпринимались определенные действия, чтобы «отослать» его за водную преграду (восточная и южная Сербия, Македония). В верхнем течении р. Ресава (северо-восточная Сербия) верили, что в подобной ситуации нужно взять одежду того покойного, на которого падало подозрение, что именно он стал вампиром, перенести ее через реку и оставить на заброшенной пахотной земле: полагали, что вампир пойдет за своей одеждой и, переправляясь через реку, исчезнет (в буквальном переводе: утопится) [10. С. 176]. В Македонии известны другие способы избавиться от вампира: чтобы обмануть его, на другой стороне ручья или реки вешали на дерево сумку со свежеспеченной лепешкой и вином и предлагали ему пойти на свадьбу к соседям за рекой. Впрочем, вредоносный вампир мог сам оседлать человека, который вброд переправлялся через реку. В полесских материалах находим сюжет о знахарке, ставшей ходячим покойником, — жене мельника, которая при переправе к своему дому пользовалась помощью живых: «От лю́ди чэ́рэз ре́ку е́е перве́зут, а да́ле ана сама́ до до́му і́дэ. А до́ма му́ку расы́пит, ана́ ўсе́, шо́ е́ уни́что́жывала» (ПА, с. Замошье, Лельчицкий р-н Гомельской обл., зап. М. Герус). Многочисленные также южнославянские былички о том, как персонифицированные смерть, болезнь (эпидемия) просят лодочника перевезти их на ту сторону реки в село, взамен обещая не трогать самого перевозчика. Подобные мотивы встречаются и в Полесье: например, «коровья смерть» (девка с коровьими копытами) просит рыбака перевезти ее на другой берег, обещая быть ему полезной, — на другой день обнаруживается, что все коровы в селе сдохли, кроме коровы рыбака (ПА, с. Вышевичи, Радомышльский р-н Житомирской обл., зап. О. А. Терновской).

Представленные южнославянско-полесские параллели еще раз подтверждают, что в славянских народных традициях прослеживается амбивалентность представлений о воде (о реке, ручье — любой проточной воде) как о преграде между миром живых и миром мертвых, этим и тем светом. С одной стороны, проточная вода — это некий реальный барьер, который, по поверьям, не могут пересечь в обратную сторону покойные, а также и демоны, персонифицирован-

ные болезни и иные потусторонние существа. С другой — путь на тот свет, по которому умершим предкам отсылают самые разные предметы (в том числе и воду для питья покойному). Собственно, и сам тот свет — это некая вода, где пребывают души умерших и откуда они снова появляются на свет⁹.

Примечания

¹ В рамках совместной с сербскими учеными экспедиции автором статьи были обследованы четыре сербских села в окрестностях Болеваца: Руиште, Ябланица, Мирово и Добруевац. Обзор всей экспедиции, во время которой были собраны материалы по семейной и календарной обрядности, а также народной мифологии, размещен в «Живой старине» за 2006 г. [13].

² Ср. болг. *мъртвешка вода* [3. С. 77]. Ритуально-магические свойства воды, в том числе «мертвой», описываются также в работе Л. Н. Виноградовой [5. С. 54–55].

³ Ср. также отмеченное еще в начале XX в. обязательное ритуальное действие в селах вокруг Болеваца: во время движения похоронной процессии все соседи выливали находящуюся в доме воду и потом приносили свежую [6. С. 248].

⁴ По представлениям славян белорусско-польского пограничья, вода, находящаяся в доме во время агонии и смерти человека, считается «нечистой», поскольку в ней «купалась душа» [3. С. 78], и даже «ядовитой» [20. С. 133].

⁵ Архив, в котором находятся материалы многолетних экспедиций в Полесье, проводившихся под руководством академика Н. И. Толстого. Хранится в Институте славяноведения РАН.

⁶ Заметим, что несколько южнее, в селах Буджака на р. Тимок, висельников и утопленников сразу старались похоронить там, где река расходится в разные стороны (у *средорек*), или же на самом берегу, чтобы их «унесла» вода [12. С. 214].

⁷ Соответственно, проточная вода — еще и та среда, которая помогает живым узнать будущее (и в данном случае — с помощью обращения к потустороннему миру); отсюда происходят различные гадания о судьбе и замужестве, когда что-либо пускают на воду: зажженные свечи, венки, зелень и пр.

⁸ После того как р. Яруга пересохла (начало XXI в.), обычай «выливания воды для

души покойного» на поминках постепенно угасает [11. С. 474].

⁹ Это подтверждают многочисленные ответы на «детские» вопросы «Откуда берутся дети?»: с одной стороны, записаны разнообразны полесские тексты, по сути сводимые к утверждению «Дитэи ловлять на ричцы» (Л. Н. Виноградова указывает целый ряд полесских областей, где фиксируются подобные утверждения [4. С. 417]), с другой — аналогичные ответы известны в архаическом хорватском анклав в Австрии, причем обычно называется конкретная река, протекающая неподалеку: Дунай или Вулка (с. Мьеново, Средний Бургенланд, зап. А. А. Плотниковой).

Литература

1. Белова О. В., Толстая С. М. Рай // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 397–400.
2. Босић М. Вода у погребном ритуалу и култу мртвих код Срба у Војводини // Рад Војвођанских музеја. 1986–1987. [Књ.] 30. 1987. С. 159–171.
3. Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
4. Виноградова Л. Н. Река // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 416–419.
5. Виноградова Л. Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002. С. 32–60.
6. Грбић С. Српски народни обичаји из Среза Болевачког // Српски етнографски зборник. Књ. 14. 1909. С. 1–382.
7. Зечевић С. Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 39–40. 1975. С. 148–169.
8. Зечевић С. Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.
9. Зечевић С. Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништву влашког говорног језика Крајине и Кључа // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 30. 1967. С. 47–58.
10. Матић М. Погребни обичаји у горњој Ресави // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 25. 1962. С. 171–193.

11. Павковић Н. Банатско село: друштво и културне промене: Гај и Дубовац. Нови Сад, 2009.

12. Пантелић Н. Етнолошка грађа из Буцака // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 37. 1974. С. 179–227.

13. Плотникова А. А. Экспедиция в Болевацкий край (восточная Сербия) // ЖС. 2006. № 4. С. 43–46.

14. Раденковић Љ. Символика свеће у народној култури Срба у општем славянском контексту // Глас. 432. Одељење језика и књижевности. Књ. 32. Београд, 2022. С. 11–41.

15. Свителская В. Л. Опыт картографирования полесской погребальной обрядности // Славянский и балканский фольклор: этнолингвистическое изучение Полесья / [отв. ред. Н. И. Толстой]. М., 1995. С. 188–208.

16. Седакова О. А. Полесское «брод» 'агония' и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции / [отв. ред. Н. И. Толстой]. М., 1983. С. 78–81.

17. Седакова О. А. Содержательный план славянского погребального обряда (на материале восточных и южных славян XIX–XX веков) // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд»: тезисы докладов / [отв. ред. Вяч. Вс. Иванов]. М., 1985. С. 70–76.

18. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции / отв. ред. И. М. Шептунов. М., 1978. С. 95–130.

19. Толстые Н. И. и С. М. О задаче этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / [отв. ред. Н. И. Толстой]. М., 1983. С. 3–21.

20. Fischer A. Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. Łwów, 1921.

21. Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Т. 3. Zagreb, 1973.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22–18–00484, <https://rscf.ru/project/22-18-00484>.

Статья поступила в редакцию 6 ноября 2022 г.

Владимир Яковлевич Петрухин,
доктор исторических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

ВОСКРЕСАЮЩАЯ ЖЕРТВА И ЗАСТОЛЬЕ ТРОИЦЫ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ

Аннотация. Взаимодействие визуальной и апокрифической традиции рассматривается на примере одного из иконографических типов Троицы ветхозаветной («Гостеприимство Авраама»). Евхаристическая чаша с головой тельца на столе Троицы ветхозаветной возмещает не только воскресение Христа, но и воскрешение жертвенного тельца (согласно сюжету Толковой Палей).

Ключевые слова: Троица ветхозаветная, сакральная трапеза, жертвоприношение, миф о воскресающем звере, Толковая Палея

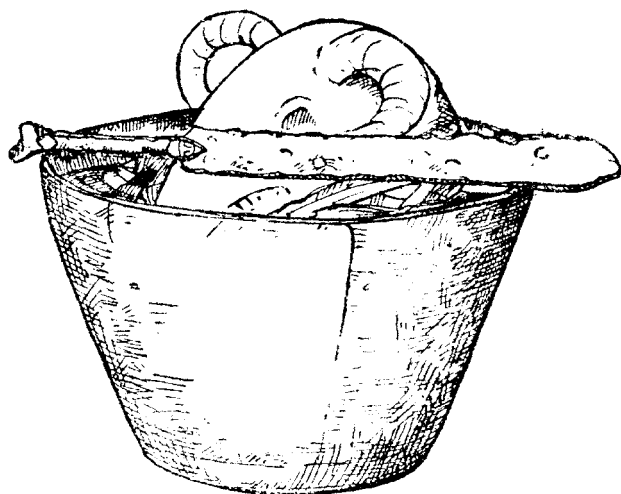
Застолье Троицы ветхозаветной — традиционный для иконографического анализа сюжет: центр всей композиции, прежде всего «Троицы» Андрея Рублева (начало XV в.), — чаша с головой тельца, которого велел заклать Авраам к столу привлекаемых им ангелов. Очевидны ассоциации с грядущей жертвой агнца — христианского Спасителя: на рублевской иконе средний ангел подчеркнутым жестом благословляет евхаристическую чашу [2; 6. С. 294–296]. Голова тельца отчетливо видна и на фреске Феофана Грека (1378 г.) из церкви Спаса Преображе-



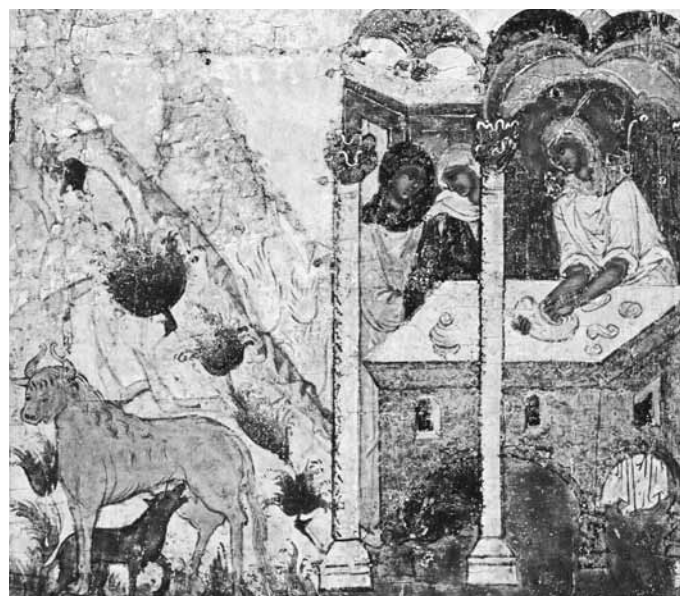
Ил. 1. Феофан Грек. Троица. Фреска церкви Спаса Преображения на Ильине улице в Новгороде. 1378 г. Из кн.: Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. М., 1961. Ил. 23



Ил. 3. Икона «Троица в деяниях». Середина XVI в. Государственный Русский музей. Из кн.: Вилинбахова Т. Б. Святая Живоначальная Троица с деяниями. М., 2009. С. 6



Ил. 2. Жертвенный котел с головой козла из Гнёздовского кургана. X в. Из ст.: Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. № 11. М.; Л., 1949. С. 41



Ил. 4. Клеймо иконы «Троица в деяниях». Середина XVI в. Государственный Русский музей. Из кн.: Вилинбахова Т. Б. Святая Живоначальная Троица с деяниями. М., 2009. С. 36

ния на Ильине улице в Новгороде [7. Ил. 23] (см. ил. 1).

Рублев сосредоточился на образе Троицы, удалив ветхозаветный контекст — фигуры подносящих трапезу Авраама и Сарры, сцену заклания тельца, присутствующие на других иконах [ср. 6; 9]¹. Молящемуся доставало чаши с головой тельца, чтобы осознать значимость при-

готовленной трапезы, опираясь на собственную «бытовую» традицию: голова животного на столе была значимой частью реализованной трапезы у многих народов, в том числе у русских [1. С. 139–140]. Автору, вслед за Б. А. Рыбаковым [12. С. 41], приходилось заниматься значением такого обряда в древнерусском погребальном культе: княжеский погребальный обряд

на Руси X в. завершался закланием козла (или барана), мясо которого поедалось на тризне, а кости и шкура складывались в котел; эту жертвенную «чашу» с венчающей ее головой животного (ил. 2) устанавливали на месте совершения кремации, затем насыпали курган. Смысл жертвенного обряда хорошо известен в разных традициях, в том числе в скан-



Ил. 5. Икона «Троица Ветхозаветная (Гостеприимство Авраама)». Начало XVI в. Государственная Третьяковская галерея. Из кн.: Псковская икона XIII–XVI веков / авт. вступ. статей М. В. Алпатов, И. С. Родникова; сост. альбома и авт. каталога И. С. Родникова. Л., 1990. Ил. 41

динавской (которой следовали первые русские князья)²: животное воскресало (распространенный миф о воскресающем звере), будучи съеденным на тризне. Н. И. Толстой отмечал в связи с обычаем жертвоприношения ильинского быка что участники трапезы должны были сохранять его кости — они призваны были приносить удачу [13. С. 273].

Тризна, как и трапеза, завершающая погребальный обряд, демонстрировала в традиционной культуре преодоление смерти. В христианской литургии (равно как в церковной архитектуре и иконографии) священная трапеза «заменяет место гроба, в котором положен был Христос (...), она же есть престол Божий»³. Параллелизм в судьбах тельца на Троицких иконах и агнца — Христа, принесшего себя в жертву за человечество и воплощающегося в евхаристии, был очевиден [ср. 11], не вполне очевидной была перспектива воскрешения закалаемого тельца.

Сюжет прояснил апокриф, который содержала Толковая Палей: встречающий гостей Авраам велел Сарре приготовить опресноки, сам же выбрал в стаде упитанного тельца, сосущего мать. Пришельцы стали трапезничать, но тут появилась ревущая корова: тогда Христос повелел тельцу восстать, и тот принялся сосать свою мать. Приведем этот фрагмент по одному из древнейших списков Толковой Палеи, датированному концом XIV в., из собрания Государственного Исторического музея⁴:

призва же аврамъ сарру причастницу свою · и рече кй · общь бракъ · обще же вѣ · и добродѣи · потщиса и смѣси · ꙗ · спуды мѣкы · самъ же тече въ стадо волѣ · и поаты тельцъ · ѿ сѣсциа мѣри · тѣченъ и добръ · готовить брашно · сарра же текши оѣготова опресноки · аврамъ же рече овлада · ꙗ · и · ꙗ · воинъ ·

самъ же телець носаше · заклавъ же оѣбо телець · и оѣготова брашно · и постави предъ ними · и взя масло · и млеко · и мѣ · и начаша ꙗсти · пришедши же оѣбо мѣи закланаго тельца реваше · и пове · лѣ хъ · абые оживе · вѣстав же телець · и нача сѣсати мѣри · самъ же аврамъ стоѣше предъ ними подъ дѣво · (собрание Е. В. Барсова, № 619, л. 21).

Начало сюжета запечатлено на клейме иконы «Троица в деяниях» (середина XVI в.) из Государственного Русского музея (см. ил. 3 и 4): рыжая корова, кормящая теленка, изображена рядом с Саррой, готовящей опресноки [3. С. 127, 129–130; 4. С. 36]; здесь же приведены выдержки из псковской Толковой Палеи 1477 г.

Иконография Троицы отражает еще один неканонический мотив из Палеи, согласно которой сам Авраам, а не посланный им (согласно Писанию) отрок, закаляет тельца для трапезы. Впервые этот мотив появляется на иконе Троицы последней четверти XV в. из собрания художественного деятеля и коллекционера князя С. А. Щербатова (Государственная Третьяковская галерея) [подробнее см.: 14. С. 461–462]; слева от сцены заклания изображен опять-таки Авраам, подносящий к столу не чашу, а закрытый сосуд (ил. 5).

Приведенные сюжеты обнаруживают взаимодействие визуальной (иконографической) и апокрифической (палейной) традиции, при этом мотив оживления животных, употребляемых на трапезе, связанной с распятием и воскресением Христа, находит аналогии в фольклоре (см. легенды об оживших петухе и рыбе в славянской «народной Библии» [10. С. 366–374]).

Примечания

¹ Н. В. Малицкий [9. С. 45] указывал на вполне очевидное сходство иконографического мотива заклания быка с позднееантичным мотивом заклания быка солнечным богом Митрой [ср. 5. С. 160, 176–177]. В митраистском культе это заклание быка было актом космогонии, но в иконописи мотив заклания тельца распространился в XV в., значительно позднее времени воздействия митраизма на христианство [ср. 16. Р. 102–103]. На знаменитой равнинской мозаике из базилики Сан Витале Авраам преподносит Троице, восседающей за хлебами, целого тельца на блюде; средний ангел благословляет трапезу, как на рублевской иконе; слева от престола Троицы изображен, однако, овен, которого Авраам должен принести в жертву взамен Исаака [16. III. 273].

² Собственно русская фольклорная традиция соответствует архаическим формам жертвоприношения: ср. поговорку, относящуюся к Ильину дню («на пророка Илью баранью голову на стол» [8. С. 91]). Замечу, что упомянутый скандинавский сюжет о воскресающем козле также связан

с деяниями громовника — Тора (громовержцем в русском фольклоре почитался и Илья Пророк).

³ Слова константинопольского патриарха Германа (VIII в.) цитируются по: [15. С. 87].

⁴ За указание на этот список благодарю О. В. Белову.

Литература

1. Байбулин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990.

2. Вздорнов Г. И. Новооткрытая икона «Троицы» из Троице-Сергиевой Лавры и «Троица» Андрея Рублева // Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств XIV–XVI вв. / отв. ред. О. И. Подобедова. М., 1970. С. 115–154.

3. Вилинбахова Т. Б. Икона XVI века «Троица в деяниях» и ее литературная основа // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 38: Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства / отв. ред. О. И. Подобедова. Л., 1985. С. 126–137.

4. Вилинбахова Т. Б. Святая Живона-чальная Троица с деяниями. М., 2009.

5. Кюмон Ф. Мистерии Митры / пер. с англ. С. О. Цветкова. СПб., 2000.

6. Лазарев В. Н. «Троица» Андрея Рублева // Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 292–299.

7. Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. М., 1961.

8. Макашина Т. С. Ильин день и Илья пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. В. К. Соколова. М., 1982. С. 83–101.

9. Малицкий Н. В. К истории композиции ветхозаветной Троицы // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием имени Н. П. Кондакова. [Т.] 2. Прага, 1928. С. 34–45.

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

11. Петрухин В. Я. Миф о воскресающем звере и происхождение одного жертвенного ритуала // Проблемы истории СССР. Вып. 4. М., 1974. С. 33–53.

12. Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. № 11. М.; Л., 1949. С. 7–102.

13. Толстой Н. И. Бык // Славянские древности: этнолингв. словарь / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 272–274.

14. Шалина И. А. Икона Ветхозаветной Троицы с деяниями из Успенского собора Тихвинского монастыря: проблемы датировки и интерпретации // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей. Вып. 9 / под ред. А. В. Захаровой, С. В. Мальцевой, Е. Ю. Станюкович-Денисовой. СПб., 2019. С. 458–471.

15. Штендер Г. М. К вопросу об архитектуре малых форм Софии Новгородской // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода / редкол.: В. Н. Лазарев, О. И. Подобедова, В. В. Косточкин. М., 1968. С. 83–108.

16. Grabar A. Christian Iconography: A Study of Its Origins. Princeton, 1980.

Статья поступила в редакцию 29 ноября 2022 г.

Ольга Владиславовна Белова,
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ «СЕМИСТРЕЛЬНАЯ»: САКРАЛЬНОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ В СВЕТЕ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Аннотация. В статье рассматриваются восточнославянские фольклорные нарративы об иконе Божией Матери «Семистрельная», отражающие характерные особенности народной агиографии, сочетающей религиозные знания и традиционные верования. В этом контексте икона «Семистрельная» являет собой яркий пример включения иконографического образа в сферу традиционных запретов и предписаний, когда изображение «работает» как механизм визуализации народных поверий.

Ключевые слова: славянский фольклор, иконография, икона, мифологические рассказы, народная агиография, Богородица

Наше исследование посвящено одному локальному сюжету, связанному с фольклорной интерпретацией иконографического изображения в восточнославянской православной традиции. Уникальность этого сюжета не в том, что он неизвестен в других традициях, а в формах его бытования, которые зафиксированы в ряде регионов Белоруссии и Украины, в первую очередь в Полесье. Речь пойдет о трактовке иконографии образа Божией Матери «Семистрельная».

Два рассказа об иконе Божией Матери «Семистрельная», записанные нами в 2014 г. во время экспедиции в Могилёвскую область Республики Беларусь, представляют собой образцы наивной интерпретации иконографического образа, сочетающей «толкование» изображения и попытку передать его смысловое содержание.

«Семистрельная» иконка, сейчас я покажу, у меня маленькая есть, она от многих помогает. Она держит семь стрел, вот видите? [Показывает иконку.] У неё семь стрел у неё. Четыре и три. [А что это означает? Откуда стрелы эти?] Ну, в руках она держит стрелы — я так понимаю, что она... я особо не читала, но, говорят, она от семи каких-то этих... помощь даёт. От многого чего. Семь может она выполнить какие-то... [От семи болезней?] Да-да, скорее всего да! [Стрелы не в грудь воткнуты?] Не-не-не! У мене даже, вот подарили мне, такая... на шее [показывает маленький кулон-образок], кулончик, «Семистрельную» икону¹.

И ёсь икона «Семистрельная». «Семистрельная» отгоняет всех врагов, видимых и невидимых даже, из дома. (...) Это во «Семистрельная». [Показывает икону: с одной стороны — три, с другой — четыре стрелы.] Это приезжали в Горки откуда-

то, ти с Израйля, и продавали там всё-всё-всё... [А стрелы почему?] Ну, она в руках держит, видно. Или, може, от души убивает она всех врагов. Она вроде так прижала просто. Ето прижаты².

Наши собеседницы были едины во мнении, что изображенная на иконе Богородица держит в руках стрелы (прижимает их к груди). Смысл изображения, по мнению рассказчиц, в том, что этот образ защищает от семи болезней или способен «от души» поразить врагов, выступая, таким образом, в роли апотропея. Приведенные рассказы свидетельствуют о том, что владелицы икон незнакомы с преданием об этом образе, считающемся чудотворным, и с его символикой и толкуют изображение исходя из наивного рационализма. Но образ этот широко распространен в разных регионах России, Украины и Белоруссии, вокруг этих икон возникают и транслируются семейные нарративы³, которые если не пересказывают предание, то отражают народные верования.

Согласно преданию, распространенному в русской православной традиции, первоначальный чудотворный образ «Семистрельной» Божией Матери был написан более пятисот лет назад. В дореволюционной России был известен один ее чтимый список, который отождествлялся с легендарным оригиналом, а именно икона из Иоанно-Богословской церкви в Кадниковском уезде Вологодской губернии. Чудесно обретенная икона (она служила ступенькой лестницы, по которой поднимались на колокольню звонари, и была найдена после того,



Образ Пресвятой Богородицы «Семистрельная» («Умягчение злых сердец»). Россия. Первая половина XX в. Из собрания Цимлянского краеведческого музея (Ростовская обл.). 2017 г. Фото О. В. Беловой



Икона Богородицы «Умягчение злых сердец». Россия. XIX в. Из собрания Волгодонского эколого-исторического музея (Ростовская обл.). 2018 г. Фото О. В. Беловой

как одному хромому крестьянину во сне было видение, где найти образ и получить от него исцеление) не только помогала избавиться от недугов, но и спасла жителей Вологды от холеры в 1830 г. («Семистрельную» обнесли крестным ходом вокруг города [2. С. 513–514]. После 1917 г. чудотворный образ исчез из Иоанно-Богословской церкви. В православной среде списки с «Семистрельной» получили широкое распространение. Перед этим образом молятся при вражде или гонениях, об умиротворении враждующих, а также о ниспослании дара терпения⁴.

Иконография «Семистрельной» (в отличие от предания) свидетельствует о сравнительно позднем происхожде-

нии образа (не ранее XVII столетия), когда русской традицией были восприняты элементы западной иконографии Скорбящей Богородицы⁵. Образ Божией Матери «Семистрельная» в аллегорической форме передает евангельское повествование о встрече Симеоном Богоприимцем Божией Матери и Младенца Христа и предсказание Симеоном о Христе: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, — и Тебе Самой душу пройдет оружие, — да откроются от многих сердец помышления» (Лк 2: 29–35). Божия Матерь изображена одна, без Предвечного Младенца; образ отражает одинокое страдание Пресвятой Богородицы, которое она испытывала из-за своего Божественного Сына в течение всей своей жизни. Пророчество праведного Симеоном об «оружии» символизируют семь мечей (стрел), направленных в грудь Богородицы.

Иконографический тип представлен несколькими изводами. Согласно первому (который обычно и называется «Семистрельная») «стрелы» пишутся три с одной и четыре с другой стороны. Согласно второму, именуемому «Умягчение злых сердец», по три справа и слева, а одна снизу по центру. Известны иконы, на которых изображены шесть стрел. Существует также Богородичный образ, который носит название «И Тебе самой душу пройдет оружие» или «Страстной»: Богородица изображена в молитвенном положении; одной рукой она поддерживает Младенца Христа, а другой прикрывает грудь от семи направленных в нее мечей.

Обратимся теперь к фольклорным интерпретациям образа «Семистрельной», который в народной агиографии и мифопоэтических верованиях оказался связанным с представлениями о персонифицированном празднике. Материалом нам послужат записи из Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва), сделанные в 1980-х гг. в селах Полесья⁶, одного из архаичных этнокультурных регионов Восточной Славии.

Цель нашей публикации — на примере полесской традиции показать, как Богородичная икона «Семистрельная» бытует в системе традиционных запретов, связанных с ткачеством, как народное «прочтение» сюжета сближает образ прядущей Богородицы [см. также: 7; 8] с другими женскими святыми.

Наиболее часто почитанием иконописного образа «Семистрельной» мотивируется запрет на прядение в пятницу: неурочное прядение наносит увечье Богородице, св. Пятнице, св. Варваре и причиняет им боль. В этом контексте икона выступает как визуализация поверья, согласно которому «мучители», нарушающие запрет, будут наказаны. Нарративы на эту тему содержат не только описание

действий нарушителя и постигшей его кары, но содержат также словесные описания икон, «подтверждающих» запрет. При этом преобладает мнение, что на иконах изображены не мечи и стрелы, а орудия прядения — веретёна.

У пятницу ткать ткали, а только не прали. Таке казали, шо если ў пятницу прадешь, то... называецца Пятница, ну, вроде як казать — Божья Мати. И як ў пятницу прадуть, дак веретёнами ее колють. Бутто, кажуть, колись було даже на карточцы [изображение на иконе] (с. Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл. [5. С. 665–666]).

Из приведенного текста следует, что образ св. Пятницы идентифицируется с образом Богородицы. Как показывает полесский материал, это не случайность, а тенденция, характерная для народной агиографии [подробнее см.: 4; 6]: значимым сакральным персонажам приписываются сходные функции.

По народным представлениям, зафиксированным среди православного населения белорусского и украинского Полесья (Брестская, Гомельская, Житомирская области), на иконе изображена пронзенная веретенами (спицами) Божья Мать: если прясть в пятницу, ей «спицы в сердце воткнутся», «копья в сердце воткнутся»; занимающиеся прядением в пятницу «Божьей Матери веретёна втыкают в бок», из-за них у нее «веретёна на груди» или «веретёна в сердце» [5. С. 665, 668, 671].

Другая интерпретация иконы связывает изображение с женскими святыми — св. Параскевой Пятницей (28.10 / 10.11) (в большинстве регионов Полесья) или со св. Варварой (4/17.12) (преимущественно в западном Полесье).

В селах гомельского, волынского, ровенского, житомирского Полесья рассказывали, что «на иконах старых у Пятницы вэрэтно ўсажэно в груди», «у людей йе такие вобразы [иконы св. Параскевы], то будто верэтена ў груди затыканы», что «икона йе така [св. Пятницы], дак веретёна на ей торчать» или «е такэ иконы — жэншчына намулёвана, вэрэтена ў плэчы понатыканы», что на иконе видно, как «вэрэтена колют Пятницу»; очевидцы сообщали, что «вот у Киеве такие картинки были, як ў пятницу прадешь, так торчит верэтена ў грудях [у св. Пятницы]; жэнщина, правшая в пятницу, увидела во сне икону Пятницы, на которой святая была исколота окровавленными веретёнами; при этом авторитетно подчеркивается, что в старину по пятницам не прали «по Писанию», и этот запрет иллюстрирует соответствующий иконописный образ — якобы когда-то люди прали в пятницу и «проткнули Пятнице ребро» [5. С. 650, 666–668, 669, 670]. Отметим свидетельство из

с. Рясное Емильчинского района Житомирской области, в котором Пятница идентифицируется с Богородицей, исколотой «деревянными спицами» за то, что пыталась защитить своего Сына от мук распятия: «Пятница — матэрь Иисуса Христа <...> Вона хотила не дати Христа, ее тыкали спицами дэрэвяными и вона исколота» [5. С. 695].

Сходным образом описывается в рассказах из Ровенской и Гомельской областей изображение св. Варвары: «таки образ йе, шо вэрэтьёна ў груді», «йе таки образки: Варвара, и ў той Варвары ў грудях тарчыт верэтьёна», «и Варвару верэтьёнамі кололи [те, которые прями по пятницам]. То и на иконе йе» [5. С. 666, 669]. Иногда наблюдается попытка сблизить и даже идентифицировать ее со св. Пятницей: «Сьвата Варвара йе, мучэныца <...> Она, здаецца, Пятница» (с. Чудель Сарненского р-на Ровенской обл. [5. С. 669]).

Народные названия «Семистрельной» (или, как считает большинство носителей традиции, «Пятницы» или «Варвары») обусловлены действием (пряжение), с которым связаны нарративы, и предметом, якобы изображенным на иконе (веретено). Так, согласно материалам Полесского архива, в с. Олтуш Малоритского района Брестской области встретилось название «Прадильница», или «Маты-прадильница» (от глагола «пряхь»): «То Божа маты и вэрэтьёна ў руках». В с. Комаровичи Петриковского района Гомельской области эту икону называют «Веретённица» (от слова «веретено»), а изображенную на ней женщину — «богинею», у которой в сердце или в груди «торчат веретёна»⁷.

Любопытно, что термин *вэрыцёныца* в западнopolесской традиции обозначает антропоморфное мифическое существо, которое являлось пряхе, нарушающей запрет на прядение в праздники, и угрожает ей, бросая в окно веретёна (с. Спорово Берёзовского р-на Брестской обл. [5. С. 639]). В некоторых селах Ровенской, Житомирской и Гомельской областей «веретенницей» (*веротольница*, *вэрэтуница*, *веретённица*) называют зверьку ласку (*Mustela vulgaris*) или некую «мышь», которые уносят из дома веретёна, не убранные хозяйкой на лето; так же именуются змеи, в которых превращаются веретёна, не спрятанные на лето⁸.

Отметим еще одну особенность нарративов о «Семистрельной». Когда речь идет о том, сколько «веретён» присутствует на иконе, рассказчики по-разному определяют их количество: от пяти до десяти. При этом указанное количество «веретён» никак не интерпретируется, в отличие от канонической традиции, где семь мечей (стрел), пронзающих сердце Пресвятой Богородицы, символизируют всю полноту скорби, которую Она претерпела в земной жизни

(существует и другое толкование образа семи мечей как семи главных греховных страстей человека, которые причиняют Божией Матери душевные муки).

В рассказах с Гомельщины отмечается, что «на иконе у Мадери [Божьей] пяць верецён», «була икона, шо называлась Пятница. У грудях у ней пять веретён», «икона така йе — Прачиста Мать <...> ведьмы, вони веретёна позатыкалы [в тело Богородицы], пять веретён». Сообщается, что эти пять веретён воткнули в тело Богородицы «ведьмы», т.е. женщины, нарушившие запрет на прядение по пятницам; что эти веретёна по велению Господа будут колоть «пуд боки и пуд серцэ» того, кто придет в пятницу [5. С. 666, 667].

В Житомирской (с. Вышевичи Радомышльского р-на) и Гомельской (с. Присно Ветковского р-на) областях дважды были зафиксированы рассказы, согласно которым на иконе Божией Матери или Пятницы изображены шесть веретён — по три с каждой стороны [5. С. 671, 668]. Представляется, что рассказчики описывали довольно редкий тип иконографии «Семистрельной» (3+3), о котором мы уже говорили выше.

Если говорится о семи изображенных на иконе веретёнах, то чаще всего рассказчики имеют в виду иконографию «Умьгчения злых сердец» (3+3+1; см. выше), называя икону тем не менее Пятницей:

Икона така йе — веретэна тры лежыць так, а тры лежыць так, по грудях [т.е. по три с каждой стороны], а сёмое — посередине, ниже. Пятница, называли (с. Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл. [5. С. 670]).

В с. Вышевичи Радомышльского района Житомирской области встретилось описание редкого иконографического извода, так называемого Страстного (см. выше), где Богородица изображена вместе с Младенцем:

Така икона йе — Пятница, Маты Божа. Ў груді еи стромлялы вэрэтьёна под рэбра. Маты Божа з дытатком, дытатко на левой руке. Если пряхь в пятницу, то цэй Матэры Божэй больно [5. С. 671].

В рассказе из с. Копачи Чернобыльского района Киевской области встретилось упоминание о том, что «Святыи образ Пыятницы стоить на поку́те и дэ́ржит у ру́цэ 10 верэ́тэн, и одно у сэрце за́біто»⁹.

Мультипликация предметных образов в данном случае может быть мотивирована распространенным мотивом быличек о мифологическом персонаже (празднике), карающем нарушителя запрета на прядение («Пятница» бросает веретёна нерадивой пряхе в окно с треском запряхивая их все за одну ночь):

Пятница... Моя маты казала, шо е такэ иконы — жаншчына намулёвана, вэрэтьёна ў плэчы понатыканы. Прапа яка-то баба напротыў пятницы. Хто-то кынуў ей вэрэтьёны кулько, чы можэ дванаццать, да кажэ: «Як ўсэ вэрэтьёна нэ запрадэш, нэ ляжэш спаты!» (с. Журба Овручского р-на Житомирской обл. [5. С. 642])¹⁰.

Количество веретён при этом может быть различным: семь, двенадцать, сорок, «пучок», «жменя» (горсть), «багато» (много). При этом только число семь может быть напрямую связано с иконографией «Семистрельной».

Вэрыцёныца <...> она прыносиць сем вэрэцён, укинэ праз форточку (с. Спорово Берёзовского р-на Брестской обл. [5. С. 639]).

По поверьям из западного Полесья (с. Радеж Малоритского р-на Брестской обл.), двенадцать веретён часто бросают тому, кто придет в полночь (в 12 часов ночи), а сорок веретён получает тот, кто нарушает запрет пряхь перед праздником «Сороки» (день Сорока мучеников Севастийских, 9/22 марта) [5. С. 638].

В народной интерпретации образа «Семистрельной» есть несколько версий относительно того, за что персонаж был подвергнут мучениям (пронзен стрелами, веретёнами и т.п.). По мнению одних, на иконе изображена мученица (Пятница или Варвара) с орудиями страстей (с. Чудель Сарненского р-на Ровенской обл. [5. С. 669]). По мнению других, на иконе изображена грешница (Пятница, или Варвара, или некая «святая»), которая сама нарушала запрет на прядение в праздники, за что и была подвергнута наказанию: «Буг веряцёна пазатыкаў ў гру́ди вакруг» (с. Великое Поле Петриковского р-на Гомельской обл.), «сама була грэшница — прала, и Бог покараў яе» (с. Журба Овручского р-на Житомирской обл.), «говорили, шо така була святыня, шо мучыли ее за цэ, шо вона робила ў той день. Цэ икона есь така, шо вэрэтьёна ёй ў обадва боки намулёваны. Можэ, таке наказанне ей дали» (с. Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.) [5. С. 666, 670, 671]. Мотив наказания усиливается и за счет описания самой иконы как «страшной» (с. Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.):

Образ йе, Пятница, [и в груди] пять веретён позастыканы. Хто праде у пятницу, на том свете будэ веретэна тыркать. Страшна намалёвана, она прала, Бог накараў, за то еи змалывалы [5. С. 670–671].

Народные представления о «прядущей святой» отразились и в описаниях иконографических образов «Семистрельной», добавляющих к изображению новые детали, согласно «канонам» фольклорной агиографии. Согласно

рассказу из с. Рясное Емильчинского района Житомирской области,

Варвара прала у пятницу, то вэрэтэна влезли [ей] ў руки. Если прасть на Варвару, вэрэтэна у руки [пряхи] влезут. И на образе йе — ў правой руке [св. Варвары] вэрэтэно [5. С. 670].

Таким образом, фольклор диктует иконографии свои правила: поскольку легенда говорит, что веретёна вонзились Варваре в руки (то же самое происходит с пряжами, которые работают в Варварин день), постольку и на иконе «Варвары» (под которой подразумевается «Семистрельная») должно быть изображено это событие¹¹.

Сходным образом совершается семантический перенос «пряжущей святой» на иконографию Благовещения. В рассказе из с. Грабовка Гомельского района Гомельской области описывается икона, которую собеседница именует Пятницей.

Кались прали люди, да ў пятницу не прали. Пятница — такая икона тёмная. Тёмная, грустная: сиди жэншчина, да праде куделю [5. С. 667].

Можно уверенно полагать, что «темная грустная» икона с пряжущей куделю женщиной есть не что иное, как изображение Благовещения — Богородица, пряжущая нить (апокрифический сюжет) [8. Р. 167–170, 196]. Однако в народной агиографии этот иконографический тип наряду с «Семистрельной» также оказался причислен к кругу «пятничных» икон.

В материалах Полесского архива встретилось одно любопытное свидетельство из с. Оздамичи Столинского района Брестской области, согласно которому с «веретёнами» в груди изображена не святая, а святой (мужской персонаж), который подвергается мучениям, если нарушен запрет на прядение в пятницу.

Ўсю недзелю прали, а уж ў пятницу — не. Кажуць, некие верацёна будуць затыканы у некого сьвятаго ў грудзех¹².

Очевидно, что речь идет здесь об изображении св. Себастьяна, иконография которого могла быть известна жителям Западной Белоруссии, где традиционно был высок процент католического населения.

Согласно наблюдениям польской исследовательницы М. Кузентковской, сделанным в Городокском районе Хмельницкой области, сакральные изображения в повседневном обиходе местных жителей выполняют функции святыни, семейной реликвии, апотропея и украшения [10. С. 129]. По нашему мнению, и это подтверждает полесский

материал, к этому перечню можно добавить информативную функцию: изображение служит подтверждением народных верований, к нему апеллируют, когда речь заходит о соблюдении норм поведения, установленных традицией. При этом икону не обязательно иметь в доме, важно просто знать суть сюжета, с ней связанного.

Фольклорная интерпретация иконографических изображений сочетает элементы наивно-агиографических воззрений носителей традиции, народнорелигиозной культуры и традиционных мифологических представлений. В этом контексте икона «Семистрельная» является собой яркий пример включения иконографического образа в сферу традиционных запретов и предписаний, когда изображение «работает» как механизм визуализации народных поверий.

Примечания

¹ О. Г. Максименко, 1949 г.р., д. Езёры Чериковского р-на Могилёвской обл.; зап. О. В. Белова, Н. А. Савина, 2014 г.

² Т. В. Иванова, 1938 г.р., д. Удога Чериковского р-на Могилёвской обл.; зап. О. В. Белова, Е. М. Боганева.

³ О специфике восприятия иконы в народной среде, о функциях иконы как посредника между человеком и высшим миром см.: [9. С. 207–216].

⁴ Празднование иконе в современной богослужебной практике совершается 13/26 августа, а также 2/15 февраля (в день Сретения Господня) и в Неделю Всех Святых, когда в дореволюционной России чествовали образ Божией Матери «Умягчение злых сердец». В настоящее время в Русской православной церкви принято считать эти иконы разновидностями одного иконографического типа и объединять дни их празднования.

⁵ Ср., например, лат. *Beata Maria Virgo Perdolens / Mater Dolorosa*, пол. *Matka Boska Bolesna / Matka Boża Siedmiobołesna*, чеш., словац. *Panna Maria Sedmibołesná*, хорват. *Gospa Žalosna* или *Marija od sedam žalosti*. При этом в православной среде не отмечены обходные ритуалы, связанные с иконой типа *Mater Dolorosa*. Примеры включения образа Скорбящей Богородицы в ритуал в польской католической традиции (процессии с фигурой Божией Матери в канун праздника Успения Богородицы, посвященные ей часовни (*Domek Matki Bożej*, *Kaplica Serca Matki Bożej Bolesnej* и др.), а также религиозные поэтические тексты о страданиях Марии в контексте католической «народной Библии» подробно рассмотрены М. Зовчак [11. С. 395–415]. Здесь же о католической иконографии «Божией Матери с мечами» [11. С. 394].

⁶ Привлеченный в статье материал отражает народно-православную традицию многоконфессионального региона, которым является Полесье.

⁷ База данных Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва). Ср. широко бытующее в православной народной традиции именование икон «богами» [1. С. 400–401].

⁸ База данных Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва). Ср. также поверье украинцев Житомирщины: змея «веретенник» произошла из веретена, которым баба пряла в святочные вечера, а потом выбросила, вместо того чтобы сжечь [3. С. 301].

⁹ База данных Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва); зап. Н. К. Турецкая, 1985 г.

¹⁰ Ср.: веретёна «спускает» в печную трубу Богоматерь (с. Кишин Олевского р-на Житомирской обл. [5. С. 641]); веретёна кидает в печную трубу св. Варвара (с. Бельск Кобринского р-на Брестской обл. [5. С. 638]).

¹¹ Ср. канонические изображения св. Варвары, атрибутами которой являются крест, кубок, башня, перо страуса, факел, книга.

¹² База данных Полесского архива Института славяноведения РАН (Москва); зап. С. М. Толстая, 1984 г.

Литература

- Белова О. В. Икона // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 2. С. 399–402.
- Богоматерь. Полное иллюстрированное описание Ея земной жизни и посвященных Ея имени чудотворных икон / под ред. Е. Поселянина. Кн. 3. СПб., 1909.
- Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Левкиевская Е. Е., Толстая С. М. Параскева Пятница // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 631–633.
- Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2016.
- Толстая С. М. Пятница // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 4. С. 382–385.
- Badalanova F. Notes on the Cult of the Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: the Interpretation of Folk and Christian themes // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли / отв. ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. М., 2003. С. 159–203.
- Badalanova Geller F. The Spinning Mary: Towards the Iconology of Annunciation // *Cosmos*. Vol. 20. 2004. P. 211–260.
- Kocój E. Świątynie + Postacie + Ikony. *Malowane cerkwie i monastyny Bukowiny Południowej w wyobrażeniach Rumuńskich*. Kraków, 2006.
- Kurzętkowska M. Święte obrazy w cyklu życiowym jednostki // *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne* / pod red. Ł. Smyrskiego i M. Zowczak. Warszawa, 2003. S. 129–142.
- Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Статья поступила в редакцию 27 октября 2022 г.

Марфа Никитична Толстая,
Институт славяноведения РАН (Москва)

Светлана Михайловна Толстая,
академик РАН, Институт славяноведения РАН (Москва)

В КОЛЛЕКЦИЮ ПОЛЕССКИХ ЗАГОВОРОВ

Аннотация. В статье публикуются рукописные и записанные на слух заговорные тексты из нескольких сел украинского Полесья. Рассматриваются представленные в них отдельные мотивы и персонажи. Публикуемые тексты существенно пополняют коллекцию полесских заговоров, опубликованную в 2003 г.

Ключевые слова: Полесье, заговоры, магический фольклор, народная медицина

В 1980 г. полесская экспедиция работала в селе Плѣхов Черниговского района Черниговской области, где мы познакомились с Зинаидой Григорьевной Симончук (теперь Ярошенко), тогда еще школьницей. Дружба с ней сохранялась все эти годы. В 2012 г. в Плѣхове Зина показала нам и дала сфотографировать рукописную тетрадку с заговорами, найденную ею незадолго до этого в пустой хате в непосредственно прилегающем к Плѣхову с юго-запада селе Скѹгари (тексты № 1–15; ниже условно эти заговоры называются плѣховскими), а в 2014 г. передала две собственные записи «Сна Богородицы», сделанные на слух от односельчан из Плѣхова (тексты № 16, 17), и несколько отдельных листов бумаги с записями народных молитв, выполненными уроженцами других сел — Рудка Черниговского района (текст № 18) и Залесье Чечерского района Гомельской области (тексты № 19, 20); выражаем ей искреннюю благодарность.

Публикуемые тексты существенно пополняют коллекцию черниговских заговоров, сравнительно мало представленных в издании «Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.)» [5; далее ПЗ] (всего 46 текстов из 1066, согласно указателю, из них два кратких текста из Плѣхова), и оказываются полезным дополнением ко всему корпусу полесских заговоров как в тематическом отношении, так и в отношении отдельных мотивов и персонажей.

Рукописный сборник представляет собой тонкую школьную тетрадку в клетку (обложка оборвана), в которой заполнено 16 страниц. Все записи сделаны одним почерком. Когда именно были переписаны или записаны эти тексты, неизвестно. По свидетельству З. Г. Ярошенко, в хате была еще одна тетрадь, в черной дерматиновой обложке, в клетку, изначально толстая, но с небольшим числом оставшихся страниц, в которой также были заговоры (записанные вне разлиновки и даже поперек ее); тетрадь содержала в том числе искаженный текст «Отче наш», где слова были «как попало» и «невыпадал»; испугавшись «черных заговоров», Зина сожгла тетрадь в печке. По ее впечатлению, эта тетрадь была старше, возможно, когда-

то была передана ее обладательнице еще кем-то (из этого можно заключить, что, вероятно, она была писана другим почерком). Зина не исключает, что какие-то тексты из этой тетради были переписаны в сохранившийся сборник.

Сборник содержит 15 заговоров, значительная часть которых имеет отношение к животноводству: общеапо-тропеический заговор для коровы (№ 1), на выгон скота (№ 2), от «уроков» (порчи и сглаза) скотины (№ 11), от удара и вывиха (№ 9); не отмечены до сих пор в полесском корпусе узкоспециализированные заговоры для гусей (№ 6), «молитва от того як де чи хто ударить корову то щоб не скинула теля» (№ 15), «як додому не иде» (№ 4). К общим для людей и скотины относятся заговоры от «уроков» (№ 3, 10). Остальные тексты представляют собой заговоры от испуга («подляк») (№ 13), от детской бессонницы (№ 12), от «уроков» (без уточнения, людей или скота) (№ 5, 14), от вывиха (№ 7), от удара и вывиха (№ 8). По крайней мере в одном случае обнаруживается несоответствие заголовка и содержания: текст № 11 имеет помету «люди», в то время как в его зачине говорится «цей скотинци уроки шептатъ» и весь текст явно относится к порче коровы. Кроме того, в тексте № 4 (для случая, когда корова не идет домой) в зачине сказано «раба божого (имя) ратаватъ», что вряд ли может относиться к скотине, и весь текст, по-видимому, является контаминацией с лечебным заговором, в которой к объявленной цели текста может относиться лишь одна фраза («стань же ти на местечко як Христос на креслечко де тебе господ Бог основав тебе местечко показав» — формула, употребляемая в сборнике также для лечения вывиха, см. № 8; в ПЗ этот мотив характерен преимущественно для заговоров от «золотника» и болезни живота).

Некоторые имена, фигурирующие в рукописном сборнике, не встречались ранее в полесских заговорах: *Иван Средан* (№ 1) (судя по упоминаемой в тексте *среданской воде*, можно осторожно предположить здесь связь с праздником Сретения, ср. свидетельство из черниговского села Старые Боровичи: «На Стрѣченъе стрелки [сосульки] рвуть — то ужэ святá вадá. Як теля рóдица, дак

той вадóй пírскае» [6. С. 240], — либо же связь со средопостью); *месяц Оврам* (№ 2); *дуб Текуб* (№ 3) (его нет и в перечне восточнославянских имен дуба [см.: 1. С. 50–51; 2]). Не отмечен ранее в Полесье мотив «летел комар, перекусил жилу, прекратил боль и разогнал кровь» (№ 8). В тексте № 7, где представлен хорошо известный мотив заговоров от вывиха («Христос ехал верхом, осленок вывихнул ногу...» [см.: 1. С. 383–397]), нетривиальны имя персонажа — *Христос Воскрес* и эпитет осленка — *святое яслятко*. Загадочен *багаж*, фигурирующий в тексте № 11: «Багаж горить и вода бежить хто багаж погребѣ той от тее каровки уроки забере». Из хорошо известных в Полесье сюжетных линий укажем повторяющиеся мотивы «сакрального центра» (№ 3, 9, 10 [см.: 1. С. 33–87]) и композиционно связанный с ним мотив «некто ничего не делает / не умеет, только лечит недуг» (№ 3, 8, 9, 10 [см.: 1. С. 200–202]). Среди персонажей в «сакральном центре» — дед, три орла, три сестрицы — калина, малина, брусника, а также некие «праведники и ябедники». Обращают на себя внимание довольно редкие в корпусе ПЗ растительные мотивы: помимо упомянутых «трех сестер» (№ 9), это перечень культурных растений в № 4: «я ж тебе виговорала и к усякому цветочку равняла к ожиновому к малиновому к гурковому к морковному к ябланевому», а также «три очеретинки» (тростник), которые несет «светлая пречиста» в № 14; в № 3 в качестве защитного средства от порчи фигурирует шиповник: «посажу я шипшину коло окенца хто сюю шипшину проглине той тие уроки (...) из собою забере». Мотив «недугу не быть никогда (лунные фазы)», представленный в № 4, в Полесье четко определен географически: по данным ПЗ, он встречается по берегам Припяти и Днепра, главным образом в Гомельской области (лишь в двух случаях он отмечен западнее, на брестско-волинском пограничье); плѣховский заговор оказывается его самой восточной фиксацией. В № 8 распространенный мотив «некто ничего не делает (не умеет делать), только лечит недуг и т.п.» контаминирован с мотивом «благодарность знахарке», отмеченным в восточнославянской традиции только в центральной и западной Гомельщине [см.: 5. С. 701, 154]; тем самым *Малашка* может быть исконно не мифонимом, а именем знахарки (ср.: «И рай святыи, пакóй бабе Лизавѣце, што нас лечила да меня учила» [5, № 598, с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.]). Обращение к месяцу и апелляция к мертвым (№ 2) в Полесье характерны прежде всего для заговоров от зубной боли, а в животноводческих встречается крайне редко [см.: 5. С. 474, 661–662, 705].

Большинство заговоров из рукописного сборника представляют собой

композиционно полные тексты, состоящие из зачина, основной части и так называемой закрепики. В пяти текстах (№ 3, 4, 5, 9, 12) зачины включают обращение к «киевским печерским и всем силам небесным» в качестве святых покровителей, причем только в № 3 оно сочетается с обращением к «Антонию Федосею», а в № 15 «Антонию Федосию» употреблено без определения. «Киевские печерские» святые покровители в корпусе ПЗ фигурируют исключительно в Черниговской, Гомельской и Киевской областях [см. о них: 5. С. 117]. Зачин текста № 4 содержит молитвенное поклонение «матере божией домницкой хвойницкой». Эта не встречавшаяся ранее в полесских заговорах формула отражает местный культ чудотворной Домницкой иконы Божией Матери, на месте обретения которой был основан монастырь (название по реке Домна, притоку Десны; ныне Менский район Черниговской области [см.: 4]), а также местнотимого списка иконы Божией Матери «Благодатное небо» Хойницкого Покровского монастыря в Гомельской области. Плѣхов находится практически посередине между этими двумя монастырями (расстояние до Домницы — ок. 60 км, до Хойников — ок. 75 км). Закрепки заговоров включают мотив «духа»/дуновения («мой дух легенький», «матер божа духом а я словом светим подыхала» и т.п.), широко распространенный в восточном Полесье (и, судя по коллекции ПЗ, отсутствующий в Брестской, Волынской и Ровенской областях).

Остальные пять текстов представляют собой общепотропеические молитвы. Два сюжета «Сон Богородицы», записанные З. Г. Ярошенко в Плѣхове, служат дополнением к девяти известным текстам «Сна» в корпусе ПЗ. Последние три рукописных текста происходят из других сел, входящих в тот же культурный регион, что и Плѣхов.

Тексты воспроизводятся в полном соответствии с рукописным источником, со следующими условными обозначениями: в квадратные скобки заключены неуверенно читающиеся буквы (или варианты чтения); внутрисловные круглые скобки раскрывают возможные пропуски, а также сокращения в записи З. Г. Ярошенко (остальные круглые скобки принадлежат оригиналу). В косые скобки заключены явные приписки и пометки. В угловых скобках приводятся наши пояснения к тексту.

[№ 1] /коровеча/

Раннею /вечернею/ зорою доброю порою господу Богу помолюся святой Пречистой поклонюся Божим угодникам скорим помочникам уси сили небесние приступити и поможити мини коровки ратавать Добре (утро — вечер) тоби Иване средане я не пришла до тебе гулять я не пришла до тебе води брать а я пришла распитать як сую (бела — раба) каровци спокойно сто-

ят телятка пускат и молочко прибавлять и маслечко збирать вода бежить по живцах* и в колодезь упаде молочко бежить по жилах и у дочки улегае не боятся тоби каровка ни в поли ни в доми ни на битой дорози ни на шовковой траве ни на бегучей воде я тебе коровка светим маком осеваю среданскою водою окрепляю железним тинном огорожаю як светого маку з земли никому не собрати и железного тину никому не зламат так тоби коровка ни ведьмав ни ведьмаков ни паганих очей ни злих языков не знати пойдеши каровка в дорогу помолвиши Богу и хвостом мелькани и нагою гребани и старому и малому жопу покажи буде людям на зависть а тоби на користь месецу под повне а тоби на здорове

* Ср. у Даля: *живец* — подземная водяная жила, подземный ключ или родник [3. Т. 1. Стб. 1339, с пометой «сиб.»].

[№ 2] Як виганять у череду

Иди каровка череду Бог тоби попереду и травцаю наедайся и водицею напивайся и хв(о)стом мелькани и ногою гребани и старому и малому жопу покажи буде месеци под повне а людя на зависть а тобе на користь тобе надзороя.

Мисецу Овраме свитиш ти над нами над живими и мертвыми мертвые души ни пють ни едят очей не откривають и ротов ни разкривають дай Боже щоб на цю скатину (масть) шерстину очей на <sic> вилупляли и ротов не разкривали.

[№ 3] Уроки /люди и скот/

Первим разочком господним часам раннею (вечер) зорою доброю порою господу богу помолюся святой пречистой поклонюся. и матери божие Антонию Федосею киевским пещерским и всим сила(м) небесним приступити и поможеть мини уроки шептать (имя масть) Як ярського <раскаленного> железа никому не спокують так сего (имя) никому не спокують мужичие под чехлом женочие под рукавом девоцкие под косою парабочки под ногою посажу я шипшину коло окенца хто сую шипшину проглине <проглотит> той тие уроки посмихи подумки пристрики из собою забере на синем мори е остров на острови стоить дуб текуб на том дубу по три кокты на тих коктах по три орли седять вони ничего не робеть ни пють ни едят ни летают только крилами махают да от сего рожденного хрищеного (имя) уроки посмихи подумки пристреки одганяють сую боль супиняють <останавливают> сую болезнь не пускають и сие опух разганяють и сему ражденному хрещеному в помочи стали а я з легким духом и скорою помочу

[№ 4] (як додому не иде) 2.

Первим разочка господним часочкам вечернею (раннею) зорою доброю порою господу богу помолюся святой пречистой поклонюся матери божией домницкой хвойницкой киевским пещерским и усим силам небесним приступити и поможеть раба божого (имя) ратавать Добрий вечер (утро) тоби процо-

ничку из чего ти змоцовався из чего ти спрацовався чити из под беги чи ти из под еди чи из под моци чи з под пращи чи ветрений чи водяний чи подсонечний чи подхмарний чи подуманий чи погаданий чи пр[а]мовлений приговорений чи посмешений чи подляканий Сем тебе дитинце* в сем тебе нежинце** в тут тебе не стоять гарачее криви не поджигать жовтое кисти не ламать я ж тебе узнала я ж тебе виговорала из жовт[е+й] кисти из красное крови из румяного тела я ж тебе виговорала и к усякому цветочку равняла к ожиновому к малиновому к гурковому к морковому к ябланевому Светий Исаков светий Яков на престолы стояли стань же ти на местечко як Христос на креслечко де тебе господ Бог основав тебе местечко показав тут тебе не упинае тут тебе не очинатце ни в старику ни в молодику ни на перекр(о)е месеца*** не сама я приступала господ бог приступав матер божа приступала своим духом подыхала а мой дух на помоч давала а мой дух легенький(ий) тихенький дай боже помоч скоренько

* *Детинец* — название детской нервной болезни [см.: 5. С. 163], здесь употреблено в звательной форме.

** Рифмующееся в сем тебе нежинце может быть искажением фразы «В сем тебе не жить» (в результате ошибки при переписывании или преобразования-рифмовки [ср.: 7. С. 314–332, 372–377]).

*** Лунная фаза между полнолунием и последней четвертью [см.: 3. Т. 3. Стб. 150].

[№ 5] Уроки /люди/

Первим разочком господним часочкам (вечер — ран) зорою доброю порою Господу богу помолюся усим светим поклонюся киевские пещерские уси сили небесные Миколай божий угодник скорий помочник приступити и поможеть уроки лечить мужичие женочие девоцкие парабочки удави-ни удавцови подумание погадание посмешение подлякание тут вам не стоять кисти не лам[м]ать <sic> под сердце не подлегать огнем не палить холодом не холодить из буйной голови из гарачей криви от щирого сердца матер божа из помочу а я з легким духом дай боже помоч скоренько

[№ 6] гусенят

Первим разочкам Господним часочкам Господ Богу помолюся матери божией поклонюся помози мини Господи сим гусеняткам уроки шептать (белие рабие) Света божа матер у столах стояла за мене Господа Бога прохала и сим гусеняткам помоч давала Благословите и поможите одмовите одговорити Я вималяю и виговораю всякие уроки подумание погадание примовление приговорение мужичие женочие парабочки девоцкие ветрение водяние сонечные полуночные тут вам не стоять не воевать под сердце не подлегать гарачей криви не розжигать жовтой кисти не растирать у ноги не вступать ножек не ламать холодом не холодить огнем не палить сердца не

крушить головками не крутить крыльцами
не трепетать ножками не кивать а сим гусе-
няткам на помоч покой давать не мой дух
Господний дух Господи с помочу а я з лег-
ким духом дай вам Господи тихенько ле-
генько и помоч хутенько.

[№ 7] Звих глядеть

Ехав Христос воскрес святым яслятком яс-
лятко згибнуло ножку звихнуло Христос
зажурився запечаливсь не журисе синку не
печались косточку до косточки сцелю кро-
вью зсолю так зробию як мать народила

[№ 8] удар — извих

Вечний покой Малащиз такой яка ни-
чого не робила только по свету ходила
удар извих побой лечила шкуру натега-
ла косточка до косточки складала жили
укрепляла летева комар перекусив жилу
боль супинив и кров разогнав а ти кров
мурна стань же ти на местечко як Христос
на креслечко де тебе Господ бог основав
тобе местечко показав а я з легким духом
и скорою помочу

[№ 9] удар — извих /скот/

Первим разам Господним часам (вечер-
нею — ран(нею)) зарю доброю порою
Господу Богу помолюсь ус(и)м светим па-
клонюсь киевские пещерские уси сили не-
бесные приступить и помоч удар извих
лечить на поли грушка под грушкою три
сестрици одна калина друга малина трейтя
брусника вони не вишли ни шить ни прости
только умели удар лечить удар — извих —
побой киевские пещерские тие що на том
свете спочивають нехай ном с того свету
помагають нехай земля помилюе косточки
исцелить а мой дух легенький тихенький
дай Боже помоч скоренько

[№ 10] Уроки /скот и люди/

Господу богу помолюсь Исусу христу по-
клонюсь пресветой Богородици присту-
пить помочей цей скотинци уроки шеп-
тать вийду я на чисте поле зирну на сине
море на синем мори остров на острови дуб
стоит а под дубом камень лежить на каме-
ни дед сидеть по правий бок праведники
по левий ябедники вони ничего не ввели
говорить только ввели уроки переломи
шептать и кров разгонять гарачу и холодну
сухопарну той дед вимовляв и виговорав из
жовтой кости из темной криви из румяного
тела духом подихав и помоч той скотинци
давав матер бога светим духом а я словом
подихала помоч давала

[№ 11] /люди/

Господу богу помолюсь исусу Христу по-
клонюсь пресветой Богородици придить
и помочей цей скотинци уроки шептать
примовление приговорение сустричные
и пристричные Багаж горить и вода бе-
жить хто багаж погребе той от тее каров-
ки уроки забере а с чего тоби моя каровка
уроки тие стали чи от удови чи от удовца
тут вам не стоять кости не ламать жил не
тарновать* и к сердцу не прилегать ног не

отбирать а я духом подихаю и уроки раз-
гоняю.

* Ср. у Даля: калужское и орловское
тарновать хлеб — 'обмолачивать, не
разбивая снопов, отбивать колосья' [3.
Т. 4. Стб. 727].

[№ 12] /детская/

Первим разочкам гасподним часочкам го-
споду Богу помолюсь светой пречистой по-
клонюсь все киевские и пещерские все
сили небесные придить и помочей (имя)
хрещеному крики ночницы одворочать
ишли красные девици на вечерници од-
берите (имя) все крики ночницы несите до
лесу отдайте бесу лесовая баба гу ди кури
срали сон присипали сему (имя) дитяти на
помоч давали матер бога духом а я словом
светим подихала

[№ 13] Подляк

Поможи мини господи помочите все све-
тие (имя) подляк шептать подляче подля-
че собаче котяче жиночий девочий чи ти
с под води чи ти с под еди чи с под сонца
чи с под ветра тут тебе не стоять живой ко-
сти не ламать красной криви не бунтовать
с очей с ушей с кости с мошей ти расидись
на макове зернетко разкотись от (имя) от-
касных

Матер бога светим духом подихала
а мой дух на помоч давала

[№ 14] Уроки

Поможи мини господи (име) шептать мужи-
чие женочие светая пречиста иде три оче-
ретинки несе куди ти светая пречиста идеш
три очеретинки несеш иду (им /имья/) уро-
ков шептать хто врече з того кров потече
через тую языком переволюче*

* Ср. в гомельском заговоре: «Хто
хрещэного (имярек) урэчэ, Чэрэз сраку
язык перэволючэ» [5, № 244, с. Верхние
Жары Брагинского р-на (заговор от
уроков)].

[№ 15] /не читать/

Вечерние (ран) зорници господние по-
мочники я господу Богу помолюсь матери
божой светой пречистой поклонюсь божим
угодникам скорим помочникам Антонию
Федосию Исакову Якову и Николаю чудот-
ворцу светий (п – в – [с/е]) помочей мини
цей (масть) коровци изворогит* лечить из
белое шерсти из жовтое кости из темное
крови из жил из пожилот тая корова гора
крутая все голова я гору мечом зниму
а сей коровци на местечко установлю чи
бичок чи теличка не пора ему явится тре-
ба ему супинится до свого времечка до-
носится ворота зачинитесь замки замкне-
тесь и не битесь и чресла не тресетесь як
мертвому з гроба не встати так сей коров-
ци не зворогати* як мертвому в грабу до
страшного суду до лежать так сей коров-
ци до свого времяа доноситься (9 раз г[н]ед)

Малитва от того як де чи хто ударить ко-
рову то щоб не скинула тела

[ш]ептать нельзя як осталось 3 месеци
до от[е>о]лу бо не разродится).

* Ср. др.-рус. *изворогъ* 'выкидыш' [8.
С. 121].

* * *

[№ 16]

Сон Богородицы
Пресв(ятая) Мать Богород(ица) ишла
приустала

В воен(?) церкви ночевала
Долго или мало спала
Страшен сон увидала
Будто бы жиди Христа поймали
На кип[а]р(исовом) дереве распинали
Ручки и ножк гвозди забив(али)
На головку тернов(ий) веноч одевали
Праве ребро копьем пробрушали
И потекла с прав(ого) ребра кров и вода
Добрым людям на спасение
Больным на исцелен(ие)
Хто эту молитву читае, отца, мать почитае
Она помагае в доме, дороге, на работе.
От грома гремучого
От змея ползучого
От колдуна и колдуничи
Прекрасной девици
Иоанн Креститель Батюшка Спаситель
Закрой не тленной плененою
раба Божьего (имена)
Аминь.

Зап. З. Г. Ярошенко (Симончук) от
Прейтек Нины Дмитриевны, 1940 г.р.,
с. Плехов.

[№ 17]

На сиянской горе на свет(ой) земле
Там заснула Пресв(ятая) Богородица
Приходи к ей сам И(сус) Х(ристос)
Мати возлюбленна
Спиш ты и чуеш
Сплю синку Христу и чую
Тебе в винограде поймали
На муку взяли
Копьем ребро пробивали
Чаши наст[о]в[ля]ли
Святой твоее крови до земли не допускали
И котилась твоя кров у сине море
З синего моря на престол
На престолах стои стоять
На столах книги лежать
Над книжками Христос сидеть
Головку склонивши
За нас грешных усю кров розливши
Приходят к ему 2 апостоли Петро
и Павел,
Петро и Пав(ел) не глядеть на мою муку
береть Хрест Светий в руку и идеть по
белому свету
И закажет старому и малому слепому
и кривому

Хто тую молитву знае
Хай рано й вечер почитае
Тай в огне не згорае
В воде не потопает
И в наглої смерти не пропадет
Я ж тебе Господи помолюсь
Я ж тебе Господи поклонюсь
И словом (телом) и делом и помишленным

И придите поклонимся Царю Богу
нашему.

*Зап. З. Г. Ярошенко (Симончук)
от Мельниченко Лидии Ефимовны,
1938 г.р., с. Плехов.*

[№ 18]

Пречистой Марии
Пречистая божья мати, покровом
накрывала, хрестом осияла
от огня горящего
от зверя бежащего
от ветра буйного

от человека лихого
от в(с)ех враг моих
Аминь.

*Рукопись Подтергер Татьяны Ильи-
ничны, с. Рудка Черниговского р-на,
родом из с. Довжик.*

[№ 19]

Отцова молитва
Мамкино стороженье
Непокинь мене господи
на вся(ко)м месте
Отверни меня господи

От злого человека
От нахальной смерти
Аминь.

[№ 20]

Довоскресни господь бог
Раступитесь вороги
Микола сторожить
Исус Христос дорожку ведет
Матер Божья дорожку метет.
Аминь.

*Рукопись уроженки с. Залесье Чечер-
ского р-на Гомельской обл.*

Один из заговоров, записанный в полес-
ской экспедиции летом 1981 г., по какой-
то случайности не попал в публикацию
«Полесские заговоры» 2003 г. [5]. Он
интересен тем, что был записан в про-
цессе реального сеанса заговаривания.
Его произнесла со всеми необходимыми
повторами жительница села Вышевичи
Радомышльского района Житомирской
области Ольга Кайтановна Дяченко, ког-
да она согласилась избавить от бородав-
ки одну из участниц нашей экспедиции.

Заговор от бородавок

Стань мни до помочи
Очэ наш, йжэ еси на небесэх,
да съятыце ймье твоё,
да прыдэ царство твоё,
да будэ воля твоё светая
яко на небеси, на зэмлі. (Дё вона?)
Хлеб наш насущны дай нам нис <днесь>,
оста́ви нам долги́ на́ши, яко жэ и ми
оставляем должникам нашим.
Нэ взді нас во иску́шение,
но избав нас од лука́вого.
Нэ сама́ я приступа́ю,
а сам Господь приступа́е. (Як зветэсь?..)
Боро́довочки забира́е, росыла́е
по мо́хах, по боло́тах,
по пу́шчах, по нэ́трах.
По тёмных лиса́х, по вэ́ликих здвиза́х*,
на широ́ки стэп, на сухі́ дуб.
Там боро́довочки будуть́ сухого́ дуба
круты́ть, лама́ть,
а Зо́ю до здоро́вья призы́ва́ть.
Сонэ́чко зидэ́, роса́ на зэмлю́ ўпаде́,
а боро́довочка ис пальчи́коу згинэ́,
пропаде́.

Другим разом.

Нэ я говорю́, сам Господь ис помочи́ю,
Пречи́ста Бо́жа Ма́ти присту́пала
Вона́ Зо́и боро́довочки виговора́ла,
росыла́ла по мо́хах, по боло́тах,
по пу́шчах, по нэ́трах,
по тёмных лиса́х, по вэ́ликих здвиза́х,
на широ́ки стэп, на сухі́ дуб.
Там, боро́довочки, будэ́тэ́ сухого́ дуба
круты́ть, лама́ть,
а Зо́ю до здоро́вья призы́ва́ть.
А сонэ́чко зидэ́,
а роса́ на зэмлю́ ўпаде́,
а ця боро́довочка ка́жна засо́хнэ́ й
пропаде́. Ами́нь.

Трэ́тим разом.

Нэ́ я говорю́, а са́м Господь ис по́мочи́ю.
Пречи́ста Бо́жа Ма́ти присту́пала,
вона́ Зо́и боро́довочки виговора́ла,
росыла́ла по мо́хах, по боло́тах,
по пу́шчах, по нэ́трах.
По тёмных лиса́х, по вэ́ликих здвиза́х,
на широ́ки стэп, на сухі́ дуб.
Там боро́довочки будуть́ сухого́ дуба
круты́ть, лама́ть,
Зо́ю до здоро́вья призы́ва́ть.
Сонэ́чко зидэ́, роса́ на зэмлю́ ўпаде́,
а ця ка́жна боро́довочка засо́хнэ́ й
пропаде́.
Да воскре́снет Бог и расточа́цца врази́
его́,
да бежа́ть от лица́ огня́ невидя́ще его́,
яко ишчеза́е дым от Ду́ха свято́го,
так ишчезну́ть боро́довочки ис
пальчи́коу.

Яко та́еть воск от лица́ огня́,
та́ко да поги́бнуть бе́сы
от лица́ лю́бящего Бо́га.
Зна́мэни, крэ́сным зна́мэни.
Весэ́лье пречи́сне́ животворя́щих
Христе́ Господь прогана́е боро́довочки,
бе́сы сы́лою на тэ́бэ́ распя́того

Го́спода на́шого Иису́са Христа́
вотшэ́дшо, попра́ўшо сы́лу ды́вола,
дарова́вшэ́ нам чесно́й крэ́ст
на прогна́ние боро́довочок.
Ишло́ три свята́и мужи́.
За ййми шло́ три зве́ры лю́ти**.
А они́ Зо́ю встры́ли.
Они́ з ей пальчи́коу, з ей т́ла бье́лою,
з черво́ною крови́
боро́довочки го́стрыми зу́ба́ми зье́лы.
Огради́, Го́споди, Зо́ю,
огради́, Го́споди, сы́лою чэсна́ю,
животвора́шчаю твоео́ крэ́ста́
и сохрани́ её́ од на́глае́ сме́рти,
от тяжо́лой боле́зни, од боро́дивок,
од вся́кого го́ра, од вся́коо́ зла.
В ру́цех твои́х, Го́споди Иису́се Христе́
прида́е Зо́и дух свой.
Ти её́ благослови́ и поми́луй.
Жись ей дай по ми́лости своё́й
до́ўгую, шчасли́вую и ра́досную,
и всегда́ вэ́слую́,
бэ́з за́висти враго́ў и боро́дивочок.
Ами́нь.
У неді́лю ра́но, ше́ сонэ́чко нэ́ сходы́ть,
сам Иису́с Хри́то́с по нэ́би ходы́ть.



О. К. Дяченко заговаривает «звих и удар» ноги участнику экспедиции А. Л. Топоркову.
С. М. Толстая записывает заговор на магнитофон (с. Вышевичи Радомышльского р-на
Житомирской обл.; заговор опубликован в [5, № 379]). 1981 г. Фото О. А. Терновской

По воронóму коні проежжае,
золотые ключи мае
и Збины борóдивочки
золотым замóчком замыкае.
Як гóспóдни замóчок бэз ключика
одемкнэця,
тодi кáжна борóдивочка росты зачнэця.
Як гóспóдни замóчок бэз ключика
одемкнэця,
тодi кáжна борóдивочка росты зачнэця.
Як гóспóдни замóчок бэз ключика
одемкнэця,
тодi кáжна борóдивочка росты зачнэця.
Мой слова, а Гóспóдня пóмоч.
Сўчэ, сўчэ (дэ цэй сучóк?), тфу, тфу, тфу.
Як тобi нэ росты, нэ цвысты,
нэ ээлэньты, тфу, тфу,
так борóдуўкам нэ росты
и нэ болéть. Амiнь. Тфу, тфу.
Сўчэ, сўчэ,
як тобi нэ росты, нэ цвысты, нэ ээлэньты,
тфу, тфу,
так тим борóдуўкам нэ росты и нэ болéть.
Амiнь. Амiнь. Амiнь.

Як засóх сучэчэк, так засóхнут
борóдивочки.
Амiнь. Амiнь. Амiнь.
Тфу-тфу, тфу-тфу, тфу-тфу-тфу. Тфу.

(Пропадўть борóдивочки. Спасiбо не
кажi! Спасiбо незя казáть.)

Запись С. М. Толстой.

* *Нэтра* — непроходимая чаща
или болото; *звизж, здвизж* — болотная
трясина.

** Мотив лютых зверей, съедающих
болезнь острыми зубами, встречается
и в других заговорах из с. Вышевичи
[см.: 5. № 379, 514].

Литература

1. Агапкина Т. А. Восточнославянские
лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.
2. Агапкина Т. А., Березович Е. Л., Сури-
кова О. Д. Имена деревьев в восточносла-

вянских заговорах // Вопросы ономастики.
Т. 18. № 1. 2021. С. 9–61.

3. *Даль В. И.* Толковый словарь живого
великорусского языка. 3-е изд. Т. 1–4. М.,
1903–1909.

4. Домницкая икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 639–640.

5. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левки-
евской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

6. *Толстая С. М.* Полесский народный
календарь. М., 2005.

7. *Толстая С. М.* Образ мира в тексте
и ритуале. М., 2015.

8. *Фасмер М.* Этимологический словарь
русского языка: в 4 т. Т. 2. М., 1986.

Авторы благодарят Т. А. Агапкину
за консультацию и ценные замечания.

Статья поступила в редакцию 12 де-
кабря 2022 г.

Сюзанна Павловна Сельченкова,

стажер-исследователь, Национальный исследовательский университет «Высшая
школа экономики» (Москва)

Ирина Станиславовна Дмитриевская,

стажер-исследователь, Национальный исследовательский университет «Высшая
школа экономики» (Москва)

ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАГОВОРЫ РУССКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Аннотация. В статье представлены лечебные заговоры белорусско-русского по-
граничья, записанные экспедициями Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики», Института славяноведения РАН и Российского государ-
ственного гуманитарного университета, Центра исследований белорусской культуры,
языка и литературы НАН Беларуси в 2013–2018 гг. Предлагается анализ основных
мотивов лечебных заговоров.

Ключевые слова: народная медицина, заговоры, пограничье, испуг

В публикации представлены ле-
чебные заговоры, записанные
в экспедициях на территории
русско-белорусского пограничья в 2013–
2018 гг. Полевая работа велась в России
(Смоленская (Велижский район) и Брян-
ская (Злынковский район) области)
и в Белоруссии (Кричевский и Чери-
ковский районы Могилёвской области).
Экспедиция в Велижский район была
организована коллективом исследо-
вателей из Института славяноведения
РАН и Российского государственного
гуманитарного университета (О. В. Бело-
ва, А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Пет-
рова, В. А. Комарова). В экспедиции
в Чериковский и Кричевский районы
Могилёвской области участвовали ис-
следователи из указанных институций,
а также из Центра исследований бело-
русской культуры, языка и литературы
НАН Беларуси (О. В. Белова, А. Б. Мороз,
Н. В. Петров, Н. А. Савина, В. А. Кухтина,

Ф. О. Орлов, Т. В. Володина, Е. М. Богане-
ва, Т. И. Кухаронок, Н. П. Антропов). Обе
экспедиции проводились в рамках про-
екта «Ареальная структура белорусско-
русского лингвокультурного пограничья:
язык и фольклор» (РГНФ — БРФФИ,
13–24–01003). В Злынковском районе
Брянской области работала студенческая
экспедиция Национального исследова-
тельского университета «Высшая школа
экономики» (НИУ ВШЭ) при поддержке
программы «Открываем Россию заново».

Наши информанты — практикующие
знахарики и женщины, перенявшие на-
выки народной медицины от «знающих»
людей. Большую часть лечебных загово-
ров нам рассказали информанты в ходе
интервью, но некоторые заговоры были
обнаружены в рукописных источниках
(орфография и пунктуация таких текстов
сохранена). Тексты записанных заговоров
хранятся на сайте фольклорного архива
НИУ ВШЭ (<https://folklore.linghub.ru>).

Еще одно важное уточнение. Инфор-
манты признавались, что некоторые
заговоры они почерпнули «из газет».
В предлагаемую подборку мы включили
только те заговоры, аналоги которым не
были найдены в печатных источниках.

В этой работе мы решили пред-
ставить заговоры от разных телесных
недугов — детской бессонницы, зубной
боли, вывиха, кожных болезней. Подоб-
ные тексты оказались в нашем архиве
наиболее развернутыми и интересными
с точки зрения фольклористического
комментария.

Тексты лечебных заговоров, которые
мы здесь публикуем, выстроены по
классической для восточнославянских
заговоров модели, которую описал
еще Н. Познанский [4]: молитвенное
вступление, эпическая часть, ссыла-
ние болезни, закрепка. Однако в заговорах,
представленных на сайте фольклор-
ного архива НИУ ВШЭ, названные
структурные элементы варьируются:
меняются местами, некоторые элементы
опускаются.

В большинстве текстов отсутствуют
свойственные классической модели
молитвенное вступление или зачин: за-
говор начинается сразу с эпической ча-
сти — описания мифологического про-
странства, в котором находится некто,
способный помочь в лечении недуга. За-
тем описывается сама болезнь, причины
ее возникновения. Называются части
тела, из которых болезнь изгоняется,
и упоминается пространство «ссылки»
болезни. Завершается заговор «заами-
ниванием», а «закрепка», т. е. формула
«замыкания» заговора, укрепляющая
силу текста, чаще всего отсутствует.

Большинство этих структурных
элементов содержится в заговоре,

записанном в Велижском районе Смоленской области. Текст начинается с обращения к недугам. Сперва идут *скулы* и *красухи* (кожные болезни), затем называются *упуд* и *урок* (сглаз), после — *сухотник*¹ и *молотник*². Информантка рассказала, что этот заговор она переняла от знахарки, лечившей ее дочь от *чирья* (фурункула). Исходя из того, что здесь вначале перечислено множество болезней, можно предположить, что текст имеет универсальный характер и может читаться при любом заболевании. Заговор произносят три раза.

Двенадцать скул, двенадцать красух, двенадцать упудов, двенадцать уроков, двенадцать сухотников, двенадцать молотников, двенадцать братьев, двенадцать сестёр. Колючие, болючие, ломучие, дергучие, костяные, мозговые, головные, встречные, поперечные, завистные, радостные, текущие. На чём схватили, на том и поляжете: на питёнии, или на ядённи, или на пороге, или на дороге, на старого или от малого, или от середового. Я вас уговариваю, скулы, красухи, упуды, уроки, сухотники, молотники... не трогайте ни по молодикам³, ни по ветохам⁴, не по полнотым⁵. Откатитесь, отвалитесь от буйной головы, хрябтней кости, от румяного лица, ясных очей, ретявого сердца, дыхательных путей. Тут вам не хупованья⁶, тут вам не красуванья⁷. Упудам, урокам, сухотникам, молотникам, скулам, красухам. Идите на мхи, на болота, на гнилые колёды⁸. Там вас... ваш род-племени гуляет и вас ожидает. Рабу Божьему (имя) здоровья [ГЛЕ].

Сходным образом построен заговор от *испуга* (детской бессонницы), записанный в Кричевском районе Могилёвской области. После прямого обращения к *испугу* перечисляются части тела, из которых болезнь изгоняется «физически» («не я тебя выправляю...») и «вербально» («не я выговариваю...»). Сакральными помощниками в изгнании *испуга* становятся Пресвятая Богородица и «бабушка Соломонида». Соломонида — персонаж, часто встречающийся в заговорах от детских болезней; ее появлению сопутствует мотив обтирания пеленой. Согласно А. А. Турилову, в образе Соломониды представлена легендарная повитуха Соломия, присутствовавшая при рождении Христа [б. С. 271].

Перед прочтением заговора берется хлеб, соль, вода. Необходимо произнести: «Здравствуй, хлеб, соль, водица, есть на свете царица, моему горю помощница» [КЛВ]. Далее скатывается шарик из хлеба; им водят сначала по голове, затем по телу ребенка.

Выходи, испуг, сатана, враг, младенческий или человеческий, с буйной головы,

с сладких мозгов, с русого волоса, с громкого голоса, с ушей, с очей, с ноздрей, с зубов, с русских бров, со всего сердца, с чёрной печени, с хребтеной кости. Не я тебя выправляю, не я выговариваю — Мать Пресвятая Богородица повелела этому испугу выйти. И бабушка Соломонида, которая Иисуса Христа пеленала, золотой пеленой вытирала и испуги, недуги там снимала и тебе помощь послала. Аминь [КЛВ].

В конце скатанный хлебный мякиш скармливают собаке.

Заговором от *испуга* поделилась Н. Ф. Егорова, проживающая в том же Кричевском районе Могилёвской области. В начале заговора называются причины болезни, далее болезнь изгоняется из частей тела, а после ссылается в пустое пространство.

Ребенка, которого сглазили, вытирали изнаночной стороной сорочки. Нужно было перекреститься, прочесть «Отче наш» и уже после трижды прочесть заговор.

Бабски, мушшински, ветреные, родимы, рассыпный, мышиный, крысинный, пчалины, конски, коровски, собачи, дитячи, с поганого языка, з вредного глаза, выходите з буйной з головы, з печенёв, з легонёв, з мозгов, з черепков, з рук, з ног, з ногтиков. Косты не ломы, мяса не суши, выходи на болото, на мохи, на лясы, на жёлтые пяски. А где травы не растут, а где птушки не бывают, сам Господь пребывает, своєю пеленою накрывает. Выходите на тёмные лясы⁹, на колоды, там вам жить-пропадать, а у такого-то здоровья не щипать [ЕНФ].

В Злынковском районе Брянской области от П. И. Цупиковой был записан заговор от *скулы* (эту же болезнь информантка назвала *нарывом*). Текст начинается с обращения к болезни, а далее болезнь выманивается в мифологическое пространство, описываемое привлекательно. Вероятно, в заговоре отражено ритуальное действие, которое связано с «засеиванием» больного места. В конце текста — распространенная в русских заговорах формула («Господь с помощью, я своим духом»), передающая заговору «божественную силу» [4. С. 87].

Скула, скуланица,
Красная дьявица,
Иди ты на синее море.
На синем море
Кубки наливает, пироги ломает
И тебе, скулу, дожидает.
Рассыпчатый на пшёночки,
Из пшёночек на маковые зёрнышки.
Поколь ты горела,
Поколь ты болела,
Поколь я тебя засеяла.
Господь с помощью, я своим духом.
Аминь [ЦПИ].

П. И. Цупикова также рассказала заговор от вывиха. Заговоры от вывиха распространены на территории Белоруссии, однако практически не встречаются в Центральной России [5. С. 219]; фиксация подобного текста в Брянской области указывает на влияние белорусской традиции. Как и большинство заговоров от вывиха, этот текст частично повторяет сюжет Второго Мерзбургского (древневерхненемецкого) заклинания [1. С. 383]: мужской сакральный персонаж едет верхом на коне, конь подворачивает ногу.

Ехаў Иисус Христос
Чарез сярэбранны мост.
Конь споткнуўся,
Сустаў звихнуўся.
Сустаў-сустаўце,
На месце становіся.
Покуля ты болей,
Покуля ты горэў,
Покуль моего духу не чуў,
Мой дух тяхеньке, лягеньке,
Утихайся, улягайся,
От Господа Бога помогайся [ЦПИ].

Отдельный корпус текстов составляют заговоры от зубной боли. В Злынковском районе Брянской области был записан заговор, который информантка хранит в письменном виде. Текст построен в форме диалога: молодой спрашивает у старого, болят ли у мертвеца зубы; старый отвечает, что у мертвого зубы не болят. Мотив «у мертвого не болят зубы» широко известен у восточных славян; обыкновенно в заговорах подобного рода главными героями выступают молодой месяц и старый [1. С. 456]. В данном тексте герои редуцированы до «молодого» и «старого».

Малады́й пытал у старо́го ти балять зубы у мяртваго яны ни болять, ни воня́ть шумя́ть то́льки тихи́нько сидя́ть, так чтобы у меня рабы божей (имя) ни болели, ни вонели, ни шумели то́льки тихи́нько сидели (рукописный текст [ЕДС]).

Знахарка Л. В. Куляко из Кричевского района Могилёвской области тоже поделилась заговором от зубной боли. В мифологическом центре заговора находится святой Антипий, к которому обыкновенно обращаются в заговорах от зубных болезней [7] и которого рассказчица назвала «зубным исцелителем»¹⁰. Помимо Антипия, в тексте обозначены «все святые угодники», что обеспечивает покровительство сразу многих целителей. В заговоре появляется «червь» — характерный для белорусских заговоров образ [б. С. 212]. «Червем» знахарка назвала зубной «нерв»¹¹ и уточнила, что заговоры только временно снимают зубную боль, а сами зубы нужно лечить у стоматолога.

На краю опушки есть избушка, в той избушке святой Антипий, зубной исцелитель, и все святые угодники молятся Господу Богу. И как у вас, святые мученики, не болят ни зубы, ни дёсны, нету червей ни гноевых, ни всяких... так и у меня, раба такого Божьего, зубы не болели и были бы крепкие як дуб, ясные як месяц, твёрдые як камень. Крестом побиваю, Спасителя на помощь призываю [КЛВ].

Л. В. Куляко рассказала еще один заговор от зубной боли. В начале текста — мотив «Три брата никогда не сойдутся», характерный для заговоров от зубной боли русско-белорусского пограничья [6. С. 763].

Когда создавался свет, было три царя. Первый царь — зелёный дуб у моря, второй царь — ясный месяц у поля, третий царь — Серый камень у поля. И третий царь — ясный месяц на небе. Черви подзубные, подзубные, прикорневые, гноевые, сходите с раба (имя). И чтобы у него зубы были крепкие — як дуб, твёрдые — як камень, светлые — як месяц и никогда не болели. Аминь [КЛВ].

Знахарка поделилась «молитвой» от всех болезней. В тексте произносящий заговор обращается ко многим святым, что позволяет получить покровительство названных святых и укрепить силу заговора. Заговор нужно читать утром на зарю, днем (но информантка призналась, что в это время суток не всегда произносит молитву) и вечером на заход солнца. Когда произносятся последние слова («Болезнь крестом побиваю...»), необходимо перекрестить больное место.

Помолюсь я Господу Богу, Иисусу Христу и всем его праздникам. Матери Божьей, Иерусалимской, Стробрамской¹², исцелителю Пантелеймону, отцу Серафиму Саровскому, святому Николаю Угоднику, святой Варваре великомученице. Ходил Господь, Иисус наш, [нрзб.] широко ступаячи, на кий опираючи, от всех болезней зелье собираючи, мне, рабе Божьей (имя), помочь от такой-то, такой-то болезни даваячи, болезнь крестом побиваючи. Болезнь крестом побиваю, Спасителя на помощь призываю. Аминь [КЛВ].

Особый интерес представляет сборник заговоров Н. М. Криксиной — заполненная от руки тетрадь, к которой владела, практикующая знахарка из Чериковского района Могилёвской области, обращается во время лечения телесных недугов. В заговоре от зубной боли, записанном в сборнике, возникает образ червя, точащего зуб; болезнь отсылают в пустое место. Возможно, произнесение заговора сопровождается обрядовыми действиями с водой.

от зубной боли на воде

червяк, червяк, ясная голова не точи не грызти зубного корня. Тут тоже не жить, тут тебе не быть. Иди в чистое поле, в зеленую траву в чирвоную рябину. Вода мута от куда ты спод белого камня, чтобы у (имя) всю зубную боль убрала. А ты боль иди в чистое поле. В чистом поле стоит три сосны. Они ветвями шугают, всю боль собирают и тебя поджидают.

Подуть на больной зуб. Аминь, Аминь, Аминь (рукописный текст [КНМ]).

В этой тетрадке записан также заговор от детских болезней. Он имеет диалогическую структуру: Богородица обращается к Христу. Разговор двух сакральных персонажей, встречающихся на дороге, характерен для украинской и белорусской заговорных традиций [1. С. 168]. Болезнь отсылают в иное пространство («в чистое поле и в синее море»), в котором сакральный персонаж — Богородица — сидит на камне и «зарезает» болезнь.

От детской болезни не хорошей

На синем море там стоит гора, на той горе мать Пря[чи]стая стояла, и в синем море водицу брала. Водица-водица Господу Богу усим помощница. Помогти ты Господи рабу Божьему (имя) младенцу, як из воды иди в сине море, а як ветру — иди в чистое поле. Там тебе гулять и бушевать, а (имя) тело младенца не [пинать? — нрзб.]. Спрашивает Мать Прячистая куды ты ходила, а Иисус Христос сказал, я сам [посылаю? — нрзб.] (имя) младенца болезнь забирать. Несу ее в чистое поле и в синее море. На синем море Мать Прячистая на камушке сидела и нож острила и эту болезнь зарезала и рабу Божьему (имя) помощь давала. Иисус Христос стоял в головах, а Мать Прячистая у ногах. Иисус Христос сказал я своим духом дыхну и от раба Божьего (имя) болезнь отгону. Аминь, Аминь (рукописный текст [КНМ]).

Следующий заговор, возможно, нацелен на лечение эпилепсии (иное название которой *чёрная болезнь*): в тексте присутствует сквозной симпатический эпитет «черный». Однако мотив воды, смывающей болезни, часто содержится в заговорах от порчи и сглаза [1. С. 231], потому можно также предположить, что текст произносится во время лечения сглаза.

На воде

Вода водица всему люду помощница тече вода из крыниц¹³, из гор, из рек, из озер, из крутых берегов, из желтых песков. Все на пути обмывают у черное море попадает. Неси черную суету, всю болезнь и страданье от раба Божьего (имя) в черное море. Аминь, Аминь (рукописный текст [КНМ]).

В сборнике Н. М. Криксиной есть заговоры и от *золотника*. Так называют

опущение матки или какие-то заболевания живота. В заговорах от *золотника* обыгрывается название болезни: присутствует сквозной эпитет «золотой». По народным верованиям, *золотник* покидает свое место и начинает бродить по организму. Для выздоровления необходимо вернуть *золотник* на прежнее место, с чем и связана распространенная формула: «стань золотник на место». При этом в организме есть «почетное место» недуга, куда *золотник* должен вернуться, — «золотое кресло».

от золотника на месечик

Когда наступает месечик. Месек Молодой твой рожок Золотой, как Мать Пречистая родила в золотом [кресле? — нрзб.] (имя) так стань золотник на место. Аминь, Аминь (рукописный текст [КНМ]).

Схожие представления прослеживаются и во втором тексте от *золотника*: в мифологическом центре заговора находится Богородица, передвигающая Евангелие на престоле: когда Евангелие сдвигается, на своем месте оказывается и *золотник*.

Заговор от нарушена живота

За первым разам добрым часам не сабою Иисус Христос со мною и господня преподобные. Заговариваю рабобожей золотник подыманный нарушенный обострено-взорванный колючий болючий горячий Як на синем море лежить синий камень на камни пристол стоит около пристола Божья Матерь сидеть в руках Святого Евангелию держит Божья Матерь Евангелю Святую на престол ложит. [сверху вставлено имя Коля] на место золотник уставляет стань Господи на помощь прилюбви мой дух приятный тройца святая Господи прими мои слова усердные к тибя Пошли Господи Колю доброго здоровья. Ва Имя Отца и Сына Святого Духа Амин. Амин Амин (рукописный текст [КНМ]).

Заговор от *испуга* строится на вербальном способе лечения недуга («выговариваю спуганне»). Заболевание изгоняется перечислением частей тела, которые должна покинуть болезнь.

Заговор от испуху

за первам разам добрым часам не сама сабою Исус Христос сомною и все господня припадобные Выговариваю Сегоднешним святой день Зарица Гасподня помощница Выговариваю [вставлено сверху «галочкой» — от Ева] спуганне Униканне калючие балючие Гарючие ветравое, водяное Звяриное выходите с пупа из Живота с костей из моцей с Буйной головы с ясных очей с румяного Лица из чорного волоса с горячий крови с красного ретивого сердца. Стань Господи на помощь. Святая Богородица на радость святые Ангелы прилюбите мой дух святой. Дай Господи святой Спаситель Божей [вставлено «га-

лочкой» — Евы] доброго здоровья ни когда не отыгратся ни сходкам ни молодиком ни полного месеца Амин Амин Амин (повторять 3 раза заговор (рукописный текст [КНМ]).

Не поддается однозначному определению болезнь *притча*: за этим определением может таиться сглаз, детские болезни с разными симптомами, боли в спине [3. С. 50]; можно предположить, что в данном случае речь все же идет о сглазе (определение *суроцы урочные*).

Заговор от притча.

За первым разам Божиим часам не сам с сабою Иисус Христос со мною и все Господие преподобные и Божья Матерь Отговариваю от (евы) прича суроцы урочные, калючие, балючие горючие, и ламучие, женские и мужские, девочки, и ребяцкие ветравые, водяные, спуганные, уликанные, жилостные, радостные подумные, погадные, поглядные Выходите прича суроцы с (евы) с кощей с моцей с рук с ног с белых плячей, с буйной головы с ясных вочи, с румяного лица с (черного) волоса с красного печена с рецивого сердца. Эта всякая болезнь с (евы) выходите, идите на мхи болоты Амин (рукописный текст [КНМ]).

В тетради зафиксирован заговор, произносимый, когда у роженицы начинаются схватки. В тексте содержится мотив «раскрывания царских ворот» (что символизирует раскрытие родовых путей), характерный заговорам для облегчения родов.

Молитва женщинам пере родами.

Господи божа благослови, Матерь Божья, Иисус Христос, ангелы Хранители, спасители, помогите рабе Божьей (имя) царские ворота раствориться, замки разомкните, кости расширятся, пускайте дитяти на белый свет гуляти и здоровому и счастливому проживате. Господи помилуй, Господи помилуй

как начнут схватки прочитайте 3 раза. Аминь, Аминь (рукописный текст [КНМ]).

Таким образом, лечебные заговоры белорусско-русского пограничья, представленные в архиве научно-учебной лаборатории теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ, имеют классическую для восточнославянского заговора структуру: молитвенное вступление, эпическая часть, обращение к находящемуся в сакральном центре персонажу, ссылаясь на болезнь и заминивание.

Примечания

¹ «Ну, сухотник — это человека сушит... болезнь» [ГЛЕ].

² «Ну, а молотник... наверное, что... тогда его вся корёжит, или что там» [ГЛЕ].

³ *Молодик* — растущий месяц.

⁴ *Ветох* — убывающий месяц.

⁵ *Полно́та* — полная луна.

⁶ Упованье.

⁷ Красованье.

⁸ *Коло́да* — ствол старого дерева, гниющая коряга.

⁹ *Лясы* — леса.

¹⁰ «[Вот вы сказали про святого Антипия — это кто?] Да, да... Зубной исцелитель он» [КЛВ].

¹¹ «[Чтобы черви исходили?] Да, это же че... ёт, гноевой червяк. Нерв наш — червь называется, сидит и точит нас. От этого все болезни. <...> [Вы говорили, что когда лечат зубы, изгоняют нерв, да?] Да, это временно. Всё равно, если он гниёт там в середине, то это временно, только снимешь боль и всё. Зубы надо лаять у стоматолога. [То есть это только снимает боль?] Да. Это снимается боль на определённое время» [КЛВ].

¹² Имеется в виду Остробрамская Богородица.

¹³ *Кры́ница* — колодец.

Литература

1. Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.

2. Агапкина Т. А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный

текст. Генезис и структура / отв. ред. Т. Н. Свешникова. М., 2005. С. 247–291.

3. Володина Т. В. Заговоры и представления о притке/прычч у белорусов и русских // Филологическая регионалистика. 2014. № 1 (11). С. 50–56.

4. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.

5. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

6. Топорков А. Л. Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. М., 2010.

7. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Список информантов

ГЛЕ — Горыня Лидия Ефремовна, 1929 г.р., род. в окрестностях д. Осиновица Велижского р-на Смоленской обл., живет в д. Осиновица.

ЕДС — Серпеченко Евгения Дмитриевна, 1971 г.р., род. в д. Малые Щербиничи Злынковского р-на Брянской обл., переезжала в Большие Щербиничи, живет в д. Малые Щербиничи.

ЕНФ — Егорова Надежда Филипповна, 1928 г.р., род. и живет в с. Лобковичи Кричевского р-на Могилёвской обл.

КЛВ — Куляка Лидия Васильевна, 1943 г.р., род. в д. Волчец Костюшковичского с/с Кричевского р-на Могилёвской обл., с 1980 г. живет в агрогородке Костюшковичи Кричевского р-на Могилёвской обл. Практикующая знахарка в течение 30 лет.

КНМ — Криксина Нина Михеевна, 1934 г.р., род. и живет в д. Колода Верейковского с/с Чериковского р-на Могилёвской обл. Практикующая знахарка, переняла «знатё» от бабушки.

ЦПИ — Цупикова Полина Ивановна, 1934 г.р., род. в д. Ломанка Климовского р-на Брянской обл. (ныне не существует), живет в с. Рогов Злынковского р-на Брянской обл.

Статья поступила в редакцию 30 ноября 2022 г.

Александра Борисовна Ипполитова,
кандидат исторических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

ПОВЕРЬЕ О ЦАРЕ-МУРАВЬЕ И ЕГО ВОЛШЕБНОМ КАМНЕ В РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ XVII–XVIII вв.

Аннотация. В статье рассматриваются рукописные тексты XVII–XVIII вв. о поиске и добыче принадлежащего царю муравьев волшебного камня. Первый из них был введен в научный оборот П. Н. Рыбниковым в 1867 г. Текстологический анализ вариантов и наблюдения над расположением сюжета о царе-муравье в структуре сборников позволили выдвинуть гипотезу о переводном происхождении текста.

Ключевые слова: магия, Русский Север, П. Н. Рыбников, средневековая книжность, рукописи, фольклор, текстология

Поверье о поиске и добыче принадлежащего царю муравьев волшебного камня получило литературную известность благодаря интересу к нему А. А. Блока, вольно пересказавшего напечатанный в «Песнях, собранных П. Н. Рыбниковым» текст из «древней рукописи» в двух своих статьях: «Девушка розовой калитки и муравьиный царь» (1907) и «Поэзия заговоров и заклинаний» (1908) [2; 3; 12. С. 245–246; 14].

Местонахождение оригинала «древней рукописи» не было известно до 1912 г., когда известный филолог и археограф И. А. Шляпкин опубликовал рецензию на второе издание «Песен...»,

в приложении к которой указал, что часть олонекских рукописей XVIII–XIX вв. с заговорами из сборов П. Н. Рыбникова находятся у него, и привел подробный анализ различий между публикацией и подлинниками [15. С. 318–321]. К сожалению, эти сведения не были учтены в 3-м издании «Песен...» [13], и рыбниковские археографические находки оказались забыты фолклористами. В 1918 г. наследие П. Н. Рыбникова в составе собрания И. А. Шляпкина было передано в библиотеку Саратовского университета, где находится и поныне. Повторное открытие и полная публикация сборника с текстом о царе-муравье (Шл.), созданного в 1770-е гг. в Олонекской губернии, состоялись лишь недавно [6]. В ходе работы были выявлены значительные лакуны в передаче П. Н. Рыбниковым текста оригинала, а также то, что заключительная его часть представляет собой отдельный самостоятельный заговор на сбор трав. Кроме того, в севернорусской рукописи второй четверти XVII в. (Шук.) был обнаружен ранний вариант текста о царе-муравье [6. С. 298–299] и высказано предположение, что текстологические варианты Шл. и Шук., скорее всего, друг с другом не связаны, но могут являться независимыми записями вариантов одного устного поверья [6. С. 299].

В настоящей работе мы предлагаем вновь вернуться к сюжету о царе-муравье в связи с обнаружением третьего варианта текста (Муз.), а также чтобы привлечь к нему внимание исследователей. Для начала приведем сведения о рукописях и определим место искомого сюжета в их структуре.

Самый ранний вариант текста о царе-муравье известен по сборнику Шук. второй четверти XVII в. из ГИМ: форматом в «восьмерку», на 128 л., переплет — дощечки с кожаным корешком, скоропись одного почерка. Подробное описание рукописи помещено в работах [16. С. 363; 7. С. 241; 9. С. 6], поэтому здесь остановимся только на самых значимых моментах. В состав сборника входят два лечебника, травник, роспись сошному письму, конский лечебник¹ и астрологический календарь с марта по август. В травнике отмечена диалектная лексика, характерная для Русского Севера, там же упомянуты река Двина и топоним Орлец (место в 45 км от Холмогор вверх по течению Северной Двины) [9. С. 6]. Это позволяет предполагать, что и весь сборник может иметь севернорусское происхождение.

В первом лечебнике «Указ лечебник розным статьям афинеиские мудрости», помещенном на л. 1–36 и содержащем 124 нумерованных главы, после главы № 75 «На удушье и на всякую внутреннюю бо[ле]знь...» помещены две ненумерованные главы. Вместо номера напротив каждой на полях написано слово «зри»

(в других местах лечебника оно служит для пометы значимых мест внутри текста, но обычно не целых глав). Первая из этих двух глав содержит текст о получении при помощи ворона волшебного камня, сообщаящего его владельцу способность быть невидимым, а вторая — текст о чудесном камне царя-муравья (тексты см. в конце статьи). Отсутствие нумерации свидетельствует, скорее всего, о том, что главы переписаны не из основного лечебника-протографа, но взяты из иного источника и объединены по сходству мотивов: камень, дающий способность быть невидимым.

Подчеркнем, что в составе Шук. находятся самые ранние из известных «народные» травник и конский лечебник; то же во многом справедливо и по отношению к насыщенным суевериями, но пока не исследованным лечебникам рукописи. По хронологии Шук. стоит в одном ряду с Олонекским и Великоустюжским сборниками заговоров, открывающими русскую рукописную заговорную традицию.

Сборник «со сказаниями» Шл. из библиотеки Саратовского университета подробно описан в ряде работ [15. С. 319; 11. С. 479; 6], укажем здесь лишь основные его особенности. Это рукопись в «восьмерку», на 4 л., без переплета, в обложке из листа бумаги, текст написан скорописью одного почерка, филигрانی ярославской мануфактуры Саввы Яковлева (бумага могла быть выпущена в 1765, 1771, 1774–1787 гг.). Благодаря черновым записям на обложке известно, что рукопись создана до января 1777 г. в Кузарандской волости в Заонежье. По составу в сборнике выделяются календарно-прогностическая (громник, колядник, текст о злых днях) и магическая (три статьи травника, статья о царе-муравье, заговор на сбор трав) части. То есть среди протографов Шл. могли быть сборник календарно-астрологического содержания, травник и, возможно, лечебник (статья о царе-муравье).

Рукопись Муз. из РГБ форматом в «восьмерку», на 133 л., в картонном переплете с кожаным корешком и кожаной завязкой (вторая утеряна; завязки крепились к корешку коваными гвоздиками), текст написан скорописью разных почерков. Филигрانی: различные типы герба г. Ярославля (преимущественно 1734–1748, 1751–1756 гг.), герб г. Амстердама (л. 7–34, первая половина XVIII в.) и неидентифицированная (л. 51–57). Кодикологическое изучение рукописи пока остается делом будущего, но уже сейчас можно сказать, что, хотя памятник имеет единые «реестр» и нумерацию глав, он представляет собой конволют: так, на блоке л. 7–34 сохранились остатки скрепленного его бумажного корешка, внешние стороны крайних листов блока загрязнены, т.е. в начальный период бытования являлись первым и последним

листами самостоятельной рукописи; л. 34 об. заполнен текстом лишь наполовину. Явно из другой рукописи происходит и тетрадка с текстом о царе-муравье (л. 51–57): бумага здесь тоньше, чем в остальных частях конволюта, короче по высоте, с другой филигранью; номера глав вписаны поверх старых (гл. 114–119 вместо гл. 20–25). Рукопись имеет записи, в частности, на л. 126 и 133 об. — начало векселя: «Ярославль сентября 23 дня 1772 года...»; на л. 133 об.: «Сия книга... Федора Иванова...» Соответственно, судя по бумаге и записям, рукопись бытовала в Ярославле, а время ее создания — до сентября 1772 г.

Рукопись Муз. имеет общее заглавие «Книга Травник, имеющая в себе описание трав разных и к чему которая угодна...» (л. 1) и представляет собой травник сложного состава (214 глав по реестру), скомпилированный из разных источников. Среди них можно выделить «народные» травники разных типов, главы из «Прохладного вертограда» и лечебников. Это по преимуществу описания растений, но также и масел, веществ, камней, животных и птиц. Текст о царе-муравье содержится в гл. 119-й «О муравье» (Муз., л. 55–56). В предшествующих двух статьях также описываются волшебные средства — три ластовичьих камня (л. 54–54 об., «О птице ластовице») и чудодейственный корень травы *имея*² (л. 54 об. –55).

Итак, в нашем распоряжении три текста о царе-муравье: один второй четверти XVII в. и два 1770-х гг. (или ранее в случае Муз.). Анализ рукописей показывает, что текст не имел постоянного «конволя»: он вставлялся по смыслу рядом со статьями сходного магического содержания, оставаясь при этом инородным и уникальным по отношению к основному содержанию памятников.

Перейдем к текстологии имеющихся вариантов. Они четко распадаются на две группы: А — краткая версия сюжета (Шук.), и Б — пространная версия (Шл. и Муз.), но с отличиями внутри группы в ряде деталей. Общая схема сюжета представлена в первой таблице на с. 23.

В варианте Шук. есть только фрагменты I, III–V, VIII, X. Здесь предлагается найти старый муравейник (I), а в нем — «дыру», т.е. ход внутрь (III А), привязать на нить свинцовую пулю и спускать ее в этот ход, постепенно раскапывая муравейник (IV). После чего обнаружится *царик муравьев*, сидящий на камне (V А). Этот камень нужно вставить в перстень, носить его на руке, а при необходимости повернуть камнем внутрь сжатого кулака — тогда владельца камня никто не увидит (VIII А). Текст завершается фразой *А царик муравьев велик* (X), отсутствующей в группе Б.

В группе Б есть все фрагменты, кроме X (0, I–VIII), а в Муз. также дополнительный фрагмент IX. Общая структура

	А	Б
0		Зачин статьи «Аще хоцеш...»
I	Найти муравейник	
II		Облить муравейник кипятком
III	Найти в муравейнике «дыру»	Раскопать муравейник и найти в нем «дыру»
IV	Привязать к нитке пульку/пуговицу, спустить в «дыру», копать дальше	
V	Найти царя-муравья, сидящего на камне	Найти царя-муравья на камне / с камнем; двучетность камня
VI		Облить царя-муравья кипятком
VII		Находка камня, оборачивание его тафтой; вопрос «Нашел ли?»
VIII	Вставить камень в перстень, носить на руке камнем внутрь	Носить камень во рту; утираться платом; обмахиваться полотенцем с приговором
IX		Гадание по муравьям. Использование и хранение камня
X	Царь муравьев велик	

текстов в Шл. и Муз. весьма схожа, включает больше элементов, чем Щук.; объединяет эти рукописи и отличный от Щук. способ использования волшебного камня (VIII Б). Шл. и Муз. начинаются со свойственного статьям лечебников союза «аще» (0 Б), вводящего цель: **Аще хоцешн вѣщи добыти** (Муз.) / **Аще хоцешн сія прѣрагія вѣщи** (Шл.). Далее предлагается найти муравейник (I), облить его кипящей водой³ (II), разгresti, обнаружить «дыру», ведущую к царю муравьев (III Б), спустить в нее привязанную на нитку пуговицу до тех пор, пока она не остановится (IV), и копать дальше. Затем обнаружится царь муравьев с разноцветным камнем (V Б), царя тоже нужно облить кипятком (VI Б). После этого камень следует завернуть в тафту, а услышав вопрос о камне: «Нашел ли?» — молчать (VII Б). Если камень положить в рот, то его обладатель станет невидимым (VIII Б).

При наличии общей структуры Шл. и Муз. отличаются рядом деталей. В Шл. необходимо найти **мѣравейникѣ велико**⁴ около двенадцати дорог, разжечь там огонь, а воды нагреть **со ѹша**⁵. В Муз. нет этих подробностей, но нужно взять с собой **котѣ**⁶ **ведра въ два іли в три**. В Шл. облить кипятком муравейник следует дважды — сначала и после его полного разгребания, в итоге станет видна дыра в землю; пуговица здесь медная или оловянная, а копать вглубь нужно на три сажени или две с половиной. В Муз. пуговица свинцовая (как и пулька в Щук.), а глубина три сажени. В Шл. цвет камня **вагро**⁷ **іли си**⁸, а в Муз. **голѹбы илн зеленѣ**. В Шл. царя обливают, чтобы он «отвалился» с камня, а в Муз. — чтобы он умер и не укусил. В Шл. остается неясным, кто спрашивает **Нашо**⁹ **ли?** (по контексту получается, что вопрос исходит от царя-муравья). В Муз. это темное место

проясняется: копатели работают вдвоем, и вопрос задает напарник. В Шл. условие невидимости — держать камень во рту и одновременно утираться платом (тафтяным?). В Муз. использование камня, по-видимому, составляет отдельное действие, а вместо плата появляется некое найденное на дороге полотенце, которое тоже сообщает обладателю невидимость при троекратном обмахивании, произнесении краткой формулы **Невиди¹⁰ вы бы¹¹ нинкомѹ**¹² и соблюдении ритуальной чистоты. Кроме того, Муз. содержит достаточно объемный дополнительный фрагмент IX об использовании муравьиного камня, имеющий отдельный заголовок **Ѡ крѣчннѣ**. Чудесный камень здесь предлагается использовать для гадания у муравейника **про ѹбыто¹³ или про смерть** и как средство спасения от разбойников; беречь его **ка¹⁴ глаза** и держать в чистоте.

Сравнение трех вариантов наводит на мысль, что отношения их более отдаленные, чем обычно бывает между разными редакциями одного рукописного текста. Прежде всего на это указывают лексические различия. Так, в Щук. лишь 25% лексических совпадений в одной и той же позиции с группой Б (18 из 71 словоупотребления). В общих фрагментах группы Б лексически совпадают для Шл. 24,8% (от общего количества словоупотреблений Шл. — 36 из 145) и для Муз. 27,3% (от совпадающих с Шл. фрагментов Муз. — 36 из 132 словоупотреблений). Вместе с тем то или иное понятие в одной и той же позиции текста могло выражаться синонимами либо вообще формулироваться иначе, например:

Щук.	Шл.	Муз.
мѣра ¹⁵ ице да ¹⁶ ное	мѣравейникѣ велико ¹⁷	кѹча мѣравѣевѣ
найді	о ¹⁸ рацешн	
	ѹша ¹⁹	котѣ ²⁰
	наварн воды	ѹгре ²¹ воды до горяча
	о ²² лей вѣсѣ мѣравейникѣ	поливн ²³ на кѹчѹ мѣравѣѣ
	разгребн вѣсѣ до земли	да ро ²⁴ гребн, да копа ²⁵ до дна
смотрі, кѹды в нево иде ²⁶ діра	і о ²⁷ рацешн дырѣ в землю	гдѣ црѣ лежитѣ, а ѹ црѣа камень, а к немѹ дира
	о ²⁸ лей царя мѣравѣя кипячею водою	плесни варѣ на него
	о ²⁹ хватн камень плато ³⁰	каме ³¹ возмн да ѡ ³² верти тавтою
	І то ³³ камень держи во ртѣ	Илн каме ³⁴ то ³⁵ вложи во ѹста за цекѹ
ино тебѣ ніхто тобѣ не вїді ³⁶ , кѹды ні поїде ³⁷	і ходя ³⁸ чн никто не видн ³⁹	люди тѣ не имѹт видѣти

Малое число лексических соответствий, наличие синонимии и различий формулировок в вариантах наводит на мысль, что текст о царе-муравье транслировался в рукописях не путем прямого переписывания, но проходил некоторую перекодировку из одной знаковой системы в другую. Гипотетически таким перекодированием могла бы быть последовательность «прочтение письменного текста => его пересказ/запоминание => запись по памяти» либо

один из видов «перевода». Например, «перевод» из устной сферы бытования в рукописную, т.е. фиксация на бумаге устного поверья (эту гипотезу мы уже высказывали ранее [6. С. 299]), или же перевод иноязычного письменного текста на русский язык.

Как мы отмечали ранее, в севернорусской и, шире, финноугорской традиции действительно есть параллели для отдельных «муравьиных» мотивов: это упоминание царя-муравья в пасту-

шеских отпусках, муравейник как locus разнообразных магических действий (прежде всего лечебной, любовной, скотоводческой магии) и т.д. [6. С. 299–301; 5. С. 482, 488, 509, 510, 514, 526]. Однако ключевые моменты сюжета о царе-муравье, т.е. наличие в муравейнике волшебного камня или иного предмета, дающего его обладателю способность становиться невидимым, неизвестны ни на Русском Севере, ни у славян в целом. В славянских традициях сходные мо-

тивы чудесных атрибутов, в том числе волшебных камней, дающих разнообразные способности, относятся, как правило, к змеям [4. С. 321–328 и др.]. Тексты с почти точным совпадением основных мотивов сюжета о царе-муравье неожиданно обнаружили в немецкой традиции.

В Вольфстурнской рукописи второй половины XV в. из Южного Тироля имеется рецепт, как стать невидимым: нужно пойти к муравейнику (*Amaishauffen*, букв. «муравьиная куча») с девятью ходами, поджечь его, затем просеять ситом пепел — и найдется камень с тремя... (на этом месте рукопись, увы, обрывается) [22. S. 324; 21. S. 19].

Согласно разделу о воровском колдовстве («Diebebanner») рукописи «Ein kunstbiechlein zue den Rechtshendlen» 1727 г. из Шаттенмюле (Баар, Шварцвальд), чтобы стать невидимым, надо пойти к муравейнику (*umbeissen hauffen*), нагреть в котле (*ein kössel*) воды и обварить/сжечь (*verbrennen*) муравьев заживо, затем все просеять — и найдется треугольный камень трех цветов — белого, зеленого и красного. Камень нужно вставить в серебряный перстень и носить его на пальце, тогда никто тебя не увидит. В следующей статье той же рукописи предлагается иной способ поиска волшебного камня в муравейнике. Нужно купить, не торгуясь, новое зеркало, не смотреться в него, пойти к муравейнику и перебирать его горсть за горстью, наблюдая за отражением. Если оно исчезнет — значит, камень в руке. И тут надо рассмотреть камень: он тоже должен быть трехцветным [18. S. 126, 129].

Существовали и другие варианты немецких поверий о чудесных предметах из муравейника. Так, считалось, что в муравейнике можно найти яйцо, помогающее стать невидимым и выслеживать воров [20. S. 117]; что камень-невидимка появится в яйце, снесенном в четверг и пролежавшем в навозе или в муравейнике девять дней (рукопись конца XVI — начала XVII в. [17. S. 331]); что в муравейнике, над которым мерцает синее пламя, есть птичье гнездо, также сообщающее невидимость [19. Sp. 1458–1459].

Итак, в немецких поверьях и русских статьях о царе-муравье пересекаются следующие ключевые моменты: наличие в муравейнике волшебного камня-невидимки (группы А и Б); разноцветность камня (Б); множественность ходов в муравейнике / дорог рядом с ним (Б: Шл.); нагревание воды в котле (Б); обливание/сжигание муравейника (Б); вставка камня-невидимки в перстень и ношение его на пальце (А). При этом в выявленных немецких источниках отсутствуют образ самого царя-муравья, мотивы поиска хода внутрь муравейника и спуска

в него грузика, вопрос «Нашел ли?», ношение камня во рту и использование платка/полотенца как средства обретения невидимости. В русских же рукописях нет мотивов треугольности камня и просеивания.

Существенно, что самые близкие параллели для русских текстов встретились в немецких рукописях (а не в устной традиции). Более того, в манускриптах из Вольфстурна и Шаттенмюле рядом со сведениями о муравейниках, как и в Шук., помещена статья о вороне, приносящем волшебный камень, чтобы спасти свои сваренные яйца [12. S. 324; 18. S. 130]. Отметим, что в имеющихся немецких и русских текстах (хотя прямой взаимосвязи между выявленными рукописями, разумеется, нет) есть даже буквальные лексические совпадения (*Amaishauffen*, *umbeissen hauffen* и *куча мравьевъ*, *ein kössel* и *котел*).

Сказанное позволяет заключить, что сюжет о царе-муравье русских рукописей может быть переводом с немецкого (не исключен и язык-посредник). Вероятнее всего, переводов и их источников было как минимум два: тексты о вороне и царе-муравье в Шук.⁴ переведены с одного немецкоязычного оригинала, а тексты группы Б — с другого (другим переводчиком и в другое время). Этим и можно объяснить различия сюжета в группах А и Б. Муз. и Шл., в свою очередь, могут являться разными редакциями, восходящими к одному переводу-протографу. Менее вероятно, что они по отдельности были переведены с близких друг другу, но разных немецких оригиналов либо восходят к разным переводам, выполненным с одного источника. Выявление новых рукописей (русских, немецких или других) с этим сюжетом позволит точнее проследить историю путешествия царя-муравья.

Post scriptum. Когда статья уже была сдана в редакцию, обнаружили два текста о муравьиной матке (O.VI.19, травник, первая половина XVIII в.; Орд.⁵ — копия 1887 г. статьи из неизвестного источника), где ряд мотивов пересекается с сюжетом о царе-муравье: матка обладает тремя волшебными камнями разных цветов: «синь искрасна», «бел с желтиною» и «впроседе» (?); матку добывают, спустив в муравейник грузик (оленью мошонку с ртутью) на нитке; по нитке нужно лить кипятка, чтобы уморить матку. Функции камней не указаны. Отметим маргинальность статьи о матке в структуре рукописей: она завершает как травник, так и компиляцию Н. Ордина (возможно, заключала некий сборник заговоров). Оба текста дефектны (особенно ближе к концу), а для их осмысления требуются дополнительные данные.

Далее приводятся тексты о царе-муравье (два уже публиковались ранее

в современной орфографии), о вороне и о муравьиной матке. Тексты печатаются с сохранением орфографии оригиналов; ранее напечатанные (Шук. и Шл.) заново сверены с источниками, обновлена пунктуация.

ТЕКСТЫ

1. ГИМ. Собр. П. И. Щукина. № 293. Лечебник. Вторая четверть XVII в.

[л. 16 об.]

Зрі Найдн вороново гнѣздо, что⁶ в не⁶ яйца были, а дѣте⁶ не было. Да взяти с собою котел⁶ да огонь. Да тѣ яйца положи в котел⁶ в кипятю⁶; / [л. 17] что⁶ [о]не уварилѣ, да опят⁶ их положи в гнѣздо. И воронѣ доведѣт⁶ камѣ, что яйца о⁶сырѣют⁶, і дети выседѣт⁶, а камѣ⁶ тѣто оставитѣ. И то⁶ камѣ⁶ во⁶мі да носі ево в платѣ в чісто⁶, никто тебѣ не відит⁶, куды ні пойдеш⁶.

Зрі Найдн мравѣнище да⁶ное и смотрі, куды в нево иде⁶ діра. И ты навѣ^ж на нѣтѣ пѣкѣ свѣцовѣю, и в дірѣ спѣша¹, и ро⁶копыае, и наінді у мара⁶е⁶ царіка, и онѣ седѣт⁶ на камѣни. / [л. 17 об.] И тѣм⁶ камѣ⁶ здѣла¹ в перстѣ⁶ и носи ево на рѣкѣ. И ка⁶ тобѣ надобѣ, и ты ево за⁶мі печатю⁶ (?) и каменѣ⁶ в горстѣ, ино тебѣ ніхто тобѣ не відит⁶, куды ні поиде⁶. А царі⁶ мара⁶е⁶ велікѣ.

2. ОРКиР ЗНБ СГУ. Собр. И. А. Шляпкина. № 568/19. Сборник со «сказаниями». 1770-е гг.

[л. 3 об.]

Аще хоцешн сія пре⁶рагія вещи, і ты поди в лесѣ. Аще о⁶рацешн мравейникѣ велико⁶, око⁶ котораго есть дванадесѣ⁶ дорогѣ, і ты разожги огонь і навари воды со уша⁶, і чѣобы вода кипела, і о⁶лей вѣстѣ мравейникѣ. І какѣ обольешѣ, і разгреви вѣстѣ до земли і вторы⁶ разѣ о⁶лей водою, і о⁶рацешн дырѣ в землю. І свяжи на нитке пѣгвицѣ ме⁶нѣю іли оловянную / [л. 4] и спѣсти в землю. І доколѣ ідѣтѣ, і какѣ станетѣ, і ты копа⁶ 3 сажени іли 2 1/2, і зриши царя мравѣя на камени, а камѣнь вагро⁶ іли си⁶. І о⁶лей царя мравѣя кипячею водою, і о⁶ о⁶вали⁶це с камня. І ты держи при себѣ платѣ тавтянно⁶, і о⁶хвати камѣнь плато⁶. І тѣм⁶ с ни⁶ копаешѣ. І о⁶спроси⁶ у тебѣ: «Нашо⁶ ли?» І ты в то время мо⁶чи. І то⁶ камѣнь держи во ртѣ, і плато⁶ по⁶тера⁶се — і ходя⁶чи никто не відит⁶.

3. РГБ. Музейное собр. № 9530. Травник. До 1772 г.

[л. 55]

У мравѣе. Глава 119.

Аще хоцешн вещи довыгити, і ты поди, гдѣ куча мравѣевѣ. Да во⁶ми с собою котел⁶ ведро вѣ два іли в три, да угре⁶ воды до горяча, да полива⁶ на кучѣ /

[л. 55 об.] мѹравьѣ, да ро҃гребѣ, да копа" до дна, гдѣ црѣ лежитъ, а ѹ црѣ камень, а к нему дѣра. И ты привяжи пѹтвицѹ свинцовѹ да пѹсти в зѣмлю до дна. И по то" нитке докопашеся сажени 3. И докопѣса до црѣ і плесни варѣ на него, чтобы о" ѹме", а ка" бы не ѹкѹси". Да то" каме" возми да ѡверти тавтою и положи за пазѹхѹ. А с кѣ" копае", инѣ спроситъ: «Наше" ли еси?» И ты не мо"ви, что наше". Мо"ча ево сохрани. Или каме" то" вложи во ѹста за щекѹ, люди тѣ не имѹт видѣти. Аще полоте"це како бѹде" на де"си на дороге, и тѣ" полотенецѹ ѡмахнѣса по лицѹ 3 и мо"ви: «Невиди" бы бы" никому" *». А са" бѹди чистъ. А цвѣ" того камени голѹбы или зеленъ.

[л. 56]

Ѡ крѹчинѣ

Аще хоцешъ в то" го" про ѹбыто" или про смерть, і ты то" камень возми к себѣ да выре" патѹ орѣхово" да воткни в кѹчѹ мѹравьѣ в сереткѹ. И ежели " взо"детъ мѹравѣ на верѹхъ патѹга, ино по томѹ живи, берегися смерти і ѹбытка. Аще взо"детъ на верѹхъ патѹга мѹраш"ки, и ты того года не берѣгиса смертѣ і ѹбы"ка. Аще разбо" на дороге на де" или за товою погонитса, и ты то" каме" кинь в ро" и не бо"ся ѡ ни" никакия пакости. И ты нѣ види", а они тебѣ не видѣт. А то" каме" берѣги, ка" глаза, и держи ево в чистотѣ.

4. РНБ. ОСПК. О.VI.19. Травник. Первая половина XVIII в.

[л. 11]

Какъ сыскать [мѹра]вѣвѹ маткѹ. В гнѣзнѣ сѣдѣтъ в зѣмлѣ на сажень, а величествомъ с воробья, крилатъ и силен, бросается во" из гнѣзда, дерево в оглоблю перешиваетъ. По" нею три камени: оди" синь скра"ен, дрѹгѹ бѣлѣ з желтиною, третѣ" ввровасеть⁷ (?). В гнѣздо пѣстѣтъ на ни"кѣ моше"ка аеленя, в нея положить золотникъ рѣзѣти. Идете на низъ до ма"ки и литъ по ниткѣ водѹ, водѹ горячею, кипятѹ. Водѹю маткѹ ѹморѣши. Ходитъ крогомъ мѹравѣица и говоритъ⁸ трижды мѹравьямъ: «Я вашъ⁹, / [л. 11 об.], вы — дѣти мои. Что вы меня ѹкѹсите и ѹсыте (?). Я вѣ самъ во҃жгѣ¹⁰ со" [н] цемъ и звѣздами и зѣрею». И ѹкѹс[е] и (?) ярѹ (?), и ро҃гребай лопатой (?). Берѣ ниткѹ, чтобы не ѹвала", по нитѣ итѣти до матки. Во"мешъ и" каме"емъ, тяжела, что свинецъ.

Примечания

¹ Травник и конский лечебник опубликованы в [7. С. 246–253; 9].

² Статья о растении *имея* характерна для ярославских травников XVIII в., см. о нем: [8. С. 59, 381–382].

³ Мотив обливания мурaveйника кипятком для приготовления лекарственного

снадобья (чтобы вывести из человека змею) известен также по лечебнику конца XVII в.: «Нашед муравище великое, да припасти кипятку много, да раскопай муравище, розседи их, да кипятком заплещи их, да емли и с мешечками, да наклади котлец или медник...» [10. С. 48, № 518].

⁴ Добавим, что в Щук. есть и иные «немецкие следы»: конский лечебник озаглавлен «Лечебник коньской афинскою мудростию Юрьева лекарства Немчинова» (л. 108), в нем встречаются немецкие фитонимы [7. С. 249–251].

⁵ Благодарю Т. А. Агапкину за возможность ознакомления с цифровой копией рукописи.

⁶ Текст восходит к сочинению Псевдо-Альберта «Liber aggregationis, seu Liber secretorum de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam» [ср.: 1. С. 78–79].

⁷ Орд.: *впросеть*.

⁸ Испр., в рукописи *горовить*.

⁹ Орд.: *отец*.

¹⁰ Орд.: *пожгу*.

Литература

1. Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.

2. Блок А. Девушка розовой калитки и муравьиный царь // Золотое руно. 1907. № 2. С. 60–64.

3. Блок А. Поэзия заговоров и заклинаний // История русской литературы / под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина и Д. Н. Овсянко-Куликовского. Т. 1. М., 1908. С. 81–106.

4. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

5. Знатки, ведуны и чернокожики: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под ред. А. Б. Мороза. М., 2012.

6. Ипполитова А. Б. Рукописный сборник 1770-х гг. П. Н. Рыбникова из собрания Зональной научной библиотеки Саратовского университета // Фольклор Большой Волги / сост. В. Е. Добровольская, И. В. Дынникова, А. Б. Ипполитова, М. В. Строганов. М., 2017. С. 284–309.

7. Ипполитова А. Б. Русские рукописные конские лечебники XVII–XVIII вв. vs народная ветеринария: к постановке проблемы // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2011. С. 236–253.

8. Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследования фольклора и этноботаники. М., 2008.

9. Ипполитова А. Б. Севернорусский травник XVII века // ЖС. 2015. № 4. С. 6–9.

10. Лахтин М. Ю. Старинные памятники медицинской письменности. М., 1911. (Записки Московского Археологического института; т. 17.)

11. Перетц В. Н. Описание собрания рукописей профессора И. А. Шляпкина, приннесенных в дар владельцем Саратовскому государственному университету // Археографический ежегодник за 1960 год. М., 1962. С. 397–502.

12. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. 4: Народные былины, старины, побывальщины, песни, сказки, поверия, суеверия, заговоры и т.п. СПб., 1867.

13. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: в 3 т. / под ред. Б. Н. Путилова. Петрозаводск, 1989–1991.

14. Топорков А. Л. Статья Александра Блока «Поэзия заговоров и заклинаний»: фольклорные источники и литературное окружение. М., 2023. («Вечные» сюжеты и образы»; вып. 6). (В печати).

15. Шляпкин И. А. П. Н. Рыбников и новое издание его сборника (с приложением новых материалов) // Журнал Министерства народного просвещения. 1912. № 6. С. 305–321.

16. Яцимирский А. И. Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Щукина. М., 1896. Т. 1.

17. Bartsch C. Zaubер und Segen // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sit-tenkunde. 1855. Bd 3. S. 318–334.

18. Birlinger A. Volkstümliches aus der Baar // Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Volkskunde des Elsass und Oberheims. Bonn, 1875. Bd 2. S. 119–139.

19. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin-Leipzig, 1936/1937. Bd 8.

20. Klingner E. Luther und der deutsche Volksaberglaube. Berlin, 1912.

21. Weinhold K. Die mystische Neunzahl bei den Deutschen. Berlin, 1897. (Abhandlungen der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1897).

22. Zingerle O., von. Segen und Heilmittel aus einer Wolfsturner Handschrift des XV. Jahrhunderts // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1891. Jhg. 1. Hf. 2. S. 172–177. Hf. 3. S. 315–324.

Сокращения

АРГО — Архив Русского географического общества, Санкт-Петербург.

ГИМ — Государственный Исторический музей, Москва.

Муз. — РГБ. Музейное собр. № 9530. Травник. 8°. 133 л. До 1772 г. (Ярославль).

Орд. — Ордин Н. Е. Заговоры, собранные в Сольвычегодском уезде. 1887 г. // АРГО. Р. 7. Оп. 1. № 44. 142 л.

ОРКиР ЗНБ СГУ — Отдел редких книг и рукописей Зональной научной библиотеки им. В. А. Артисевич Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского.

РГБ — Российская государственная библиотека, Москва.

РНБ. ОСПК — Российская национальная библиотека, Отдел рукописей, Основное собрание рукописной книги, Санкт-Петербург.

Шл. — ОРКиР ЗНБ СГУ. Собр. И. А. Шляпкина. № 568/19. Сборник со «сказаниями». 8°. 4 л. 1770-е гг. (Кузандская вол., Заонежье).

Щук. — ГИМ. Собр. П. И. Щукина. № 293. Лечебник. 8°. 128 л. Вторая четверть XVII в. (Русский Север).

О.VI.19. — РНБ. ОСПК. О.VI.19. Травник. 8°. 11 л. Первая половина XVIII в.

Статья поступила в редакцию 10 декабря 2022 г.

Дмитрий Игоревич Антонов,

доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ: ВОСКРЕСШИЕ И ИСЧЕЗАЮЩИЕ

Аннотация. В статье рассматриваются религиозные артефакты, характерные для современной российской религиозной традиции. Это votivные дары, распространенные в городских и сельских храмах, а также советские иконы, которые встречаются прежде всего в селах и природных святынях. Статья описывает программу исследования современных религиозных практик и артефактов, проводимую в УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ, и служит вступлением к четырем публикуемым ниже работам.

Ключевые слова: религиозные практики, votивы, иконы, советские иконы, христианство, православие

Возрождение и динамичное развитие религиозных традиций на постсоветском пространстве — явление, которое требует регулярного мониторинга и анализа. Начиная с 1990-х гг. на территориях России, Белоруссии, Украины, Армении, Грузии и ряда других стран начинаются массовая реконструкция и строительство храмов и монастырей, организация прихрамового пространства и монастырских хозяйств. Формируются новые сообщества — религиозные и профессиональные (от иконописцев до храмовых флористов), постоянные и временные (прихожане, трудники, паломнические группы). Церковное и прицерковное сообщества, стремительно расширяясь, начинают активно действовать в социальном поле, конкурировать за публичные и общественные пространства, здания, территории. В этой среде не только возрождаются забытые и маргинализированные в советские десятилетия обряды, но конструируются новые практики, новые формы благочестивого поведения, нередко основанные на использовании современных технических средств и электронных устройств.

Огромную роль в религиозном обиходе играют семиотизируемые материальные объекты. В постсоветский период монастыри и храмы не только возвращают утраченные святыни и предметы интерьера, но и активно производят их. Церковное искусство переходит в фазу развития: создаются и новые визуальные образы, и новые предметы благочестия (икоты, мощевники, «голгофы», религиозные памятники и т.п.). Как это происходило в Средние века и Новое время, иконы, реликвии, коллективные и личные святыни воспринимаются как акторы, оказываются субъектами коммуникации, участниками множества социальных действий. Почитаемые объекты — адресаты одаривания и мести, устных или письменных обращений. Вокруг них выстраи-

вается множество тактильных и дистантных взаимодействий, зачастую неявных для стороннего наблюдателя. Кроме этого, активно семиотизируются контактные предметы — от свечей, горевших у чудотворного образа, до моющих средств, бумаги, щеток и тряпок, использовавшихся в храме или церковной лавке. Предметы такого рода все чаще оказываются вовлечены в различные обрядовые практики [2; 3; 6].

Наконец, особая форма современной церковной (и прицерковной) культуры конструируется в цифровом пространстве. Начиная с 2000-х гг. активно создаются и разрабатываются интернет-сайты храмов, монастырей и православных сообществ. Квазимолитвенные и коммуникативные практики распространяются в социальных сетях, на форумах, на видеохостингах (YouTube и др.), где выкладываются видеоролики, посвященные святыням и чудесным явлениям. В последние годы здесь прослеживается целый ряд новых тенденций.

Многие аспекты постсоветского «религиозного ренессанса» привлекают внимание социологов, антропологов и религиоведов. В центре внимания исследователей оказались монастырские и приходские сообщества, социальные взаимодействия в церковной среде (Т. Кёльнер, К. Русселе, А. С. Агаджанян, Н. А. Митрохин, Б. К. Кнорре, Д. Г. Дубовка), современные паломнические традиции (Ж. В. Кормина), стратегии коммуникации с иконами и реликвиями (Д. И. Антонов), вернакулярная религиозность, почитание сакральных объектов и локусов (А. Б. Мороз, Е. Е. Левкиевская, К. В. Цеханская) и др. В современных церковных и прицерковных сообществах постоянно возникает и динамично развивается множество различных практик, которые нередко оказывают влияние и на городскую среду, и на актуальный медийный контент. Исследование этих процессов требует не только разносто-

ронного анализа, но и диалога ученых, работающих в разных предметных областях.

С 2020 г. в Учебно-научном центре визуальных исследований Средневековья и Нового времени Российской государственного гуманитарного университета проводится программа мониторинга и исследования религиозных практик в современной России. Студенты факультета культурологии под руководством сотрудников центра Д. И. Антонова и Д. Ю. Доронина изучают эту проблематику в рамках учебных курсов и практики; ряд учащихся работают с сотрудниками центра на постоянной основе. Регионы наших регулярных экспедиций — Московская, Нижегородская, Владимирская, Ярославская, Тверская и Воронежская области. В фокусе внимания находятся разные вопросы (особенности конструирования храмового пространства, топография природных святынь и др.), но прежде всего — практики взаимодействия со святынями и сакральными образами (тактильные и дистантные, вербальные, реципрокные); практики апроприации силы и представления о незримом действии благодати (нерукотворные отпечатки икон, «церковный мусор», «припадение» под образа и др.); наконец, советские иконы, их роли и особенности функционирования в современной России.

В подборке статей, написанных по нашим экспедиционным материалам и опубликованных в первом номере «Живой старины» за 2022 г., мы представили работы, посвященные практикам обращения с «церковным мусором», советским иконам, а также комплексным святыням, границы которых связаны с представлениями о благодати, изливаемой праведником при жизни и после смерти [1; 3; 4; 6; 9; 10]. В подборке, предлагаемой в этом выпуске (статьи Д. И. Антонова, Д. Ю. Доронина, А. И. Завьяловой, М. Х. Эль-Факи), речь пойдет о двух новых темах.

В первых двух статьях рассматривается votивная традиция в современной России. Нас интересует прежде всего одаривание храмовых икон, а не принесение даров в часовни и к поклонным крестам (эти виды votивов, как будет видно, в наши дни существенно различаются). Динамично возрождающаяся в российских церквях votивная традиция не только возвращает к жизни различные практики, существовавшие до массового закрытия храмов и монастырей в 1920–1930-е гг., но и (вполне предсказуемо) модернизируется. Мы видим новые типы даров, приносимых иконам: наручные часы, подвески со светскими или эзотерическими символами, греческие чеканные таблички-тамата. Кроме того, в некоторых хра-

мах появляются иконы с ктиторскими подписями. Такая практика была мало характерна для русской религиозной традиции: изображения донаторов с просительными или благодарственными подписями уже с XVI в. почти перестали встречаться на русских иконах [12. С. 328]. При этом многие дары, популярные в XIX — начале XX в., — платки и ткани, металлические ризы и полные оклады, таблички с благодарственными надписями, анатомические вотивы и др. — в постсоветские десятилетия не получили распространения и существуют только на периферии, в сельских часовнях и в единичных храмах [см. об этом также: 11. С. 330–340].

Две следующие статьи связаны с советскими иконами. Но речь идет уже не о самом явлении, о котором мы рассказывали в статье 2022 г. и в серии работ, вышедших с тех пор. На этот раз мы погружаемся в социальные контексты: публикуем нарративы о мастерицах-образовницах, создателях фолежных икон-киоток¹, и описываем одну из локальных микротрадиций, с которой мы работали в экспедиции 2022 г.

Если вотивные практики воскресают на постсоветском пространстве, то советские иконы — явление, напротив, исчезающее. Сегодня они функционируют в разных местах: в домашних божницах и в заброшенных домах, в часовнях, храмах, на природных святынях, на кладбищах, в церковных/монастырских складах. Здесь у них разные роли. Некоторые используются как моленные образы, другие — скорее для маркирования и освящения пространства, третьи относят к категории «церковного мусора» и истребляют ритуализированными способами [5].

Хотя сегодня на территории России изготавливают иконы с фольговыми ризами, которые отчасти напоминают сельские киотки советских лет, они принципиально отличаются от своих предшественников. И материалы, которые использовали советские мастера (фольга с молокозаводов или от чайных пакетов, обертки от конфет, пионерские галстуки, советские газеты, фотографические раскрашенные иконки и т.п.), и способы получения и распространения этих материалов, как и готовых икон (нелегальные, теньевые, с участием многих акторов), радикально изменились с распадом СССР. Сказанное справедливо даже для ситуации, когда мы имеем дело с работами одного мастера, который начинал изготавливать киотки в 1970-х или в 1980-х гг., а заканчивал в 2000–2010-е гг. (или работает до сих пор).

В изучаемых нами регионах мастера-образовники прекратили создание икон в 1990-е или 2000-е гг. Доступность печатных иконок сделала бес-

смысленным и невостребованным их труд. Советские иконы воспринимаются здесь по большей части как отжившее явление: нередко их оставляют в заброшенных домах или в природных святынях (обычно на земле или на дереве у почитаемого источника), где они гниют и постепенно умирают. Еще чаще их относят в храмы, монастыри и часовни. Церковные работники либо кладут некоторые из них на церковный стол, откуда их могут забрать паломники и прихожане, либо сжигают всё принесенное, избавляясь от сотен ненужных киоток.

В других регионах, например в Тамбовской и Липецкой областях, создание фолежных икон-киоток всё еще остается актуальной практикой [7], хотя она уже сильно отличается и в социальном, и в материальном плане от той, что существовала в советские годы. При этом здесь точно так же сжигают старые советские иконы; авторы сборника «Деревенские святыни» приводят характерное высказывание священника из Тамбовской области об иконах на источниках: «...можно потихонечку аккуратненько раз — сожгли какую-то часть, раз — другую сожгли <...> Это там все можно сжечь, все можно спокойно сжечь» [8. С. 43].

Разумеется, создание советских икон прекратилось не внезапно, с падением СССР. Это явление исчезало постепенно, с изменением социальных и материальных реалий на постсоветском пространстве. Изменялись инструменты и материалы, заказчики и распространители, способы и прагматика создания фолежных икон. Появлялись новые типы мастеров, работающих не на заказ для жителей окрестных сел, а ради эстетических или педагогических целей: учить детей в школьном кружке, поддерживать «древнюю традицию», заниматься благочестивым ремеслом при возрождаемом храме и т.п. Впрочем, это не стало популярной практикой — многие кружки, существовавшие в 2000-е и 2010-е гг., вскоре прекращали существование. Фолежные иконы-киотки не перешли в разряд ценных объектов народного творчества или региональных «брендов»: чаще всего к ним относятся как к отжившему явлению и стремятся заменить на новые, печатные или снаны.

Советские иконы — явление исчезающее, и сегодня важно исследовать этот феномен с разных сторон. Помимо спасения, реставрации и изучения самих икон, необходимо анализировать особенности их создания и бытования в советские десятилетия; их роли и судьбу на постсоветском пространстве; культурную, локальную, семейную память, связанную с ними. Не менее важно изучить социальный портрет мастеров-образовников: их навыки

и инструменты, биографию и воспоминания, как личные, так и записанные от родственников или односельчан. В статьях, которые предлагаются читателям в этом выпуске, мы представляем мастериц-образовниц шилокшанской микротрадиции Нижегородской области.

Примечания

¹ Киотками называют домашние иконы, помещенные в деревянный киот и украшенные декоративными элементами из фольги, бумаги, воска и других материалов. Этот тип икон широко распространился в России с середины XIX в.; в 1920–1980-е гг. такие иконы создавали советские мастера.

Литература

1. Антонов Д. И. Апроприация силы и незримое «тело» святыни: исследование актуальных религиозных практик в постсоветской России // ЖС. 2022. № 1. С. 20–21.
2. Антонов Д. И. Колodцы и печи: ритуализированная утилизация освященных предметов в постсоветской православной традиции // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 2. С. 30–43.
3. Антонов Д. И. Священный мусор: практики ритуализированной утилизации в современной церковной традиции // ЖС. 2022. № 1. С. 21–24.
4. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советская икона: от рождения до «похорон» // ЖС. 2022. № 1. С. 29–33.
5. Антонов Д. И., Тюнина С. М. Постсоветская судьба «советских икон» // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 94–109.
6. Антонов Д. И., Тюнина С. М. Утилизация освященных предметов: тексты и комментарии // ЖС. 2022. № 1. С. 24–29.
7. Горюшкина Л. П. Украшение икон: люди и традиции (по материалам Тамбовской экспедиции 2018–2020 гг.) // Деревенские святыни: сб. ст., интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М., 2021. С. 59–66.
8. Деревенские святыни: сб. ст., интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М., 2021.
9. Доронин Д. Ю. Святыня как семиотический комплекс: распространенная благодать // ЖС. 2022. № 1. С. 33–38.
10. Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Распространенная благодать: тексты и комментарии // ЖС. 2022. № 1. С. 39–43.
11. Майзульс М. Р., Зотов С. О., Антонов Д. И. Восковые ноги и железные глаза: вотивные практики от Средневековья до наших дней. М., 2022.
12. Преображенский А. С. Ктиторские портреты средневековой Руси. XI — начало XVI в. М., 2010.

Статья поступила в редакцию 12 августа 2022 г.

Дмитрий Игоревич Антонов,

доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

ВОТИВНЫЕ ДАРЫ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Аннотация. В статье рассматриваются вотивные дары, активно распространяющиеся в России в последнее десятилетие. Автор типологизирует популярные в современной традиции приношения, выделяет разные виды даров и анализирует роли, которые они играют в церковном пространстве. Помимо вотивных предметов, которые выставляют в киотах икон или вешают на резные фигуры святых, в фокусе внимания оказываются ктиторийские иконы, которые приносят в дар храму в связи с различными семейными событиями, а также печатные реплики икон, увешанных дарами.

Ключевые слова: вотивы, иконы, дары, религиозные практики, христианство, православие

В 2010-е гг. в России произошла быстрая (в исторической перспективе) актуализация вотивных практик: городские и сельские храмы начали активно наполняться дарами, которые прихожане и паломники приносят иконам. Сегодня традиция стала фактически повсеместной. Стремительный рост ее популярности — одно из самых ярких явлений, связанных с (ре)конструированием религиозных практик на постсоветском пространстве [1; 4. С. 296–340].

В этой статье я хотел бы сделать обзор основных храмовых даров, которые актуальны в современной российской традиции, выстроив прежде всего их типологию. Мои наблюдения относятся к 2018–2022 гг. и основаны на анализе приношений в городских, монастырских и сельских церквях Москвы, Московской, Владимирской, Ярославской, Нижегородской и Тверской областей, а также ряда других регионов (Тульская, Саратовская, Новгородская, Воронежская области, Краснодарский край и др.). Нарративам о дарах, материалам собранных интервью будет посвящена статья Д. И. Антонова и А. И. Завьяловой, публикуемая в этом выпуске журнала.

В советское время вотивные практики на территории России поддерживались, хотя, разумеется, ушли в тень и существовали на социальной периферии. Одаривание храмовых икон — там, где сохранялись действующие церкви, — не могло быть массовым и заметным явлением. В крупных городах это неизбежно привлекало бы внимание властей. Изготовление дорогостоящих даров с открытым (не тайным, теневым) участием богатых донаторов стало финансово и организационно невозможным, а выполнение коллективных обетов — опасным. В той или иной форме вотивные традиции существовали только в провинции, вдали от центральных контролирующих и карающих органов: в советских селах по-прежнему украшали платками

и полотенцами часовни и поклонные кресты, несли к ним предметы одежды, обувь и др.; почитали могилы и места, связанные с жизнью местнотимого праведника. Однако большинство храмовых даров в силу изменения социальной и политической реальности исчезло полностью — от дорогих украшений, создаваемых для икон (короны, оклады, драгоценные таблички с надписями и пр.), до недорогих подвесок из металла с чеканными или вырезанными фигурами людей, животных или частей тела (анатомические вотивы).

Прежде чем перейти к обзору церковных вотивов, нужно сказать несколько слов об одаривании локальных святынь (родники, поклонные кресты, могилы святых и т.д.). В постсоветской России комплексы таких святынь активно развиваются: сегодня они занимают важное место почти в каждой региональной православной традиции. Как и в советские годы, у почитаемых объектов часто скапливаются мелкие дары. Приходя в святое место (а порой и просто проходя мимо него), люди стремятся оставить там некий предмет: монету, свечку, нательный крестик, платок или кусочек ткани, еду, иногда просто то, что находится в карманах, например старые билеты [5. С. 150; 6. С. 84–102; 7. С. 309]. Иногда прагматика оказывается четкой: «Что вот пойдешь, денежку какую-нибудь положишь, заветнёшься (т.е. пообещаешь, дашь обет. — Д. А.), что я буду ходить, бросать не буду тебя, только помоги», — объясняла в конце XX в. жительница с. Щупоголово Ленинградской области [6. С. 238]. Но зачастую такие практики не похожи на принесение вотивного дара: они совершаются без специальной просьбы, не сообщают о беде, не играют роль явно выраженного высказывания. Это традиция взаимодействия с местом, которая обиходно поддерживается в культуре и которая, в свою очередь, оказывает влияние на «чужаков», копирующих наблюдаемые действия.

Однако в случае нужды такая практика может легко перейти в регистр осознанных просительных действий — так же, как это происходит с церковными практиками (свеча, полуавтоматически поставленная при посещении храма vs свеча, поставленная тем же человеком с просительной молитвой).

Отношение духовенства к этим практикам очень разное. Так, многие священники считают, что принесение на могилы праведников даров (как правило, еды) и записок с благодарностями и просьбами о помощи — «языческий» обычай. В этом случае церковные работники, которые присматривают за могилой, регулярно убирают приношения, а люди стараются прятать записки под камни, цветы, в землю и т.п. Иногда традиция существует вполне официально: к примеру, в Алексеево-Акатовом монастыре Воронеж на могиле местнотимой блаженной Феоктисты стоит пластиковая коробка с бумагой и ручками и ящик, куда нужно опускать записки.

Границы между осуждением и одобрением проходят по-разному. Некоторые священники осуждают равно и просительные записки (не нужно писать «письма Богу»), и материальные дары («святые не берут взятки»). Другие уверенно благословляют все эти реципрокные и коммуникативные практики. Но часто отношение к дарам и к запискам разнится: вотивы одобряют, записки осуждают. Любопытный пример связан с могилой блаженного Мишеньки-Самуила у Троицкого храма в с. Троицкая Слобода Ярославской области. В 2010-е гг. к месту захоронения блаженного люди активно несли записки. Церковные работники говорили нам, что не одобряют эту практику, а священство скептически относилось к почитанию могилы¹. Когда место захоронения обогородили — возвели над ним беседку и обложили камнем, — прятать записки стало труднее (хотя их продолжают класть под камни и цветочные горшки). При этом материальные дары, которые приносили в храм «для Мишеньки», принимали и размещали у церковной иконы. Вотивы и письменную коммуникацию оценивали, таким образом, по-разному. Наконец, летом 2022 г. мы зафиксировали в Троицкой церкви рассказ о «компромиссной» ситуации: дар для блаженного Мишеньки принесли в храм, но с благословления священника повесили уже не на иконе, а на самой могиле.

[У могилы святого Мишеньки висит колокольчик — зачем?] Это один прихожанин зашёл и говорит: «Ну, колокольчик повесьте. Блаженный любит, когда звонят». Вот, мы и повесили по его просьбе [инф. 2].

В отличие от одаривания могил и локальных святынь, традиция нести



Икона Богоматери «Святогорская» — реплика с изображением комплекса votivных даров. Москва. 2022 г. Фото Д. И. Антонова

вотивные дары в храмы, как я уже говорил, почти прервалась в советские годы и стала распространяться лишь после крушения СССР. В 1990-е гг., параллельно с воссозданием церквей и монастырей, строительством новых храмовых зданий, начались возрождение/популяризация тех религиозных практик, которые существовали в начале XX в. (нередко с их модернизацией и адаптацией к новым техническим и социальным реалиям), и конструирование новых. Неудивительно, что вотивы быстро вернулись в церковное пространство.

По нашим наблюдениям, принесение даров в храмы начало стремительно распространяться в России в 2010-е гг. Это вполне понятно, учитывая эволюцию, которая происходила с церквями в постсоветские десятилетия. В 1990-е интерьер храмов, переданных Церкви, восстанавливался прежде всего как литургическое пространство: иконы, нередко очень разные, принесенные прихожанами, могли ставить на окна, табуреты, стулья; из них формировали временные иконостасы. С накоплением средств и развитием храмовой инфраструктуры церковное пространство начали унифицировать и украшать, расписывая стены или расчищая сохранившиеся фрески, создавая новые иконостасы, заказывая единообразные иконы и деревянные киоты для них. В 1990–2000-е гг. активно формируются иконописные и ремесленные школы, артели и мастерские. Наконец, на следующем этапе, в 2010-е гг., интерьеры храмов активно наполняют реликвия-

ми, интегрируя их в иконы или собирая в отдельных мощевиках-реликвариях. Этот процесс хорошо прослеживается во многих городах и регионах. Выстроив материальную и визуальную программу храма, «пространство образов», церкви начали выстраивать как пространство святынь. Именно в это время храмовые иконы стали активно обвешивать вотивными дарами. В тех церквях, где почитаемые иконы играли важную роль, дары появлялись уже в 1990-е и 2000-е гг., но в 2010-е гг. традиция распространилась почти повсеместно. Самый яркий пример из известных нам — храм Илии Пророка в Черкизове, где дары обильно развешены на 42 иконах из 64.

Немаловажную роль в распространении такой практики сыграли деревянные киоты: в конце 2000-х — 2010-е гг. они появляются во многих храмах, и именно в них начали размещать дары (чаще всего — украшения из серебра и золота), пожертвованные прихожанами. Фактически киоты стали материальным аффордансом, который располагал к совершению всей цепочки действий: принесение дара для иконы, принятие его служащими и немедленное или, чаще, отложенное помещение под стеклом киота, наглядная демонстрация вотива с защитой от потенциальных воров. Кроме того, в некоторых храмах в киоты начали просовывать деньги и просительные записки.

Появление в киотах даров послужило многим людям подсказкой, как можно благодарить святого или икону. Вотивная традиция становится популярной: в центре Москвы к концу 2010-х гг. было уже непросто найти церковь, в которой хотя бы одна икона не была увешана дарами. Сегодня почитаемые иконы быстро обрастают «привесами». Исключения — новые церкви. Чтобы здесь началась практика одаривания, нужна цепочка событий: хотя бы одна из недавно написанных икон должна оказать помощь; человек, получивший ее, должен принести дар (увидев такую традицию в других храмах); настоятель должен благословить размещение вотива в киоте. Однако в последние годы наметился и альтернативный сценарий. Во многих храмах новые иконы, размещенные в киотах, сразу же украшают, вешая цепочку в нижней части образа и укрепляя на ней крупный наперсный крест или панягину. Такие «регулярные» дары иконе — не вотив, а способ украсить каждый образ. Но одновременно данное действие может считываться как намек, наглядный призыв одаривать иконы. В некоторых церквях мы наблюдали, как в течение года после размещения таких «привесов» цепочки обрастали вотивными дарами от прихожан. В других церквях нам рассказывали о том же работники храма:

Ну, вот батюшка повесил, самый младший батюшка повесил эти кресты [наперсные кресты к иконе], и всё сразу стали быстро обвешивать [инф. 1].

Абсолютное большинство вотивных приношений в постсоветской России — мелкие украшения: кольца, подвески, цепочки, серьги, браслеты, кулоны. Иногда на них встречаются христианские образы, порой — светские или эзотерические символы: знаки валют (доллара, евро), изображения известных людей или мест на юбилейных монетах, знаков зодиака и т.п. В некоторых церквях нам говорили, что это несущественно, но в других к «привесам» относятся строже и утверждают, что приносить и выставлять такие дары нельзя. Иногда — особенно в храмах и монастырях, куда несут много даров, — в церковной лавке (через которую часто проходят такие приношения) не рекомендуют дарить ювелирные и предметы из явно дешевых материалов. Никаких устоявшихся стандартов цензурирования здесь нет — выбор остается за служителями и работниками церкви.

Самые одариваемые иконы в современной российской традиции — Богородичные. Образы Христа и святых (Николая Мирликийского, Георгия Победоносца, Пантелеимона Целителя, Матроны Московской и других) обрастают дарами реже. Это понятно, учитывая, что Богородичные иконы всегда были наиболее значимыми и распространенными в русской религиозной традиции, о чем говорит около тысячи почитаемых образов Богоматери — каждый со своим именем, службой, историями чудес и, разумеется, дарами. Сегодня Богородичные образы — самые часто встречающиеся среди храмовых «портретных» (не сюжетных) икон. Дары вешают на цепочках, протянутых поперек образа в нижней его части и в центре, часто на изображенном одеянии — здесь украшения могут напоминать элемент костюма, а если цепочек много, то металлическую ризу.

У современных вотивов, казалось бы, нетрудно проследить гендерную специфику. Мужские наручные часы или перстни чаще будут даром от мужчин, а серьги, кольца, браслеты и бусы — от женщин. Учитывая, что среди дарителей (как и среди паломников и прихожан) женщин гораздо больше, неудивительно, что «женские» дары преобладают во многих церквях. Но такое разделение очень зыбкое: дары часто приносят за близкого человека, иногда иконам жертвуют украшение или крест, оставшиеся от умершего родственника, семейную реликвию и т.п., поэтому прямой связи между полом дарителя и типом украшения здесь нет. Чаще можно проследить связь дара с образом: как подтверждают служители некоторых храмов, и мужчи-

ны, и женщины несут в дар цветы, как правило, Богородичным иконам.

Большинство украшений сделаны из благородных материалов и (полу)драгоценных камней. Дело не в стоимости (у мелких предметов она, как правило, невысока). Материальная ценность играет символическую роль: изделие из благородного металла, пусть самое маленькое, драгоценный или полудрагоценный камень, пусть крошечный, — все же статусный объект. В некоторых храмах объясняют, что правильный дар — такой, который «жалко отдавать». Пластиковые украшения и искусственные камни воспринимаются как подделка, заведомая дешевка, ширпотреб, а значит, недостойный подарок. В этом плане лучшим подарком считается бытовой предмет из дорогого материала, а не украшение из дешевого. Вариант такого «бытового» дара — серебряные чайные ложечки, которые выставлены под киотом Серафимо-Понетаевского образа Богородицы «Знамение» в Знаменском соборе пгт Ардатов Нижегородской области:

Ложки, вон туда принесли. [А почему ложки?] Она пришла, плакала, сказала: для Божьей Матери, но ей нечего подать. «Можно я подам ложки?» Батюшка по своей доброте сказал: можно. [И вы их выставили тоже?] Да. Это было, по-моему, практически самый первый знак благодарности. Там что-то было, какие-то цепочки, и вот она пришла и ей так это помогала в суде там или где-то. И вообще ей нечего, теперь есть только ложки. Ну, они, мне кажется, серебряные [инф. 3].

Неудивительно, что иногда иконам дарят и деньги: в единичных случаях их можно встретить под стеклами киотов (см. далее статью Д. И. Антонова и А. И. Завьяловой). Эта практика напоминает известную со Средневековья традицию оставлять монеты в почитаемых местах: у родников, на камнях, могилах, в часовнях или храмах. Сегодня монеты оставляют и у памятников святым, которые активно возводят в России начиная с 1990-х гг. и которые занимают промежуточное положение между чтимым образом (для некоторых верующих) и монументом историческому лицу (для туристов). Приношение монет — древняя вотивная традиция, и ее рефлекс легко встретить во многих туристических практиках (бросить монетку в фонтан, оставить на каком-то примечательном месте). Однако при одаривании иконы обычные монеты, номинал которых в современной России слишком низкий, уже не воспринимаются как достойное приношение. Роль дара могут играть либо крупные юбилейные монеты, либо исторические. Так, в Троицком соборе Свято-Троицкого монастыря города Муром на некоторых иконах висят монеты XIX в.

Еще один частый подарок иконе — нательные крестики, чаще всего золотые и серебряные. Иногда, как сообщали нам работники церквей, их приносят за умершего родственника. Наравне с ними встречаются и нательные медалыоны с образом того или иного святого. В этом случае между одариваемым образом и вотивом может возникать прямая связь: в киоте с иконой Георгия Победоносца встречаются кулоны и подвески с образами Георгия, Богородичной иконе приносят маленькие Богородичные образки и т.д.

Относительно популярный дар — наручные и карманные часы, как женские, так и мужские. Довольно много их размещено, к примеру, в киотах почитаемых Богородичных икон Свято-Пафнутьева Боровского монастыря, Иверской и «Семистрельной»; среди прочих можно увидеть очень интересные, крупные, искусно сделанные карманные часы. Здесь действует та же логика, что с украшениями: в дар приносят не утилитарный предмет, а дорогой элемент костюма. Дешевые, пластиковые, электронные часы не встречались нам ни разу: все, выставленные под стеклом, аналоговые, сделанные из натуральных материалов (металл, стекло, кожа).

В последние годы в некоторых русских церквях вновь начали появляться и анатомические вотивы. Однако русская традиция создания таких подвесок утратила в советские десятилетия, поэтому вотивы данного типа, как правило, привозные: это греческие *тамата* — чеканные металлические таблички с изображением человека, части тела (руки, ноги, глаза) или какого-то предмета (дома, автомобиля, ключа). Тамата популярны в греческих храмах; они продаются за два или три евро практически в каждой церковной лавке. Это типичное, стандартизированное приношение иконам вытесняет на периферию другие, более архаические виды даров: восковые куклы, мечи, изготавливаемые для икон архангела Михаила, тапочки, веники и др. [3. С. 20–23]. В российских церквях такие таблички встречаются очень редко — их привозят туристы и паломники. Но сравнив их с теми, что изготавливали в дореволюционной России, мы увидим, насколько они похожи по своим формам, размерам и иконографии.

Наконец, еще одна возродившаяся в последние годы традиция — создание ктидорских икон с указанием имен дарителей. Яркий пример — Борисоглебский храм города Боровска, где целая серия крупных пристенных образов имеет вкладные подписи. Не только текст, но и иконография некоторых икон четко отражает обстоятельства, в которых они были заказаны. Так, в 2010 г. во здравие младенца семья пожертвовала в церковь четырехчастную икону с Богородичными образами «В родах Помощница»,

«Млекопитательница», «Взыграние Младенца» и «Воспитание», а в память об убитом в храм вложили аналогичную по форме икону с образами Богородицы «Семистрельная», «Утоли моя печали», «Взыскание погибших» и «Отрада и Утешение» [2. С. 102–114]. Хотя события, которые провоцируют такие вклады, совершенно разные (от трагических до радостных), все образы написаны в общем стиле и единообразны по размеру (хотя их создают не в местной церковной мастерской). В храме для них заказывают одинаковые киоты, на цепочки к ним подвешены единообразные кресты. Так частные вклады становятся гармоничными элементами общего церковного пространства.

Отдельная традиция — записки, которые подсовывают под стекла киотов. В последние десятилетия эта коммуникативная традиция связана прежде всего с могилами праведников, но порой переносится и в церковное пространство; например, записки несут на могилу Ивана Корейши, которая находится при храме Илии Пророка в Черкизове, но иногда просовывают их и в киоты икон в самом храме. Просительные записки трудно отнести к обетной практике, но благодарственные, описывающие полученную помощь, уже являются классическим вариантом текстового вотива.

Замечательно, что в последние годы в храмах и церковных лавках распространяются печатные иконы (как большие, на дереве, так и маленькие, часто на пластике) с изображением той или иной чтимой иконы, увешанной дарами. Это еще больше популяризирует традицию. Дары можно увидеть на репликах и известных икон (например, на некоторых иконках Богородичного образа «Радуйся, Невесто Неневственная» или «Святогорская»), и на печатных версиях довольно редких образов. Так, множество вотивов (наручные часы, браслеты, таблички-тамата) фигурируют на современных репликах греческой иконы Богородицы «Кассопитра», почитаемой на о. Корфу. То же происходит и с ватопедской иконой Богородицы «Всецарица», считающейся защитницей от раковых заболеваний. Оригинальная чудотворная икона в монастыре Ватопед на Афоне увешана дарами, так же как и многие ее почитаемые списки (в частности, образ, находящийся в Валаамском Спасо-Преображенском монастыре) и множество маленьких иконок, продаваемых в церковных лавках. Причем реплики могут воспроизводить не только сам греческий образ, но и другие списки, увешанные вотивами.

Это вполне понятно: дары закрывают икону постоянно, и увидеть или сфотографировать ее полностью, не сняв их, нельзя, следовательно, многие современные реплики будут воспроиз-

водить икону именно в том убранстве, в котором она находится в последние годы. Благодаря тиражированию образ конкретной иконы с развешанными на ней дарами может восприниматься уже как отдельный иконографический тип: Кассопитра — образ Богородицы, исцеляющей глаза ослепленного отрока, образ, униженный дарами. Ряды «привесов» — яркая визуальная особенность, которая позволяет издали опознать икону и определяет ее зрительное восприятие во многих храмах.

В современной России обетные дары далеко не так разнообразны, как это было в XIX и в начале XX в. Однако возрождение и динамичное развитие вотивной традиции в храмах — интереснейший процесс, который множеством нитей связан и с социальной жизнью общества, и с материальной религиозностью постсоветской России. В следующей статье этой подборки мы рассмотрим нарративы о вотивных дарах и практики, связанные с ними.

Примечания

¹ В 2007 г. священник Троицкого храма прокомментировал слухи о том, что могила источает благоухание: по его словам, могилу, возможно, окропляют эфирными маслами почитатели блаженного. См.: Благоухают могильные камни // Золотое кольцо. 2007. 3 ноября. URL: <http://goldring.ru/news/show/87579>.

Литература

1. Антонов Д. И. Вотивные дары на Руси: предметы и практики // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 50–69.
2. Антонов Д. И. Иконы и мощевик: об актуальных тенденциях конструирования храмового пространства в современной России // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2020. № 3. С. 102–114.
3. Антонов Д. И., Рычкова Н. Н. Веники и восковые младенцы: вотивная традиция на Родосе // ЖС. 2020. № 1. С. 20–23.
4. Майзульс М. Р., Зотов С. О., Антонов Д. И. Восковые ноги и железные глаза:

вотивные практики от Средневековья до наших дней. М., 2022.

5. Мороз А. Б. Народная агиография: устные и книжные основы фольклорного культа святых. М., 2017.

6. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. М., 1998.

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

Список информантов

Инф. 1 — жен., ок. 35 лет, работает при соборе иконы Божией Матери «Знамение», пгт Ардатов Нижегородской обл.

Инф. 2 — жен., ок. 70 лет, работает в церкви Святой Живоначальной Троицы, с. Троицкая Слобода, гор. окр. Переславль-Залесский Ярославской обл.

Инф. 3 — жен., ок. 35 лет, работает при соборе иконы Божией Матери «Знамение», пгт Ардатов Нижегородской обл.

Статья поступила в редакцию 12 августа 2022 г.

Дмитрий Игоревич Антонов,

доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Анастасия Ивановна Завьялова,

студент-бакалавр, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

«МЫ НЕ ЗАСЕКАЛИ, СКОЛЬКО ЗОЛОТИШКА»: СОВРЕМЕННЫЕ НАРРАТИВЫ О ВОТИВНЫХ ДАРАХ

Аннотация. В статье рассматриваются нарративы о вотивных дарах, записанные авторами в ходе опросов 2020–2022 гг. в Москве, Московской, Нижегородской, Ярославской, Владимирской областях. Основной круг респондентов — церковные работники, которые принимают и нередко размещают дары, предназначенные для храмовых икон. Авторы статьи анализируют несколько тем, которые обсуждались в ходе интервью: типы даров, мотивация дарителей, храмовый контроль над практикой, использование вотивов в церкви, эволюция традиции в последние годы.

Ключевые слова: вотивы, иконы, дары, религиозные практики, христианство, православие

Как говорилось в предыдущей статье (с. 28–31), традиция вотивных приношений расцвела в России в 2010-х гг.: именно в это время прихожане, паломники, а также и редкие посетители храмов («захожане») стали активно приносить дары в городские, сельские и монастырские церкви. Объектом одаривания в большинстве случаев оказывались иконы, реже — менее распространенные в русской традиции (и особенно редкие в постсоветских храмах) резные образы святых.

В этой статье мы рассмотрим рассказы о вотивных дарах, полученные в ходе опросов, которые мы проводили в 2020–2022 гг. в Московской, Владимирской,

Ярославской, Нижегородской областях, а также в Республике Карелия, в Москве и ряде других городов (тема затрагивалась приблизительно в 60 интервью). Нашими основными респондентами были церковные работники, продащицы церковных лавок, которые принимают дары и часто занимаются их размещением на иконе, под стеклом киота. Разумеется, мы обсуждали вотивы и со священниками, монахами и (реже) с дарителями. Однако в настоящей работе нас будет интересовать прежде всего взгляд на эту практику церковных работников, которые играют несколько ключевых ролей: посредников между дарителем и одариваемым образом, цензоров/модераторов практики

и распределителей даров в храмовом пространстве (либо вместе с настоятелем церкви, либо самостоятельно, по благословению). Мы проводили опросы по принципу слабоструктурированных интервью, расспрашивая о типах дарителей и даров, о прагматике вотивных действий, о том, как распоряжаются приношениями и какова динамика этой практики.

По воспоминаниям наших респондентов, паломники начали открыто приносить дары к иконам уже в 1990-х гг., но популярной эта практика стала позже. Чаще всего приносили — и продолжают приносить — мелкие украшения и нательные кресты из драгоценных металлов.

Это давняя традиция, когда вешают около иконы, например, золото, да, там или цепочки, кольца, серьги. Это просто древняя традиция, когда ты, например, у этой иконы что-то просил, и тебе это как бы исполнилось, так скажем. Вот как бы такая небольшая жертва Богу [инф. 1].

Тут много золота вешали. А потому что много чудес. Онкологии, дети рождаются, онкологии лечатся, люди находятся <...> [Только украшения?] Украшения, новые все. Современное золото [инф. 2].

[Что приносят?] А прям кто цепочки, кто серёжку, крестик, кто чё [инф. 3].

Обычно дарители приносят свои личные/семейные украшения и кресты, но иногда они покупают их в лавке при той же церкви, чтобы сразу отдать (как правило, оставив работницам лавки) для конкретной иконы. Продажа та-

ких даров не переросла в отдельную традицию: специальных предметов для одаривания икон в российских храмах (пока) не предлагают, votивных табличек не изготавливают (или делают редко, казуально), но многие вещи из ассортимента церковных лавок легко превращаются в votивы: «Купил кольцо у нас серебряное. “Повесьте, пожалуйста, к Смоленской”» [инф. 4].

Самые частые дарители — женщины, это вполне предсказуемо, учитывая, что с советского времени и до сегодняшнего дня они составляют абсолютное большинство паломников и прихожан.

[Чаще женщины дарят?] Ну в храме-то кого больше? [А мужчины дары приносили?] Ну, при мне вот всего раза два. [Что приносили?] Ну, колечки приносили. [Тоже колечки?] Колечки. И крестик. Один принёс крестик, я помню, а другой — колечко [инф. 5].

Одаривание икон тканями — полотенцами, вышитыми платками — сегодня продолжается во многих регионах. Однако эта практика изменилась по сравнению с дореволюционной традицией. В советское время платки и полотенца приносили, как правило, не в редкие открытые церкви, а в часовни и на поклонные кресты — именно здесь, на периферии, вдали от городов и от контроля властей, поддерживались многие религиозные практики. Кроме того, в советские десятилетия платки могли приносить в дар иконам, которые спасали из закрытых или разрушенных церквей и хранили дома.

У нас приносили раньше платки. Вот, а сейчас уже это и нет. <...> [К какой иконе]



Икона Богородицы «Скоропослушница» с votивными платками на киоте. Смоленский собор. Пгт Выездное Арзамасского р-на Нижегородской обл. 2022 г. Фото Д. И. Антонова



Дары Смоленской иконе Богородицы. Смоленский собор (пгт Выездное Арзамасского р-на Нижегородской обл.). На двух верхних цепочках подвешены крестики, на третьей — кулоны с образами святых, на четвертой — серьги, на пятой — кольца; слева и справа висят пожертвованные иконе цепочки; в правом нижнем углу лежат наручные часы. 2022 г. Фото Д. И. Антонова

приносили?] А вот Богородице. Вот сюда. Здесь была поперечная перекладина, и на неё вешали эти. [Когда так было?] А вот до того, как эта церковь восстановилась. Она была в доме. Вот она икона, вот, «Утоли моя печаль». Вот так было там, очень много было платков. Каждый праздник, особенно Троицу. Вот. Белых, и цветных, и всего прочего [инф. 6].

В постсоветской России эта традиция вернулась в очень редкие храмы — платки во многих регионах по-прежнему приносят в часовни и к поклонным крестам, но не в церкви. Полотенце или платок, принесенный в церковь, может вызвать удивление у священника.

Вот как бы вот просто взяли полотенце, принесли, я смотрю — Спаситель и Божья Матери, там что-то вот изображение, повесили вокруг на кресте на Голгофе. Ну, с этой стороны у Божьей Матери, у Иоанна Богослова. [В храме?] В храме. А зачем? Зачем, не знаем [инф. 7].

Редкое исключение — Смоленский собор в пгт Выездное Арзамасского района Нижегородской области, где разноцветные платки вешают на киот иконы Богородицы «Скоропослушница».

По словам работницы церковной лавки, их приносят, чтобы попросить Богородицу о супруге.

У нас единственное, кладут платочки «Скоропослушнице», кто хочет побыстрее замуж выйти и жениться. <...> Сегодня вот розы большой букет принесли Скоропослушнице. «Ой, у меня дочка вышла замуж, мы так рады. Вот она вешала платочек, молились здесь» [инф. 4].

Абсолютное большинство даров сегодня приносят в благодарность за уже произошедшее чудо. В том же Смоленском соборе люди несут платки с просьбой о помощи только к этой иконе — другим храмовым иконам приносят в дар украшения, чтобы отблагодарить за оказанное заступничество. Как рассказывала нам женщина в одном из московских храмов, и помощь, и желание отблагодарить икону приходят порой очень нескоро после того, как просьба была озвучена.

Ты же помолился, например, тебе это место как-то в душу запало. Потом тебе, через год у тебя это исполнилось, ты вспомнил, что вот там я, например, помолился, мне это исполнилось. Там типа надо [дар принести]. Но опять же, это не все так делают, правильно? Это бывает очень редко, такое вот: место в душу запало, икона в душу запала, там что-то вот... <...> Ты очень долго молился, и наконец-то у тебя это свершилось, ты всё равно это как-то связываешь с тем, что, там, двадцать лет не свершалось, а тут — хоп! Ты помолился, например, да, и свершилось. То есть всё равно человек как-то связывает это. С местом, с определённой [иконой]. <...> Здесь главное сердце человеческое, а не побрякушки. Это всё как бы: есть у тебя желание, есть у тебя там цепочка, можешь повесить [инф. 1].

Работники некоторых церквей говорили нам, что просить помощи у святого в обмен на жертвование неправильно и недопустимо: это ассоциируется с коррупцией, взяткой, попыткой подкупить праведника. Такое объяснение могут транслировать дарителям, объясняя, что примут от них вещь только в случае, если её приносят не «заранее», а в благодарность.

[Бывает, одаривают, чтобы помощь получить?] Нет, не надо. Вот этого не надо. Святые взятки не берут. <...> [Вы не принимаете, если заранее?] Нет, если заранее — нет. Так и говорим, что святые взятки не берут. Вот если поможет — другое дело. А если Господь не захочет вам в этом деле помочь, бывает же так часто, правильно? А вот «я принёс, а он мне не помог — это чё?» [инф. 8].

Церковное сообщество — священники, старосты, работники храмовых лавок — в более или менее мягкой форме контролируют традицию. Дары, как правило, сперва принимают и уносят в церковное помещение, где есть ящик, шкаф, коробка для их хранения, и размещают их на иконе позже, когда есть время и возможность открыть киот, когда настоятель осмотрит приношения и благословит сделать это.

[Вывешиваете всё, что приносят?] Ну да, но мы собираем — не сразу <...> как бы собираем, а потом, когда наберётся уже... [инф. 5].

[Куда обычно вешают дары?] Она верёвочка там есть. [Какая?] Верёвочка там протянута. Или ещё повесят верёвочку. [Под стеклом?] Ну да. Ну, её [икону] раскручивают. Я видела, как Казанской вешали у нас. Какое-то украшение. Колечко или что-то. <...> Пришёл батюшка, архимандрит, снял вот это стекло, повесил туда, всё сделал обратно [инф. 9].

Люди редко оставляют украшения и кресты в храме самостоятельно: обычно дар передают работнику церковной лавки, реже священнику, указывая, для какого образа он предназначен. Мелкие дары (те же крестики) иногда просовывают в ящик для пожертвований, снабжая запиской: от кого дар, с какой просьбой или благодарностью, для какой иконы предназначен. Порой вотивы помещают на самой иконе, если удастся каким-то образом закрепить их там, а не просто положить рядом. К примеру, дар можно повесить на резную фигуру святого. Служители и работники церкви могут следить за расположением таких привесов: так, в храме Михаила Архангела в с. Липовка Нижегородской области мы обратили внимание священника на крестик, повешенный на шею резной иконы свт. Николая Мирликийского, и он немедленно перевесил его на руку святого.

[Кресты на иконе Николая Чудотворца вы повесили?] Ну, это приносят. <...> Ну, вот так-то одевать не надо [снимает и перевешивает крест]. Как это так оказался. Не надо. [Это приносят в дар, за помощь?] Да. На него-то одевать за чем. [Смеется.] [инф. 10].

У икон чаще оставляют дары, которые легко положить на киот (как

в случае с платками) или рядом с ним и которые не представляют материальной ценности, а следовательно, их можно класть, не опасаясь кражи. Помимо платков, так могут поступать с цветами.

[Розы в вазе рядом с иконой вы поставили?] Нет, это люди просто принесли, поставили. [Тоже в благодарность?] Да. Бывает, люди просто приходят, ну, какой-то праздник, например. Тоже как подарок, просто приносят, что вот вообще никак к празднику не относящийся оттенок [цветов], любой. И ставят просто там. Говорят, дайте вазу. Ставят туда, куда хотят [инф. 1].

Это вот букеты <...> кто-то принёс, и хотят как-то это, дар такой. [Приносят и вам отдают?] Ну да, просто: «Поставьте букет, там, к какой-нибудь иконе». Ну, как благодарность, может быть. Так, в общем-то. Там Божьей Матери, Господу приносят. Или на день святого там вот, Николаю Чудотворцу. Бывает там день его памяти, приносят <...> Ну, как бы хотят, как подарок чтобы. Ну, чтобы красота стояла. Как мы там, бывает, на день рождения дарим кому-то цветы, так и здесь. <...> Или просто там благодарность, что помощь какая-то была [инф. 11].

Во Владикавказе в церкви пророка Илии под стекло иконы Богородицы «Взыскание погибших» (где размещены вотивные дары-украшения) люди просовывают денежные купюры. Киот закрыт и опечатан, как нередко поступают, чтобы предотвратить кражу даров, но купюры можно просунуть сквозь щели. Священник пытается бороться с этой практикой, но, судя по наличию в иконе денег, не слишком успешно: «Это, ну, закидывают [купюры]. Батюшка не разрешает» [инф. 12].

Ещё одна попытка модернизации традиции связана с распределением даров. Как правило, каждое приношение адресовано конкретному образу-помощнику. Но если человек хочет одарить икону, киот которой трудно открыть, ему могут настоятельно посоветовать одарить не этот, а другой храмовый образ.

Видите, все они [вещи], которые приносят в дар, они все у нас представлены. Единственное, что есть ещё иконы, которые мы не можем открыть, так как они здесь в киотах напольных. Это физически невозможно — их постоянно открывать, поэтому просим, если люди хотят пожертвовать в благодарность что-то, приносить на те образы, которые доступны. Потому что они большие очень. Это весь киот разбирать [инф. 13].

В церквях, где скапливается много даров (паломнические центры, монастыри и городские храмы, популярные среди туристов), происходит сегрегация и/или цензурирование даров. Некоторые вещи могут не принять: к примеру,

подвески с нехристианской символикой или бижутерию. Другие принимают, но не выставляют под стекло киота. Третьи со временем снимают, чтобы заменить их на новые. При этом во многих храмах происходит постепенное разделение даров по типам: юбилейные монеты выставляют рядами внизу киота, наручные часы кладут в угол, цепочки с кольцами, серьгами, браслетами вешают рядами. Так, в Смоленском соборе в пгт Выездное каждому типу украшений отводят свое место на иконе и свою отдельную цепочку: ряд престоной, ряд сережек, ряд крестиков и т.д.

Работница церковной лавки, которую мы опросили, не придавала этому значения, сказав, что украшения «просто вешают» таким образом. Однако благодаря мобильности паломников и фотографиям иконы на сайте храма практика может распространиться.

В церквях, где есть почитаемый образ и куда активно несут дары, работники часто ведут тетради, куда благодарные люди записывают свои истории о чудесной помощи. Но такие записи не превращают в текстовый вотив и не вешают перед иконой.

[Кто вписывает чудеса в тетрадочку?] Это они сами люди пишут. [И письма вклеиваете?] Ну, кто-то берёт, пишет, вот это письмо пришло — мы его вклеим [инф. 5].

Самый жесткий вариант контроля над традицией — временный или постоянный запрет принимать дары или выставлять их в киотах. Иногда это происходит, когда сами дары не нравятся настоятелю и он считает практику неблагочестивой (как в случае с денежными купюрами во владикавказском храме). Чаще же так делают, когда даров скопилось слишком много и выставлять их уже нет возможности.

[Всё вывешиваете, что дарят?] На сегодняшний момент мы не принимаем, потому что там очень тяжёлое уже, может обвалиться. Потом, когда будет благословение батюшки, опять будут приносить [инф. 14].

Иногда запрет связан с тем, что настоятель не одобряет саму традицию. Как и в других религиозных практиках прихожан, в ней могут усматривать «язычество», колдовство, суеверие. В одном случае нам рассказали о том, что человек подарил своей крест икоме по совету «экстрасенса», а потом устроил в храме скандал из-за того, что не получил помощь, — с тех пор дары перестали принимать, чтобы избежать повторения таких инцидентов. (Эта история перекликается с приведенным выше мнением работницы московского храма о том, что принимать дары можно только за уже оказанную помощь, а не в качестве «взятки».)

Ну, это пожертвовали в своё время, а сейчас не жертвуют. <...> Там вот, на том образе чтимом, на амвоне, там много жертвовали в своё время тоже люди. На благодарность как бы. А сейчас зап... не хотят этого делать. [С чем это связано?] Ну, просто получились, и... некоторые люди немножко... подумали, это немножко как-то по-своему, что вот мы повесили, а у нас получилось, наоборот, хуже. У одного там... Его, ну, их научили экстрасенсы, что вот ты сходи, отдай свой крест, то-то, то-то, то-то, то-то, то-то, то-то сделай, и он всё это выполнил. А потом он пришёл, он всё это ему там проработала его хорошо, у него всё пошло обратно. И он пришёл, начал нас обвинять, церковь. Стал возмущаться, стал ругаться, стал... Такую закатил тут истерику. Матушка запретила принимать что-то жертвенное <...> А так матушка запретила, сказала: «Такие скандалы нам не нужны, раз вроде такие суеверные: сначала ходят к экстрасенсам, потом ходят к Богу и всё это хотят сопоставить». И она запретила. Такое вот искушение было [инф. 15].

Еще в одном случае нам удалось зафиксировать попытку создать и поддержать авторитет обители с помощью жесткого контроля над вотивной традицией. В Спасо-Преображенский собор Валаамского монастыря (Республика Карелия) паломники привозят дары иконе Богоматери «Всецарица» в благодарность за исцеление от онкозаболевания. При этом к иконе разрешают вешать украшения любой ценности (не только золотые и серебряные), но лишь при наличии медицинской справки, подтверждающей выздоровление. Работница собора, с которой нам удалось поговорить, объяснила, что такое правило нужно, чтобы не возникало сомнений в произошедшем чуде и любой мог документально удостовериться в честности монастыря:

Здесь не принимают и золото, и серебро, и всё что угодно, если <...> не будет медицинских показаний. [Даже так?] Да <...> её лечили, такое-то было состояние, всё, она приехала сюда, помолилась, почитала дома <...> И исцелилась <...> собирается благодарить. И вот к благодарности прикладывается эта справка с больницы. Что это действительно так. Тогда только, это, её вывешивают сюда. А если кто-то хочет просто дать что-то... [Не возьмут?] Нет, они возьмут <...> но это пойдёт на переплавку. [То есть не повесят в таком случае?] Не повесят, да. [Зачем справка нужна?] Ну, потому что щас вот будут нести — это будет неправда и ещё что-то. Что действительно монастырь не врёт. <...> Что подтверждено медицинскими показаниями. <...> Что это не просто вот так вот: я захотел повесить — я повешу. <...> Там же мы не знаем, исцелились мы, не исцелились. <...> И врачи ли помогли или Бог помог. А здесь — ну, врачи всё уже, отказались с этой онкологией. <...> Бог исцеляет самых безнадежных [инф. 16].

Еще один запрет на демонстрацию даров связан с тем, что украшения украли — либо в этой церкви, либо где-то неподалеку. Такие рассказы мы зафиксировали в нескольких храмах.

У нас сейчас сняли, потому что было это, покушение однажды. [Пытались украсть?] Украли даже. Это было уже несколько лет назад. [Из-под стекла?] Да, да. И потом, значит, нам Ювеналий сказал, чтоб больше не... [Не искушать?] Не искушать. Если жертвуют, куда-то в определённое место, пока, вот, не будет такого [оклада] <...> Сейчас вот замочек сделали, а тогда просто, просто на этот, на крючок. И никто не трогал, сколько лет никто не трогал. А потом вот однажды: был пасхальный день, усмотреть невозможно было. <...> И поэтому, чтоб не искушать, чтобы люди не возмущались, что ихняя жертва ушла незнамо куда [инф. 17].

Есть у нас там золото, убрали. Очень много было золота. Убрали. [Вы вывешиваете?] Нет, потому что решили убрать, потому что у нас много ходят всякие такие, которые могут, ну, разбить, забрать икону. Много уже у нас в храмах так было. Ну вот в Семёновской [церкви]. Всё, вот на этих чудотворных иконах золото нужно от соблазна таких людей убирать. [Смеется.] <...> Вот щас остался один крест — больше мы не вешаем. Вот. [А если приносят?] Приносят, батюшке дают, мы складываем... [инф. 2].

Если даров скапливается много, их пытаются реализовать на нужды храма. Здесь есть несколько вариантов. Во-первых, можно переплавить сами металлические предметы на ризу для иконы, лжицу для причастия, позолоту чаши для евхаристии и т.п.

Очень много серебряных всяких вещей пошло на вот это вот изготовление ризы. И, кстати, рады были, что не просто Николая Чудотворца, но его ризу святу. Были очень довольны люди [инф. 9].

У нас переплавили. Сделали в алтарь лжицу и ещё что-то <...> [Насколько быстро набирается достаточно даров?] Мы не засекали, сколько золотишка. [Смеется.] [инф. 18].

Кроме того, можно продать и распределить полученные средства на церковные одеяния и утварь, купить на вырученные деньги киот или оклад для одариваемой иконы. Наконец, иногда средства пускают на решения финансовых проблем церкви.

Цепи всякие разные благодарственные, серёжки всякие, колечки, всё висело тогда. [Потом сняли?] Была проблема с долгами, в итоге всё это оценили и отдали, так что да. <...> Может, пять, может, побольше [лет назад], ну, вот когда была финансовая проблема [инф. 19].

Иногда, как в случае с платками в Смоленском соборе пгт Выездное, дары (платки) могут забирать в церковную лавку и продавать/раздавать там. Учитывая, что некоторые покупают украшения и платки в дар иконе, одни и те же предметы могут вновь возвращаться к образу, с которого были сняты.

То есть они нам кладут платочек, он там повисит какое-то время, мы снимаем. Приходит там следующий, покупает, например, вот то, что снято, мы отдаём людям. То есть они повисели на этой иконке. <...> Вот, потом снимаем, их уберём, и кто будет покупать, мы отдаём вот уже платочки, которые висели на иконке [инф. 5].

В последние годы вотивная традиция на постсоветском пространстве проходит через активную фазу становления: конкретный вид даров, различные правила обращения с ними могут закрепляться в одной церкви и отвергаться в другой. Отношение церковного сообщества к одариванию иконы нередко меняется со сменой настоятеля. Установление новых практик в каждом храме — результат постоянного взаимодействия служителей церкви, прихожан и паломников. При этом возрастающая с 2000-х гг. мобильность людей обогащает традицию: возвращаясь из путешествий по паломническим маршрутам, священники или их жены, церковные работники и простые верующие зачастую «привозят» с собой новую практику принесения даров вместе с православными туристическими сувенирами. Привнесенная особенность одаривания может апробироваться, подвергаться изменениям, закрепляться. Такой «паломнический» эффект способствовал проникновению, к примеру, греческих вотивных даров в российские церкви. Так, после исчезновения традиции в советский период в редкие (пока) российские храмы вернулись анатомические вотивы — привезенные из Греции чеканные таблички-тамата.

Список информантов

Инф. 1 — жен., ок. 30 лет, жена священника, ученица курсов храмовой флористики при храме святителя Николая Мирликийского в Отрадном (Москва); зап. в 2021 г.

Инф. 2 — жен., ок. 70 лет, работает при храме Святой Живоначальной Троицы (с. Троицкая Слобода Переславского р-на Ярославской обл.); зап. в 2022 г.

Инф. 3 — жен., ок. 35 лет, продавщица в церковной лавке храма иконы Божией Матери «Знамение» (пгт Ардатов Нижегородской обл.); зап. в 2021 г.

Инф. 4 — жен., ок. 55 лет, продавщица в церковной лавке Смоленского собора (пгт Выездное Арзамасского р-на Нижегородской обл.); зап. в 2022 г.

Инф. 5 — жен., ок. 65 лет, продавщица в церковной лавке храма Успения Пресвя-

той Богородицы (с. Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл.); зап. в 2021 г.

Инф. 6 — муж., ок. 75 лет, краевед, с. Тёплого гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2021 г.

Инф. 7 — муж., ок. 45 лет, протоиерей храма Михаила Архангела (с. Туркуши Ардатовского р-на Нижегородской обл.); зап. в 2021 г.

Инф. 8 — жен., ок. 60 лет, продавщица в церковной лавке храма святителя Николая Чудотворца в Подкопаях (Москва); зап. в 2021 г.

Инф. 9 — жен., ок. 50 лет, продавщица в церковной лавке храма святых апостолов Петра и Павла у Яузских ворот (Москва); зап. в 2021 г.

Инф. 10 — муж., ок. 80 лет, священник церкви Архангела Михаила (с. Липовка Ардатовского р-на Нижегородской обл.); зап. в 2022 г.

Инф. 11 — жен., ок. 30 лет, работница при храме Воскресения Христова и Ново-

мучеников и Исповедников Церкви Русской в Сретенском монастыре (Москва); зап. в 2021 г.

Инф. 12 — муж., ок. 50 лет, работник при храме пророка Божия Илии (Владикавказ); зап. в 2021 г.

Инф. 13 — жен., около 40 лет, продавщица церковной лавки храма святого великомученика Георгия Победоносца в Старых Лучниках (Москва); зап. в 2022 г.

Инф. 14 — жен., ок. 40 лет, работница храма Софии Премудрости Божией у Пущенного двора, что на Лубянке (Москва); зап. в 2022 г.

Инф. 15 — жен., ок. 65 лет, монахиня, храм святителя Николая Чудотворца в Звонарях (Москва); зап. в 2021 г.

Инф. 16 — жен., ок. 65 лет, работница при Спасо-Преображенском соборе Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального мужского монастыря (пос. Валаам Сортавальского гор. окр. Республики Карелия); зап. в 2022 г.

Инф. 17 — жен., ок. 80 лет, работница при храме Преображения Господня (с. Вельяминово гор. окр. Домодедово Московской обл.); зап. в 2021 г.

Инф. 18 — жен., ок. 30 лет, ведущая курсов храмовой флористики при храме святителя Николая Мирликийского в Отрадном (Москва); зап. в 2021 г.

Инф. 19 — жен., ок. 55 лет, работница при храме преподобного Сергия Радонежского в Крапивниках (Москва); зап. в 2022 г.

Благодарим студентов факультета культурологии РГГУ Софию Тюнину за ряд ценных наблюдений, а также Марию Эль-Факи и Артема Кудозова за несколько интервью, фрагменты которых мы использовали при подготовке этой публикации.

Статья поступила в редакцию 12 августа 2022 г.

Дмитрий Юрьевич Доронин,

Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

ШИЛОКША — СЕЛО ОБРАЗОВНИКОВ: МЕЖДУ МОНАСТЫРЕМ И ТРАКТОМ

Аннотация. Статья посвящена описанию сельских святынь с. Шилокша (городской округ Кулебаки Нижегородской области), а также нарративов и ритуальных практик, связанных с ними. В фокусе статьи — влияние монастырской религиозности в советское время на формирование нескольких религиозных традиций, в том числе местного промысла фолежных икон-киоток. Отмечается, что близость монастыря вовлекала в монастырскую религиозность не только взрослых, но и детей, проникая даже в их игры.

Ключевые слова: Шилокша, сельские святыни, почитаемый источник, монастырская традиция, монахини, Кутузовский монастырь, юго-запад Нижегородской области, фолежная икона, образовник, иконный промысел, советская икона

В конце апреля 2022 г. экспедиция Учебно-научного центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени Российского государственного гуманитарного университета (Москва) посетила село Шилокша городского округа Кулебаки (до 2015 г. — Кулебакского района). Здесь нами был собран интереснейший материал по существовавшей в советское время народной православной традиции¹, в формировании которой значимую роль сыграли монахини Кутузовской Богородицкой обители. Благодаря присутствию в Шилокше мира монастырской религиозности в селе сложилась локальная певческая манера, а также местная самобытная разновидность фолежных икон-киоток, отличающаяся от фолежек² соседних населенных пунктов — Ломовки, Тёплова и Гремячева.

Не будет преувеличением сказать, что основной художественный тип фолежной иконы в кулебакских селах создали мастера-образовники из пгт Гремячево, они изготовили большинство

икон, по которым нами и была выделена кулебакско-гремячевская традиция фолежной советской иконы нижегородского юго-запада [1]. Чаще всего это небольшие образочки (фотографические, литографические или, реже, писанные), помещенные под стекло в киот и украшенные (убранные) внутри него серебряной фольгой и бумажными цветами [5]. Однако, как и всякое явление живой народной культуры, эта визуальная традиция существует в нескольких локальных вариациях: например, киота может не быть или вместо фольги и бумаги используется льно. На материалах из Шилокши мы предполагали исследовать одну из таких микротрадиций, но в рамках одной короткой статьи сделать это оказалось не так просто, прежде всего потому, что иконное ремесло тесно переплетено здесь с дореволюционными и советскими историями села, местной православной общины, Кутузовского Богородицкого женского монастыря³ и биографиями конкретных людей (монахинь, верующих крестьян и коммунистов).

Стремясь описать местную иконную традицию как социальное и даже биографическое явление, мы приняли решение разбить материал на две публикации. Данная статья посвящена культурно-историческим контекстам шилокшанской традиции, прежде всего существованию в Шилокше советского времени монастырской религиозности, а также «созвездие» ее сельских святынь и ритуальных практик, которые бытуют в последних. В другой статье, помещенной в этом же номере журнала (с. 41–46), речь пойдет о местных мастерицах-образовницах. Будет показано, что в Шилокше, в отличие от других обследованных нами сел нижегородского юго-запада, убранством икон занимались именно женщины, которые были связаны с монастырской традицией и пользовались авторитетом в местном православном сообществе. Как уже говорилось выше, связь иконного промысла с пришедшей в село монастырской традицией — особенность Шилокши, без учета которой трудно понять феномен фолежной советской иконы, его неоднородность и сложный социальный контекст в различных частях Нижегородской области и России в целом.

Скажем вначале несколько слов о Шилокше. Село это известно с 1552 г.: оно упоминается в летописных источниках, повествующих о походе войска Ивана Грозного на Казань. Расположено оно на старинном почтовом тракте Муром — Арзамас, проходящем по левому берегу реки Тёши, при впадении в нее речки Шилокши. С 2017 г. Шилокша входит в состав Тёпловского сельсовета. Восточнее по этой дороге стоят села Ломовка и Тёплого, а также пгт Гремячево, уже обследованные нами в ходе нескольких экспедиций с 2005 по 2022 г.⁴

На 1 января 2022 г., согласно статистической сводке сельсовета, в Шилокше проживало 1090 человек. Наиболее старые фамилии в селе — Фроловы, Лялины, Мочаловы, Коротковы, Бобковы, Халеевы. В фольклоризированных нарративах шилокшан их предками называются русские переселенцы из Ардатовского уезда и других мест, сосланные сюда, на новые земли среди лесов, «за буйный нрав» — драки, воровство и различные мелкие преступления. Живя при тракте, некоторые из них продолжали разбойничать.

Я свою мать спрашивала: «Ма! Откуда мы родом?» Тут отовсюду наше село собратое: кто-то где-то чего-то набедокурил, кто-то дрался, кто-то воровал — как ссыльные, здесь была самая плохая земля. Это вот Ломовка, Тёпловое — они все раньше, мы — самые последние. И я говорю: «Ма! А мы откуда?» Она говорит: «Из Пузы!» (...) Тогда он был и Ардатовский, и Арзамасский, и всякий. Теперь это Суворово Дивеевского района. Оказывается, мы оттуда родом. Я-то родом-то Голубева, но мне отец мой всегда говорил, что мы Фокины. И это ещё мои родственницы, две троюродных сестры, тоже об этом знали. Многие не знали, а они знали, им тоже их [sic!] отцы об этом говорили. А какой-то кто-то из родственников любил голубей — мы стали Голубевы, вот. Мне даже интересно было в эту Пузу доехать и поискать — может, там сродственники есть? Я потом вышла замуж к Мочаловым, я Мочалова стала, говорили: «Мочаловщина — драчёвщина!» Это вот за драки, вот это я слышала. Это там где-то они дрались, и за это их выселили. Вот, а кто-то воровал, подворавывал где-то, и вот сюда, здесь открывали это, поближе к Кулебакам чтобы [МЛН].

Другой «придорожный специалитет» Шилокши — постоянные дворы (держали Бобковы, Савины, Курловы, Мочаловы и Громы). В XIX в. их было больше, чем в соседних селах: действовало как минимум три больших постоянных двора (основные) и еще один большой — для пересыльных.

Среди предков части шилокшанских родов также может быть обрусевшая местная мордва-эрзя, о чем нам сообщали некоторые жители села и краеведы, исследовавшие антропони́мы и микротопонимы этих земель. Автор первого нижегородского словаря географ Л. Л. Трубе связывал название села и речки с мордовским словом *шалнокшиномс* 'шуметь, волноваться'; нижегородский фольклорист Н. В. Морохин производил название *Шилокша* от мордовского же *шольнемс* 'шуметь, журчать, бурлить', а кулебакский краевед В. Ф. Чернов считает, что Шилокша означает 'речка Шилока'⁵. Известно, что еще несколько десятилетий назад старые люди в Шилокше цокали, про-



Священник церкви в с. Шилокша Николай Петрович Цветков (1876–1937) с семьей, клиром и церковными работниками. В 1937 г. был расстрелян, церковь закрыта и впоследствии разрушена. Первая слева в верхнем ряду — инокиня Ольга Ивановна (Фролова), третья слева в этом же ряду, по мнению некоторых местных жителей, — монахиня Агафья Степановна Калёнова в молодости. 1930-е гг. Фото из архива краеведческого музея «Исток» с. Шилокша

износа «ц» вместо «ч» (*девцонки, цай, цасовня* и т.п.), в этом некоторым нашим собеседникам [КМА; МЛН] видится отголосок мордовского прошлого.

Если в местном локальном тексте Шилокша прежних времен предстает как «ссылное село», то жители соседней Ломовки его подчас характеризуют как богомольное и строже соблюдающее религиозные обычаи.

Шилокша — более набожное село, как я считаю. У вас если пост, то это был пост, никто на танцы не пойдёт. А у нас могли пойти, да, было вот такое вот. Вот в моё время, уж в [19]80-е годы [КМА].

Как и соседние Ломовка, Тёпловое, Гремячево, Шилокша тесно связана с Кутузовским монастырем: к его святыням (Иванушкин прудок, Серафимов камушек и др.) шилокшане ходили через лес все советское время молиться о дожде, а его монахини доживали здесь свой век, уже в миру, в маленьких избушках-кельях. Монастыря уже не было, и местные жители называли между собой бывшие его земли и окрестные природные святыни просто, по находящейся здесь деревне — *Кутузовкой*.

Я вот помню это: на Кутузовку тоже о дожде-то ходили молились. Он там даже не действующий вот был, а всё равно туда ходили [КАП].

Одни монахини пришли сюда после лагерных сроков, других в Шилокшу привезли сразу после закрытия монастыря в 1930 г. Будучи выходцами

из Шилокши, они были спасены от репрессий председателем колхоза, коммунистом Василием Алексеевичем Фроловым, родственником одной из монахинь. Шилокшане рассказывают и о том, как он спасал односельчан.

[МЛН:] Вы знаете, вот отовсюду сослани во время. В Ломовке много сослани, в Тёплове много, в Гремячево, а у нас в Шилокше — единственная деревня осталась — никто никого не сослал. Хотя такие же богатые-то, как говорится, и там не богатые-то сослани, а так, чуть-чуть были получше жили. [ККМ:] Ну, таких, как Висковы, Бобковы — тоже таких сослани. [МЛН:] Можно было. Но у нас был очень хороший председатель, Фролов Василий Алексеевич. Он очень был хороший председатель, и он постарался всех скрыть. Он приходил и показывал: «А какое здесь богатство?» [ККМ:] Он приводил в те дома, которые, ну, нищета там: было там лавка и стол. Говорили: «Вы чё? Вы нас куда привели?» А он говорит: «А у нас все так живут!» И опять вёл в такие же дома. Откуда-то присылали каких-то уполномоченных, вот Юдин был. [МЛН:] Это ломовский! [ККМ:] Нет, он в Кулебаках жил. [МЛН:] Ну да, но он ломовский, он пешим в Ломовку к себе ходил, в милиции работал.

Жители Шилокши более всего помнят монахинь Ольгу (Фролову), Анюту, Иннокентию (Ульяну Савину) и Иларию (Оришу/Аришу/Иришу Савину): они до сих пор являются персонажами семейных историй, в которых родня зовет их мирскими, а не монашескими именами.

Ну, они долго жили. [Вы помните их?] Я всех трёх помню! В чёрном ходили, да. Мать моя придёт, скажет: «Иди, Анюта с Оришей велели тебе принести газетков!» Мой отец выписывал газеты, и скажут: «Любонька пусть принесёт газеты». Я принесу газеты, они мне кусочек сахара дадут. Я к ним бегала, там у них домик был. Газеты — оклеивали вот стены маленько где-то чтобы получше как бы выглядело, ведь обоев-то не было! И вот та старенькая, она уже лежала на кровати: «Это кто пришёл? Любонька пришла?» Меня Любонькой звали. Это самая старшая, вот Ульяна, тоже мне она родственница [МЛН].

Вместе с монахинями из местных в село пришли монахини Анюта, которая была, по словам наших информантов, «из Ленинграда», и Агафья (Ганя), сирота из далекой ардатовской Канерги⁶. Позже эта Ганя стала главным авторитетом в православном сообществе Шилокши советского времени. Из собранных меморатов следует, что, вероятно, во многом благодаря именно ей сформировалась местная традиция обрядования фолежных икон-киоток. Иконное ремесло Ганя принесла из монастыря.

Были Анюта, Ориша и Ольга. Эти мои, моей бабушки две сестры, а Анюта — из Ленинграда. Эти тоже были на Кутузовке.

Две-то были: значит, Ульяна-то — она стала Иннокентией, а Ориша, Ириша — она стала Иларией. А вот Ганя, она почему-то так Ганей и осталась, Агафья, у неё почему-то имя не изменённое, я не знаю. Бабушка моя по матери, это вот две её сестра, она Агриппина Ивановна Бобкова была. Она вышла замуж и очень даже рано, она тринадцать детей родила, моя бабушка, а эти вот были, Ориша и Илария. (...) Ульяна и Ориша, а Анюта ещё была — из Ленинграда. Она из Ленинграда попала на Кутузовку, а они уж её взяли. Как вот Ольга Ганю взяла, а эти две Анюту взяли. Ольга тоже была монахиня из местных, я только слышала про неё, я знала, что была Ольга [МЛН].

Наши были односельчане, они жили монахинями на Кутузовском монастыре. И когда Кутузовский монастырь был разрушен, председатель решил забрать своих. Наверное, сразу забрал. А куда они пойдут-то, раз их расформировали-то? [МВА].

Монахини Ольга и Ариша — они здесь, они местные. Вот Ольга, значит, Фролова, Вассы она была сестра. А Ариша — это моей прабабки сестра. Вот был Кутузовский монастырь, вот они оттуда, потом их сюда вот. Наш председатель, вот он, когда их там разгоняли, этот Кутузовский монастырь, им построили вот домик — Ганя, Ариша, вот, наверное, Ольга здесь жили [ККМ].

В некоторых меморатах роль председателя в спасении инокинь не упоминается: монахини бегут из закрытого монастыря сами и устраиваются в Шилокше при помощи родственников.

Ганя — она, мне кажется, она ардатовского рода. И она попала на Кутузовку, она сирота была. И вот когда стали эту Кутузовку разгонять, а там была вот Ольга, эта наша Фролова, деревенская Ольга, и они вот убежали сюда, в Шилокшу. И вот Ольге родственники выстроили домишко, и они так с ней жили, потом Ольга очень рано умерла, а Ганя так в этой домишке и доживала она у нас. И вот, как говорится, как церковь содержала, к ней ходили — службы отводили, вот, пока было всё запрещено [МЛН].

В нарративах шилокшан сохранилась память о трудной судьбе и лишениях некоторых из этих подвижниц в советское время.

А Анюта, Анюта, она тоже отколь-то отоль, вот с того краю. Была ещё Анюта, вот и ей забыла фамилию-та, она сидела в лагерях долго. И когда захворала, а была такая высо-ока, вот крепка женщина-та, была здесь на Кутузовке — звонит звонарём. А, говорит, вот же морозы, говорит, пошлют, а ведь ни штаны, ницаво, сарафан туды завернётся, кругом снег, лёд, замерзали — звонила! А она ведь никуды, и её,



Кутузовский Богородицкий женский монастырь. Фото начала XX в.



Сестры Савины. Справа — инокиня Илария (в миру Ориша Савина); слева (сидит) — Ксения (в замужестве Курлова), в центре (стоит) — Агриппина (в замужестве Бобкова). Послевоенные годы. Фото из семейного архива К. М. Калининой



Ольга Фролова (будущая инокиня Кутузовской обители) (справа) со своей родной сестрой Вассой Савиной и ее мужем Фёдором Савиным (деревенские жители звали его Буной Глибцовым). Предположительно 1920-е гг. Фото из семейного архива К. М. Калининой

значит, отправили далёко, где-то была на севере в этом. А далёко, а не знаю где. Она говорила, но уж забыла я. Вот. И она заболела, очень сильно заболела. Она заболела, там же не лечили, ницаво, в лагерях-ти. И её оставили: «Беги домой!» Вроде: «Отпускают тебя!» Знают, что она, несколько километров до жилья-то, нету, зима! А она больная, умрёт. Не умерла. [Это она после лагеря сюда пришла?] Да. <...> Она, не знаю я, откуда родом-ти, она не знаю, но отколь-то вот тоже из-под Ардатова, там какие-то деревни. А звонила в Кутузовке и так уж, как говорится, инокиней была, пострижена, всё. И, хват, вот она пришла и тоже была очень хорошая память была. А доживала она уже у нас здесь, не на своей родине. Да, она так умерла уж у нас вот-та [ДАА].

На шилокшанском кладбище можно обнаружить могилы и других кутузовских монахинь, но современные жители Шилокши уже ничего о них не помнят. Все они сыграли важную роль в религиозной жизни села: после закрытия в 1933 г. шилокшанского храма и расстрела священника о. Николая Цветкова они вплоть до 1990-х гг. становятся главными исполнителями обрядов и трансляторами православной традиции в сельском сообществе.

В усеченном, словно бы свернутом виде монастырская традиция переносится в село, становясь основой локальной православной традиции в советскую эпоху, формируя и поддерживая религиозный ландшафт в Шилокше и ее окрестностях⁷. Монахини организовывали крестные ходы (на Пасху вокруг села, на Радоницу вокруг кладбища, во время летней засухи на местные родники и пр.), в нескольких домах поочередно проводили службы и ночные бдения (на Рождество, на Пасху или, например, с чтением Апокалипсиса), исполняли похоронные, поминальные, крестильные и прочие обряды.

А на домах мы молились: умрёт один, кто там покойник, и вот уж в этом доме сорок дней служат, пока ему сорок дней. А там, если уж, например, летом-ти — вот на могилке служили. А зимой-ти так: вот кто добрые люди позовут — у них молились, вот так [ДАА].

Монашки, да, и вот с ними всё время — вот к Гане ходили в избушку молиться какие-то женщины, ну, маленький же домик-та. И вот к нашим, вот к этим тоже. Вот моя свекровь лично, она ходила и Оксанку водила маленькую туда, да: вот они там в субботу вечером помолются и в воскресенье, всё. Отпеть покойнику придут, попоют — их покормят потом, вот. Продолжалось это всё время. Бабушкины сёстры две [МЛН].

Если говорить, как служили в советское время, то службы происходили таким образом: если в каком-то доме умирал чело-



Фолежные иконы гремачевских мастеров в часовне почитаемого родника Калнакса. Окрестности пгт Гремячево (гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.). 2022 г. Фото Д. Ю. Дороница

век, то в этом доме принимали верующих сорок дней. И службы в этом доме шли сорок дней. Скорее всего, по праздничным дням и по выходным, ну, то есть обычные церковные службы. [А почему это оказывалось так связанным с покойниками?] Ну, вот церкви-то у нас не было. А служить вообще запрещали. И поэтому вот приходилось выискивать где-то место для проведения служб. Потом в другом доме умирал человек, допустим, и шли туда. Если, допустим, не было покойников, то служили в двух домах. Сначала служили вот в доме, где жил Иван Васильевич Висков, там жил его прадед, потом отец его жил, вот, и достался в наследство ему этот дом. Вот, в этом доме служили долгое время. И ещё один дом — это дом бабы Насти Холеевой. [А почему именно в этих домах?] Ну, я не знаю как. Наверное, просто кто разрешал, я так думаю. Кто разрешал и кто не боялся советскую власть, идти ей наперекор. Вот такие, наверное, люди набожные были и поэтому не боялись [МБА].

Близость монастыря вовлекала в монастырскую религиозность не только взрослых, но и детей, проникая даже в их игры.

Ребятишками-ти играли. Вот как мы играли? Она [монахиня Ганя] от нас рядом была. Я, конечно, много от неё вот слышала и знаю её. Она говорит это: даже одну один раз, говорит, одну постригли. Ребятишками играли и начали: то хоронили, там Шепенку зарывают, поют, то чё. Взялись одну постригать. Постригли, а потом, говорит, её сколько времени, сколь годов караулили — она же пострижена! Она молитвы-ти все такие читали! Только, как говорится, там дед с башкой не помазали цево. А уже нельзя её пустить-то в это! Вот и хоронили всю жизнь,

как бы она куды не цево тут. Она же пострижена, она не знат. [А кто постриг-то?] Ну, вот эти, ребятишки. Сама маленькая была, и та маленькая, играли! В игре постригли, а читали молитвы все, которые уже все на постриг. [Это действует, даже если ребятишки прочтут?] Да-да-да. Действует. Они же и пели, они поют. [А хранили потом от мальчишек?] Ну, вообще-то как бы она, например, куды бы не уехала или цево-то исшё. Ведь эти, другие вырастают и тут же уходят — не хочется в монастыре-ти. А её уж хоронят и никуды не пускают [ДАА].

Мемораты советского времени также повествуют о значимости религиозных обрядов для местных детей.

[В советское время это не запрещалось?] [КАП:] Да запрещалось! [МБА:] Как не запрещалось? [КАП:] Как и везде. [МБА:] Ещё как запрещалось! Но кто слушал-то? Кто слушал-то?! [КАП:] Украдкой всё равно ходили. [МБА:] Мы ходили, я вот тачкой [показывает рост меньше метра] человек был, меня кока соберёт — ночью пошли молиться к кому-то на дом. [А как запрещали? В школе ругали вас потом?] Оу, в школе-то обязательно ругали! Сходишь вона, допустим, на Пасху или на Рождество ночью на службу, а утром приходишь в школу — и пошли чесать! Я уж не помню, что точно говорили. Ну, что это мракобесие, что это неправда, что это не так, не надо это. [КАП:] Вся вера отвергалась.

Регулярные религиозные практики постоянно актуализировали ритуальное значение пяти местных источников, среди которых наиболее почитались три: лесной родник *Кресты*, источник *Часовенка* с колодезем и часовней посреди села и *Козлов (Серафимовский) колодец*

на левом берегу Тёши в километре от Шилокши.

Вот знаете, я сама не ходила, я всё же — у меня отец был коммунист, а мать-то молчала, не связывалась. А вот я знаю людей, которые с Ганей. Ганя на Кутузовку даже, она ходила в Ломовку и [через нее] в Кутузовку, а через, у нас есть 46-й, 60-й, тропка была, и эти девчонки с ней ходили. Вот, рядом живущие. Они мне ровесники, помладше и ходили туда, на Кутузовку, через лес. Через квартала 60-й, 46-й была тропка напрямую — она поближе, чтобы в Ломовку не идти. [Монастырь был закрыт. Куда они ходили?] Они тоже, наверное, в украдку как-то. Может быть, на камушек, ну, я думаю, да, помолиться [МЛН].

На Крестах о дождичке молились. Мы вот в прошлый год ходили: летом дождя-то не было — ходили. В четыре часа встали и пошли, вот на Серафимовский, у Тёши. [А что там пели?] Ну, мы чё умели, то и пели, акафисты читали. Мы это просто с села собрались, не ахти кто [КАП].

Эти источники, как и два других лесных родника (*У поля* и *Под берёзкой*), появившихся не так давно, оказываются связанными между собой не только одними и теми же религиозными практиками шилокшан (моления о дожде, оставление и «отложенная утилизация» ненужных новым владельцам фолежных икон), но и «Серафимовой мифологией», в распространении которой, вполне возможно, не последнюю роль сыграли опять же кутузовские монахини. Вообще, Кутузовский монастырь⁸, возобновленный в 1992 г. как Кутузовский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, можно отнести к «созвездию» Серафимовых ландшафтных святынь: по местным поверьям, здесь проходили пути странствий преп. Серафима Саровского. С ним местная религиозная этиология связывает происхождение окрестных лесных родников и Серафимова камушка — валуна, лежащего в паре километров от монастыря посреди леса. Соответственно, и шилокшанские родники попадают в круг Серафимовых святынь.

По некоторым поверьям видели батюшку Серафима. [Здесь же, на Крестах?] Да, и не только здесь, а вот в тех местах, где есть родники, фигурку батюшки Серафима наблюдали, в лесу. [А как он связан с родниками, он их как-то открывал?] Я где-то слышала, что, вот, как бы палочкой показывал. Посохом показывал своим. «...» Вот я помню, кто-то рассказывал, что вот именно как бы он показывал, что вода будет в тех местах, где стучал палочкой. Вот именно как раз у нас их четыре получается. Ой, не четыре, а пять! Ну, вот тот Серафимовский, который чуть подальше. Чуть подальше ещё один у Тёши. Четвёртый — там, где с правой стороны, когда в Ломовку едешь — это

«У поля» у нас называется. И ещё один — он находится прям за селом, чуть в стороне, в лесу. Ну, там прямо за домами, рядышком. [Тоже там, говорят, что палочкой стучал?] Да, да. Иконы приносят, с батюшкой Серафимом. Вот я поэтому и говорю, что батюшку Серафима как бы вроде видели. Ну, и вот — батюшка Серафим [показывает на икону у родника], ну, он местнопочитаемый, рядом с нами [МБА].

[А куда во время засухи ходили, на какие родники?] Вот у нас взади исхо тама. Всё пригодах, вот у меня баушка-ти, рассказывали: как будто вроде Серафим Саровский шёл это там в Муром, што ль, куды ли, через нас и попить захотел [ДАА].

Шилокша связана с монастырем не только Серафимовыми святынями и монахинями, но и юродивыми, старцами и отшельниками, ходившими даже в советское время между монастырем и селом и/или проживавшими в лесных кельях. Некоторые из таких подвижников становились довольно известными: это прежде всего Иван Терентьевич Яшин (1835–1893), почитаемый в Тёплове, Ломовке и Кутузовке, и Яков Данилович Купцов (1837–1940), почитаемый в Гремячеве и Туркушах. Как и в случае с Серафимом Саровским, вокруг них складывались своеобразные комплексы сельских, монастырских и лесных святынь (родники, деревья, камни, могилки, прудики), описанию которых и связанных с ними нарративов и практик посвящено несколько наших статей⁹.

Шилокша здесь не стала исключением, хотя и имеет свою специфику: в селе нет местнотимых святых, широко известных исцелениями, юродством и прозорливостью, но на роднике Кресты, по рассказам шилокшан, жили старцы. Никто уже не помнит, кто они были такие, видели их только мельком, почти как чудесные явления «батюшки Серафима», но сам факт их проживания словно бы передал этому месту святость и благодать, во что и сейчас верят местные жители.

У нас были Кресты в лесу, там жили... Вот у меня мать покойная, она видела старца. Она грибы собирала и, говорит, так вот одетый как старец в общем. И я, говорит, расстрелялась и думаю: «Цёво, цёво это?» Согнулась, вроде как грибы тут всё это, а разогнулась — уж его нету! Какой-то был старец. А оказывается, наверное, не старец, а старцы были там, потому что там было три креста. [Их там похоронили?] А их так и не видали, не знали, цёво тут. Вот Ганя-то, она так и говорила, она всё к нам чай пить ходила. И мать ей и рассказывала, говорила: «Хрёстная Ганя! Вот и...» Вот она и говорит: могут они, говорит, ведь они как жили? Они жили же тайной. Говорит, даже может так вот ты, например: подумаешь, сосёночка там вот такая, сухая, а он её подымает, вле-

зет, у него там лаз, и там йих было вот так, может, как келья [ДАА].

Сакрально-ритуальный статус этого источника очень высок: несмотря на большую, чем у других родников, удалённость от села и трудную песчаную дорогу через лес, шилокшане стремятся на Кресты. Здесь, по мнению наших собеседников, исцеляются бесноватые и происходят чудесные события.

Подожди, в [19]72-м, наверное, пожар-то был. Так там... А она, этот родничок, среди, ну, в лесу был, как-то вот так. И, представьте себе, сейчас уж всё заросло, а в ту пору, вот мы все уже ездили, так там всё обгорело кругом, а где родничок — ни берёзы, ни трава, полотенцы висели, иконки висели, где там родничок этот — это всё осталось вота! И тут сгорела, и тут сгорела, всё кругом, а этот круг остался! [ДАА].

Легендарные нарративы о почитаемом месте, которое защищено благодатью от огня, актуализируются среди местных жителей при крупных лесных пожарах. В Шилокше нам рассказывали о таком чуде на Крестах, произошедшем и в 1972 г., и в 2010-м. Нам удалось побывать на этом роднике в июле 2022 г. и увидеть, что лес у родника действительно сохранился, хотя буквально в нескольких десятках метров от него открывается обширная гарь, уже покрывшаяся молодым подростом.

Там всегда почему-то стоял крест. Но это, наверное, было издревле, когда ещё кто-то такие были старцы, наверное, какие-нибудь жили, это надо постарше людей спрашивать. Но на этом роднике бесноватые, они там не выдерживают. И когда был пожар у нас, [20]10 год — горело всё вокруг, а вот около этого колодца ничего не сгорело около этого родника, остались деревья зелёные [КАП].

[МЛН:] Когда в [20]10 году был пожар, и что удивительно, вот даже приезжали и фотографировали все, пожар-то как прошёл? [ККМ:] Кругом. [МЛН:] Вот до сюда прошёл и вот до сюда, а тропка осталась! Это было чудо! Это чудо было. [ККМ:] А мы спустились, и, вот, там всё же, ну, обожжённая была трава, а вот... [МЛН:] ...полотенчики и иконки все висели! [ККМ:] Трава была не обожжённая, в виде креста вот так, вокруг родника, вот это я помню, видела лично. [МЛН:] И вот тропка, и мы по тропке, зелёная, главное дело!

В заключение еще раз скажем: специфика Шилокши в том, что здесь благодаря монахиням Кутузовского монастыря существовала тесная связь между монастырским и сельским религиозными мирами — как до революции, так и в советское время, когда монахини вынужденно жили в маленьких избушках-кельях,

которые строились их родственниками в селе. В кулебакских селах до сих пор ходят нарративы о связи монахинь, вышедших из среды местных жителей, с местночтимыми подвижниками. Такие истории попадают в устную традицию из опубликованных в начале XX в. устных же свидетельств — мы имеем дело с явлением вторичной фольклоризации. Так, в семейной памяти шилокшан до сих пор транслируются нарративы, которым больше ста двадцати лет.

Вот, знаете, мне один человек давал книжечку, вот брошюру вот такую вот, 1918 года. И как раз столетие было, мне дали её почитать, и в этой книжечке описывается, что они с подружкой шли, бежали, а какой-то тёпловский, что ль, был, не Яшенька ли? Нет, Ванюшка, Иоанн Яшин, и вот он где-то их встретил и говорит: «А вон монашки идут!» — «А какие мы монашки? Куда мы, куда нам?» — они там были подростками. И потом вот они обе с этой Таразановой, девушкой, вот они двоюродные сёстры между собой были, и они попали вот на Кутузовку, стали монашками. Это сёстры моей бабушки: одна из них была двоюродная, которая постарше, одна долго у нас прожила, а вторая родная. Она была года с 1870-го, а Иоанн Яшин умер, наверное, году в 1898-м. Моя бабушка, она самая последняя, она с 1895 года была, а эти были старше! [МЛН].

И, как уже было сказано, именно благодаря монахиням в Шилокше в советские годы сложилась местная традиция создания и украшения икон-киотов, подробному описанию которой посвящена следующая статья в журнале.

Примечания

¹ Сбор материала был продолжен в июле 2022 г. Автор статьи был приглашен в качестве научного консультанта и интервьюера в совместную экспедицию Нижегородской и Санкт-Петербургской консерваторий. Значительную помощь нам оказали местные краеведы, родные сестры Альбина Александровна Живова (1978 г.р., заведующая сельским музеем и библиотекой) и Валентина Александровна Машенькина (1975 г.р., школьный учитель). Валентина Александровна была воспитана бабушкой (*кокой*), значимым человеком из сельского религиозного круга. В советское время *кока* была связана с монашеством, а в конце своей жизни стала алтарницей в открытом в 1998 г. новом шилокшанском храме.

² Фольга — доминирующий элемент убранства таких икон [1; 2; 6]. На этом основании, вслед за другими авторами, мы используем для обозначения данного типа икон, изготовлявшихся в советскую эпоху, термин *фолёжная икона* или *фолёжка* [см., например: 11]. Другой важный признак таких икон — их киот. Однако не все фолёжные иконы советского времени (по крайней мере, в Нижегородской области) имеют киот, как и, с другой сторо-

ны, не все киоты могут быть украшены фольгой. Выбор терминологии здесь зависит от предмета исследования: если ему важно проследить эволюцию фолёжного промысла в иконном деле, он выбирает термин *фолёжка*, если же он сосредоточен на исследовании киотов, то те же иконы будут охарактеризованы прежде всего как разновидность икон-киотов.

³ История монастыря известна с 1864 г., когда князь Дмитрий Федорович Звенигородский пожертвовал нескольким монахиням около трех десятин своей земли в лесах близ р. Ломовки рядом с местом бывшего скотного двора Кутузово (по фамилии скотника, позже — деревня и поселок Кутузовка). С основанием обители связаны христианские легенды о пророчествах старцев и чудесных видениях. В 1886 г. началось возведение каменного храма, в 1890 г. была открыта иконописная мастерская, в декабре 1902 г. Кутузовская Богородицкая община была преобразована в Кутузовский женский монастырь (более 300 инокинь в 1907 г.). В январе 1930 г. монастырь был закрыт, с декабря 1992 г. возобновлен как Кутузовский скит Свято-Троицкого Серафимо-Дивеевского женского монастыря. В настоящее время это самый дальний скит монастыря, расположен он в 80 км от Дивеева, в 12 км от автотрассы Арзамас — Кулебаки — Муром [см.: 8].

⁴ См. наши публикации по результатам этих исследований: [2; 3; 5; 6].

⁵ См. о местном мордовском культурном и лингвистическом субстрате: [10. С. 97, 220; 12. С. 115–116; 13. С. 15, 18, 39–43].

⁶ Согласно другой версии, родины монахини Агафьи считается с. Дубовка.

⁷ О значении монастырской традиции в сельских религиозных практиках советского времени см., например: [9; 14].

⁸ Лесными дорогами, напрямик от Шилокши до Кутузовки, по местным представлениям, не так далеко, не более полутора часов хода.

⁹ См. об этих комплексных святынях: [4; 7].

Литература

1. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М., 2022.
2. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советская икона: от рождения до «похорон» // ЖС. 2022. № 1. С. 29–33.
3. Доронин Д. Ю. Вода святая, вода мертвая... («Мертвые источники» в традиционной культуре южных районов Нижегородской области) // Нижегородский музей: Общество. История. Культура. 2009. № 18. С. 18–22.
4. Доронин Д. Ю. Святыня как семиотический комплекс: распространенная благодать // ЖС. 2022. № 1. С. 33–38.
5. Доронин Д. Ю. Советская икона нижегородского юго-запада: генезис и локальные традиции // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 70–93.
6. Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Келья, могилка, храм: распространение и апроприация благодати в топографии

Дунюшкиной святыни // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 110–141.

7. Доронин Д. Ю., Завьялова А. И. Распространенная благодать: тексты и комментарии // ЖС. 2022. № 1. С. 39–43.

8. «Духовный маяк». Из истории Кутузовского Богородицкого женского монастыря // Сайт городского округа город Кулебаки. 20 июля 2016 г. URL: <https://кулебаки-округ.рф/nash-rayon/kulebaxkiy-kray-vchera-segodnya-zavtra/kutuzovskiy-skit-svyato-troitse-serafimo-diveevskogo-monastyrya/duhovnyy-mayak-iz-istorii-kutuzovskogo-bogoroditskogo-zhenskogo-monastyrya.html?ysclid=l9g8lno1bd53842178>.

9. Кириченко О. В. Монахини и черники как организаторы народного противодействия церковному обновленчеству в 1930-е годы // Традиции и современность. 2006. № 4. С. 3–25.

10. Морохин Н. В. Наши реки, города, села. Нижний Новгород, 2007.

11. Стомаченко К. В. Народный обычай фолёжного обряжения икон: По полевым наблюдениям в Воронежской и Липецкой областях // Традиции и современность. 2003. № 2. С. 98–102.

12. Трубе Л. Л. Как возникли географические названия Горьковской области. Горький, 1962.

13. Чернов В. Ф. Кулебаки, Велетьма, Тумалейка... Тайны географических названий. Навашино, 2017.

14. Шеваренкова Ю. М. Монастырь в миру. Судьбы дивеевских монахинь в воспоминаниях крестьян // Шеваренкова Ю. М. Православная история Дивеевского края в преданиях и легендах XX–XXI вв. Нижний Новгород, 2021. С. 116–141.

Список информантов

ДАА — Докторова (в девичестве Мочалова) Антонина Алексеевна, 1939 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

КАП — Короткова (в девичестве Лялина) Антонина Павловна, 1956 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

ККМ — Калинина Ксения Михайловна, 1973 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

КМА — Копейкина Мария Алексеевна, 1965 г.р., с. Ломовка гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

МВА — Мишенькина (в девичестве Короткова) Валентина Александровна, 1975 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

МЛН — Мочалова Любовь Николаевна, 1952 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

Автор выражает благодарность А. А. Живовой, А. И. Завьяловой, В. А. Мишенькиной, К. М. Калининой, М. Е. Фадееву и А. В. Харлову.

Статья поступила в редакцию 12 августа 2022 г.

Дмитрий Юрьевич Доронин,
Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия
народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)
Мария Хатемовна Эль-Факи,
студентка, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

ШИЛОКШАНСКИЕ ОБРАЗОВНИЦЫ: БИОГРАФИЯ ПРОМЫСЛА

Аннотация. Статья посвящена традиции изготовления фолежных икон-киоток в с. Шилокша (городской округ Кулебаки Нижегородской области). В фокусе внимания — мемуары о мастерицах-образовницах, украшавших иконы в 1930–1990-е гг., а также описание их художественной манеры. Выявлены три поколения мастериц: первое представлено монахинями, принесшими традицию из Кутузовского Богородицкого женского монастыря, второе и третье — жительницами села, воспринявшими традицию от монахинь.

Ключевые слова: советская икона, фолежная икона, фолежка, киотка, образовник, иконный промысел, Шилокша, монастырская традиция, Кутузовский Богородицкий женский монастырь, юго-запад Нижегородской области

ШИЛОКШАНСКИЕ СОВЕТСКИЕ ИКОНЫ

Зимой 2021 г. в часовне при роднике в с. Шилокша наше внимание привлекли фолежные иконы, которые были украшены иначе, чем все те, которые нам доводилось видеть раньше. В их убранстве чувствовалась одна авторская манера. Такие иконы не встречались нам ни в с. Тёпловое, ни в пгт Гремячево, где работали основные мастера кулебакско-гремячевской традиции. На роднике Часовенка эти иконы численно доминировали, а икон, выполненных рукой гремячевских образовников, здесь, напротив, не было. В чем же особенность фолежных икон-киоток, создававшихся шилокшанскими сельскими кустарями в советское время?

В целом шилокшанские фолежки¹ подобны другим иконам данной традиции: иконка (фотографическое или литографическое, реже писаное изображение) под стеклом в киоте окружена рукодельными цветами, а также продольными и поперечными боковинами, сделанными из монохромной серебристой фольги. Боковины эти достаточно широкие (7–8 см), имеют полукруглую выпуклую форму, покрыты сотообразным или пупырчатым орнаментом; вместе они образуют рамку убора/убранства (оклада) фолежной иконы.

[А фольгу где мастерицы брали?] «...» Ну вот, тоже чай, пачки продавали, в пачке чая вот такие бумажки были. [Это нужно было самим им принести или у них было?] Да, кто у них, а кто даст. А у нас коли чай кончается — мы дадим. Куды их выбрасывать? «...» Вот чай продавали коробки, мы распаковывали чай, у кого был, и давали вот эти бумажки — они выделяли [BAA].

Орнамент изготавливали как отпечаток — накладыванием и протираанием фольги на металлической или деревянной штемпельной матрице с со-

ответствующим рельефным узором. У мастеров-образовников, с которыми нам доводилось встречаться, имелись ящички или сундучки, в которых вместе с фольгой, заготовками и инструментами хранились наборы таких штемпельных матриц. Иногда сотообразный рисунок наносили с помощью карандаша: тупым незаостренным концом на фольге делали множество отпечатков, которые вместе и производили впечатление сот.

Такой орнамент типичен для фолежек кулебакско-гремячевской традиции. Помимо него в центре каждой боковины шилокшанских фолежек нередко наносили крупный (одинарный или двойной) рисунок, тоже методом отпечатка, например, с помощью донышка или бокового узора хрустальной рюмки. По четырем углам киота поверх стыков фолежных боковин накладывали и закрепляли (сапожными гвоздиками или клеем) фолежные же уголки, треугольные или квадратные, с крупным орнаментом. У гремячевских мастеров наиболее распространенными элементами орнамента уголков были яблочки с листочками. Но на уголках шилокшанских икон доминирует тот же круглый или яйцевидный узор, отпечатанный хрустальной рюмкой.

Другая, более значимая отличительная особенность шилокшанских фолежек — это крупные (4–6 см в диаметре), выполненные из лыка и, реже, бумаги рукодельные цветы. В отличие от гремячевских икон, все цветы здесь чаще всего примерно одного размера и закреплены на иконе так упорядоченно и плотно друг к другу, что производят впечатление сплошной прямоугольной рамки. В большинстве случаев цветы напоминают тугие розы с коричневыми лепестками — цвета натурального мочала (вероятно, ранее многие из них были окрашены, но вылиняли со временем). Такая плотная рамка, или венок/веночек,

из кудреватых коричневых цветов — характерный признак ремесленной манеры шилокшанских мастериц-образовниц. На некоторых иконах в эту «цветочную рамку» введены редкие (один-два на каждой стороне) цветы из фольги и бумаги. Встречаются «лыковые розы», в которые мастер вставил сердцевинку из фольги. Иногда четыре угловых цветка выполнялись чуть большими по размеру.

А вот, вот идёт кругом. [Показывает на цветы вокруг образа.] Вот, кругом эти венки. [Вокруг образа, да?] Да. Вот, цветочками прямо. А тут — вот кругом уделано. «...» Ну, эта из мочала вон вяночки делали, вон кругом вяночки уделывают, это из мочала... [А как-то их красили?] Красили, красили, наделают, нарезают вот такие, их и в краску купнут, вот и... [BAA].

[А до того цветы тоже были беленькие или просто поблекли?] Нет, не беленькие, были голубенькие. А там ещё зелёный. Это, наверно, он и есть. Прямо у них были тёмно-голубой, синий [ЛНП].

Иконы, подобные увиденным нами в часовне, мы встретили в шилокшанских домах, что навело нас на мысль о том, что мастера-образовники, создавшие за десятилетия советской эпохи собственный авторский стиль фолежной иконы, проживали в самой Шилокше. Как и в других селах, такие кустари работали нелегально и были включены в сложные теневые социально-экономические отношения с поставщиками материала (фольги, цветной бумаги, стекла и дощечек для киотов) и иконных образков (фотографы, распространители в поездах, при храмах и на «толкучках»), а также с заказчиками, сельскими неформальными религиозными лидерами и даже представителями власти.



Источник «Часовенка» в с. Шилокша, где были впервые обнаружены фолежные иконы шилокшанских образовниц. 2022 г. Фото Д. Ю. Доронина

ШИЛОКШАНСКИЕ МАСТЕРИЦЫ

О местных мастерах нам удалось узнать не сразу. Популярность продукции гремичевских образцовиков (Пашеньки Дияновой, Александра Пантелеева, «слепых» — Марии и Василия Жоховых и др.) оказалась столь велика, что во всех окрестных селах (Ломовке, Тёплове, Гремячево, Туркушах) нам сообщали примерно одно и то же: «В советское время за иконами ездили в Гремячево». Шилокша не оказалась здесь исключением: первые опрошенные нами местные жители (церковные работники и старожилы села) также сначала говорили о гремичевском происхождении их икон. Однако спустя несколько минут разговора они вспоминали, что на самом деле и в их селе были свои мастерицы. Так мы впервые услышали о Надежде Яковлевне Моденовой и кутузовской² монахини Гане (урожденной Агафье Степановне Калёновой).

[Были ли в Шилокше люди, которые обряжали иконы?] В Гремячево мы возили. Наши большинство возили в Гремячево, и мы покупали иконы — ездили в Гремячево. [А у кого там?] А я не знаю. Ещё у нас Надёнка Маркина была такая. Вот к ней носили, она некоторые иконы тоже вот этим украшала [МЛН].

[А украшали ли у вас в Шилокше иконы в киотах фольгой и цветочками?] [БАА:] Нет, нет, у нас нет. Там вот, в Гремячево, там были люди, удеывали вот. Вот, гремичинские, наверное, удеывали, вот. [А кто такая Надёнка была, расскажите?] «...» Вот, она делала. Ну, она была девушка... [ГВВ:] Она живая у нас? [БАА:] Нет, её нет... Все померли. [А почему только Надёнка у вас делала такие иконки?] Да что это!? Иско одна делала матушка, она тоже померла. Тётя Ганя была живая, делала там всё иконы-ти вот. [Указывает рукой на угол с фолжными иконами.] Ну, их нет в живых.

[У кого старались больше заказывать? У Надёнки, в Гремячево или у матушки Агафьи?] Мы не старались, а где придется, то и заказывали. [Кто лучше делал?] Иконы все хорошие, все иконы хорошие. [Отличались иконы, которые делала Надёнка и матушка Агафья?] Ну, вот уборкой тока. Вот гремичи вроде полче убирали, а эта вроде маменька не так. Все по-разному, у всех руки разные «...» Ну, она вроде неучёной была, а гремичинские поучёней, помоложе были. А она совсем... «...» Да, ну, вот кто какие цветочки удевает: у кого нарядненькие, у кого зелёненькие, вот такие, была разница. Вот [указывает рукой на икону], гремичинские нам икону сделали, у нас разница с ними. [А в чём здесь разница?] Они гоже убирали больно, видишь, у них и цветочки всякие, и праздно ведь убирают, знахари-ти. [Знахари их называли?] Да, для этого и жили, что убирали, вот, гремичевичи. Они — один слепой был, а одна матушка



Мастера-образовники из пгт Гремячево — Василий и Мария Жоховы по прозвищу «слепые». Намогильные фотографии на гремичевском кладбище. 2022 г. Фото Д. Ю. Доронина



Типичные фолжные иконы кулебакско-гремячевской традиции. Кладбищенская часовня пгт Гремячево. 2022 г. Фото Д. Ю. Доронина

с ним была. [А почему знахари? Они лечили, что ли?] Неа. Они знали, что икону надо убраться, всё сделать. Они понимали, убирали, иконы они понимали [БАА].

При дальнейших расспросах выяснилось, что убранством икон в селе занималась еще одна женщина — Вера Михайловна Жукова (Вискова). Начало же местной (микро)традиции изготовления советской фолжной иконы восходит к Ганюшке (как любовно называли монахиню шилокшане): именно она принесла это ремесло из Кутузовского Богородицкого монастыря, где, как нам удалось узнать, она им занималась до его разорения в 1930 г. От Гани это умение, как, видимо, и ее инструменты, переняла Надёнка, научившая своему ремеслу Веру Вискову.

Оказалось, что не только фолжные иконы, но и сам этот промысел имел в Шилокше особенность: он был делом глубоко воцерковленных набожных женщин, тесно связанных с монастырской традицией. Монахиня Агафья словно бы вырастила себе два поколения преемниц, для которых убранство фолжных образов было прежде всего формой благочестивого действия и служения Богу, а не личным бизнесом и способом заработка, как это бывало среди кустарей-образовников других локальных традиций советской иконы. Эта особенность, связанная с сильным влиянием монастырской традиции на мир сельской религиозности, показала нам довольно интересной. Поэтому две следующие поездки в Шилокшу (в апреле и июле 2022 г.) мы посвятили

изучению религиозного ландшафта, нарративов и практик этого села³.

Все три образовницы уже умерли, однако память о них еще свежа, о чем свидетельствуют рассказы шилокшан. Ниже мы публикуем наиболее яркие и типичные примеры таких меморатов.

РАССКАЗЫ О МОНАХИНЕ ГАНЕ

Спасая в 1930 г. от преследований кутузовских монахинь, связанных родственными узами с Шилокшей, председатель колхоза привез из Кутузовского монастыря и монахиню Агафью Степановну Калёнову (*Ганюшку / бабушку Ганю / хрёстную*). Ей было суждено стать самым значимым в советское время православным подвижником и духовным авторитетом в Шилокше.

[Скажите, а вот вы говорите, что иконы делали две какие-то женщины. Расскажите про них, пожалуйста.] Ну, вот они... Агафья была, только я её по батюшки не знаю, кто была. Она была матушка с Кутузовки, у нас прижилась. Жила, жила Агафья, Агафья. Её и матушкой звали. (...) Была Кутузовка, там был монастырь, когда они разорились всё, она к нам приехала. А у ней с Ростов... я не знаю, я не знаю. Она не наша была, Агафья-то [ЛНП].

[А как монахинь звали, которые из Шилокши родом?] А, местные-ти? Тут одна-то была Илария, другая — Иннокентия, и вот с ними она [Ганя] пришла [ДАА].

[А как матушку звали?] Агафья. [А где она жила? В Шилокше тоже?] Да-а! У нас в Кутузовке была в монастыре, приехала к нам. [Когда их разогнали?] Да, разогнали Кутузовку, она у нас жила в деревне, в избушке. И, вот, всем делала иконы... И служила она у нас — по домам ходила. Она была у нас за батюшку [БАА].

О жизни Агафьи шилокшане знают немного. Сначала местные жители рассказывали нам, что была она сиротой, из какого-то ардатовского рода, из с. Канерги. Однако позже через шилокшанских краеведов нам удалось узнать о родственниках монахини, и ее пожилая племянница сообщила, что родиной Гани было с. Дубовка [МБА], расположенное посреди лесов в 14 км к западу от р.п. Ардатов. В Дубовке до сих пор проживает дальняя родня Агафьи, а само село находится не так далеко от Кутузовки (12 км через лес), поэтому «дубовская версия» родины инокини нам кажется более вероятной. В монастырь она попала девяти лет от роду, имя ее при постриге не изменилось. Сколько ей было лет, когда она умерла в 1990 г., никто точно не знает. Похоронена она, как и другие монахини, жившие в Шилокше, на местном кладбище.

[МБА:] Мы её очень-то не знаем сильно, но знаем, что она к нам приехала, вернее,

её привёз наш председатель. И он привёз их несколько монахинь, когда Кутузовский монастырь был разрушен, и он их — жалючи. Там наши были... [КАП:] Родственники они кому-то здесь. [МБА:] Ну, Агафья Степановна-то, она не родственница. (...) И вот вместе с ними-то вот уже Агафья Степановна, Калёнова она, к нам приехала жить.

[Сколько лет-то Агафье было?] О-о-о, не знаю. Я тоже не знаю. Ну, померла-то ей было восемьдесят-то. Больше, наверно [ЛНП].

Проживя большую часть своей жизни в Шилокше, Ганя оказалась глубоко интегрированной в местное сообщество: будучи чужой, пришлой, она приходилась всем близким человеком, духовной наставницей, почти родней — крестной многих детей.

Пели много. Много. Ганя, она много знала — она с девяти лет в эти, в монастыря-ти её мать привела, ей было девять лет. Калёнова Агафья, была монашенка. [Она местная?] Нет-нет, она из Канерги. Все звали её в селе у нас хрёстнай. Потому что тогда гоняли их, монашенка-ти, а у нас здешних было две, ну, инокини там. И они сюды уж, когда, говорится, сгонять их стали, они сюды и её захватили сюда [ДАА].

[А с монахинями Кутузовского монастыря ваша семья была как-то связана, вот которые жили здесь?] [МБА:] Агафья Степановна, да? [КАП:] Ну, вот постольку-поскольку знали их и друг к дружке ходили. И она приходила в гости, и мы к ней приходили. [МБА:] Ну, да, так тесно-то, так тесно не общались, конечно. Ну, как, вот, допустим? [КАП:] Она, наверное, для всех была «бабушка Ганя». [МБА:] Да, да. «Крёстная Ганя» даже её звали.

Давеча крестить-то не давали, а она всех у нас крестила сама, только ж потом как-нито батюшка придет украдоцкой, дадут молитву — так всё было у нас всё хорошо. [А как она крестила?] Ну, крестила — крестила в воде, прямо как купала, как положено. И молитвы читала всё там, какие надо [ДАА].

Значительное количество записанных нами меморатов повествуют о Гане как о главном неформальном религиозном авторитете, организаторе крестных ходов, домашних служб и молений на родниках.

[МБА:] Долгое время она у нас вместо священника была. Именно под её руководством совершались все ночные бдения. [КАП:] Ну, днём-то — не очень, не все. [МБА:] Ну, днём-то не очень-то тут жаловали службы-то. [А молениями на родниках она тоже руководила?] [КАП:] Угу, о дождичке молились. Ну, когда она живая была.

Как у нас старая пела, монашенка у нас была из Кутузовского скита, Ганя. Агафья, а мы её — Ганя да Ганя. Вот, а у ней голос был как колокольчик! Она: «Динь-динь-диинь!» — валяла. А пела чудесно! У нас хор был очень чудесный, и она оттоль [с монастыря] все эти [песнопения принесла], она-то по нотам пела! А эти уж, которые вот со мной-то были, я молоденькой к ним пристала, они все на 17, на 20 лет меня старше, и вот все померли — меня оставили одну как кукушку! Вот и она это: и у нас эти мотивы так и остался [ДАА].

Литейку, панихиду по усопшим, когда священник есть — конечно, священник служит. Если священника не было, то служили сами. Долгое время служала вот Агафья Степановна, вот Ганюшка наша [МБА].

Как настоящая служба была. У нас и Пасхи, и все Троицы. Всё справляли. [В домах или в одном доме?] То в одном были, то вот у них [указывает прямо], соседка-ти. А потом как-то, одна тоже пускала [указывает направо] много годов, наверно, много. А потом она умерла, некуда было. Они, кто помирал в селе, в этот дом пускали. Я не знаю, до сорок ли дней, до году ли. Я не помню. Кто ж тогда не пущет? Пускали все. У кого помер покойник — и ходили к ним. Мы даже на Кутузовку ходили с Агафьей-ти, тоже молились, ходили на 46-й [квартал] [ЛНП].

Как уже было сказано, шилокшанская манера убранства фолежных икон сложилась здесь благодаря Агафье, которая принесла это умение из Кутузовского монастыря.

У меня есть про неё запись какая-то, потому что я в Арзамасском музее работал и встретил там, вот, некоторых людей из Кутузовского монастыря, и там Агафья тоже есть. Вот, про неё рассказывали, то ли она была в художественной мастерской там, то ли была начальницей какой, ну, в общем, пока не знаю [ФМЕ].

[Нам рассказывали, что раньше иконы украшали цветочками, фольгой.] Вот она украшала этими самими, делала, да-да-да, вот это её была работа, за это ей деньги платили. [Она первая начала тут делать так?] Первая. [Она где научилась так украшать?] Ницево не знаю. Ну, наверное-ти, в этом [монастыре], раз с девяти лет её отняли. [А сколько ей за это платили?] Икона-то сколько стоит? Не знаю. Ну, какая, наверное, икона. По-разному, у ней по-разному: может-ти, кто-то заказывал вот так, кто-то — так, может-ти, какие-то разные цветы [ДАА].

В своих рассказах наши собеседники вспоминали, как работала Ганя и как родители заказывали у нее *благословения* — иконные пары (Богоматерь и Спас или Николай Угодник), необходимые для венчания жениха и невесты.

Я вот токо говорю вот, сама видала глазами. Вот это фольга. Они, значит, у них всякие были приборчики [рисует на ладони:] то стакашак, то какая-то чего-то там... Вона [указывает на угол с иконами], да да, это было — по боку какой-то рисунок, она нажимала и готово. А уголок — донышко у стакашка. Вон, в уголке кругленький видать. Вот, а я ходила и поинтересовалась, говорю: «Матушка, — Агафья-то, — как вы это все делаете?» Она при мне сделала. Вот оно как. У них рука-то была развита. [А какие ещё приборчики были у них?] А не помню. Я вот стакашки помню. <...> Ну, она сколько здесь жила, столько и делала [ЛНП].

[А когда родители приходили заказывать икону, обсуждали как-то, как украсить?] Ну, мы знали, мы даже знали, какой лик. Вот, нам делали такую икону. Она берёт лик и всё уделала. [А долго? Сколько дней?] Да я не знаю, у них то как время, та они уже немолодые были: как время будет, так и делали [BAA].

Особый интерес представляют мемуары, описывающие повседневную жизнь Гани — ее быт, место жительства, работу, которой монахини обеспечивали себе пропитание.

[А что они делали, монахини?] А вот делали, ничего, я не знаю, что они делали. А они питались, вот по домам служили. Большинство вот у них [указывает на BAA] служили. Кто что отдаст — этим и кормились. Я знаю вот сама, например, мамка меня как-то посылала. Кому-то пригодился, тащи матушкам, все носили. Вот, они этим питались [ЛНП].

[А чем она ещё занималась, работала, может быть?] Н-е-е, работать — не работала. Какое ей работать-ти? Её то туды зовут, то сюды зовут, она только и попевала. Вот. Но здорово картошку садила. [Кормили её как-то, денежку давали?] Но, как, обязательно, как же! Своим трудом — то, что она отмолилась, например, — придут, на свечку подадут. Всё и свечки горели, всё как положено, только не в церкви, как говорится, а на дому. <...> [Ей денежки давали или продукты?] Нету-нет, ницево ей не давали. Ну, вот, например, родители принёсут ей, конечно, там — где, цё, вот откуда ей? Ну, вот так вот: ну, кто-то даст вот [DAA].

[А где она жила?] Она одна, топерь её изломали, эту избушку. Её взяли родные, она у них жила, её и скоронили [BAA].

И она так, ей и домушку тут уж, не знаю, я вот не в курсе, кто ей выстроил маленькую домушечку. И она так и всё время в ней жила и померла уже это так у нас. [А жила на какой улице?] Вот там, на Песочной. Там теперь выстроили на этом месте, там же которую она отказалась домушку ту, изломали её — поставил сын, сын — внуку, и так вот стоит уж сколь годов, лет, цай, пятьдесят, никто не живёт. Тёти Тони сын, это про-



Монахиня Ганя (Агафья Степановна Калёнова) в окружении семьи шилокшан — Евдокии Михайловны Мочаловой (слева), ее дочери Маруси Шеварёвой и внуки, Тани Фроловой. Под окнами «тети-Дуниного дома», недалеко от домика монахини Гани. 1980 г. Фото из архива краеведческого музея «Исток» с. Шилокша

сто женщина ухаживала за ней, Антонина Васильевна [DAA].

Итак, можно сказать, что монахиня Агафья стала ключевой фигурой в формировании своеобразной религиозной традиции Шилокши, которая включает и особую манеру пения, и собственный стиль фолкжных икон. Она принесла ее сюда вместе с другими кутузовскими монахинями, доживавшими свой век в Шилокше, и передала преемникам из более молодого поколения шилокшанских набожных женщин. Самая известная из них — Надёнка (Надежда Яковлевна Маркина).

[А матушка Агафья могла ещё кого-то научить так делать?] Да, могла, что она не могла? Токо бы работали. [Учила кого-то?] Учила, тока их нет в живых, а молодёшь не заставишь. [А какие инструменты для этого были у матушки Агафьи?] У них всяки были, я не знаю. Чем-то вот накапает цветочки, и они прилипались [BAA].

[Матушка Агафья и Надёнка, они советовались друг с другом, передавали ремесло?] Оне дружились. [Одна могла другой показать?] Да, да, или советуют[ся] — вот такую вот иконку, положам. Им не понравится — они другую кладут [BAA].

Это я пела, была, даже регентом была. <...> Мы пришли однажды, на дому служили. Вот пришли, а в сенокос, вот так, и нонче все на сенокосе. А мы — моя мать, моя подруга — три пришли, и больше никого нету. И Ганя сидит, и хозяйка дома, вот бабушка Валина тоже была. И больше никого нет: ждали, ждали, ждали. Она говорит, Ганя-то: «Ну, цево, — говорит, — нет

никого, давайте пойдёмти! Хоть почитаем и всё вроде Богу послужим». Ну, пошли. И я гляжу: она читает и поёт, эх-эх, задыхается. И я говорю: «Хрёстна Ганя! Давай я почитаю?» А она меня — шлёп, шлёп! «Ай умешь? По-славянски-ти вроде-ти?» Я говорю: «Умею». Шлёп, шлёп меня! «Давай!» А уж она, я уж когда прииду ко всенощной, манит: «Иди-ка сюда!» А я высока, все меньше меня. «Иди-ка сюда!» Я взадую самом стояла. Даёт мне Шестопсалмие почитать. Почитаю и опять ухажу. Однажды говорит: «Не ходи куда, стой тут!» Вот так меня оставила [DAA].



Певчие клироса Надежда Яковлевна Моденова (справа) со своей подругой Александрой Николаевной Конкиной, приглашенные на трапезу в воскресную школу при храме Архангела Михаила в с. Шилокша. Ок. 2007–2009 гг. Фото из личного архива В. А. Машенькиной

РАССКАЗЫ О НАДЁНКЕ

Надежда Яковлевна Моденова (1926–2012) известна среди шилокшан под деревенским прозвищем *Надёнка Маркина*. Она пела на клиросе и украшала фольгой и цветами иконы, переняв оба этих умения от монахини Гани. О жизни Надёнки известно, что она была из местного шилокшанского рода [ЛНП] и вела благочестивый, почти монашеский образ жизни, не выходила замуж и жила фактически как церковный служка — на благодарственные дары и подавания сельской общины.

[ГВВ:] Девственница, замуж не выходила [БАА:] Да-а! Она замуж не выходила, вот иконы делала, кормилась. Деушкой её и сдали. Дадут на хлеб, она этим и жила. [А в какие годы она жила?] Да я... кто их знает какие годы-ти? Она давно, она тоже померла [ГВВ:] Ну, может, лет десять назад, да? [БАА:] Да боолее, этот храм-то делали — я не знаю она уже жила ли? Она да-авно!

Она не выходила замуж. [А что она была за человек?] А она очень простая была. Очень хорошая, очень добрая, очень простая. Всё, больше ничего не знаю. Она с моей матерью была одного года, она с ней очень дружна была. Они друг друга любили, как говорится. Они как бы с детства там, когда в школе учились. А потом просто они пересекались и с добром друг к другу относились. Они вместе умерли, через неделю даже, в [20]12-м году, моя 7 февраля, а она 12 февраля. Знаю, что она пела в хоре, и голос у неё был удивительный, это редкий такой голос был! [МЛН].

Часть нарративов о Надёнке посвящена истокам ее ремесла и дружбе с монахиней Ганей. Как считают местные жители, именно Агафья всему научила Надёнку, сделав ее восприимницей монастырской традиции Кутузовской обители.

[А Надёнка Маркина тоже занималась иконами?] Она тоже занималась, она от ней [от Гани]: как стала петь, и она стала. От неё научилась иконы обряжать, да. <...> С Ганей она всё время была, да. Ну, пристала вот она, как [ДАА].

[А Надёнка от кого научилась делать?] Сама училась или, может, вот была матушка Агафья, она с ней дружились. И она, наверное, может, её научила [БАА].

А вот матушка Агафья и Надёнка, они дружились. Оне вместе пели у нас. Всё было у них всё вместе. [А где они пели? Какая-то изба у вас была, где собирались?] Они придут вот к нам, то на праздник — и споют. Вот такие были, на праздники были — и у нас: то другой раз и послужить. Всё делали. <...> [А у вас такой дом был?] Мы, у нас вот. [В какие дни?] На праздники большие. [На какие большие?] На Паску, Рождество, Крещение.

Какие у нас тут праздники были... [Что пели? Канты какие-то пели?] А там служба для этих праздников. Всё составлено, они и шли по книжке. [Духовные стихи пели какие-то?] Да, да-да-да. Про ети, про праздник про этот [БАА].

В беседах шилокшане постоянно обращали наше внимание на иконы местных мастериц, большинство из которых были сделаны Агафьей или Надёнкой. Их ремесленная манера «обряжения» икон почти не различалась, и, несмотря на то что гремичевские иконы считались более праздничными (красивыми), многие жители Шилокши ценили фолежки именно местных мастериц. «Просто нам надо своё было!» — поясняли они нам свои предпочтения.

Как и в случае с Агафьей, мемораты о Надёнке затрагивают и экономическую сторону промысла. На долю мастериц этих двух поколений выпало непростое для жизни в деревне время, поэтому иконный промысел, несмотря на описания его как благочестивой религиозной практики, снабжал образовниц и минимальными средствами к существованию.

Она делала, когда Агафья-то померла, устарела сперва, она скоко-то делала. Немного. Она же тоже устарела. [Чем отличалось, как Надёнка делала?] Одинаково все. <...> [А вот у вас иконы дома — это какая-то из ваших мастериц делала или вы из Гремичево заказывали?] Нет, это вот мне как замуж выходила, благославление дали тоже, мать дала. И вот эти вот тоже Надёнка делала. [То есть вы у местных заказывали?] Да, конечно. [А в Гремичево за иконами ездили?] Нет, просто нам надо своё было. <...> они тоже за цену, не без денег делали. Кормились, наверно, этим. Да, нечего было делать больше. Они этим питались. [Сколько ваши иконы стоили?] Не помню. Это же была мать, она делала, заказывала, и она покупала все [ЛНП].

[А почему Надёнка занялась этим ремеслом?] Ну, у нас колхоз, у нас было чего делать-то? Кормиться надо было как-то, мм, вот и тут, конечно, деньги малыньки были, но всё равно на хлебушек-то она добивалась, вот [указывает на иконы], вот, убирала, всё удельвала. <...> [И сколько икона стоила?] Да, Господи, помилуй, копейки. Вот, там, два рубля что-нибудь, что там удельвала — вот, такие копейки [БАА].

РАССКАЗЫ О ВЕРЕ ВИСКОВОЙ

О Вере Михайловне Висковой (1951–2005), в замужестве Плехановой, по второму мужу Жуковой, нам удалось собрать совсем немного рассказов. Она была заметной фигурой в сельской православной общине, сделав очень многое для постройки нового шилокшанского храма вместо разрушенного во времена хрущевских антирелигиозных кампаний.

[Ещё была какая-то мастерица, да?] Но она делала не много. Она по-девичьи то была Вискова Вера Михайловна, а так, по замужеству, Плеханова. [Вот, вы её звали просто Верка?] Ну, это мы просто так между собой, заглазно. [А сколько она лет прожила?] Ну, наверное, за пятьдесят-то померла [ЛНП].

Иконостас-то, допустим, вот в нашей вот церкви — это её заслуга. Она жила в Москве, и здесь вот, когда началась строить наша церковь, она очень здорово помогала. Иконостас — это вот она всё привозила, все эти вот оформляла иконы [ЛНП].

По словам наших собеседников, Вера переняла умение украшать иконы



Вера Михайловна Вискова (слева в верхнем ряду) с отцом Михаилом Васильевичем Висковым, матерью Татьяной Яковлевной Висковой и бабушкой Анастасией Степановной Халеевой. 1980-е гг. Фото из архива краеведческого музея «Исток» с. Шилокша



Самая известная мастерица-образовница кулебакско-гремичевской традиции фолежной иконы — Прасковья Михайловна Диянова, или Пашенька (1936–2022, г. Гремичево). 2019 г. Фото А. В. Харлова

от Надёнки и Гани и делала их тем, кто просил, сама на этом не зарабатывая. Она была сильно моложе первых двух мастериц, жила в другое, более благополучное время. Нелегальная монастырская культура к концу 1980-х гг. практически перестала существовать, плотно слившись с религиозной жизнью сельской общины. Это было время, когда на «тайных монахинь» и неформальных религиозных лидеров власти уже не оказывали былого давления, жить и выживать стало легче. Иконный промысел перестал быть средством обеспечения жизни.

Она вот от этой Надёнки, от Гани научилась. [И как их оформляла? Отличалось как-то?] Нет, вот такие же, она немного делала. Она не для себя, не зарабатывала, а оставляла. Да, вот кто попросит [ЛНП].

МОНАХИНИ И АФФОРДАНСЫ

Особенный, характерный для Шилокши облик иконного промысла сложился здесь в советское время благодаря тесному взаимодействию монастырской религиозности и ритуальных практик жителей села. Социальный профиль промысла формировался не только теневыми, полулегальными связями между мастерами, поставщиками материала, религиозными лидерами и заказчиками, что характерно для феномена советской иконы. Традицию «ображения» икон принесли в Шилокшу монахини Кутузовского Богородицкого монастыря. Адаптация и развитие этой традиции жительницами села во второй половине XX в. и сформировали в Шилокше собственный оригинальный иконный промысел.

Такая характерная черта шилокшанских фолежек, как наличие плотного

веночка из крупных «лыковых роз», может быть связана с традиционными крестьянскими ремеслами родного села старейшей шилокшанской образованной — бабы Гани. Лесное село Дубовка не имело плодородных пахотных земель, поэтому вся местная экономика была связана с лесными промыслами, главным из которых для дубовцев, по описаниям XIX в., была заготовка лыка и выделка из него рогож⁴. Вполне вероятно, что пристрастие шилокшанских образованцев к лыку происходит от дубовских ремесленников, из чьей среды вышла Агафья Степановна Калёнова, принесла в Кутузовский монастырь и затем в Шилокшу приемы работы с этим материалом. Местные крестьянские промыслы, их материалы, доступные небогатым деревенским жителям, оказывались материальными и технологическими аффордансами⁵ в становлении локальных художественных традиций фолежных икон советского времени.

Примечания

¹ См. сноску 2 к статье Д. Ю. Доронина на с. 40.

² См. сноску 3 к статье Д. Ю. Доронина на с. 40.

³ Религиозному ландшафту с. Шилокша и его связям с монастырским миром посвящена статья Д. Ю. Доронина в этом номере журнала.

⁴ Копеева Н. В. Историческая справка о с. Дубовка. 1992 // Ардатовский район, забытые глубинки. URL: <https://kinobaza24.ru/biography/mechasovoselo-v-ardatovskom-rayone-istoriya.html>.

⁵ Аффордансы (от англ. *affordance* — ожидаемое назначение, возможность действия) — возможность окружающей среды, свойство предмета или объекта окружающей среды, которое позволяет использовать его определенным образом.

Термин был предложен психологом Джеймсом Дж. Гибсоном (*Gibson J. J. The ecological approach to visual perception*. Boston, 1979) и в настоящее время используется в антропологических концепциях новой материальности, материальной религии, в проекте АИМЕ Б. Латура.

Список информантов

ВАА — Вискова (в девичестве Таразанова) Александра Андрияновна, 1940 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

ГВВ — Громов Василий Васильевич, 1958 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

ДАА — Докторова (в девичестве Мочалова) Антонина Алексеевна, 1939 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

КАП — Короткова (в девичестве Лялина) Антонина Павловна, 1956 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

ЛНП — Лялина Надежда Павловна, 1940 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

МВА — Мишенькина (в девичестве Короткова) Валентина Александровна, 1975 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

МЛН — Мочалова (в девичестве Голубева) Любовь Николаевна, 1952 г.р., с. Шилокша гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

ФМЕ — Фадеев Михаил Егорович, 1946 г.р., с. Тёпловое гор. окр. Кулебаки Нижегородской обл.; зап. в 2022 г.

Авторы выражают благодарность А. А. Живовой, В. А. Мишенькиной, К. М. Калинин и М. Е. Фадееву.

Статья поступила в редакцию 12 августа 2022 г.

Марина Васильевна Куцаева,

кандидат филологических наук, Институт языкознания РАН (Москва)

ПРАВОСЛАВНО-ЯЗЫЧЕСКИЙ СИНКРЕТИЗМ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МАРИЙСКОЙ ДИАСПОРЫ МОСКОВСКОГО РЕГИОНА

Аннотация. В статье рассматривается актуальный вопрос православно-языческого синкретизма, характерного для религиозной жизни значительной части марийцев. Статья основана на материале полевых записей, сделанных автором в ходе социолингвистического обследования марийской диаспоры Московского региона.

Ключевые слова: марийцы, внутренняя диаспора, Московский регион, православно-языческий синкретизм, двоеверие, марийская традиционная религия

Марийцы — один из коренных народов Среднего Поволжья, однако в силу исторических

причин [15] 46,9% от общего числа марийцев (547 605 чел.) [2] проживают за пределами Республики Марий Эл

(далее РМЭ), как компактно (в Башкортостане, Татарстане, Кировской, Свердловской, Нижегородской областях, Пермском крае) образуя крупные диаспорные группы, так и дисперсно в других регионах страны. Этническая распыленность, контакты с соседними народами привели к образованию трех субэтнических групп марийцев (горные, луговые, восточные), среди которых не наблюдается конфессионального единства.

Горные марийцы, населяющие в основном правобережье Волги, являются приверженцами христианства: исторически они оказались в зоне русского влияния ранее луговых [18. С. 72]; принятие ими православия состоялось в период вхождения Горной стороны в состав Российского государства в XVI в. Из среды горномарийцев впоследствии вышли пропагандисты христианской веры [18. С. 73], одна-

ко еще в конце XIX в. православный священник Г. Яковлев, «из горных черемис», описывая религиозные обряды своего народа¹, отмечал, что «крещенные черемисы начали жить по-христиански позже», и приводил в том числе подробные тексты горномарийских молитв; в разделе своей книги о религии марийцев, посвященном старинным козьмодемьянским обрядам похорон, он указывал, что в его детстве и отрочестве горномарийцы «поминали и провожали покойников своих так же, как и луговые» [22. С. 71]. Горномарийский пантеон был представлен 70 богами (у луговых мари — 140 богами), при этом автор констатировал: «У горных божества почти те же, только названия богов отличны настолько же, насколько отличается луговое наречие от горного» [22. С. 11; ср. 22. С. 5–11].

Восточные марийцы, сформировавшиеся как субэтническая группа в середине XVI — первой четверти XVIII в. вследствие массовых миграций марийцев Поволжья в Прикамье и Приуралье, в том числе в результате религиозных притеснений [15. С. 188], называют себя *чимарий* — истинными, настоящими марийцами, сохранившими чистоту марийской веры.

Луговые марийцы, населяющие большую часть РМЭ, долгое время придерживались традиционной веры, в настоящее время являются так называемыми *двоеверами* [20. С. 167]. В основе «двоеверия» (*марла вера* — букв. «марийская вера») лежит трансформация языческих верований вследствие христианизации — упрощение прежнего языческого пантеона и включение в него христианских святых [4. С. 411]. В отдельных районах РМЭ, например Новоторъяльском, Сернурском, Моркинском, Параньгинском, Мари-Турекском и др., проживает значительное число носителей марийской традиционной веры [19. С. 67] (об этапах христианизации см.: [8. С. 295–302]).

В данной работе мы будем по возможности избегать употребления термина *язычество*. В связи с этим следует указать на идеологическую трансформацию, коснувшуюся терминологического определения марийских традиционных верований в научной литературе: в работах 1990-х гг. по инерции употреблялся термин *язычество* [19. С. 25], однако для более поздних работ характерны его пересмотр [11. С. 13] и постепенное замещение термином «марийская традиционная религия» [13] (далее МТР).

Предметом исследования в данной статье являются синкретические религиозные верования марийцев. В 2019–2021 гг. автором было проведено социолингвистическое обследование

марийской диаспоры Московского региона (Москва и Московская область) с целью описания функционирования этнического языка в условиях внутренней диаспоры (выборка является репрезентативной и включила сто представителей первого поколения диаспоры, уроженцев РМЭ и мест компактного расселения марийцев; [подробнее см.: 7]). Один из аспектов исследования касался вопроса этнической идентичности респондентов²; ключевыми компонентами этнической идентичности для опрошенных являются «малая родина» (45 ответов), «марийский язык» (39 ответов), «культура: традиции и обычаи» (22 ответа). Другим, хотя и незначительным в количественном отношении компонентом (10 ответов) выступало «мировоззрение» [6. С. 126–127], ядро которого, по мнению опрошенных, образуют марийские традиционные верования, они же служат для них духовно-нравственным ориентиром.

Вот как раз такие, наверное, правила, которые в меня привили. Хлебом не кидаться. Воду не засорять. Не плевать на землю — это то же самое, что плевков твоей матери, ну и всё в таком духе. Это очень мне близко. Или, например, нельзя просто так в лесу выпить водички, нужно обязательно кинуть туда хотя бы маленький листочек, так сказать, что вот я дарю тебе листочек, чтобы ты позволил мне выпить воду. Мое отношение больше мистическое всё равно, потому что привыкли мы, что у воды есть боги, у огня есть боги, у травы, хоть у чего угодно. И, собственно, это не дань даже, это как уважение. Ты показываешь своё уважение (жен., 30 лет, Москва, род. в РМЭ).

Марийцем меня делает, наверное, Ош Кугу Юмо³ (муж., 69 лет, Москва, род. в Башкортостане).

Примечательно, что для другой части опрошенных марийские традиционные верования представляют скорее некую часть культуры — безвозвратно уходящей или, напротив, сознательно возрождаемой.

Как мне бабушка рассказывала, у каждой деревни есть своя рожица. Она среди полей расположена. Ну, я была как-то в детстве совсем, меня бабушка водила. Я помню, что вот много народа, все суется, и карт кугыза⁴, это главный который и производит все эти... он говорит что-то там, причитает, не знаю. И что приносили в жертву гуся. Родители у меня православные как бы. Они, наверное, знают. Может, когда-то ходили тоже в детстве своём. А так — мы семья православных. Сама я православная. Для меня язычество, ну, что-то такое... культурное, никакого религиозного смысла в нём нет (жен., 27 лет, Москва, род. в РМЭ).

Я православный христианин. Но я рассматриваю эти моления в священной роще как принадлежность моей национальной культуре, причём важную достаточно принадлежность. Соответственно, я узнать хочу эту культуру, осознавать её, понимать. И участвовать в ней, то есть я в ней участвую не потому, что это другая форма религии, а потому, что это часть моей национальной культуры (жен., 53 года, Москва, род. в Татарстане).

Однако в действительности, как будет показано ниже, граница между прошлым религиозной традиции и ее бытованием в настоящем довольно зыбкая, поскольку число «двоеверов» постоянно растет: одни принимают христианство, при этом не «отвергнув полностью свою религию» (жен., 29 лет, Москва, род. в РМЭ), другие, побыв некоторое время в лоне православия, возвращаются обратно к корням: «Сейчас у нас в основном после 40–45 лет, с возрастом, воспринимается вера. Нам уже хочется ходить в кўсото⁵, где молятся, в святые рощи» (жен., 53 года, Москва, род. в Башкортостане).

О традиционных верованиях рассказывали восточные и луговые марийцы — и мужчины, и женщины разных возрастных когорт в выборке. Многие из них в настоящее время являются «двоеверами» (включая и некоторых башкирских марийцев, вопреки расхожему мнению о том, что все восточные мари априори — *чимарий*). Респонденты предоставили нам богатый иллюстративный материал для составления собирательного образа марийского «двоевера» и формирования актуальной картины православно-языческого синкретизма.

Ну, вообще на самом деле, хоть многие и называют себя православными в деревнях, например, вот в соседнем селе, где есть храм, настоятель священник говорит, что бабушки сначала идут на службу в воскресенье, а потом в рощу (жен., 27 лет, Москва, род. в РМЭ).

Есть марийцы, которые соблюдают традиции старой своей национальной, традиционной веры, но они все, как правило, крещёные. Они посещают в том числе и церковь. И вот у марийцев там многобожество. Христианство — значит, один Бог, Святой Дух и так далее, поэтому у марийцев сейчас просто можно прийти домой, где есть красный уголок. И там иконка стоит, и там свечка горит. И марийцы там молятся на марийском языке. Многим богам молятся, но там — икона! Икона с образом либо Божьей Матери, либо с образом Христа, либо еще с каким-то еще образом. Вот такая ситуация (муж., 67 лет, Москва, род. в РМЭ).

Пятьдесят на пятьдесят. Наполовину христианка, наполовину язычница, потому

что я и там, и там соблюдаю всё. Я уважаю и ту, и ту веру, потому что... Блин, сейчас, наверное, нагрешу, потому что языческую веру больше, наверное, уважаю. С детства (жен., 30 лет, Москва, род. в РМЭ).

Я лично двоеверие. Я крещёная. Но свою религию языческую я соблюдаю. Я спокойно живу двоеверием. Могу и в церковь зайти, могу и солнцу поклониться. У нас тут в Москве, конечно, тоже свои моления. Моления у нас каждый год проходят, я туда с удовольствием хожу, когда у меня получается. В Москве⁶. У себя там тяжело попасть, потому что не всегда попадёшь, а вот тут у нас свои карты есть (жен., 38 лет, Химки, род. в Башкортостане).

Из приведенных выше цитат становится очевидно, что «двоеверие» представляет собой сложное, комплексное явление в религиозной жизни современных марийцев, в настоящее время охватывающее не только луговых марийцев, но также и восточных, уроженцев Башкортостана. В одних случаях обрядово-ритуальная сторона марийской веры сохраняет стойкие позиции, в других постепенно угасает, иногда с перспективой возрождения, что, безусловно, зависит как от внутренней установки индивидов (духовные поиски, воссоединение с верованиями предков), так и от благоприятных внешних обстоятельств (например, наличие рожи-күсото). В отношении последнего необходимо отметить, что, несмотря на активную работу по возрождению рож в РМЭ (в частности, составления списка священных рож регионального значения, принятых под государственную охрану [17. С. 184–185]) и в результате частных инициатив в местах компактного проживания марийцев [см.: 9; 14], многие рожи, по свидетельству опрошенных, по-прежнему остаются заброшенными.

Дополнительные трудности возникают ввиду того, что во многих местах традиция оказалась прерванной и не хватает жрецов-картов (хотя работа по восстановлению марийского жречества активно проводится в РМЭ — некоторое время назад в Йошкар-Оле функционировали курсы картов с присуждением слушателям квалификации «специалист по национальным и межрелигиозным вопросам»).

В деревне умер старейший карт, который ведет эти обряды, — и всё! А с других деревень как бы никто не приходил и не делал (жен., 30 лет, Москва, род. в РМЭ).

Кроме того, угасают внутрисемейные традиции — в случае, когда старшее поколение ушло, так и не успев передать знания внукам.

Мы выросли. Мы язычники. Вот наш этот Шаранский район, только недавно стали они принимать: кто ушёл на христианство, кто ушёл в мусульманство. Потому что они стали жениться и замуж выходить и за мусульман, и за христиан. И кто какую веру начал принимать, это уже сами решают. Там уже помесь идёт. А раньше мы были язычниками. Никакой веры. В детстве. Была роща у нас. Но я ещё была маленькая. Бабушка рассказывала, у них там специально какой-то большой дуб был, они туда ходили, преклонялись, там чего-то делали, жертвоприношения. Я была маленькая, поэтому я толком не помню этого. Это когда бабушка была молодой. Ну и потом с этим дубом что-то случилось, он высох, бабушка рассказывала. И потом уже... рожи как бы нет. У нас старшее поколение все ушли на тот свет и забрали с собой вот это вот всё! Молодым они, видимо, не передали вот эти свои знания. И всё это затерялось. Не успели, наверное. Потому что эта разруха пришла в деревню, и все разъехались. Остались только бабушки. И бабушки стали умирать уже. Уже у нас в деревне совсем-совсем почти нет бабушек. В деревне почти всё вымерло! Колхоза нет. Ничего нет. И всё вот это — всё ушло. Очень жаль, что вот такое произошло. Происходит (жен., 36 лет, Балашиха, род. в Башкортостане).

Практически все респонденты связывают языческий компонент своего «двоеверия» с предками, часто — с фигурой старшей женщины в семье; хранят воспоминания о том, как в детстве им доводилось слушать рассказы бабушки или принимать участие в молениях в священных рощах, наблюдать за обрядами и ритуалами, которые проводились родными в домашних условиях (в советский период коллективные моления были разрешены в годы Великой Отечественной войны и в послевоенные годы [10. С. 96]).

Мне кажется, советская власть ничем марийцам не помешала! Они же такие хитрые, из-под полы всё делают (жен., 30 лет, Москва, род. в РМЭ).

В советское время дома всё делали, обычаи, традиции, свечи дома ставили. Дома никто не мешает. Неважно, какой строй на улице, а дома не мешает (муж., 69 лет, Москва, род. в Башкортостане).

Бабушка и дед, они полностью были язычники. В күсото ходили. Но у меня родители коммунисты были, они сначала... но всё равно, когда по деревням собирали... вот деньги собирали, муку собирали [для трапезы на моления] — они всегда давали. А в күсото они не ходили. Они коммунисты у меня ярые были. Родители. Но никогда не отказывали. Они всегда, они очень были — они не отталкивались от язычества никогда! Папа почти что парторганом был у нас.

Ну, родители у меня как бы... не отказывались, но не поощряли (жен., 60 лет, Москва, род. в Татарстане).

Таким образом, полуполюгальное положение религии в советское время способствовало, с одной стороны, сохранности традиционной обрядовой культуры [19. С. 330], с другой стороны, оградило марийскую веру от давления РПЦ, которое заметно усилилось в 1990-е гг. [8. С. 302].

26 респондентов в выборке конкретно указали обстоятельства, при которых они приняли православие, что явилось, по замечанию одного из респондентов, итогом «качественной работы РПЦ» (муж., 28 лет, Москва, род. в РМЭ), эти обстоятельства зависели от следующих факторов.

1. Возраст крещаемого — «несознательный» или «осознанный» (в терминологии опрошенных).

С самого детства, как это у нас обычно бывает, тебя не спрашивая окунули в православие. Крещён (муж., 31 год, Москва, род. в РМЭ).

Я была в осознанном возрасте, то есть не против моей воли, всё нормально, я осознала, что к чему. Я сама захотела. У меня такое желание было (жен., 28 лет, Москва, род. в РМЭ).

2. Источник побуждения к принятию православия или давления — внутрисемейный (со стороны ближайших кровных родственников, в этнически смешанном браке) или внешний.

Мы жили в доме мужа у родителей. И так, знаете, как говорят, в одной берлоге два медведя не могут жить. Ну, вот мы и мои дети — не нравились мы нашей матери, в общем, свекрови. Мои родители как-то вот другие были, а я, когда замуж вышла, там совсем другая жизнь была. И там — порчи и... всякое такое говорили. И вот мне там одна женщина сказала: «Тебе нужно принять другую веру, чтобы она боялась». И вот я взяла своих детей, сыновей, и сама тоже я пошла в церковь. Знаете, но в душе мы... как были, так и остались (жен., 51 год, Москва, род. в РМЭ).

Ну, марийцы-то все язычниками-то были. Просто это сейчас веру приняли, ну... кто пожелает туда. Ну да, я воспринял. Мне было лет, наверное, 18–20. Ну так — любовь. [Смеётся.] Ну, просто у меня девушка была, она русская. Ну, я думал, что у нас уже серьёзно всё будет, вот сказали, что надо креститься обязательно. Ну, это они так сказали. Ихние родители. Она так сказала (муж., 38 лет, Москва, род. в РМЭ).

Я крещёный уже. Да, у меня языческая вера была. Просто я в армейке был, служил там в этих местах. И начали такие сны сниться

ся, всякая ерунда. И мне посоветовали креститься. Родителям не сказал. Мама до сих пор не знает. [Улыбается.] (муж., 44 года, Москва, род. в Башкортостане).

3. Место крещения — на малой родине (как правило, в сельской среде, где в тот момент проживал респондент) или в городской среде (в связи с переездом на учебу в Йошкар-Олу или миграцией в Москву).

Опять же, когда я приехала в Москву, я решила покреститься. Я уже здесь. Ну, не знаю... среди русских находилась больше, наверное (жен., 38 лет, Химки, род. в Башкортостане).

Мои родители ушли язычниками, они не приняли, они некрещёные. А я-то как раз крестился в этой Йошкар-Оле в 80-е годы. Это как раз вот мои предки бежали от православия, а я прибежал, получается, к православию от язычества (муж., 58 лет, Москва, род. в Башкортостане).

В настоящее время среди марийцев число приверженцев православия растёт быстрее, чем число последователей марийских традиционных верований. Активизация деятельности РПЦ, восстановление богослужений, возвышение официального статуса православия как национального культурного символа страны пробудили у людей интерес к православию [8. С. 302]. Помимо заметного повышения роли православия в общественно-политической жизни России, марийская духовная традиция имеет дело и с другим серьёзным вызовом — общемировым процессом растворения локальных традиций [21. С. 8], в связи с чем исследователи задаются вопросом, удастся ли сохранить марийскую веру.

Обеспокоенность судьбой древних марийских верований вполне резонна, однако «хоронить» марийскую веру кажется нам излишне преждевременным. Напомним, что православие на марийской земле стало распространяться после создания в 1555 г. Казанской епархии, однако христианизация была довольно медленной: фактически основная масса марийцев была крещена в XVIII в. (1740–1760 гг.) [8. С. 295]. Курс на христианизацию инородческого населения (с привлечением различных методов, включая выделение новокрещённым государственных льгот) продолжился и в XIX в., наибольшие успехи были достигнуты при переходе к просветительским методам миссионерской деятельности Православной церкви [3. С. 16]. Тем не менее в конце XIX в. констатировалось, что «черемисы и досель коснеют в язычестве» [22. С. 1], хотя и допускались некоторые оптимистичные прогнозы: «Мы при-

сутствуем при вырождении или точнее при перерождении язычества. Процесс этот совершается органическим путем и не нуждается в содействии администрации» [16. С. 187]. Марийская вера испытала гонения при царизме и приращении при советской власти [4. С. 408–410], прошла этап медленного угасания в 1960–1980-е гг. [12. С. 153], затем — мощного возрождения в 1990-е гг. [см.: 10], ныне переживает процесс интенсивной институционализации⁷ и привлекает активное внимание исследователей [13].

МТР представляет собой целостную этнически интегрированную систему мировоззренческо-религиозных традиций, верований, культов, этических и нравственных норм и охватывает многие сферы жизни общества, определяя характер, поведение людей, идентичность народа [12. С. 148]. Основная причина жизнеспособности марийских верований заключается в том, что изначально языческая религия являлась открытой религиозно-мифологической, не канонизированной системой, вбиравшей элементы других религий [4. С. 411]. В результате на древнейшие комплексы мифологических представлений мари накладывались новые культы, при этом каждый последующий мифологический пласт не заменял предыдущий полностью, а преобразовывал его, включая в новые иерархические конструкции марийского пантеона [21. С. 117]. Открытая к внешним культурным влияниям и обладавшая высокой толерантностью система марийских верований, с одной стороны, ассимилировала религиозные и мифологические представления монотеистических традиций — ислама и христианства, с другой — трансформировалась сама; это приводило в итоге к естественному восприятию ее последователями той или иной мировой религии [3. С. 13], при этом основные системообразующие компоненты МТР сохранены, и она продолжает развиваться [12. С. 155]. В качестве примера витальности марийской религиозно-обрядовой системы в повседневности приведем развернутую цитату из интервью:

У меня мама покрестилась очень поздно. И меня тоже покрестили очень поздно. То ли в 17, то ли в 18, какие-то такие годы были. И есть такой момент, который я до сих пор не могу понять: у меня мама раз в три года делает... как она говорит: «Я молюсь Богу и даю ему в жертву птицу». И она в этот день не пускает в дом никого и варит гуся. Обязательно гуся. Прямо целиком, полностью, не разрубая его на части, да. То есть это всё варится, кладётся белое полотенце на стол, буханка хлеба, свечка ставится. Она долго-долго молится, и мы приступаем к поеданию. То есть...

съедаем, и все эти кости она сжигает. Она не разрешает кормить ни собакам, никуда. Обязательно сжигает кости и перья у этого гуся, чтобы не дай бог куда-то попадёт. Если остаётся бульон, она весь этот бульон выливает просто так в землю. То есть никому не скармливает из животных. Ну и вот... этот день происходит у нас на Рождество. Это произошло только тогда, когда она вышла замуж за отчима. Она говорит: «Я вышла замуж в этот дом, и в этом доме была такая вот традиция». То ли вот такая религия. Я считаю, что это же с язычеством связано. «Мам, — говорю, — ты понимаешь, в детстве...» Я сейчас от темы немножко отойду. В детстве... бабушка моя была язычницей, потому что мы всегда ходили в рощу молиться всем богам. То есть выходила вся деревня, накрывала на зелёном... овраге накрывала полотенцем как большой-большой стол. Варили — кто, у кого какие чудеса были, произошли за год, кто чему молился, тот такую жертву и приносил. Кто барана, кто курицу, кто гуся. То есть всё зависит от того, что в семье происходило. Соответственно, пеклись блины наши марийские. Коман мелна. И творожные такие, как они называются — не сырник, ну, большой кусок творога запекается в печке. Салма муно, это яичница с определёнными ингредиентами. Вот. Это всё выносилось. Это всё у меня в глазах есть. В детстве. До сих пор. Квас обязательно. Вот. И потом мы от этого отошли, конечно. Наши бабушки давно умерли, и дети тоже уже перестали этим заниматься. И потом, даже если и крещение произошло, она всё равно ходила в рощу. Я точно помню. И вот, кстати, отчим, он ведь тоже был крещёный. «И почему, — я спрашиваю у мамы, — объясни, что происходит сейчас опять?» То есть нас ещё трое детей в семье. И именно я присутствую в этом обряде. То есть среднюю дочку и младшего сына она в этот день не пускает в дом. Они живут, конечно, в своих домах. Но сам факт, что она просит их в этот день не приезжать к нам в дом. Вот. Она говорит, что... она даже не говорила, что я как старшая дочь принимаю в этом участие. Не знаю, но она сказала, что я должна быть в этот момент. Мама меня просто учит постоянно молиться на марийском языке. Ну как... учит. Она говорит, что вот так нужно просить. Она вот как говорит, что я должна блюсти это до конца. Раз в три года она вот это делает. Вот муж у меня, он точно язычник, его родители до сих пор язычники, они некрещёные, они живут в Башкирии в марийской деревне, его родители язычники. Не знаю, насколько они ходят в рощу. Наверное, ходят. Я там ни разу не была. Он покрестился только из-за того, что его друг женился, и они решили со своей будущей женой обвенчаться. Так как в церковь можно войти, тем более быть свидетелем, то есть в этот момент он покрестился. Он потом сказал родителям, особо таких противостояний не было. Но я все-таки крещёная.

Язычество от меня очень далеко (жен., 41 год, Москва, род. в РМЭ).

Как отмечают исследователи, сегодня МТР делает попытки сближения с РПЦ, идет на вынужденные уступки на различных уровнях, в том числе идеологическом, тогда как РПЦ ориентирована на проповедь православия и активно заявляет о ложности совмещения двух религиозных традиций [1. С. 46]. Существующая ситуация синкретизма для РПЦ неприемлема.

По идее как бы — по-православному, если как бы обращаться к богу леса, это как бы к бесу обращаться. Ну бывает, что я, это самое, благодарю там. Хотя нельзя так делать по-православному. Но у меня бывает такое, да. Ну, раньше как-то интереснее было, на молениях был всяких. Ну, сейчас уже вот таких нету, не делают. Ну, я слышал, знаю, что есть, но у меня времени нету. Я уже эту веру принял. Мне это... как это — пока не надо (муж., 38 лет, Москва, род. в РМЭ).

В свою очередь, как показало наше исследование, представители МТР московского региона приветствуют присутствие на молениях и тех, кто формально не является приверженцем марийской веры.

У нас нет понятия: крещёный или мусульманин — значит, не будешь участвовать. В наших мероприятиях участвуют и крещёные марийцы, и некрещёные, и русские. Когда люди начинают приходить к нам — начинают ощущать благодать именно в священном лесу. Конечно, их это начинает интересовать, они всё больше присоединяются к нам. И нам это только в плюс! (муж., 47 лет, Москва, род. в Башкортостане, карт).

Таким образом, «двоеверами» считают себя луговые и некоторые восточные марийцы. Практически все они связывают языческий компонент своего «двоеверия» с воспоминаниями детства, с фигурой бабушки и других старших родственников, тогда как православный компонент — с относительно недавними обстоятельствами различного плана, скорее внешнего и необязательно внутрисемейного. Часть респондентов является номинальными христианами; некоторые в большей степени соблюдают православные ритуалы, сохраняя при этом особое отношение к природе и к окружающему миру, привитое им в детстве. Третьи преимущественно заявили о том, что всякое разделение на православие и марийские верования, по их мнению, носит сугубо формальный характер.

Примечания

¹ До Октябрьской революции марийцев называли официально *черемисы*, само-

названием же всегда было *марий*, *мари* (в диалектах *мары*). С установлением советской власти официальным названием стало *мари*, *марийцы* [5. С. 3].

² Вопрос был открытым и допущено более одного ответа, всего было получено 149 ответов.

³ Букв. «Светлый Великий Бог». «Отличительной особенностью марийской традиционной религии (переживающей на современном этапе интенсивный период своей институционализации. — М. К.) является вера в неразрывную связь человека с Юмо, олицетворением которого выступают небеса и небесные светила, природный мир, Вселенная»; «Вера в Юмо составляет также основу марийской культуры» [11. С. 11–13].

⁴ *Карт кугыза*, *карт* — жрец в переводе с марийского.

⁵ *Күсото* — священная роща, в которой проводятся марийские моления.

⁶ Марийцы московского региона с 2015 г. проводят общественные моления, на которые приглашают всех желающих. Действуют несколько *күсото* — под Истрой, Дмитровом, Сергиевым Посадом, в парке Коломенское в Москве (о некоторых трудностях и ограничениях в правовой сфере, препятствующих организации марийских молений, см.: [1]). Во время ограничений, связанных с пандемией COVID-2019, весной 2020 г. проводились домашние моления по телефону с участием карта.

⁷ Марийская традиционная религия после официальной регистрации в 2007 г. получила статус местной религии [12. С. 148]. Однако, несмотря на официальное признание, отношение государственных институтов к РПЦ и МТР неравное, в том числе ввиду особенностей религиозного законодательства РФ: ряд положений ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» де-факто служит препятствием для развития миссионерской деятельности МТР, в частности, налагая определенные ограничения на проведение в *күсото* религиозных ритуалов, которые приравниваются к публичным мероприятиям [1. С. 46–47].

Литература

1. Виноградова С. О. Современная ситуация межконфессиональных отношений русской православной церкви и марийской традиционной веры // Финно-угроведение. № 59. 2018. С. 45–48.
2. Всероссийская перепись населения 2010 года. URL: http://gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_ito-gl1612.htm.
3. Исхаков Р. Р. Обращение в православие и христианизация марийцев-язычников в 1830–1913 гг. // Финно-угроведение. № 59. 2018. С. 5–18.
4. Калиев Ю. А. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола, 2019.
5. Коведяева Е. И. Марийский язык // Основы финно-угорского языкознания. Марийский, пермские и угорские языки / ред. кол.: В. И. Лыткин и др. М., 1976. С. 3–96.

6. Куцаева М. В. Марийцы Москвы: этническая идентичность и языковая лояльность в условиях внутренней диаспоры // Родной язык: лингвистический журнал. 2020. № 2. С. 124–150.

7. Куцаева М. В. Об опыте социолингвистического обследования в марийской диаспоре московского региона // Малые языки в большой лингвистике: сб. тр. конф. / ред. Кс. П. Семёнова. М., 2020. С. 104–111.

8. Марийцы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Йошкар-Ола, 2013.

9. Молотова Н. В. Особенности современной культовой практики марийцев Татарстана // Национальная культура в социальном пространстве и времени: материалы V Межрегион. науч.-практ. конф. «Йыван Кырла лудмаш» (Йошкар-Ола, 31 марта 2017 г.) / [науч. ред. и сост. Н. С. Попов]. Йошкар-Ола, 2019. С. 323–328.

10. Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность) / [науч. ред. Н. С. Попов]. Йошкар-Ола, 2002. С. 92–120.

11. Попов Н. С. Күсото — национальный символ мари // Степанова И. Күсото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012. С. 9–27.

12. Попов Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Финно-угроведение. № 61. 2020. С. 167–173.

13. Резолюция Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии» (г. Йошкар-Ола, 25.06.2020) // Финно-угроведение. № 61. 2020. С. 145–147.

14. Садилов Р. Р. Конфессиональные процессы среди марийцев Башкирии (история и современность) // Финно-угроведение. № 61. 2020. С. 177–183.

15. Сепеев Г. А. История расселения марийцев. Йошкар-Ола, 2006.

16. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Йошкар-Ола, 2014.

17. Степанова И. Күсото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012.

18. Таймасов Л. А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары, 2004.

19. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, 1997.

20. Филатов С., Щипков А. Сотая епархия. Последний языческий народ Европы // Пробуждение финно-угорского Севера. Опыт Марий Эл. Т. 1 / под ред. М. Н. Губогло. М., 1996. С. 167–175.

21. Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019.

22. [Яковлев Г. Я.] Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

Статья поступила в редакцию 28 августа 2022 г.

Ольга Геннадьевна Баранова,

Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Людмила Валентиновна Королькова,

кандидат исторических наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Александр Борисович Островский,

доктор исторических наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Александр Алексеевич Чувьюров,

кандидат исторических наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Выставка Российского этнографического музея

«ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЕ: СИМВОЛЫ СОХРАНЕННЫХ ТРАДИЦИЙ»

Аннотация. В статье рассказывается о выставке «Древлеправославие: символы сохранных традиций», прошедшей в Российском этнографическом музее и приуроченной к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. На выставке была воссоздана обстановка моленной старообрядцев-беспоповцев (русских, карел и коми) севера Европейской части России, представлены важнейшие атрибуты религиозной жизни; охарактеризован вклад старообрядцев в сохранение и развитие русского культового медного литья. Впервые широко представлены деревянные резные кресты и иконы с сюжетом «Голгофский крест». Рассказано о сохранении в XIX–XX вв. традиционных ремесел старообрядцев.

Ключевые слова: старообрядцы-беспоповцы, поморцы, федосеевцы, русские, карелы, коми-зыряне, музейная выставка, лестовка, медное литье, резные иконы с сюжетом «Голгофский крест»

С 30 июня 2021 г. по 16 января 2022 г. в Российском этнографическом музее (РЭМ) экспонировалась выставка «Древлеправославие: символы сохранных традиций». Выставка была приурочена к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума (1620–1682)¹ — религиозного мыслителя, церковного деятеля, автора «Жития протопопа Аввакума» и ряда полемических сочинений, направленных против церковных реформ патриарха Никона. На ней были представлены материалы по культуре старообрядцев — русских, карел и коми-зырян.

Выставка познакомила посетителей с некоторыми важнейшими аспектами религиозной жизни старообрядцев: с обстановкой центров духовной жизни общины (моленная и кладбище), с молитвенными костюмами (на примере беспоповцев севера России, русских и карел), а также с характерными для старообрядцев различных согласий предметами культового искусства: медным литьем, резными иконами с сюжетом «Голгофский крест», лестовками (древнерусские четки). На материале разных регионов, с привлечением экспедиционного материала авторов выставки², рассказано о сохранении и развитии старообрядцами XIX — начала XXI в. таких традиционных русских ремесел, как ложкарное производство и изготовление поясов.

Экспозиция располагалась в прямоугольном зале. В одном его торце, сразу у входа, были представлены текст об Аввакуме и фотография открытия ему памятника в 2020 г. в Нарьян-Маре, а также два издания Евангелия в ви-

трине — 1653 г. и 1716 г., т.е. до и после церковного раскола (Евангелия были раскрыты на странице с изображением евангелиста Марка и присущего ему символа: у новообрядцев это лев, а у старообрядцев — орел). Поблизости от входа находилась сцена «Моленная карел». В другом торце зала демонстрировался женский молитвенный костюм старообрядцев-беспоповцев (часовенных) (XIX в., Пермская губерния). И опять же рядом — сцена «Севернорусская моленная». В центральной части зала, вдоль одной из сторон, — сцена «Посещение кладбища. Намогильные памятники и другие предметы похоронно-поминальной обрядности».

Моленная старообрядцев-беспоповцев — место их соборной молитвы, коллективного религиозного служения. Здесь крестили, принимали исповедь, проводили отпевание. До высочайших указов 1905 и 1906 гг. старообрядцам было запрещено строительство церковных зданий, водружение крестов, использование колокольного звона и др., поэтому коллективная служба нередко происходила в частном пустующем доме или у наставника.

Наставника в беспоповских согласиях избирали на собрании общины; в некоторых общинах требовалось также получить благословение прежнего наставника либо авторитетных лидеров других общин. В XX — начале XXI в. на должность наставника нередко выбирали женщину — религиозно грамотную, благочестивого поведения, обычно пожилую или вдову; в ряде местностей ее, как и мужчину-наставника, именовали *отец духовный*. Наставники проводили

богослужения, а также исполняли различные требы, в том числе и два важнейших церковных таинства — крещение и исповедь, совершение которых в исключительных случаях допускалось мирянам в Большом Потребнике (1651 г.).

Религиозный календарь — праздники, посты — полностью совпадал с календарем Русской православной церкви. Если в селе сосуществовали старообрядческая моленная и храм официального православия, то богослужение у староверов начиналось обычно в другое время. Всенощная в канун Пасхи, двенадцатых и престольных праздников длилась непрерывно и продолжалась восемь и более часов, сопровождаясь большим количеством земных поклонов.

В сцене «Севернорусская моленная» посетители могли увидеть, как выглядел женский молитвенный костюм первой половины XX в. из Печорского уезда Архангельской губернии: он состоял из «лопотины» — глухого косоклинного сарафана, «рукавов» — рубахи фиолетового цвета с алыми поликами, платка и пояса. На столе, покрытом скатертью, лежали богослужебные книги, молитвенные атрибуты — лестовка, восковые свечи в специальном деревянном резном футляре; на скамье — подручники для совершения земных поклонов.

Иконостас на Русском Севере обычно имел два и более яруса: кресты, иконы, складни помещались на полках, нередко в киотах. В сцене, о которой идет речь, были представлены иконы XIX в., написанные на дереве: в расписном киоте «Исус Христос — Царь Царем», «Богородица Знамение» и «Сретение Господне» в окладе, на полках стояли иконы «Св. Георгий Победоносец», «Господь Вседержитель», «Св. преп. Антипа», «Св. Иоанн Предтеча», а также меднолитые иконы XVIII–XIX вв.: «Богородица Казанская», «Спас Благое Молчание», «Св. Никола Можайский», «Свмч. Антипа», киотные кресты и створы складней.

В моленных карел службу проводили как наставники, так и местные *книжники/богомолки*. После «запечатывания» (закрытия) многих старообрядческих часовен и моленных в 1830–1850 гг. коллективные религиозные служения стали организовывать в жилых избах.

Во многих деревнях крестьяне, чтобы не вступать в конфликт с полицией, совершали молитвы перед домашними иконостасами, устроенными на передней стене избы, или перед иконами в киотах, помещенными в красном углу. Нередко староверы приходили в моленные дома со своими иконами и книгами, чтобы в случае проверки никто не мог обвинить хозяина дома, что он предоставляет свою избу для коллективных молений. В начале XX в., когда старообрядцам были сделаны послабления, в деревнях вновь стали стро-



Витрина «Старообрядческое медное литье. XVIII–XIX вв.»
Фото О. В. Волковой



Резные кресты и иконы с сюжетом «Голгофский крест»
XVIII–XIX вв. Фото О. В. Волковой

ить общинные моленные. У карел они просуществовали до начала 1960-х гг.

На выставке воссоздали интерьер моленной, располагавшейся в жилом помещении карельской избы беспоповцев Ленинградской области. В красном углу в киоте разместили иконы, почитаемые староверами, медное литье, восковые свечи. На лавках, стоящих вдоль стен, была представлена богослужебная литература, старообрядческие коврики-подручники и лестовки. В центре сцены, перед иконами, на манекене демонстрировался моленный костюм *книжницы* середины XX в., типичный для тихвинских карел. Он состоял из глухого косоклинного сарафана черного цвета, белой рубахи, платка и пояса, приобретенных в Бокситогорском районе Ленинградской области. Книжницы (нередко они происходили из династий *отче*) сыграли особую роль в сохранении старой веры. Они совершали таинства — крещение, исповедь, вели праздничные службы, исполняли погребально-поминальные требы. Позднее именно они проводили молитвенные собрания в жилых домах.

Одним из центров духовной жизни старообрядцев, наряду с моленной, было кладбище. Деревенские кладбища располагались почти при каждом поселении; на общих кладбищах, где погребали людей разного вероисповедания, старообрядческий участок всегда был

обособлен, и покойников вносили через особые ворота.

Каждый старовер готовился достойно встретить смерть. После пятидесяти — пятидесяти пяти лет пожилые люди начинали готовить погребальную одежду, материал для гроба. Комплекс похоронных действий включал очистительные и охранительные обряды, за правильностью исполнения которых следили наставники. Перед отпеванием умершего полагали в гроб головой к западу, «лицом к востоку». После погребения на могиле, в ногах, устанавли-

вали восьмиконечный крест — символ спасения.

В разных регионах намогильные памятники имели свою специфику. В лесной зоне получили распространение намогильные памятники из дерева (*домовины*, восьмиконечные кресты из можжевельника, дуба, сосны, *голубцы/голубцы* — намогильные столбики) и камня (каменные плиты, кресты, надгробия и намогильные памятники из валунного камня). Домовины представляли собой небольшую деревянную конструкцию — четырехстенку с крышей, на которой



Общий вид выставки слева. Фото О. В. Волковой

крепили деревянный крест. Голбцом называли намогильный столб с двускатной крышей, в верхней части которого в углубление был вставлен медный крест либо икона с сюжетом «Голгофский крест». Иногда над могилами устанавливали небольшие навесы — для того чтобы под их крышей покойный мог укрыться от гнева Господня, «когда придет час».

Старообрядцы поминали умерших родственников на третий, девятый, сороковой дни и в годовщину. В ряде общин поминки проводились также на двадцатый день и в полгода. Обязательными были поминовения в родительские субботы. При посещении кладбища существовал благочестивый обычай кадить могилы всех родственников и соседей; в начале XXI в. он сохранялся в Усть-Цилимском районе Республики Коми.

Сцена «Посещение кладбища. Намогильные памятники и другие предметы похоронно-поминальной обрядности» включала реконструкцию русского и карельского кладбищ, посещаемых в один из дней поминовения; сцена, соответственно, делилась на две части — русскую и карельскую.

В русской части были представлены два костюма — женский праздничный костюм первой четверти XX в., привезенный из Печорского уезда Архангельской губернии, и мужской костюм начала XX в., также происходящий из Архангельской губернии. Здесь же была выставлена (впервые) редкая для музейных собраний детская домовина «намогильник», бытовавшая на Русском Севере. Вообще домовина в качестве намогильного памятника в дополнение к кресту или столбику с резным навершием характерна для старообрядческого надгробия. Экспонируемая домовина состояла из двух частей — основания в виде ящика с двускатной крышкой и шестиконечного креста, прикрепленного к доске, протянутой вдоль крышки. На кресте была вырезана надпись: «млнцъ Александра /

род 21 апр 1859 г. ум / 20 / маа / 1860»; на конце каждой из досок двускатного навершия вырезано по три ромба. На кресте висели разноцветные ленточки, оставленные родственниками при посещении могилы. Домовина и крест окрашены красной и оранжевой красками. Дополняли сцену «теремцы» — намогильные старообрядческие кресты с двускатным покрытием, датированные второй половиной XIX в. Они были привезены в музей в 1907 г. из г. Кеми Архангельской губернии художником В. А. Плотноковым. Кресты украшены резьбой и росписью с геометрическим и растительным орнаментом; под двускатным покрытием в киоты врезаны четырехконечные кресты.

В карельской части сцены поминания умерших на кладбище были представлены уникальные намогильные памятники, характерные для расселения северных карел: голбец с иконой медного литья конца XVIII в. и крест с намогильной домовиной, на котором закреплена резная икона с сюжетом «Голгофский крест»; к обоим памятникам прикреплены лоскутки ткани. Эти предметы были привезены в музей в 1926 г. со старообрядческого карельского кладбища в г. Ухта (экспедиция Д. А. Золотарёва). Рядом с ними демонстрировался женский костюм, типичный для XIX в. и включавший следующие части: рубаху-долгорукавку, глухой косоклиный сарафан, пояс и платок. В тот период времени старинные сарафаны носили только староверки. Рядом с карельской частью сцены в витрине были показаны деревянные резные кресты-вклады (врезавшиеся в XIX в. в большие намогильные кресты) из с. Паданы Олонецкой губернии, кресты и иконки медного литья.

На фронтальном торце подиума всей кладбищенской сцены дизайнер разместил полевые фотографии (в черно-белом формате) начала XXI в., отражавшие последовательные моменты погребального обряда.

Культовому медному литью была отведена специальная вертикальная витрина, которая характеризовала как основные типы изделий, так и центры изготовления. Изделия разных направлений старообрядчества, беспоповцев и попозцев, располагались двумя отдельными вертикальными рядами.

Первые образцы поморского литья из общежителства беспоповцев-поморцев на р. Выг (Олонецкая губерния) датируются 1719 г. — временем основания здесь меднолитейной мастерской, «медницы», а последние — серединой XIX в. Во второй половине XVIII — XIX в. поморский стиль получил продолжение в мастерских Преображенской общины (беспоповцы федосеевского согласия) в Москве, а у представителей попозского направления — в Гуслицком регионе (села Богородского уезда Московской губернии и смежной с ней части Владимирской губернии). С середины XIX в. культовые меднолитые изделия изготавливались также в Поволжье, на Урале и в Сибири.

Экспонируемые памятники старообрядческого литья можно разделить на три группы: иконы, складни и кресты. Среди икон выделяются нагрудные, или «образки»: их носили на груди на шнуре. Складни, или «створы», — это складывающиеся иконы, состоящие из нескольких (двух, трех или четырех) соединенных плакеток-створок.

Среди представленных меднолитых крестов есть небольшие нагрудные и более крупные киотные и напрестольные (у беспоповцев — аналойные). Киотные кресты-распятия с предстоящими — это кресты с двумя вынесенными по обе стороны распятия пластинами («полотенцами») с парными фигурами предстоящих. К киотному кресту могли добавляться клеи́ма с сюжетами праздников, изображениями Богоматери и святых.

В верхней части выставленных крестов-распятий беспоповцев помещено изображение Спаса Нерукотворного с титулой: «ЦРЬ СЛВЫ / ІС ХС / СНЪ БЖІЙ». На крестах попозцев изображен Господь Саваоф на облаке и Святой Дух в виде голубя, имеется надпись «І.Н.Ц.І.» — евангельское «Исус Назарянин Царь Иудейский».

На трех створах четырехчастных складней беспоповцев-поморцев изображены двенадцатые праздники, а на четвертой — сюжеты явления чудотворных икон Богородицы. В навершии средней створы трехчастных складней беспоповцев помещался Спас Нерукотворный, а у попозцев — Господь Саваоф либо Христос, благословляющий обеими руками («Исус Христос — Царь Царем»); у них же боковые створы трехчастных складней нередко представляли совокупно сюжет Благовещения.



Общий вид выставки справа. Фото О. В. Волковой



Обстановочная сцена «Посещение кладбища. Намогильные памятники и другие предметы похоронно-поминальной обрядности». Фото О. В. Волковой

К числу уникальных явлений старообрядческой культуры относятся памятники деревянной резной пластики с сюжетом «Голгофский крест», бытовавшие среди старообрядцев Русского Севера и Северо-Запада — русских, карел, коми-зырян. Эти резные кресты и иконы чаще всего использовались в качестве мемориальных: их устанавливали на намогильных памятниках. Если же их помещали над входом в моленную, келью, часовню или над крыльцом жилого дома, то они могли выполнять и обережную, и моленную функции. В некоторых местностях резные деревянные кресты и иконы являлись частью иконостаса наряду с другими моленными образами.

Орнаментика резных икон с сюжетом «Голгофский крест» продолжает традиции православной деревянной пластики, бытовавшей до церковного раскола. Сходные элементы (способы выделения центрального поля и обрамления) присутствуют, например, в иконографии поклонных крестов Поволжья XVII — начала XVIII в.

В центре композиции каждой резной иконы — восьмиконечный Голгофский крест с орудиями страстей. По обе стороны от него располагаются канонические надписи, прославляющие подвиг Христа и духовную силу Креста Господня, традиционные для православной медной и деревянной резной пластики: «ЦРЬ СЛВЫ» (Царь Славы), «ИС ХС» (Исус Христос), «СНЪ БЖИЙ» (Сын Божий), «КТ» (Копие, Трость), «НИКА» (Победа), «МЛРБ» (Место Лобное Рай Бысть); на Голгофском холме и по обе стороны — «ГГ» (Гора Голгофа), «ГА» (Голова Адама). Различные

орнаментальные мотивы (растительные элементы, стены и башни Иерусалима), изображенные на иконах, а также специфические аббревиатуры выполняют роль обрамления, акцентируя главную идею конкретной иконы.

Вся изобразительная композиция на резных иконах обычно заключена в прямоугольную профилированную рамку, углы которой маркированы растительным элементом в виде крупного бутона на чашечке. Подобный элемент встречается на русских крестах-тельниках XVII–XVIII вв., его помещали в углы средокрестия, что символизировало живоносную силу христианского учения.

Посетители выставки могли заметить, что нередко Голгофский крест помещен в круг, а на некоторых иконах — под арку либо под сень храма, на каждом из куполов которого установлен восьмиконечный крест. Круг в подобных композициях означает сияние, исходящее от Голгофского креста и распространяющееся на Вселенную; храм — Церковь Христову. Специфические аббревиатуры (например, КБББ — «Крест Божий бьет бесов» или ВВВВ — «Всей Вселенной возвещает веру»), сохраненные старообрядцами с дораскольного времени, служили прославлению Креста Христова.

Отдельную группу экспонатов составили резные иконы и кресты с «Пилатовым титлом» «ИНЦИ». Это редкие музейные предметы: всего в собрании РЭМ имеется пять памятников данного типа; на выставке были представлены четыре из них — два креста и две иконы.

Расхождение позиций среди старообрядцев-беспоповцев по поводу допустимости написания этого *титла* стало одной из причин раскола в 1706 г. на два самостоятельных согласия — поморское и федосеевское. В отличие от федосеевцев, поморцы считали, что присутствие на Голгофском кресте титла «ИНЦИ» сомнительно, не соответствует традиции и что следует придерживаться древнерусского способа надписи — «Царь Славы Ис. Хс. Ника». Только к началу 80-х гг. XVIII в. федосеевцы московской общины восприняли точку зрения поморцев. Поскольку рассматриваемые экспонаты бытовали у беспоповцев Архангельской губернии, присутствие «Пилатова титла» на этих предметах позволяет определить время их изготовления — XVIII в., период, когда происходила полемика между двумя согласиями.

Лестовка и подручник — неперенные атрибуты старообрядца при молитве, коллективной или индивидуальной. Лестовка (от слова *лестница* — небесное возвышение души верующего во время произнесения им молитвы) — русские христианские четки. Наиболее распространенный вариант композиции

молитвенного круга четок, встречаемый во всех старообрядческих согласиях, образован 109 ступенями, или «бобочками»: по три вначале и в конце круга, образующего лестовку, три большие ступени-разделители, выделяющие четыре группы — совокупно 100 ступеней. Число «бобочек» в этих четырех группах (12 + 38 + 33 + 17) используется в литургии, обеспечивая в нужный момент определенное число повторений молитвенного обращения «Господи, помилуй». Этим числам присуще также символическое значение, упоминаемое в старинном, как считается, «Сказании о лестовке» (его наиболее ранний рукописный вариант, хранящийся в Пушкинском Доме, Санкт-Петербург, датируется началом XIX в.): 12 — число апостолов Христа, 38 — столько недель Богородица во чреве Предвечного Младенца носила, 33 — годы земной жизни Спасителя, 17 — число ветхозаветных пророчеств о рождении Богочеловека. Традиционное для старообрядцев истолкование композиции усложнено еще тем, что шесть ступеней по краям и три разделителя в целом символизируют девять чинов ангельских и девятемсячное ношение Младенца (из чего следует, что эта композиция кодирует величину лунного месяца — 29,5 дня).

В некоторых местностях у старообрядцев бытует раннехристианская композиция четок, образованная сочетанием числа ступеней по 10: 15 групп по 10 ступеней — «Богородичная лестовка». Десять малых ступеней соответствуют произнесению Иисусовой молитвы, а ступени-разделители — Богородичной молитвы («Богородице Дево, радуйся...») или «Отче наш».

Непременная черта лестовок — символизация евангелистов посредством четырех «лапостков», пришитых парно в месте соединения концов в молитвенный круг. Лапостки имеют треугольную форму, на них иногда вышиты имена евангелистов. Лестовки обычно изготовлены из материалов, распространенных в традиционной культуре: из пряжи, ткани (кое-где и ныне только из домашнего льна), кожи, а также бисера.

Подручник предназначен для совершения земных поклонов. В его композиции также присутствует символика: на лицевой стороне должно быть всего 12 или 9 (согласно староверам Урала и Восточной Сибири) цветных лоскутков — квадратов, прямоугольников и др. Первый вариант символизирует число апостолов Христа. Второй — апокалиптические образы: в центре — престол Господень, в углах — четыре евангелиста или четыре ангела, по одному на каждую сторону света: север, юг, восток и запад (см.: Откр 4:2, 6–8, 7:1).

На выставке были показаны разные композиционные типы лестовок

XIX — начала XXI в. Подручники располагались в нескольких местах, также представляя различные типы, с разной региональной и временной привязкой.

Одна из витрин на выставке была посвящена расписным старообрядческим ложкам. Ложки широко использовались в обрядовых действиях; в северных губерниях Европейской части России после поминального обеда специально приготовленные ложки отдавали гостям в память о покойном. Благодаря старообрядцам возникли или укрепились местные ремесленные центры по изготовлению ложек. Особенно славилась ремеслом изготовления ложек, продаваемых на ярмарке, Нижегородская губерния; село Семёново (с 1779 г. — город) в народе прозвали ложкарной столицей России.

Подготовка ложек к росписи и «наведение» рисунка было девичьим и женским делом. Обычно они изображали на черпаках ложек бытовые сценки, домаш-

них животных и птиц, цветы, церкви, монастыри, сцены моления. Расписывали ложки гусиным пером, применяя чернила или клеевые краски из черного и красного сурика и зеленого крона.

По представленным на выставке ложкам видно, что линии мастеров из деревень, расположенных на Печоре и ее притоке Пижме, контуры рисунка отличались четкой графичностью, отсюда и название «графическая роспись». Композиции на многих пижемских ложках содержали один из двух образов: «символ изобилия» в виде ромба с крючками или петлями и «древо жизни». Нередко изображения дополнены дарственной надписью либо пожеланиями, например: «КОГО ЛЮБЛЮ ТОМУ ХОРОШО КУШАТЬ ПРИПАС КАША»; «КОГО ЛЮБЛЮ ТОМУ ЛОЖИЦКУ ПОДАРУ ИРИМЕЙ». Ложки у пижемцев получались изящные, с ними в прошлом сравнивали красоту девушки: «Молодка уж така баска, как пижемска ложка».

Монахи Соловецкого монастыря (в XVII в. длительное время противостояли никоновским реформам) вырезали на ложках кисть руки не с троеперстием «щепотью» — так делали нижегородцы для ложек, продаваемых на ярмарке, а со священническим именословным знаменем, изображающим «ІС ХС» (получившим в России известность во второй половине XVII в.), не вступая таким образом в противоречие с древнерусской традицией.

Примечания

¹ Открытие выставки было сдвинуто на середину 2021 г. ввиду ограничений из-за пандемии в стране.

² Авторский коллектив выставки: О. Г. Баранова, Л. В. Королькова, Д. К. Мавский (дизайнер), А. Б. Островский (куратор), А. А. Чувьоров (куратор).

Статья поступила в редакцию 21 сентября 2022 г.

Дмитрий Викторович Морозов,

Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова

«ПОХОРОНЫ СТРЕЛЫ» В СЕЛЕ ЯЛОВКА БРЯНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Публикуются материалы экспедиции ГРДНТ им. В. Д. Поленова в Брянскую область, касающиеся обряда «похороны (вождение) стрелы», приуроченного к празднику Вознесения Господня. Приводятся записанные в с. Яловка «стрельные» песни, описываются обрядовые шествия и игровой хоровод «Дрема».

Ключевые слова: «похороны стрелы», «вождение стрелы», шествие, Брянская область, русско-белорусско-украинское пограничье, весенне-летняя обрядность

В 2022 г. сотрудниками Центра русского фольклора Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова было организовано несколько фольклорно-этнографических экспедиций с целью

выявления объектов нематериального культурного наследия. Так, в сентябре в ходе поездки в Брянскую область участники экспедиции обследовали семь населенных пунктов: с. Новые Чешуйки Мглинского района; д. Любовшо,

с. Яловка и с. Костеничи Красногорского района; пос. Мельников и с. Лопазна Суражского района, а также с. Краповичи Унечского района. Было проведено восемь сеансов записи, во время которых исследователи записали более 90 произведений музыкального фольклора, включая календарные, свадебные, хороводные и лирические песни, а также этнографические сведения об обрядах календарного и жизненного циклов.

Как известно, территория русско-белорусско-украинского пограничья является ареалом бытования обряда «похороны (вождение) стрелы», связанного с проводами весны и приуроченного к празднику Вознесения Господня. Этот обрядовый комплекс, включающий шествие¹, круговые хороводы (карагоды), песни и ритуальные практики, осознается как переход вес-



«Вождение стрелы» в с. Яловка. 2022 г. Фото Е. Севрюк. Место хранения: Красногорская межпоселенческая центральная районная библиотека

ны к лету и несет в себе охранительную (апотропеическую) и магическую (аграрно-производящую) функции. «Похороны стрелы» давно стали объектом внимания исследователей русско-белорусско-украинского пограничья, таких как В. Е. Гусев, Ю. И. Марченко, Н. М. Савельева и др., однако и сейчас интерес к этому обряду в его локальных разновидностях не исчезает. Рассмотрим особенности обряда в с. Яловка Красногогорского района, в котором местные жители называют праздник Вознесения Господня *Ушестя*². По материалам, записанным в экспедиции 2022 г., нам удалось реконструировать ход обряда.

В «похоронах стрелы» принимало участие все женское население села, от девочек-подростков до старух. В обед «после службы» [БЕВ] женщины с каждой улицы собирались в «стрелы» — группы из нескольких рядов (шеренг) — и, взявшись за руки, шли во всю ширину дороги с песнями до центра села. Каждая группа пела свой текст на единую для всех мелодию, не согласуясь с другими.

В Яловке политекстовый напев «стрельных песен» (или «стрел») исполнялся со следующими текстами: «Что й под городом, под Черниговом», «Что й через море, море синее», «Что й под вишеньем, под черешеньем», «Вы повеите-ка, ветры буйные», которые мы и приводим в статье. Когда шли «стрелой», две-три женщины запедали первую строку куплета, а рефрен подхватывали остальные. Последний слог в повторе второй части первой строки, идущий после рефрена «хеў-лэли», не допевался. В местной традиции такой тип рефрена характерен только для «стрельных» песен и здесь, в отличие от соседних сел, поется без «гуканья».

Што й пад горадам, пад Чарнигавам,
Хеў-лэли, пад Чернигав... [ом].
Там ляжыць тела як папер белай,
Хеў-лэли, як папер бел... [ый].
Нехто к телячку ня прыступіца,
Хеў-лэли, ня прыступ... [иться].
Прыступілася стара бабачка,
Хеў-лэли, стара бабач... [ка].
Стара бабачка — яго мамачка,
Хеў-лэли, яго мамач... [ка].
Узяла тела дай на ручачки,
Хеў-лэли, дай на ручач... [ки].
Понясла тела дай да церкаўкі,
Хеў-лэли, дай да церкаў... [ки].
Ана церкаўка растварылася,
Хеў-лэли, растварылася... [я].
Самы свечачкі запаліліся,
Хеў-лэли, запаліліся... [я].
Самі книжачкі зачиталіся,
Хеў-лэли, зачиталіся... [я].
Самі ладаны закурыліся,
Хеў-лэли, закурыліся... [я].
Сама маты-земля растварылася,
Хеў-лэли, растварыліся... [я].
Сама тэлечка схаранілася,
Хеў-лэли, схараніліся... [я]
[БЕВ; ШЕИ; ЯММ].

Што й чэраз мора, мора сінняя,
Хеў-лэли, мора сіня... [я].
Там намошана брусся новая,
Хеў-лэли, брусся нова... [я].
Брусся новая ясяновая,
Хеў-лэли, ясянова... [я].
Як па том масту брат с сястрой ишов,
Хеў-лэли, брат с сястрой иш... [ов].
Ой, брат прятшав, сястра втонула,
Хеў-лэли, сястра втон... [ул].
Ой, сястра брату слова молвила,
Хеў-лэли, слова молвил... [а].
Ня касі, братца, лугаву траву,
Хеў-лэли, лугаву трав... [у].
Ня ламай, братца, вербалозіну,
Хеў-лэли, вербалозін... [у].
Не шыпці, братца, ты смародіну,
Хеў-лэли, ты смародін... [у].
Лугава трава, то каса мая,
Хеў-лэли, то каса ма... [я].
Каса мая, каса русая,
Хеў-лэли, каса руса... [я].
Каса русая, щей дэвушца,
Хеў-лэли, щей дэвушца... [я].
Из мора вада, да то кроў мая,
Хеў-лэли, да то кроў ма... [я].
Да то кроў мая, кроў гарючая,
Хеў-лэли, кроў гарюча... [я].
А смародіна — очы чорныя,
Хеў-лэли, очы чорны... [я].
Вербалозіна — тела белая,
Хеў-лэли, тела бела... [я]
[БЕВ; ШЕИ; ЯММ].

Вы повеите-ка, ветры буйныя,
Хеў-лэли, ветры буйны... [я].
Ветры буйныя, палудэны,
Хеў-лэли, палудэны... [я].
Пад маі сени, сени новыя,
Хеў-лэли, сени новы... [я].
Пад варотачкі, пад тасовыя,
Хеў-лэли, пад тасовы... [я].
Не взбудіта майво мілава,
Хеў-лэли, майво мілава... [я].
Усю ночь ня спал, на часах сталя,
Хеў-лэли, на часах ста... [я].
А на тых часах на каловары,
Хеў-лэли, на каловар... [ы].
Калавурчкі да всё крэпкія,
Хеў-лэли, да всё крэпкі... [я].
Пярэменачкі да всё рэдкія,
Хеў-лэли, да всё рэдкі... [я].
Пярэменачка — красна дэвачка,
Хеў-лэли, красна дэвачка... [а].
Пярэмяніла добра моладца,
Хеў-лэли, добра моладца... [а].
А чаго мілы доўга сердыся,
Хеў-лэли, доўга сердыся... [я].
А чаго ка мне ня заверніся,
Хеў-лэли, ня заверніся... [я].
Вот и рад бы я завярнутіся,
Хеў-лэли, завярнутіся... [я].
Паміз нас ляжыць змяя лютая,
Хеў-лэли, змяя лютая... [я].
Змяя лютая падкалодная,
Хеў-лэли, падкалодна... [я].
Ох, найдзь, Божа, хмару тёмную,
Хеў-лэли, хмару тёмну... [ю].
Ох, убей, Божа, змяю лютую,
Хеў-лэли, змяю лютую... [ю].

Змяю лютую падкалодную,
Хеў-лэли, падкалодную... [ю].
Падкалодную сястру роднаю,
Хеў-лэли, сястру родна... [ю]
[БЕВ; ШЕИ; ЯММ].

Что й пад вышаням, пад чарешням,
Хеў-лэли, пад чарешн... [ям].
Марья Павлавна рушнячки ткала,
Хеў-лэли, рушнячки ткал... [а].
Пасярэд клала золато кружыё,
Хеў-лэли, золато круж... [ё].
А па бережкам белы лебяды,
Хеў-лэли, белыя лебяд... [и].
А па вскраюшкам — чэрны галачкі,
Хеў-лэли, чэрныя галачк... [и].
Ну аткуль нанёс майво свёкарью,
Хеў-лэли, майво свёкарк... [ю].
Залато кружыё разаткалася,
Хеў-лэли, разаткалас... [я].
Чэрныя галачкі раскатіліся,
Хеў-лэли, раскатіліся... [я].
Белыя лебяды разляталіся,
Хеў-лэли, разляталіся... [я].
Марья Павлавна зажурылася,
Хеў-лэли, зажурылас... [я].
А тут Бог нанёс майво таточку,
Хеў-лэли, майво таточк... [у].
Белыя лебяды всё слетіліся,
Хеў-лэли, всё слетіліся... [я].
Чэрныя галачкі все скатіліся,
Хеў-лэли, все скатіліся... [я].
Залато кружыё всё саткалася,
Хеў-лэли, всё саткалас... [я].
Марья Павлавна взвеселілася,
Хеў-лэли, взвеселілас... [я]
[БЕВ; ШЕИ; ЯММ].

Первый текст относится к версии «стрелы» русско-белорусско-украинского пограничья «с финальным мотивом чудесных похорон убитого молодца» [1. С. 133]. Второй текст «Что й через море, море синее», по мнению ряда исследователей, связан с древней легендой о создании мира священными братом и сестрой. В тексте «Вы повеите-ка, ветры буйные» объединяются рекрутская и семейно-бытовая семантика. Поэтика песни «Что й под вишеньем, под черешеньем» имеет свадебную символику. Отметим, что свадебные мотивы в наибольшей степени проявляются в троично-купальском обрядовом комплексе [6]. В основе напева лежит силлабический стих и ритмическая структура с долготой на третьем слоге.



Что й под ви - шень - ем,
Под че - ре - шень - ем.

Данные слогоритмические особенности музыкально-поэтического текста являются своеобразным маркером местного «стрельного» хороводного цикла³. Записанные в экспедиции 2022 г. песенные тексты на напев «стрелы» не имеют зачина со словами «Ты лети, стрела,



Народные исполнительницы из с. Яловка (М. М. Яцкова, Е. В. Белозор и Е. И. Шевель) и участники экспедиционной группы. 2022 г.
Фото К. В. Чеботарёва. Место хранения: ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Екатерина Ивановна Шевель (Шпылько), 1948 г.р. 2022 г.
Фото К. В. Чеботарёва. Место хранения: ГРДНТ им. В. Д. Поленова

в конце села», однако в экспедициях 1970–1990-х гг. такой зачин фиксировался:

Ой, ляты, стрялай, у канец сяла,
Хеў-лёлі, у канец ся... [ла] [2. С. 38].

На каждом перекрестке молодежь собиралась в группы («рынки»), у которых процессия останавливалась. От «рынков» шеренги двигались к центру села, где затем водили «карагоды» и до вечера пели песни в сопровождении гармони и «барабана» (бубна). Более старшие женщины, взявшись за руки, водили «карагоды», а женщины помоложе танцевали и пели «Сербиянку», «Семёновну» и др. Круговые хороводы водили под песни «Ой, выходите, девочки, на широкую улицу», «Как же мне девочке», «Что й у наших у ворот брат с сестрой ходят», «Я скакала, я плясала, возле таткиных ворот» и др. Исполняя один куплет, шли в одну сторону, другой — в обратную. По мнению народных исполнителей, и «стрельные», и «карагодные» песни «под один шнур идуть» (т.е. поются на одну голосовую партию), в отличие от

застольных песен, в которых «второй голос нужно тянуть» [БЕВ].

Помимо обычных «карагодов», водили игровой хоровод «Дрема́». «Дремой» наряжалась женщина, вокруг которой водили хоровод. Она брала в руки куделю и садилась с веретеном прясть, делала вид, что спит, «показывая кукиши» [ШЕИ].

Ня дрэм дряма, ня дрэм дряма задрямала,
Ня дрэм дряма задрямала.

Пад белаю, пад белаю куделяю,
Пад белаю куделяю.

Устань, дряма, устань, дряма, прабудися,
Устань, дряма, прабудися.

Выйди ва двор, выйди ва двор прахадися,
Выйди ва двор прахадися.

А вжож, дряма, а вжож, дряма, свёкар едя,
А вжож, дряма, свёкар едя.

Свёкар едя, свёкар едя, ссора будя,
Свёкар едя, ссора будя.

Я свёкарьки, я свёкарьки ня баюся,
Я свёкарьки ня баюся.

И с кукишам, и с кукишам паднясуся,
И с кукишам паднясуся.

Ня дрэм дряма, ня дрэм дряма задрямала,
Ня дрэм дряма задрямала.

Пад белаю, пад белаю куделяю,
Пад белаю куделяю.

Устань, дряма, устань, дряма, прабудися,
Устань, дряма, прабудися.

Выйди ва двор, выйди ва двор прахадися,
Выйди ва двор прахадися.

А вжож, дряма, а вжож дряма милый едя,
А вжож, дряма, милый едя.

Милый едя, милый едя, ссора будя,
Милый едя, ссора будя.

Я ж милога, я ж милога пабаюся,
Я ж милога пабаюся.

И с просьничкам, и с просьничкам

паднясуся,

И с просьничкам паднясуся

[БЕВ; ШЕИ; ЯММ].

На словах «дряма, свёкар едя» она делала вид, что работает, а когда приезжал «милый», Дрема с ним обнималась, целовалась и каталась по траве. Эротическая символика подобных игровых хороводов имела магическую функцию и была направлена на обеспечение плодородия⁴.

Вечером, перед тем как идти «к житю» (в поле), «стрелы» должны были обойти



Екатерина Васильевна Белозор (Пономаренко), 1950 г.р. 2022 г.
Фото К. В. Чеботарёва. Место хранения: ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Мария Михайловна Яцкова, 1938 г.р. 2022 г.
Фото К. В. Чеботарёва. Место хранения: ГРДНТ им. В. Д. Поленова

вокруг все село и вернуться к центру, после чего все группы собирались вместе, выстраивались большой шеренгой (процессия растягивалась на половину села, так как «раньше до “радиации” (катастрофы на Чернобыльской АЭС. — Д. М.) село было большое — до 900 дворов» [ШЕИ]) и шли с песней «Что й под городом, под Черниговом» за село к житу «хоронить стрелу» (закапывать ленточку) [ЯММ]. Когда подходили к житу, более старшие женщины у жита заводили круговой хоровод — «пели карагод» (10–15 человек), а более молодые — «скакали под гармонь» [ШЕИ]. Девушки рвали жито по 3–4 *житины* (стебля) и вплетали в косы, «чтоб волос рос» [ШЕИ], а затем могли кататься по житу, «чтоб жито росло и здоровье было» [БНА]. Одним из элементов обряда были две ряженые женщины — «цыган» и «цыганка», которые веселили народ, пугали детей кнутом.

Местный священник отец Антоний не признает «похороны стрелы», считая этот обряд пережитком языческих верований. Однако, по мнению яловцев, *Ушестя* (Вознесение Господне) и «похороны стрелы» являются единым праздником.

В последние годы на основе традиционных обрядовых практик стал проводиться массовый праздник «Вожделение стрелы», организованный сотрудниками Красногорского межпоселенческого культурно-досугового центра. На протяжении нескольких лет участниками фольклорного ансамбля «Ларец» детской фольклорной школы «Калинушка» Брянского областного губернаторского Дворца детского и юношеского творче-

ства им. Ю. А. Гагарина (руководитель О. Л. Миронова) ведется работа, направленная на реконструкцию и сохранение традиционных форм проведения обряда. Активную деятельность по обучению подрастающего поколения местным фольклорным традициям ведут работники Дома культуры села Яловка.

Примечания

¹ См. подробнее о хореографической форме «шестивие»: [4].

² Обряд «похороны стрелы» в селе Яловка был зафиксирован в фольклорно-этнографических экспедициях сотрудников Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского в 1970, 1983, 1987, 1989, 1990, 1995, 2000 гг. (руководитель группы Н. М. Савельева); сотрудников Фонограмм-архива Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН в 1988 г. (руководитель группы Ю. И. Марченко); этномузыкологов Российской академии музыки им. Гнесиных в 2013 г. (руководитель группы О. А. Пашина) и фольклорной экспедиции ГРДНТ им. В. Д. Поленова в 2022 г. (руководитель группы Д. В. Морозов).

³ См. подробнее о напевах «стрелы» и их функциях: [3; 7; 8; 9].

⁴ См. о трансформации игрового хоровода «Дремá» в обрядовый праздник: [5].

Литература

1. Гусев В. Е., Марченко Ю. И. «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье (к проблеме изучения локальных песенных традиций) // Русский фольклор. Т. 23 / [отв. ред. В. И. Еремина]: Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. С. 129–147.

2. Марченко Ю. И. Замечания о напевах «Стрелы» // Русский фольклор. Т. 38: Материалы и исследования. Памяти Виктора Евгеньевича Гусева / [отв. ред. А. Ф. Некрылова]. СПб., 2021. С. 15–39.

3. Марченко Ю. И. Песенный репертуар обряда «похороны стрелы» // Русский фольклор. Т. 25 / [отв. ред. А. Ф. Некрылова]. Л., 1989. С. 159–187.

4. Мехнецов А. М. Архаические формы русской хореографии // ЖС. 2009. № 3. С. 46–47.

5. Минёнок Е. В. «Всесагудьевский» праздник «Дремá» // ЖС. 2016. № 4. С. 20–24.

6. Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.

7. Савельева Н. М. «Стрела» в восточном Полесье: обряд и песня // Вопросы этномузыкознания. 2014. № 2 (7). С. 35–47.

8. Савельева Н. М. Обряд «похороны стрелы» в России. Ареалы распространения. Музыкальная стилистика // Етнокультуролошки зборник. Кн. 2. Сврлиг, 1996. С. 187–195.

9. Dorokhova E. The Influence of Social and Ecological Crises on Maintaining Calendar Rituals among the Eastern Slavs // The Ritual Year and History: Proceeding of the Third International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year, Strážnice, Czech Republic, May 25–29, 2007. Strážnice, 2008. P. 38–43.

Список информантов

БЕВ — Белозор (Пономаренко) Екатерина Васильевна, 1950 г.р.

БНА — Белозор Наталья Андреевна, 1972 г.р.

ШЕИ — Шевель (Шпылько) Екатерина Ивановна, 1948 г.р.

ЯММ — Яцкова Мария Михайловна, 1938 г.р.

Статья поступила в редакцию 4 января 2023 г.

Иван Михайлович Струтинский, аспирант Российского института истории искусств (Санкт-Петербург)

МУЗЫКА ЛАУТАРОВ В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ РУМЫН ДОЛИНЫ ТИМОКА

Аннотация. Статья посвящена искусству румынских традиционных профессиональных музыкантов — лаутаров в контексте погребально-поминальных практик влахов-румын долины реки Тимок. Рассматривается роль ансамблей, а также сольных эпических исполнителей лаутаров-скрипачей в похоронном и поминальном обряде. Источником послужили материалы экспедиции 2022 г.

Ключевые слова: погребальный обряд, поминки, лаутары, эпос, традиционное исполнительство

В конце мая — начале июня 2022 г. в рамках работы по проекту Российского научного фонда (РНФ) «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» № 22–18–00484 (<https://rscf.ru/project/22-18-00484>) нами (совместно со стар-

шим научным сотрудником Музея этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН Н. Г. Голант) была осуществлена экспедиция по румынским селам долины реки Тимок в восточной Сербии. Основная цель экспедиции заключалась в сборе этнолингвистических и этнографических

данных о похоронно-погребальной обрядности. Мы были свидетелями ряда поминальных практик (рум. *potană, ora de potană, se sloboade apa*), похорон (рум. *îngropare*), а также смогли взять интервью у музыкантов, играющих на похоронах и поминках.

Долина реки Тимок (рум. *Valea Timocului*, серб. *Тимочка Крајина*) — область на границе Сербии и Болгарии. Румыны, проживающие здесь, делятся на две этнографические группы: влахов-унгурян (говорят на банатском и буфанском говорах румынского языка, пришли в Valea Timocului из Трансильвании) и влахов-царан (говорят на мунтенском говоре, пришли из Олтении) [7]. Влахи-унгуряне мигрировали в долину Тимока раньше влахов-царан [3. S. 121], поэтому их погребальный обряд содержит больше архаичных элементов, например, неизвестные влахам-царанам *непрекатуры* (рум. *petrecătură* — sg., *petrecături* — pl.) — песни-причитания, исполняемые при выносе покойника валашками-унгурянками хором, но



Помана на полгода (*romana la jumătate de an*) в с. Халово. На кларнете играет Милан Христович, на баяне — Иван Йонович. 2022 г. Фото И. М. Струтинского

в один голос [6. S. 117]. Существование на территории Тимокской краины в эпоху Средневековья Влашской епископии, ряд письменных источников периода Крестовых походов, а также данные топонимии и гидронимии свидетельствуют о присутствии в регионе восточнороманского населения задолго до миграции XVII–XVIII вв. в долину Тимока влахов-унгурян и влахов-царан [4. S. 124–143].

В 2022 г. нами был обследован ряд сел в Заечарском и Борском округах, в частности, царанские села Шипиково (рум. *Șricova*), Мали Ясеновац (рум. *Mala*), Халово (рум. *Alova*), Градсково (рум. *Grăscov*) общины Заечар Заечарского округа; Александровац/Злокуче (рум. *Zlocutea*) и Милошево (рум. *Coloș*) общины Неготин Борского округа, а также унгуриянские села Шливар, Николичево и Лубница общины Заечар Заечарского округа; Валаконе (рум. *Valacoane*) и Оснич (рум. *Osnicea*) общины Болевац Заечарского округа и Шарбановац (рум. *Șarbanuț*) общины Бор Борского округа. Сбор материала осуществлялся по этнолингвистической программе, составленной А. А. Плотниковой [2]. В нашей статье хотелось бы уделить особое внимание музыкальному аспекту похоронно-поминального обрядового комплекса.

Лаутар в узком смысле слова — сольный исполнитель эпоса, аккомпанирующий себе на скрипке (рум. *lăută* ‘скрипка’). На похоронах лаутар-скрипач исполнял песни о скоротечности жизни. За отдельную плату он мог исполнить песню-биографию умершего.

Лаутарами в широком смысле вlahи (румыны) долины Тимока называют всех музыкантов: кларнетистов, баянистов и т.д. Они обязательно играют на похоронах, а в некоторых селах и на поминальных трапезах — *поманах*. Музыка ансамблей лаутаров традиционно сопровождает поминальный танец *ora de română*.

В ходе полевого сезона 2022 г. нам удалось записать игру дуэта (кларнетист и баянист) из с. Халово на поминках (*помане*) в самом Халово (полгода со дня смерти) и на похоронах в с. Шипиково. В Халово музыканты пришли на поману, когда там еще накрывали столы, сели во дворе и начали играть *cântec de jale* («жалостные песни»¹). Хозяйева накинули им на плечи полотенца, к которым были прикреплены булавками купюры евро — плата за игру. Затем начался обряд «пускания воды» (*se sloboade apa*), который проводят в Халово на сороковины (*patruzecili*), на полгода после смерти (*romana la jumătate de an*) и на годовщину смерти (*romana la anu*). Раньше, по словам жителей села, перед «пусканием воды» девочка (любая, которая захочет, необязательно родственница покойного) с понедельника по субботу носила из колодца по три ведра воды в день соседям, а сам обряд происходил на берегу ручья. «Пускание воды», зафиксированное нами в Халово, осуществлялось не на реке, а во дворе, где проходила помана. Девочка, внучка покойного, на неделе носила воду, но не соседям, а к себе во двор. Воду эту использовали (как правило, для полива цветов) в тот же день, когда ее принесли, а одно ведро было оставлено для обряда. Во время «пускания воды» та же девочка набирала черпаком воду из украшенного цветами ведра и пускала ее по специальному желобу, украшенному цветами и зажженными свечами; вода стекала в цветы, растущие около дома. Вместе с водой девочка бросала в желоб кукурузные зерна — столько, сколько было принесено ведер за неделю. После «пускания воды» она обменивалась с *мартурией* (рум. *mărturie* ‘свидетель’)² ритуальными хлебами. Обряд от начала до конца сопровождался исполнением лаутарами протяжных мелодий *de dor*, затем они вместе со всеми принимали участие в поминальной трапезе.



Лаутар из с. Шарбановац Мирослав Чулинович исполняет эпическую песню о герое-змееборце «Йован Йоргован». 2022 г. Фото И. М. Струтинского

В с. Шипиково мы были свидетелями похорон, где также играли кларнетист и баянист из Халово. С утра в день похорон односельчане, желающие проводить умершего в последний путь, собираются у него дома. Они приносят свечу, что-то из еды либо напитков, цветы. Входя в дом, где лежит покойник, обыкновенно здороваются словами «Bog dea proste!» либо «Dumnezeu să-l (s-o) ierte» (Пусть Бог его простит!). Цветы оставляют во дворе, в комнату, где лежит покойник, входят с зажженной свечой (либо зажигают ее уже в комнате), ставят ее на грудь умершему, прощаются с ним, женщины — кто умеет — голосят над покойником, затем обходят гроб «по солнцу», забирают зажженную свечу и ставят ее во дворе в банке с песком. Цветы, принесенные в день похорон, впоследствии опускаются вместе с гробом в могилу.

В комнате, где происходит прощание, лаутары, которые зачастую приходят не к самому началу церемонии, играют *cântec de jale*. Так же, как и на поманах, на похоронах родственники покойного накидывают им на плечи полотенца с прикрепленными бумажными купюрами. Голосить (рум. *a se cânta* — в Шипиково, *a se jăli* — в Халово) по покойнику могут одновременно с игрой лаутаров. В такие моменты пространство комнаты, где лежит покойник, наполняется музыкой лаутаров и голошениями, звучащими поочередно либо одновременно, но вразнобой. По словам лаутаров из Халово, на похоронах может играть скрипка (рум. *lăută*), кларнет (рум. *clarinet*), баян (рум. *armonică*), а вот флюер (рум. *fluier* — свистковая флейта с шестью грифными отверстиями) — нет. Фольклорные материалы середины прошлого века, например запись игры Йована Пауновича (рум. *Van Brândușan*) из с. Плавна Неготинского округа, сделанная Германом Вуйлстеком³, свидетельствуют о том, что еще не так давно ключевую роль в похоронном инструментарии

играла волынка (рум. *cimpoi*). Позднее ее вытеснили заводские инструменты — кларнет и аккордеон.

Перед выносом гроба в дом приходит священник. Во время панихиды все зажигают свечи, музыка лаутаров смолкает и вновь начинает звучать уже при выносе тела из дома. Когда тело выносят из дома, можно снова услышать голошения по покойнику. По дороге на кладбище погребальная процессия останавливается три раза. Во время этих остановок музыка прекращается, гроб приоткрывают, священник читает молитвы, возлагая руки на голову усопшего. Жители восточной Сербии готовят себе могилу, как правило, заранее, поэтому в день погребения рыть ее не приходится. На кладбище просто поднимают с уже готовой могилы бетонную плиту, опускают в яму гроб, свечи и цветы, ставят плиту на место, предварительно смазав верхнюю часть стен могилы цементом. Панихида завершается уже на кладбище. Когда гроб опускают в яму, лаутары продолжают играть *cântece de jale*. После похорон священник, музыканты и все, кто был на похоронах, идут на трапезу, которую устраивают дома родственники покойного.

Лаутары-скрипачи — сольные эпические исполнители — ранее играли

важную роль в погребальном обряде. Еще относительно недавно в долине Тимока был распространен жанр песен-биографий. Если человек умирал преждевременно, например неженатый парень либо незамужняя девушка, родственники могли за дополнительную плату заказать лаутару-скрипачу сочинить песню-жизнеописание умершего. Такую песню лаутару нужно было придумать буквально за сутки: хоронят в восточной Сербии на следующий день после смерти. Баянист из Халово Иван Йонович (влаш. *Iva alu Vana lu Stoian*) рассказывал, что однажды ему пришлось помогать сочинять лаутару-скрипачу песню о жизни умершего, но исполнял ее лаутар-скрипач все равно сольно. Песни-биографии заказывали не только перед похоронами: лаутар мог исполнять песню-биографию рекрута во время проводов. Иногда лаутар сочинял песни-биографии и без печального повода. В унгурянском селе Шарбановац нам посчастливилось познакомиться с выдающимся румынским лаутаром Мирославом Чулиновичем (рум. *Miroslav alu Ciulin*; 1934 г.р.). Помимо лирических песен и баллад, как гайдучских, так и с древними этнологическими сюжетами, такими как баллада о происхождении солнца и луны «Iana

Sânziana», у него насчитывается не менее десятка песен-жизнеописаний. Мирославу Чулиновичу неоднократно заказывали играть такие песни на похоронах. Поскольку похоронные песни-биографии исполнялись обычно однократно непосредственно в момент похорон, лучше всего в памяти лаутара сохранились песни-биографии, которые он сочинил для собственного удовольствия и исполнял на застольях и музыкальных фестивалях. В июне 2022 г. мы записали у Мирослава Чулиновича две такие песни: о мальчике-сироте и о девушке, у которой были пьющие родители и которой трудно было выйти замуж. По словам скрипача, героиня песни очень гордилась тем, что благодаря сочинению лаутара ее имя войдет в историю.

Если песни-жизнеописания заказывали скорее в исключительных случаях, то песни общеполитического содержания на тему жизни и смерти лаутара просили исполнить на похоронах очень часто. Приводим здесь текст одной из похоронных песен Мирослава Чулиновича, которую он, сопровождая погребальную процессию, исполнял на ту же мелодию, что и сочиненную им песню о старости и еще ряд своих песен-биографий:

Și de-or fi cândva să mor,
De-acum le spun mândrilor,
Și de-or fi cândva să mor,
De-acum le spun mândrilor,
Să mă-ngroape la izvor,
Să-mi treacă de foc și dor.
La izvor într-o vâlcea,
Să nu mă știe nimenea.
Să mă-ngroape-n munți de piatră
Ploile să nu mă bată.
Să mă-ngroape-n munți de piatră
Ploile să nu mă bată.
Ploile să nu mă bată,
Soarele să nu mă ardă.
Să mă-ngroape-ntr-o câmpie
Nima să nu mă știe.
Nima să nu mă plângă,
Numai cucu care cântă.
Nima să nu mă plângă,
Numai cucu care cântă.
Brazii și vioarele,
Munții și izvoarele
Și dragi căprioarele.
Munții și izvoarele
Și dragi căprioarele.
Că pe toate le-am cântat,
Le-am lăsat la și lumea,
Mă rog e nu m-ar uita.

Если когда-нибудь я умру,
Скажу красавицам,
Чтобы похоронили меня у источника,
Чтобы у меня прошла тоска.
У источника в долине,
Чтобы обо мне все забыли.
Пусть похоронят меня в каменных горах,
Чтобы меня не поливали дожди
И чтобы солнце меня не пекло.
Пусть похоронят меня в поле,
Чтобы обо мне все забыли,
Чтобы меня никто не оплакивал,
А [оплакивала] только кукушка, которая поет,
Ели, и фиалки,
И милые лани,
Потому что я обо всех о них пел,
А теперь оставил их,
Оставил и мир.
Может быть, хотя бы он меня не забудет⁴.

Песни о смерти, исполняемые лаутарами на похоронах, письменно не фиксировались. Все лаутары Тимокской краины учились в сербских школах и, как правило, даже не знали румынского алфавита. При этом влияние сербской музыки на лаутарские традиции влахов долины Тимока можно назвать

минимальным. Влашских лаутаров приглашали играть только во влашские (румынские) села, а влахи не приглашали сербских музыкантов ни на свадьбы, ни на похороны. В то же время в XX в. репертуар влашских лаутаров Тимока продолжал пополняться новыми песнями (рум. *cântece noi*), сочиненными

в Румынии в межвоенный и послевоенный период.

Ряд фактов указывает на происхождение некоторых старинных влашских баллад из похоронных песен-биографий. Нам удалось записать у Мирослава Чулиновича балладу «Dinu cu Voichița», повествующую



Помана на полгода (*romana la jumătate de an*) в с. Халово. Девочка, которая проводила обряд «пускания воды», и мальчик-мартурие обмениваются обрядовыми хлебами. Взрослые помогают девочке передать калач. Село Халово Заечарского округа. 2022 г. Фото И. М. Струтинского

о том, как брат-мертвец забирает сестру на тот свет. Этот же сюжет был зафиксирован Славолубом Гацовичем в 2000 г. в царанском селе Кобишница в одноименной сказке-легенде, которая заканчивается словами «и похоронили их, и лаутары сложили о них песню» [5. Р. 16]. Мелодии старинных владшских баллад типа «*Dinu cu Voichița*», «*Strigă fată din cetate*», «*Aiducu Miu*», для которых характерен широкий диапазон, экспрессивная ритмика и мелодика, обилие внутрислоговых распевов, имеют мало общих черт с исполняющимися в декламационной манере мелодиями песен-биографий. Однако не исключено, что сюжеты песен, впервые исполненные на похоронах либо на поминальной трапезе в день похорон, в дальнейшем могли получить развитие в балладном творчестве владшских скрипачей.

Необходимо также сказать несколько слов о поминальном танце *ora de romană* (рум. «круговой танец на поминках»). Как правило, родственники покойного устраивают *ora de romană* до истечения года со дня его смерти. В разных селах обряд может быть приурочен к разным дням — вторнику на Светлой седмице, храмовому празднику и т.д. [1]. Поминальный танец завершает один из этапов владшского семилетнего поминального цикла. Ору (круговой танец, рум. *horă*) ведет мальчик, если умер мужчина, девочка — если умерла женщина. В царанском селе Мали Ясеновац зафиксированную нами поминальную ору водили в клубе, потому что на улице

шел дождь. Мальчик, который заводил ору, держал в одной руке украшенную цветами зажженную свечу, в другой — портрет умершего, на его плечах висели полотенца и рубашка — подарки родственников умершего. Другие участники поминального танца также танцевали со свечами в руках и подаренными полотенцами на плечах. Старики, не участвовавшие в танце, сидели с зажженными свечами. Оркестр лаутаров, состоявший из клавишника, который играл на синтезаторе, аккордеониста и саксофониста, постепенно ускорял мелодию оры. Когда одна из женщин, не принимавшая участия в танце, кинула под ноги танцующим базилик (рум. *busuioc*)⁵, они потушили свечи, отложили в сторону портрет усопшего и полотенца, а затем опять начали танцевать ору, которая уже считается обычной орой, а не *ora de romană*, хотя музыканты продолжили играть ту же самую мелодию.

На прижизненные поминки (рум. *romana de viu*), которые могут устраивать одинокие люди, если боятся, что после смерти их никто не помянет, также приглашают лаутаров. На *romana de viu* люди танцуют, лаутары часто играют владшские оры, распространенные в долине Тимока: «*Cobilița*», «*Ierura*», «*Danțu*», «*Tudorca*», «*Pătrușu*» и др. Прижизненным поминкам посвящен фильм «*Ja, pokojnik*», снятый в 2006 г. Пауном Дурличем. В начале фильма старик, который устраивает по себе прижизненные поминки, вместе с односельчанами едет на собственную заранее приготовленную могилу. Когда могилу украшают калачами, полотенцами, зеркалами, лаутары играют на трубах *cântece de jale*, а затем веселые песни — *cântece de joacă*; продолжают их играть и дома у того, кто проводит *romană de viu*⁶. Респонденты из с. Шипиково Заечарского округа, вспоминая о прижизненных поминках, говорят, что на них лаутары играли только танцевальную музыку.

В настоящее время музыка лаутаров остается неотъемлемой составляющей погребального и поминального обряда румын долины Тимока. Лаутары обязательно присутствуют на владшских похоронах. Традиция игры лаутаров на поминках распространена не повсеместно. В ходе полевого сезона 2022 г. нам удалось записать только одного лаутара, являющегося сольным эпическим исполнителем. Песни-жизнеописания и просто похоронные песни, которые лаутар-скрипач пел под скрипку, уходят в прошлое. Несмотря на изменения инструментария лаутарских оркестров, которые происходили на протяжении всего XX столетия, жанровый состав музыки румынских лаутаров долины Тимока характеризуется высокой степенью сохранности, и она продолжает играть важную роль в ритуальных практиках жителей региона.

Примечания

¹ Исполняемые на похоронах и поминках мелодии музыканты могут называть *cântece de jale* («жалостные песни»), *cântece de dor* («песни тоски»); сами исполнители «*cântece de dor*» переводят на сербский как «лирске песне», т.е. лирические песни). Также термином *cântece de dor* обозначаются протяжные инструментальные композиции, исполняемые вне контекста погребального обряда, и женские лирические песни, исполняемые а *capella*. Во избежание терминологической путаницы при составлении реестра записанной нами румынской музыки долины Тимока мелодии, исполняющиеся во время похоронного обряда, мы обозначали как «*melodiile de înmormântare*» (похоронные мелодии).

² Мартурие наблюдает за обрядовым действием, держа в руке ритуальный посох (*toiag*). Если умерший мужчина, свидетелем должен быть мальчик, если умерла женщина — девочка.

³ Timocul sârbesc — Cântecele «Zorile» din Plamna // YouTube. [2020]. URL: <https://youtu.be/q5f0H73gg2g>.

⁴ За помощь в расшифровке и переводе текста песни выражаю благодарность магистрантке Кишиневской музыкальной академии Кристине Годороже.

⁵ Это действие означает окончание траура.

⁶ Ja, pokojnik / aut. P.E. Durlîc, D. Dragoșavac. 2006 // YouTube. URL: <https://youtu.be/FZNgyYhXIJQ>.

Литература

1. Голант Н. Г., Струтинский И. М. Погребальная обрядность владш (румын) долины Тимока. Обзор экспедиции в Восточную Сербию // Славяноведение. 2023. № 2. (В печати).
2. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
3. Gacović S. Od povlašenih Srba do vlašskog jezika. O poreklu i postojbini, o seobama, o srbizaciji i asimilaciji, o maternjem jeziku i popisama Rumuna (Vlaha) istočne Srbije. 5–1. [Knj. 1]. Beograd; Negotin, 2016.
4. Gacović S. Romanizacija i romansko stanovništvo Timočke zone od I do XVI veka. Knj. 2. Bor, 2012.
5. Literatura populară a românilor din Serbia de răsarit / ed. introd., not. și indice de S. Gacović, conf. univ. V. Popović. T. 5. Timișoara, 2022.
6. Paunjelović F. Tradicionalna kultura Vlaha Crnorečja. Boljevac, 2018.
7. Sikimić B. Etnolingvistički pristup vlaškoj duhovnoj kulturi — običaj «kumačenje» // Actele simpozionului «Banatul, trecut istoric și cultural». Editura Marineasa. Timișoara; Novi Sad; Reșița, 2005. P. 148–158.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» № 22-18-00484 (<https://rscf.ru/project/22-18-00484>).

Статья поступила в редакцию 4 ноября 2022 г.

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ АЛЕКСЕЯ ЛЕОНИДОВИЧА НАЛЕПИНА

1 ноября 2022 г. скончался известный фольклорист и литературовед, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН Алексей Леонидович Налепин.

А. Л. Налепин родился в 1946 г. в Москве. Учился в ставшей впоследствии знаменитой школе № 20 (сегодня это школа № 1239) во Вспольном переулке, где с 1961 г. ряд предметов стал преподаваться на английском языке. После окончания школы с золотой медалью в 1964 г. поступил на вечернее отделение филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Учебу Алексей Леонидович совмещал с работой: сначала в типографии «Гудок», позже — во Всесоюзной государственной библиотеке им. В. И. Ленина (младший библиотекарь) и уже в конце обучения — во Всероссийском научно-исследовательском институте стандартизации (переводчик с английского языка). Именно в студенческие годы Алексей Леонидович познакомился с подлинной народной традицией, приняв участие в фольклорных экспедициях кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ на Русский Север. Там же, на филфаке, А. Л. Налепин встретил свою будущую супругу, Татьяну Владимировну Померанскую, которая на протяжении пятидесяти пяти лет была его коллегой, единомышленником и соавтором многих трудов.

Окончив университет с отличием в 1970 г., А. Л. Налепин тринадцать лет работал секретарем-переводчиком в Московском бюро национальной японской газеты «Асахи Симбун» («Утреннее солнце»).

Знание английского языка и глубокое понимание значения отечественной фольклористики для англоязычной славистики стали предпосылками для серьезной исследовательской работы, проведенной в годы аспирантуры в Институте антропологии, археологии и этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, которая завершилась в 1983 г. защитой диссертации «Русский фольклор в английской и американской науке: историко-этнографические концепции XIX–XX вв.» и присвоением степени кандидата исторических наук. В том же 1983 г. Алексей Леонидович начал работать в Институте мировой литературы АН СССР, где в 1995 г. защитил докторскую диссертацию по теме «Изучение и интерпретация русского фольклора в России и США во второй половине XIX — начале XX вв.: (Опыт и сравнительное освещение подходов)», получив

степень доктора филологических наук. Данное исследование легло в основу монографии «Два века русского фольклора: опыт и сравнительное освещение подходов в фольклористике России, Великобритании и США в XIX–XX столетиях» (М., 2009).

Научная проблематика, которой занимался ученый, не ограничивалась вопросами отечественной и междunarодной фольклористики. Круг его интересов был чрезвычайно широк: от библиографических очерков об отечественных собирателях фольклора (А. Н. Афанасьев, Н. Е. Ончуков и др.) до проблем осмысления творческого наследия выдающихся деятелей культуры, оказавшихся почти на столетие исключенными из отечественной научной парадигмы вследствие идеологических запретов.

Особый интерес исследователя вызывала противоречивая фигура философа и публициста В. В. Розанова. Алексей Леонидович принимал активное участие в создании «Розановской энциклопедии» под редакцией А. Н. Николюкина (М., 2008), став автором статей «Феофан», «Хохлова», «Бранделяс», «Несостоявшееся церковное отлучение (Анафема)», «Фольклор». Можно сказать, что личность В. В. Розанова и его творческое наследие приковывали внимание ученого всю жизнь, см. статьи: «Розанов и фольклор» (в книге «Наследие В. В. Розанова и современность»; М., 2009), «Разноцветная душа» (в книге «Василий Васильевич Розанов (Философия России первой половины XX века)»; М., 2012), «Невербальные компоненты поэтики Василия Розанова и их фольклорные параллели» (в 13-м выпуске журнала «Слов'янский Світ» за 2014 г.). Исследовательской вершиной данной темы стала монография Алексея Леонидовича, созданная совместно с Т. В. Померанской, «Розанов@etc.ru» (первое издание — М., 2011, второе — Псков, 2013).

Одной из важнейших черт исследовательской деятельности А. Л. Налепина является восприятие научного и литературного процессов (в том числе фольклористики) в их нераздельности с процессом историческим. Рубеж 1980–1990-х гг. — время глобальных перемен, время восстановления утраченных научно-культурных связей. Алексей Леонидович инициирует создание историко-культурного альманаха «Российский архив» в продолжение традиций просветительского журнала «Русский архив», основанного историком и литературоведом Петром Ивановичем Бартевым (издавался



с 1863 по 1917 г.). Под руководством главного редактора А. Л. Налепина вышли 24 тома альманаха и более 20 отдельных книг-приложений (в настоящее время к изданию готовится 25-й том). Основным текстологическим принципом данного издания является тот же принцип, что и при эдции фольклорных памятников, — публикация историко-литературных документов без каких-либо сокращений и изъятий.

Отдельными томами «Российского архива» стали воспоминания военного министра России Д. А. Милютин, записки адмирала П. В. Чичагова и князя А. Д. Меншикова, воспоминания графа А. Х. Бенкендорфа и многие другие уникальные памятники мемуарной литературы. В 1998 г. за данное многотомное издание Алексей Леонидович был награжден Государственной премией РФ в области литературы и искусства, а в 2012 г. за публикацию 18-го, 19-го и 20-го томов альманаха ему была присуждена премия правительства Москвы в области литературы и искусства.

Энциклопедически образованный филолог, А. Л. Налепин выявлял сложные взаимодействия между научными школами фольклористики разных стран, между литературным процессом и восприятием фольклора в творчестве писателей и мыслителей, раскрывал существующий своеобразный синтез между фольклором, литературой и философией. Его последняя монография «Аксиомы фольклорного опыта в трудах русских мыслителей первой трети XX века (В. В. Розанов, П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, Б. П. Выше-славцев, И. А. Ильин, А. А. Вановский)» (М., 2022) посвящена вопросам роли концептов народно-поэтического творчества в формировании и функционировании национальной ментальности, на анализе которой фокусировали свое внимание вышеперечисленные деятели науки и культуры.

Будучи адептом именно филологической фольклористики, А. Л. Налепин немало сделал для популяризации

фольклорного слова, подготовив следующие издания: «Французские сказки» (М., 1988), «Сказки народов мира. Сказки народов Европы» в 10 т. (т. 4. М., 1988), «Русские сказки: Волшебные сказки» (М., 1993), «Джек и золотая табакерка. Сказки народов Великобритании и Северной Ирландии» (Вступление; М., 1989), «Кое-что о начале времен... Боги и демоны древней Индии» (М., 2016).

В соответствии со своими разносторонними интересами А. Л. Налепин был

активным членом Союзов писателей, журналистов, кинематографистов, действительным членом Российского географического общества. За свои заслуги удостоен званий «Заслуженный работник культуры РФ» и «Заслуженный деятель искусств РФ».

В научных изысканиях в области фольклористики у А. Л. Налепина была особая тема — тема дороги, см. его статьи «Нарративный мотив “пути-дороги” в русском фольклорном пространстве» (2014, на македонском языке), «Мотив

пути в фольклорном дискурсе теории архетипов Карла Юнга» (2014) и др. Одна из последних опубликованных статей Алексея Леонидовича, посвященная памяти другого выдающегося филолога, его учителя Петра Васильевича Палиевского, озаглавлена «Дорога в вечность...».

Е. В. Миненок,

кандидат филологических наук,
Институт мировой литературы
им. А. М. Горького РАН (Москва)

МАРГАРИТА АНАТОЛЬЕВНА ЕНГОВАТОВА

24 ноября 2022 г. ушла из жизни Маргарита Анатольевна Енговатова — выдающийся этномузыколог, кандидат искусствоведения, руководитель Музыкально-этнографического центра им. Е. В. Гиппиуса, профессор кафедры этномузыкологии Российской академии музыки им. Гнесиных.

Детство и юность Маргариты Анатольевны прошли в Ульяновске, в семье технической интеллигенции. Отец, по специальности инженер-механик, по натуре был настоящим гуманитарием: писал книги, интересовался театром, музыкой, естественными науками и привил любовь ко всему этому дочери. Вероятно, именно ему Маргарита Анатольевна обязана своим важнейшим качеством: всю жизнь она была по-хорошему любопытна, испытывая искренний и глубокий интерес к самым разным вещам — природе, людям, событиям, книгам и искусству, науке и культуре.

В Ульяновске Енговатова окончила музыкальное училище сразу по двум отделениям — фортепианному и теоретическому, а затем продолжила учебу в Государственном музыкально-педагогическом институте им. Гнесиных. По воспоминаниям самой Маргариты Анатольевны, фольклор в ее жизни появился, когда она студенткой практически случайно отправилась в свою первую экспедицию в родную Ульяновскую область. Сейчас кажется невероятным, что события могли бы развернуться как-то по-другому. Ведь многие годы спустя профессор Маргарита Анатольевна Енговатова, с 1979 г. руководитель Лаборатории народной музыки ГМПИ им. Гнесиных, с 1992 г. — Проблемной научно-исследовательской лаборатории (такой статус она получила первой среди кабинетов народной музыки в музыкальных вузах страны), а с 2016 г. — Музыкально-этнографического центра им. Е. В. Гиппиуса РАМ им. Гнесиных, в профессиональных кругах единодушно оценивалась как фольклорист-полевик номер один, как мастер собирательской работы. М. А. Енговатова

организовала и провела более пятидесяти фольклорных экспедиций в самые разные регионы России: Ульяновскую область, Татарстан, Республику Коми, Бурятию, различные области Русского Севера, Южной России.

Заветными же экспедиционными местами для Маргариты Анатольевны, помимо родного Закамья, стали земли раннего восточнославянского заселения России, Белоруссии и Украины: Смоленская, Брянская, Гомельская, Черниговская, Могилёвская области. Маргарита Анатольевна вспоминала: «Запад меня сразу же пленил — какая-то первозданная чистота культуры, наивность и в то же время серьезность». Возможно, не последнюю роль в судьбе М. А. Енговатовой и ее увлечении ранним славянством сыграли годы плодотворного научного общения с Никитой Ильичом Толстым и его коллегами, представителями школы отечественной этнолингвистики. На всю жизнь она сохранила безграничное уважение к принципам работы этой научной школы и восхищение ее результатами, прививала их своим ученикам, многое использовала в собственной профессиональной деятельности.

Как этномузыколог-полевик М. А. Енговатова показывала высочайший класс работы. Мало кто в экспедициях записывал такой объем фольклорных образцов, проявлял изобретательность в моделировании как можно более естественной обстановки их исполнения (плясовые песни в движении на полянах, причитания на кладбищах, у обетных крестов). Для нее как для собирателя была характерна скрупулезность, тщательность, интерес к контексту народной музыки, глубокий психологизм, простота и душевность в общении с носителями народной культуры, легкое отношение к экспедиционным бытовым трудностям. Многократно важнее для Маргариты Анатольевны было духовное соприкосновение с миром русской деревни, воздействие чистоты и искренности традиционной



народной культуры, совершенные образцы которой всегда вызывали у нее глубокое волнение и восторг.

Важнейшее значение в жизни М. А. Енговатовой имела встреча в 1973 г. и последующий многолетний опыт общения с Евгением Владимировичем Гиппиусом. Он не являлся официальным руководителем Маргариты Анатольевны в аспирантуре Государственного института искусствознания в годы работы над ее кандидатской диссертацией «Закамские протяжные песни и некоторые вопросы типологии жанра». Тем не менее в течение всей жизни она считала его своим подлинным Учителем. Он заражал идеями, общение с ним побуждало взяться за новую работу, анализировать, писать. Маргарита Анатольевна была уверена, что «гнесинская школа возникла только благодаря Гиппиусу, без него бы ничего не было... Системность, структурно-типологический подход — это все его». С середины 1970-х гг., под руководством двух последователей Гиппиуса — Бориславы Борисовны Ефименковой и Маргариты Анатольевны Енговатовой — в Гнесинском институте постепенно стала складываться, вырастать научная школа структурно-типологического анализа.

Главное дело в жизни Маргариты Анатольевны — работа в Гнесинском доме, с которым она оказалась связана более полувека. За эти годы под ее руководством создан и документирован

огромный фонограммархив, проведены интереснейшие научные конференции, среди которых «визитной карточкой» Гнесинки стали «Гиппиусовские чтения». Опубликовано множество работ, и самая значимая — несколько томов грандиозной коллективной антологии «Смоленский музыкально-этнографический сборник», плод многолетнего фронтального экспедиционного обследования этого западно-русского региона. Всё это невозможно было бы осуществить без школы, без учеников, подготовку которых М. А. Енговатова считала важнейшей задачей своей профессиональной деятельности.

Отношения с многочисленными учениками — особая страница в жизни М. А. Енговатой. Их много, несколько десятков, и далеко не все фольклористы. Маргарита Анатольевна брала в класс студентов и с темами по истории музыки, русской и зарубежной. Сама увлекалась ими, часами сидела в библиотеках, переводила редкие источники. Обяза-

тельно искала человеческий контакт, индивидуальный метод работы с учеником. Каждый из нас, кому повезло учиться у Маргариты Анатольевны, не забудет ее квартиру в самом центре Москвы: множество книг на открытых полках, белая скатерть на столе, чай, ее радушие, вопросы о жизни, о семье. Но потом серьезнейшая работа над текстом: приятные «плюсы» и беспощадные «минусы» на полях, ремарки «хорошо!», «глухо и неясно», идеи, предложения, комментарии. Невероятно, но все, что путалось и брезжило в голове, вдруг прояснялось, занимало свое место в стройной картине знания, укрепляло в мысли о своих возможностях. Как же горько думать о том, что «спрошу у Маргариты Анатольевны» ушло в прошлое вместе с ней, дорогим для нас всех человеком!

Маргарита Анатольевна очень любила жизнь. У нее было еще много планов, которые она хотела осуществить к своему 80-летию, оно наступило бы всего через несколько месяцев. Мы очень на-

деялись, что в этот раз, как и во время предыдущих болезней, она вновь сумеет договориться с жизнью, встанет на ноги и придет в свою лабораторию, которую трудно представить без нее. Но нет... Осталась вечная память, наша бесконечная благодарность и понимание того, что именно Маргарита Анатольевна нам дала: «Одна ученица мне как-то сказала, что во время написания диплома она не только многое узнала про музыку, но у нее изменилось отношение к жизни. В этом, наверное, высшая цель — когда сквозь призму диплома сложился особый взгляд на мир...»

Л. М. Белогурова,
кандидат искусствоведения,
Российская академия музыки
им. Гнесиных
(Москва)

С. А. Жиганова,
кандидат искусствоведения,
Краснодарский государственный
институт культуры

ЗАГОВОРЫ, НАРОДНЫЕ МОЛИТВЫ, «СВЯТЫЕ ПИСЬМА»...

В. П. Ершов, К. К. Логинов. Потаенный фольклор Карелии и сопредельных областей / Карел. науч. центр РАН; Ин-т яз., лит. и истории. — Петрозаводск: ВЕРСО, 2022. — 207 с.

Рецензируемая книга подготовлена двумя авторами — Виктором Петровичем Ершовым и Константином Кузьмичом Логиновым (1952–2020). Виктор Петрович, преподаватель Карельского государственного университета, краевед, коллекционер, давно перешагнувший девятый десяток лет, в настоящее время по праву считается старейшиной гуманитарного поля в Петрозаводске. Константин Кузьмич, известный петрозаводский этнограф, талантливый полевик, вдумчивый исследователь культуры Водлозерья, научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, ушел из жизни 18 ноября 2020 г. во время первой волны пандемии ковида. Книга «Потаенный фольклор Карелии», по-видимому, последний из законченных им трудов.

Под «потаенным фольклором» исследователи понимают заговоры, народные молитвы, апокрифические тексты, «святые письма», имевшие (и имеющие) важное значение не только для крестьян, но и для горожан. Советский штамп о вымирании суеверий в эпоху всеобщей грамотности и тем более в эпоху победившего социализма не отражал действительности. Этот слой традиционной культуры потаенно (в советскую

эпоху) и все более открыто (с началом перестройки) продолжал (и продолжает) занимать заметное место в быту.

Книга включает четыре главы: первые две — исследовательского характера, следующие две содержат публикации материалов. Первую главу, «Обряды и верования, связанные с передачей и восприятием “потаенных” знаний среди магических специалистов русского населения Карелии и сопредельных территорий» (с. 19–34), написал К. К. Логинов. Автор предлагает свое видение мира «знающих», для обозначения которых он ввел, на наш взгляд, удачный термин «магические специалисты». Тема «знающих» в научных интересах К. К. Логинова занимала важное место¹. Исследователь умел вызвать на открытый разговор «магических специалистов», потому его рассуждения об этой области традиционной культуры имеют прочные основания. Сложившаяся в науке оппозиция «злой колдун — добрый знахарь» этнографа не устраивает. Для классификации «магических специалистов» он опирается на такой критерий, как «источник магической силы». Колдун-восприимчив получает магическую силу от старого колдуна в бане в результате сложного обряда (он должен наступить на перевернутую

икону, пройти сквозь пасть некоего чудовища и пр.); колдун связан с чертями; перед смертью ему необходимо передать свою магическую силу другому человеку, поэтому этот «дар» нередко может вручаться насильно. Ведуны, в отличие от колдунов, подчеркивает автор главы, с «лукавыми» не сотрудничают. Они делятся на три группы. Ведуны-целители получают свой «дар» в результате длительных и неоднократных контактов с ведуном-учителем. Ведуны леса специализируются на общении с лесным, помогают искать пропавшую скотину; у них передача «дара» происходит исключительно добровольно (прохождение через «земляные ворота» — между березок, связанных вершинами). Третий тип — ведуны, знающие с водяными. Отдельно исследователь рассматривает пастухов как представителей профессии, обязывающей к знанию особой молитвы — «отпуска», который старый пастух в обязательном порядке продавал (не отдавал даром) молодому приемнику. К «магическим специалистам» К. К. Логинов относит прорицателей, гадающих по руке, по картам, толкующих сны, и спиритов, с которыми ему также приходилось общаться. Конечно, эта классификация, выстроенная исследователем на основании его многолетних общений со «знающими» Карелии, может быть уточнена, дополнена, скорректирована. Однако в книге, как мы считаем, предложены важные тезисы для понимания мира «магических специалистов».

Следующая глава, «За заветным словом: история рукописного собрания Музея духовной культуры Карелии КГПИ»

(с. 35–44), написана В. П. Ершовым. Она знакомит читателя с коллекцией «потаенного фольклора», сложившейся в одном не самом широко известном культурном центре Петрозаводска — в Музее духовной культуры Карелии, созданном В. П. Ершовым при Карельском государственном педагогическом институте (ныне влился в Петрозаводский государственный университет). Планомерное собирание коллекции началось в 2000 г. силами студентов филологического и педагогического факультетов. В главе приводятся сообщения студентов, отражающие их собственный опыт общения с «магическими специалистами», в основном с бабками-«шептухами», заговаривающими болезни. В настоящее время рукописные материалы музея переданы в Национальный архив Республики Карелия.

Третья глава, «Потаенные» тексты из фондов Музея духовной культуры Карелии» (с. 45–162), подготовлена В. П. Ершовым. Это самая объемная часть труда, в которой опубликованы материалы, собранные им самим и его студентами. Нужно отметить, что коллекция В. П. Ершова содержит значительное число владельческих оригиналов текстов «потаенного фольклора», т.е. рукописные тетрадки и листочки, принадлежавшие непосредственно информантам. В ней также имеются копии с оригиналов, если информанты отказывались с ними расставаться.

Глава делится на разделы и подразделы. Первые три раздела: 3.1: «Заговорные» тетради: предметное описание и тексты»; 3.2: «Оригиналы потаенных текстов на отдельных листах» (3.2.1: «Апокрифические тексты на отдельных листах»; 3.2.2: «Заговоры и народные молитвы на отдельных листах»); 3.3: «Потаенные тексты, списанные студентами с оригиналов» (3.3.1: «Заговорные тексты и народные молитвы, списанные с оригиналов»; 3.3.2: «Апокрифические тексты, списанные с оригиналов»).

Без сомнения, «изюминкой» рецензируемой книги можно назвать раздел «Заговорные» тетради: предметное описание и тексты», в котором напечатаны в полном виде «заговорные» тетради, оказавшиеся в коллекции музея. Каждая из таких тетрадок (№ 1–6) получает описание и примерную датировку. Укажем, что машинописная копия тетрадки № 5 в 2015 г. была опубликована В. П. Ершовым в «Живой старине»². Обращает на себя внимание тот факт, что в тетрадях почти нет традиционных заговоров. Они содержат народные молитвы, различные варианты «святых писем», апокрифы «Сон Богородицы», «Хождение Богородицы по мукам», «Святые пятницы», канонические молитвы. Весь этот материал, игнорировавшийся в свое время советскими собирателями

фольклора, на самом деле в XX в. был в высшей степени актуален для жителей Карелии, впрочем, как и других регионов страны.

Большое место в третьей главе занимает раздел 3.4 — «Потаенные тексты устной традиции, записанные студентами от информантов по заранее определенным темам» (с. 104–162). Тексты устных заговоров (подраздел 3.4.1) расположены по тематическим группам: лечебные; любовные; семейные; календарные, связанные с хозяйственной деятельностью человека; заговоры защиты от представителей животного мира. Представленный здесь материал достаточно традиционен. К сожалению, большинство записей студентов не содержит детальных сведений о предметном и акциональном контексте, окружающем вербальный текст заговора. Подобного рода просчеты являются общим местом в собирательской практике.

Подраздел 3.4.2 предлагает читателю избранные тексты из коллекции «святых писем» (14 текстов) — жанра, попавшего в поле внимания фольклористов только в перестроечное время. В. П. Ершов целенаправленно просил своих студентов не выбрасывать письма, приходившие непосредственно им, и приносить ему подобный материал. Этот подраздел предваряется небольшой вступительной заметкой В. П. Ершова, которая вводит читателя в проблематику данного жанра, указывает на трансформацию тематики (выступление против колхозов в 1930–1940-е гг.; призыв к возрождению православной веры в 1960–1980-е гг.; решение денежных проблем начиная с 1990-х гг.). «Святые письма», указывает исследователь, в настоящее время распространяются по электронным сетям.

В подразделе 3.4.3 «Мифологические рассказы», завершающем третью главу, опубликованы типичные тексты о лешем, баеннике, колдунах и пр., записанные студентами.

В главе четвертой, «Коллекция К. К. Логинова и Дзюнка Фудзивара в Научном архиве Карельского научного центра РАН: история собирания и заговорные тексты» (с. 163–194), представлен материал шести «заговорных» тетрадок, найденных К. К. Логиновым и японской исследовательницей в 2002 г. Участники экспедиции не приобретали у владельцев тетрадки, а фотографировали их содержание; фотографии в настоящее время хранятся в архиве. Этот материал интересен тем, что своим происхождением в той или иной мере связан с одним селом — Калгачихой (тетради 1–5), некогда располагавшимся у одноименного озера, из которого вытекает р. Илекса (места бывшей Калгачихинской волости Онежского уезда Архангельской губернии). Село это было расселено в 1954 г.

«Заговорные» тетради К. К. Логинова датирует 1960–1980-ми гг. Они содержат традиционные лечебные заговоры, заговоры от порчи и сглаза, молитвы канонические и «испорченные» (т.е. тексты, в которых есть лексический сдвиг в два-три слова), «Сон Богородицы». Сравнение заговоров, имеющих одну функцию, свидетельствует, что в одной местности лечебные заговоры (например, от чирья) широко варьировались. Более разнообразный материал представлен в условной тетради № 6 с Водлозера: это тексты на отдельных листах, хранившиеся владельцем из д. Кутанаволок в специальной папке, по-видимому, очень ценной для него. Здесь помимо лечебных заговоров мы встречаем интересный комплекс заговоров, связанных со скотом, тексты примет, приворотов, наговоров на недруга, а также панихид, пасхального песнопения, чтения Алексея Божия человека. Такого рода документы наглядно демонстрируют сложное переплетение (и единство) «языческих» и православных представлений в сознании человека конца XX в.

Рецензируемое издание дает материал для размышления о многих сторонах традиционной культуры. Так, одна из студенток В. П. Ершова, проживающая в Шёлтозере (регион расселения вепсов на западном берегу Онежского озера), привезла в Петрозаводск «заговорную» тетрадь, принадлежавшую ее прабабушке, вепса по национальности. Заговоры (от грыжи, от призора, от прострела) записаны на русском языке (с. 97). Названная тетрадоочка, таким образом, становится очередным кирпичиком в наших размышлениях о фольклорном двуязычии, вопрос о котором был поднят в трудах В. А. Лапина³.

Издание содержит множество иллюстраций — как сугубо художественных, так и документально значимых. Привлекают внимание фотографии, на которых читатель может увидеть авторов книги, — и одиночные портреты, и интересные моменты, пойманные фотографом в экспедициях и на конференциях. Очень выразительны фотографии К. К. Логинова с информантами. Безусловную ценность представляют фотографии рукописей, которые бытовали в семьях носителей фольклора. Помятые тетрадные листочки, хранящие следы сгибов, свидетельствуют о том, какое важное место они, прежде чем стать предметами архивного или музейного хранения, занимали в жизни севернорусского крестьянина. Глядя на оборот половинки поздравительной открытки 1970 г. (подписана секретарями парткома, профкома и комитета ВЛКСМ) с коротким текстом заговора от грыжи (с. 81), представляешь кризисную ситуацию: младенца мучают боли, мать позвала лекарку, та загово-

рила грыжу, а молодая женщина спешит на первом попавшемся ей на глаза листке бумаги записать текст заговора. Еще один заговор записан на обложке журнала «Наш современник» (с. 190). Такого рода крохотные детали, на наш взгляд, служат ярким доказательством жизнестойкости традиционной культуры.

Мы не сомневаемся, что книга «Потенный фольклор Карелии и сопредельных областей» станет важной вехой в изучении заговоров, интерес к которым в современной науке очень высок.

Издание заинтересует не только профессиональных этнографов и фольклористов, но и самый широкий круг читателей.

Примечания

¹ См. список трудов К. К. Логинова, связанных с темой «потенного фольклора», в рецензируемом издании в разделе «Литература и источники» (с. 203–206).

² См.: Апокрифические молитвы Карелии / публ. В. П. Ершова // ЖС. 2015. № 3. С. 44–47.

³ Лапин В. А. Очерки исторической проблематики русского музыкального

фольклора. СПб., 2017 (гл. «Историческая проблематика русского музыкального фольклора», с. 8–94). См. рец.: Иванова Т. Г. Взгляд фольклориста-филолога на книгу этномузыковеда // ЖС. 2018. № 4. С. 59–61.

Т. Г. Иванова,

доктор филологических наук,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Статья поступила в редакцию
2 октября 2022 г.

СУДЬБА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА В ИНОЯЗЫЧНОЙ СРЕДЕ БЫТОВАНИЯ

В. Л. Кляус. Русский фольклор на сопках Манчжурии. Исследования, тексты, комментарии. — М.: ИМЛИ РАН, 2022. — 816 с. — (Фольклорное наследие; т. 1).

Проблема бытования русского фольклора в различных этнокультурных условиях, этнодемографических ситуациях, напрямую связанных с исторической судьбой русских, живущих в иноэтническом окружении, всегда вызвала большой интерес исследователей. В последние десятилетия особое внимание специалистов было направлено на изучение своеобразной этнокультуры проживающего в северо-восточном регионе Китая — Трёхречье — метисированного населения от русско-китайских браков — «полукровцев», официально именуемых в КНР «местные русские». В период более или менее полнокровной жизни русской общины, когда русское население в данном регионе было преобладающим, русский фольклор здесь не записывался. Он стал объектом внимания фольклористов лишь в последние десятилетия XX в., когда русский язык и русский фольклор здесь находились уже на грани исчезновения, когда этнических русских в Трёхречье почти не осталось, носителями и хранителями русской фольклорной традиции стали русско-китайские метисы во втором и третьем поколениях, билингвы, говорящие и по-русски, и по-китайски; именно они сохраняли традиционную культуру своих русских предков.

В рецензируемой книге впервые представлен наиболее полный свод записей русского фольклора в Трёхречье (в городском округе Эргуна), сохранявшем русские фольклорно-культурные истоки вплоть до XXI в. Данный уникальный труд появился в результате многолетних полевых исследований автора-составителя, изучившего в Трёхречье своеобразие русской фольклорно-обрядовой традиции и зафиксировав-

шего произведения русского фольклора в исполнении китайских русских на русском и китайском языках. Книга состоит из исследовательских статей В. Л. Кляуса, корпуса текстов, научного аппарата, фотоиллюстраций.

В предваряющей основную часть книги (корпус текстов) статье «Русский фольклор городского округа Эргуна Хулунбуирского аймака Автономного Района Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики» и в статье «Эволюционные истоки фольклора китайских русских городского округа Эргуна (вместо послесловия)», завершающей публикацию текстов, раскрывается видение автором судьбы русского фольклора в иноязычных условиях бытования, освещается исторический контекст формирования «своеобразной локальной фольклорно-культурной общности, материнские истоки которой лежат в фольклоре Восточного Забайкалья» (с. 18).

В статье «Русский фольклор городского округа Эргуна Хулунбуирского аймака...» дается довольно подробный обзор собирательской деятельности русских и китайских ученых и краеведов, которые в разные годы проводили в Трёхречье полевые исследования и записывали русский фольклор. Автор отметил большой вклад в дело собирания и изучения русского фольклора таких китайских ученых, как Лю Куйли — ученик В. И. Чичерова и Э. В. Померанцевой, — Тан Гэ, Лян Чжэ, Кун Юань; читинских фольклористов Т. М. Зенковой и Т. Г. Ерохиной, исследователей из Улан-Удэ А. Г. Игумнова, И. П. Бошарова, Е. Л. Тихоновой, ученых из Благовещенска А. А. Забияко и др. В. Л. Кляус начал полевые исследования русской традиционной

фольклорной и обрядовой культуры в регионе в 2007 г. Материалы, собранные в результате многолетних полевых исследований в русском Трёхречье и на сопредельных с ним территориях, а также в районах Восточного Забайкалья, откуда в 1920–1930-е гг. совершили исход предки современных китайских русских, и записи фольклора в местах проживания китайско-русских метисов, выехавших из Китая в 1980–1990-е гг., дали исследователю возможность изучить характер фольклорной традиции китайских русских и высказать свои предположения о ее судьбе. Как существенную особенность фольклорного репертуара китайских русских рубежа XX–XXI вв. автор отмечает «своеобразный синкретизм “материнской” русской и “отцовской” китайской традиции» (с. 24). Произведения, исполненные по-русски, относились не только к русской фольклорной традиции, но и к китайской. Чтобы понять в полной мере, что происходит с русским фольклором в иноязычной среде бытования, В. Л. Кляус счел необходимой фиксацию русского фольклора от китайских русских и на китайском языке, что привело автора к значимому заключению: «Записи русского фольклора на китайском от потомков русско-китайских браков в Трёхречье свидетельствуют о том, что при утрате “родного” языка фольклорная традиция не исчезает бесследно. Она продолжает бытовать на “чужом” языке, но как долго это продлится в Трёхречье, зависит уже от социокультурных факторов жизни этнического сообщества китайских русских городского округа Эргуна. Но это тема отдельного исследования, и в настоящем издании она затрагивается лишь фрагментарно» (с. 25).

Основной объем книги (560 страниц) занимает корпус фольклорных текстов, это более тысячи произведений разных жанров фольклорного репертуара трёхреченцев рубежа XX–XXI вв. Тексты отражают пришедший в Китай с русскими переселенцами забайкальский репертуар XIX–XX столетий. В публикации

представлены сказочный фольклор (сказки восточнославянского сюжетного фонда — о животных, волшебные, легендарные, новеллистические, анекдоты, пересказы сказочных сюжетов, китайские сказки), мифологическая проза (рассказы о духах природы, домашних духах, бестиарии, мифических животных), легенды и легендарные былички, предания и устные рассказы, апокрифические молитвы и заговоры, песни, частушки и припевки. Записи сделаны в 2007–2021 гг. главным образом от людей 1930–1940-х гг. (редко — 1920, 1921, 1926, 1928 гг.), некоторые — от исполнителей 1960-х гг.

Текстологическая подготовка полевых фольклорных материалов к публикации — важная, трудная и всегда ответственная задача. Трудность подготовки текстового материала для данного издания усугублялась еще и тем, что записи фольклора производились, как уже было сказано, в основном от китайско-русских метисов во втором и третьем поколениях, язык общения которых — китайский. Исследователи традиции Трёхречья отмечают, что исполнители пели русские песни, рассказывали русскую сказку по-русски, но когда обсуждали, например, какую песню спеть или что рассказать, переходили на более удобный для них китайский язык. Русский язык ушел из активного общения, перешел в пассивный фонд хранения и претерпел значительные изменения. Отсюда трудности расшифровки материала с электронных носителей и возможные неточности фиксации текста на бумаге. Научная подготовка полевого материала к изданию в данной книге детально оговорена автором в статье «Принципы публикации текстов».

В статьях, предваряющих разделы, посвященные различным фольклорным жанровым формам, раскрывается специфика жизни того или иного жанра в условиях иноэтнического окружения.

Раздел «Сказочный фольклор» представлен тридцатью пятью текстами, включающими все разновидности восточнославянского сказочного эпоса, в том числе пересказы сказочных сюжетов, три текста местных анекдотов, четыре текста китайских сказок. В комментариях восточнославянские сюжеты и мотивы публикуемых сказок идентифицированы по СУС¹. Среди записанных сказок о животных распространены, как и в сибирской сказочной традиции, сказки о лисе, но в репертуаре китайских русских бытовали и мифологические рассказы о лисе. В. Л. Кляус отметил их связь с китайской мифологией, где лиса — «это оборотень, демонический персонаж; оборачиваясь в девушку, женщину, она губит мужчину, с которым живет» (с. 32). Интерес представляет опубликованная в четырех вариантах легендарная сказка на

уникальный сюжет «Кровосмеситель» (СУС 931), восходящий к древнерусской «Повести об Андрее Критском». История об отцеубийце и кровосмесителе воспринималась чаще всего не как сказка, а как «побасенка» из реальной жизни и в то же время — как неправда: «Это всё враль! Враль! Враль! <...> Сын вырос — мать замуж взял. Это всё враль. <...> Это всё враль, не слушай» (с. 33). В сибирском сказочном фонде сказка на данный сюжет известна лишь в записи 30-х гг. XIX в. сосланного в Баргузин декабриста В. К. Кюхельбекера.

Многие русские сказки переходят на китайский язык бытования, что В. Л. Кляус считает закономерным результатом продолжения русской устной сказочной традиции. Это явление неизбежно, поскольку те, кому сказки адресованы, не владели русским языком. В фольклорном репертуаре русских китайцев есть китайские сказки, их немного, в данном издании представлены «Мальчик-женьшень», «Ребенок-женьшень», «О женьшене», «Золото пришло к отцу».

Зафиксированные в XXI в. от китайских русских сказочные тексты свидетельствуют о некогда богатой сказочной традиции, принесенной русскими переселенцами из Забайкалья.

Значительный объем в текстовом корпусе занимает мифологическая проза — 208 текстов. Тексты группируются по персонажам, как в указателе В. П. Зиновьева, на который дается ссылка в комментариях². В обширной вступительной статье к разделу рассматриваются представления о мифических существах и сюжеты мифологических рассказов китайских русских в их соотносительности с забайкальской мифологической прозой. Мифологические рассказы китайских русских в полной мере сопоставимы с забайкальскими, но в них нередко имеются привнесения, связанные с китайской мифологией. В русской мифологии, например, широко бытуют сюжеты об оборотничестве колдунов в животных, чаще всего в свинью. Этот сюжет встречается и в китайской мифологической прозе, но, в отличие от русской прозы, поросята-оборотни связаны с миром мертвых, они не являются вредоносными. В русских мифологических рассказах распространены сюжеты о покойниках, в частности — о приснившемся умершем, который просит помянуть его. В мифологических рассказах китайских русских сюжет осложняется просьбой, в том числе и усопшими русскими, помянуть их по-китайски, используя, как принято в китайской поминальной обрядности специальные «деньги для мертвых», которые сжигают («жгут бумагу») или оставляют на могилах (с. 79–80). На основе материала, представленного в издании, автор делает

вывод о взаимопроникновении русской и китайской фольклорных традиций, «русская в целом пока доминирует, но влияние китайских верований уже значительно» (с. 90).

Фольклорная проза китайских русских с христианской тематикой представлена в издании двумя жанровыми формами — легендами и легендарными быличками. В. Л. Кляус отметил хорошую сохранность указанных жанров в устном репертуаре китайских русских Трёхречья. «Христианская вера, приверженцами которой они остались, несмотря на все перипетии их жизни, оказалась для них одним из важнейших элементов самоидентификации и представления о себе как об этнической группе» (с. 206). В легендарных рассказах отражены библейские истории жизни, гибели и воскресения Иисуса Христа. Предсказание о грядущих страшных испытаниях для православных китайские русские связывают с пережитыми трагическими годами «культурной революции» в Китае. Большой интерес представляют легендарные рассказы о чудесах, происходивших в закрытых в 1950–1990 гг. церквях: слышалось пение и колокольный звон, появлялся свет и т.п.

Записанный заговорно-заклинательный фольклор китайских русских представлен в разделе «Апокрифические молитвы и заговоры». В нем помещен в четырех вариантах «Сон Пресвятой Богородицы», исполняемый трёхреченцами как молитва и как заговор. В разделе опубликованы заговоры от болезней, социальные, хозяйственные, касающиеся взаимодействий с мифологическими существами, бытующие у китайских русских. Сопоставляя заговорно-заклинательные тексты, записанные от китайских русских, с русскими заговорами Восточного Забайкалья на сюжетном, мотивном, образном, формульном уровнях, В. Л. Кляус делает вывод об их значительном соответствии.

Два раздела книги — «Песни», «Частушки и припевки» — посвящены песенной культуре китайских русских. В предваряющих разделы статьях В. Л. Кляус подробно рассматривает жанровые группы: обрядовые, лирические, шуточные, хороводные и плясовые, тюремные, военные, мещанский романс, песни новой эпохи, колыбельные, детские. Многие из публикуемых песен нотированы: «Это позволит этномузыковедам познакомиться с особенностями мелодической структуры песен, которые исполняют китайские русские, а возможно, и использовать книгу в практической работе при разучивании песен» (с. 369).

Важное дополнение в текстовый корпус привносит научный аппарат. По структуре и форме он соответствует основам научной публикации фольклора, выработанным русской фольк-

лористической школой. Комментарии к текстам дают ценную и интересную информацию как для исследователей, так и для обычных читателей (сюжеты прозаических текстов идентифицируются по указателям, ссылки на забайкальские варианты заостряют внимание на истоках фольклорного репертуара китайских русских). К некоторым песенным текстам даны интернет-ссылки в виде QR-кода, предоставляющие возможность прослушать аудиозаписи. Для исследователей фольклора большой интерес представляют Указатели сюжетов и мотивов к прозаическим текстам. Научный аппарат содержит также Указатель мест записи, Указатель исполнителей, Указатель собирателей, Словарь диалектных и малоизвестных слов. К словарю есть замечания: некоторые слова (например, *аркать, верхонки, голыш, доха, уросит*) требуют уточнения. Иногда широко распространенное в речи мужчин-забайкальцев и употребляемое китайскими русскими слово *паря* сохраняет свою функцию актуализатора в мужской речи.

В заключительной статье, «Эволюционные истоки фольклора китайских русских городского округа Эргуня (вместо послесловия)», В. Л. Кляус ставит вопрос, возможно, уже достоверно неразрешимый: наследниками какой социокультурной группы забайкальцев являются современные китайские русские, какая культурная традиция Восточного Забайкалья стала истоком сохраняемой ими русской фольклорной традиции. Проследившая эволюционные связи фольклорной традиции китайских русских с русским фольклором различных частей устно-поэтической традиции русского населения Восточного Забайкалья, В. Л. Кляус делает вывод, что китайские русские исследуемого региона оказались хранителями фольклора восточнозабайкальских приисков начала XX столетия во всей совокупности его жанров. «Прозаический, песенный, частушечный репертуар, принесенный русскими женщинами в Китай в 1920-х гг. с приисков, стал ядром фольклорного знания современных китайских русских» (с. 599). Достаточно ли обоснован этот

категоричный, на наш взгляд, вывод, покажут дальнейшие исследования. Что касается русского фольклора в регионе проживания китайских русских, то его судьба, как пишет автор, вполне предсказуема: «Понятно, что с последними китайскими русскими, для которых язык их предков из России был родным, исчезнет и естественная языковая среда бытования фольклорной традиции, представленной в настоящем издании» (с. 599). По словам исследователя, в изучаемом регионе КНР «сохранился своеобразный “заповедник” русской фольклорно-обрядовой традиции, сформировавшийся в иноэтничном и иноязычном окружении» (с. 15). Таким образом, опубликованные в книге фольклорные тексты приобретают особое историческое значение как памятники уходящего своеобразного пласта традиционной русской культуры.

Материал текстового корпуса представляет исследователям фольклора дополнительные возможности для этнокультурных изысканий. Открываются новые версии изучения судьбы русской фольклорной культуры, связанные со спецификой исторической и бытовой жизни потомков русских. Ценность книги В. Л. Кляуса также и в том, что она представляет собой не подбор текстов по определенной заданной программе, а свод собранного фольклора исследуемого региона. Для освещения исторической жизни фольклора важна публикация не только избранных шедевров, ведь даже фрагменты, пересказы произведений вносят свой вклад в характеристику жанрового и сюжетного фонда русского фольклора, где бы и как бы он ни проявился.

Книга хорошо структурирована, со вкусом оформлена. Яркие фотографии исполнителей дают представление об антропологическом типе китайских русских, иллюстрируют ту среду, где записывался русский фольклор. Подписи к фотографиям сохраняют имена собирателей, чей труд способствовал появлению книги.

С душевной теплотой, нередко и грустью повествуется в книге об уходящем поколении хранителей русского языка

и фольклорной традиции в Трёхречье. Думается, не оставят равнодушным читателя проникновенные строки автора: «Мамы и бабушки моих китайско-русских респондентов пришли в Китай в 20-е годы XX в. и не могли вернуться обратно, хотя очень хотели это сделать, постоянно вспоминая о России. Они возвращаются сейчас в этих сказках, мифологических рассказах, легендах, преданиях, песнях, частушках...» (с. 15). Надо сказать, рассказы о собирателях, оценка результатов их работы в изложении В. Л. Кляуса не только носят необходимый для обзора информативный характер, но и содержат тепло личных, уважительных отношений автора с собирателями и исследователями, с кем ему довелось сотрудничать или просто общаться. «Коллегами был собран интереснейший фольклорный материал, с которым они меня познакомили, за что я приношу им огромную благодарность» (с. 21), — эти и подобные им слова благодарности в достаточной степени свидетельствуют о высокой научной этике, которой следует В. Л. Кляус в своем исследовании. «Но самое главное — низкий поклон моим респондентам, многие из них уже, к сожалению, ушли из жизни! Они открыли мне частичку своей души и позволили понять подлинную красоту народной культуры» (с. 16) — так завершает автор предисловие к книге, посвященной уникальной региональной традиции.

Примечания

¹ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

² Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305–320.

Р. П. Матвеева,

доктор филологических наук,
независимый исследователь
(Улан-Удэ)

Статья поступила в редакцию
3 октября 2022 г.

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Аксёнов М. Н. Избранные статьи. — Брянск: Дубльлайн, 2022. — 308, [2] с.: ил., ноты, портр.

Антропология дагестанского города: влияние глобализации на трансформацию культуры и быта горожан

Дагестана в постсоветский период / Сефербеков Р. И., Булатов Б. Б., Зулпукарова Э. М.-Г. [и др.]; Рос. акад. наук, Дагестан. федер. исслед. центр, Ин-т истории, археологии и этнографии [и др.]. — 2-е доп. изд. — Махачкала: АЛЕФ, 2022. — 311 с.: табл., цв. ил., портр.

Ван Вэй. Народная игрушка / пер. с кит. Е. А. Синельщиковой. — М.: Шанс, 2022. — 106, [2] с.: табл., цв. ил. — (Самое прекрасное в Китае).

Ван Гохун. Семья и семейный этикет в традиционной культуре китайцев и русских: сравнительно-этнографический анализ: монография / отв. ред. Л. И. Шерстова. — Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2022. — 290 с.

Власкин А. В. Японская нечисть. Ёкай и другие. — М.: Вече, сор. 2022. — 318, [1] с.: ил.

Гаджихмедов Н. Э., Абдуллаев А. А. Религиозный код культуры в кумыкской языковой картине мира / М-во науки и высш. образования РФ, Дагестан. гос. ун-т. — Махачкала: Тагирев Р.Х., 2022. — 215 с.

Города Дагестана в региональном культурно-историческом процессе: прошлое, настоящее и будущее: материалы Всерос. (с междунар. участием) науч. конф., посвящ. 75-летию г. Каспийска / Гор. округ «Город Каспийск», Ин-т истории, археологии и этнографии Дагестан. федер. исследоват. центра РАН, Дагестан. гос. ун-т; сост. Л. Б. Салихова. — Махачкала: АЛЕФ, 2022. — 247 с.: ил., табл.

Долгов А. А. Туркменские традиционные ремёсла: металлообрабатывающие и деревообрабатывающие производства / Ин-т этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Старый сад, 2022. — 421, [2] с.: ил., цв. портр., табл. — (Этнография туркмен; вып. 3).

Зеленков М. Ю., Лаамарти Ю. А., Байханов И. Б. Природа этнического конфликта. Теоретико-методологическое исследование: монография / Финанс. ун-т при Правительстве РФ. — М.: ИНФРА-М, 2022. — 228, [1] с.: ил., табл. — (Науч. мысль).

Ильясов Л. М. Тени вечности. Чеченцы: материальная культура, история, духовные традиции: монография / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Ильясов Л. М., 2022. — 454, [1] с.: ил., портр., цв. ил.

Каруева М. Б. Окна Цахан Зам: [о В. О. Каруеве, исполнителе калмыцкого эпоса «Джангар»]. — М.: Авторская книга, 2022. — 31, [1] с.: цв. ил.

Каскабасов С. А. Живая вода бытия: миф, сказка, эпос в мироздании казахов. — М.: Восточный экспресс, 2022. — 366, [1] с., [1] л. портр.

Куссе Х. Культуроведческая лингвистика = Kulturwissenschaftliche Linguistik: монография / [пер. с нем. М. Новоселовой]. — М.: Гнозис, 2022. — 532 с.: ил. — (Филология. Психология. XXI. Лингвистика).

Листвин Г. В. Коренные народы Кана: котты и камасинцы: историко-этнографические очерки. — Красноярск: Класс Плюс, 2022. — 263 с.: ил., факс.

Лю Сяочжэнь, Фэн Шуанбай, Ван Ниннин. Иллюстрированная история китайского танца / пер. с кит. М. А. Беляевой, С. А. Воронцовой, В. В. Скомоуховой. — М.: Шанс, 2022. — 470, [1] с.: ил., табл., цв. ил.

Мордва в Чувашии: история и современность: материалы межрегион. науч.-практ. конф. (с. Поречское, 3 декабря 2021 г.) / Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук; сост. Д. В. Егоров. — Чебоксары: ЧГИГН, 2022. — 330, [1] с.: ил., ноты, табл.

Новосёлова Н. А. Свадьба русских старожилов Приенисейской Сибири: по фольклорно-этнографическим материалам Енисейского, Казачинского, Богучанского районов Красноярского края и территорий Ангарского бассейна / М-во культуры Красноярского края, Гос. центр нар. творчества Красноярского края. — Красноярск: ГЦНТ, 2022. — 295 с.: ноты.

Павлович И. Л. Утраченное наследие. Информационные миражи и фантомы в современных байках Самары, 1979–2022 гг. — М.: Евразийская научно-промышленная палата, 2022. — 103 с.: ил.

Пимонов В. И. Миф об Эдипе. Структура — мотивы — сюжет: монография. — М.: Флинта, 2022. — 157 с.: ил.

Пушкарева Е. Т. Гастрономические встречи: этнографические очерки о кухне ненцев и не только... — 2-е изд., доп. — Салехард: Ямал-Медиа, 2022. — 207 с.: цв. ил.

Русский фольклор Мордовии в контексте отечественной культуры: сб. материалов всерос. науч. конф. (Шестые всерос. науч.-пед. чтения с междунар. участием), 10 марта 2022 г., г. Саранск / М-во высш. образования и науки РФ, Мордов. гос. ун-т им. Н. П. Огарева; редкол.: О. Ю. Осьмухина (отв. ред.) [и др.]. — Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2022. — 187, [1] с.

Салиндер Н. С. Духовный мир кочевника. — Салехард: Ямал-Медиа, 2022. — 140, [3] с.: ил., цв. ил.

Салмин А. К. Древние праздники чувашей / Чуваш. нац.-культ. автономия Санкт-Петербурга. — СПб.: Чувашская национально-культурная автономия, 2022. — 51 с.: цв. ил.

Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики: кол. монография / [А. В. Головнев, Т. Д. Соловей, В. В. Карлов и др.]; отв. ред. М. Ю. Мартынова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2022. — 554, [1] с. — (Советская эпоха: история и наследие: к 100-летию образования СССР).

Таныгин А. И. Серебряный клубок = Ший мундыра: из истории народа мари: святые, вожди, вера, духовные лидеры / пер. с лугового мариийского: З. М. Глушкова. — Йошкар-Ола; Н. Новгород: Литера, 2022. — 204, [3] с.: ил.

Ужанков А. Н. «Слово о полку Игореве»: историко-филологическое исследование: монография. — М.: Изд. дом ЯСК, 2022. — 743 с. — (Studia philologica).

Фурсова Е. Ф. Чаехлёбы: как сибиряки за столом европейцев опередили = Chaekhleby: how the Siberians at the table were ahead of the Europeans / М-во науки и высш. образования РФ, Ин-т археологии и этнографии Сиб. отд-ния РАН. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2022. — 101, [1] с.: ил., цв. ил. — (Этнография Сибири).

Чжао Вэньчэн. Глиняные фигурки / пер. с кит. В. А. Ефановой. — М.: Шанс, 2022. — 114, [2] с.: цв. ил., табл. — (Самое прекрасное в Китае).

Этнография. Семейная реликвия и культурно-историческая память = Ethnography. Family heirloom and cultural and historical memory: МНСК-2022: материалы 60-й Междунар. науч. студенч. конф., 2022 г. / Сиб. отд-ние РАН, М-во науки и высш. образования РФ, Новосиб. гос. ун-т. — Новосибирск: НГУ, 2022. — 108, [1] с.

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апанасенок А. В., Кузнецов Д. П. История конфессиональной культуры русского села: учеб. пособие / Регион. открыт. соц. ин-т. — Курск: Региональный открытый социальный институт, 2022. — 80 с.

Камаева Т. Ю. Русский детский фольклор: хрестоматия с CD-приложением и сценариями: учеб. пособие. — 2-е изд., стер. — СПб.; М.; Краснодар: Лань: Планета музыки, сор. 2022. — 173, [2] с.: ил. + опт. диск (CD).

Махлина С. Т. Теория и история народной художественной культуры: учебник и практикум для студентов высш. учеб. заведений, обучающихся по гуманитар. направлениям. — М.: Юрайт, 2022. — 348, [1] с.: ил., табл. — (Высшее образование) (УМО ВО рекомендует).

Прокопенко В. И. Этноспорт коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия): учеб. пособие / М-во просвещения РФ. — М.: Де'Либри, 2022. — 311 с.: цв. ил.

Сыденова Р. П. Этнология народов стран Азии: учеб.-метод. пособие для обучающихся по направлению подготовки 46.04.01 «История» / М-во науки и высш. образования РФ, Бурят. гос. ун-т им. Доржи Банзарова. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2022. — 57 с.: табл.

Хотинец В. Ю., Молчанова Е. А. Этнический образ мира: «свои» и «другие»: учеб. пособие по направлению подготовки 37.03.01 «Психология». — М.: ИНФРА-М, 2022. — 205, [1] с.: табл. — (Высшее образование — Бакалавриат).

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АЛЬБОМЫ, КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК И КОЛЛЕКЦИЙ

Иванова Ю. Б. Райский сад Натальи Крушинской. — М.: Северный паломник, 2021. — 215, [1] с. — (Секрет мастера).

Камчатский край. Малые народы большой страны. 2021–2022: [материалы о культуре и быте малочисленных народов Камчатского края, собранные в этнографической экспедиции осенью 2021 г.: фотоальбом] / [М. Беляева, Д. Воробьевский (текст); Дмитрий Николенко (фото)]. — [М.]: Фонд Николая

Расторгуева, [2022]. — 164 с.: цв. ил., портр. + USB-носитель.

Народное творчество Омского Прииртышья: антология / Регион. обществ. фонд «Духовное наследие»; [авторы текстов: Е. А. Аркин и др.; авт.-сост. Ю. П. Перминов]. — Омск: Духовное наследие, 2022. — 375, [24] с.: ил., цв. ил. — (Три века омской культуры).

Стрельцы-молодцы, бабы-дуры и узелки Ольги Олонцевой / сост. Ю. Б. Иванова. — М.: Северный паломник, 2021. — 212 с. — (Секрет мастера; вып. 2). — На обороте тит. л. заглавие: Стрельцы-молодцы, бабы-дуры и волшебные узелки Ольги Олонцевой.

Узорное наследие земли Верхнетоемской: [каталог] / [сост.] Г. Н. Филиппова; Верхнетоем. краевед. музей. — Архангельск: Лоция, 2022. — 111 с.: ил., цв. ил.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, ПЕРЕСКАЗЫ ПРЕДАНИЙ И ЛЕГЕНД

Аксёнов М. Н. Народные песни деревни Гололобовка Жиздринского района Калужской области: для народного голоса без сопровождения. — Брянск: Дубльлайн, 2021. — 43 с.: ил., цв. ил.

Дорошевич В. М. Мудрость Востока: притчи и легенды Арабского мира, Индии и Китая. — М.: РИПОЛ классик: ЮКа, 2022. — 475, [4] с.: ил.

Осетинские нартские сказания / [пер. Ю. Либединский]. — Владикавказ: Респект, 2022. — 319 с.

Федотова М. П. Эвенские сказки мудрой Нулгынэт / худ. Надежда Микрюкова. — СПб.: БХВ-Петербург, 2022 (Казань). — 95 с.: цв. ил. — (Сказки народов России).

«Эх, частушка, ты частушка. Слово каждое — снаряд»: сб. полит. частушки XX в. / М-во культуры РФ, [Музей полит. истории России]; сост. Л. В. Кудзеевич [и др.]. — СПб.: Грей Принт, 2022. — 65, [1] с.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

XXII МЕЖДУНАРОДНАЯ ШКОЛА ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

8–13 октября 2022 г. в Великом Новгороде состоялась XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии¹. Школу, посвященную антропологии религии, открыл заведующий лабораторией теоретической фольклористики Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС, Москва) **Н. В. Петров**. Затем директор Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ, Москва) **О. Б. Христофорова** рассказала о возможностях для магистрантов: учебных, научных и экспедиционных проектах.

Первую лекцию прочитал **С. Ю. Неклюдов** (РАНХиГС, Москва). В своем выступлении он рассматривал семантику мифа. Лектор показал, что кажущиеся метафорическими формулировки в мифах по своей природе ближе к религиозной символике, чем к метафорике профанных текстов: например, выражение «нить судьбы» является не символом, а прямым описанием представлений о мире.

Лекция **А. А. Панченко** (Европейский ун-т в Санкт-Петербурге) познакомила слушателей с когнитивными исследованиями религии: вопреки распространенному представлению об этом направлении его приверженцы объясняют наличие у человека религиозных верований не только особенностями функционирования мозга, но и социокультурным контекстом — в разных культурах границы сакрального понимаются по-разному.

Блок занятий, посвященных вернакулярной религии, открыла лекция **Д. А. Радченко** (РАНХиГС; Центр городской антропологии КБ «Стрелка»,

Москва), в которой говорилось об изучении «цифровой религии». Исследователей, занимающихся данной проблематикой, интересует, как традиционные религиозные практики соотносятся с онлайн-практиками, а также какие новые практики и представления появляются в онлайн-религии.

Вечером **Н. В. Петров** провел ридинг-группу (семинар, на котором разбирается один источник): студенты на материале статьи Леонарда Приммиано «Вернакулярная религия и поиск метода в исследованиях религиозного фольклора» (1995) обсуждали концепцию вернакулярной религии. В продолжение этой темы **А. Б. Мороз** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва) представил концепцию святости в «низовых» религиозных практиках. Существует два типа формирования культов святых: они могут развиваться так же, как и в «институциональном» христианстве, а могут — специфическим, присущим народной религии способом. Пример последнего — сакрализация предметов или персонажей, не связанных с каноническими церковными текстами.

Научный руководитель лаборатории теоретической и прикладной фольклористики Пермского государственного национального исследовательского университета **С. Ю. Королёва** выступила с лекцией о практиках каждения в вернакулярном христианстве. Опираясь на полевые материалы, собранные в Пермском Прикамье, она рассказала о практиках изговления и использования кадил, а также о духовных стихах и неканонических молитвах, связанных с обрядом каждения.

Второй день школы начался с секции, посвященной исследованиям святотатства. Эту тематику предложил коллектив ученых из Европейского университета в Санкт-Петербурге. **Е. А. Хонинева** в своей лекции обрисовала подходы к определению святотатства и его исследованиям. **Ю. Н. Сенина** сделала доклад о советской визуальности (плакаты и изображения вождей), которая, по мнению докладчицы, схожа с иконографией, и потому практику порчи портретов советских лидеров можно соотносить с осквернением икон. **М. Р. Масагутова** познакомила с бытующими в общине чуриковцев (Общество духовных Христиан-Трезвенников Братца Иоанна Чурикова) представлениями о святотатстве. Завершая этот тематический блок, **С. Т. Дроздов** провел семинар, на котором разбирались практики наказания за святотатство. На материале, с одной стороны, существующих в разных странах законов в области защиты религии и чувств верующих, а с другой — новостей о скандалах, связанных с обвинениями в богохульстве, участники семинара обсудили специфику наказания за святотатство в наши дни.

Т. М. Крихтова (Православный Свято-Тихоновский государственный университет, Москва) провела семинар, в основу которого легли полевые материалы, собранные в 2021–2022 гг. Исследователей интересовало, почему одни православные приходы активно организуют мероприятия, направленные и на прихожан, и на внешнюю аудиторию, в то время как другие исполняют только основные религиозные обязанности. Т. М. Крихтова предложила поразмышлять над критериями «живого» и «неживого» приходов и сформулировать опросник для обсуждения этой темы с потенциальными информантами.

Т. В. Гаврикова (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) в своем докладе говорила о социологических методах полевой работы с религиозными группами. Доклад-

чица поделилась историей собственных попыток войти в это поле: так как она была не только внешним человеком, но и агностиком, потенциальные информанты поначалу были недовольны ее участием в церковных мероприятиях. **В. П. Ключева** (Тюменский научный центр СО РАН) в продолжение темы рассмотрела концепт «даров Святого Духа» у пятидесятников. В пятидесятнической теологии это глоссолалия, а также возможность предвидеть будущее и исцелять больных.

День **10 октября** начался с лекции **О. Б. Христофоровой**, посвященной человеческому телу как агенту сверхъестественных сил. На материале полевых записей, сделанных в Пермском крае, исследовательница показала, что в соответствии с представлениями об икоте (сверхъестественная сущность, которая вселяется преимущественно в женщин) тело одержимой полностью принадлежит икоте. Таким же образом работает вера в одержимость духами *ориша* в сантерии (синкретическая религия, сплав верований народа йоруба с элементами католицизма; распространена на Кубе и в США).

Открывая секцию об исследованиях ислама, **И. А. Панков** (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН), Санкт-Петербург) рассмотрел концепцию самосовершенствования в суфизме. **К. А. Трофимова** (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва) рассказала о трансформации ритуала зикра в современных мусульманских практиках Северной Македонии. В рамках ревизии религиозного знания и ритуала значение зикра трансформируется: он начинает восприниматься как протест или провокация.

Блок мероприятий, посвященных исследованиям старообрядчества, открыла **Н. В. Литвина** из Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (МГУ). Она сделала доклад о запретах в старообрядчестве. Строгость следования этим запретам в наши дни варьируется, так как зависит от ряда факторов: с одной стороны, их исполнение поднимает индивидуальный авторитет верующего, с другой — разрушительно действует на общину, отталкивая от нее молодежь.

М. В. Кундозерова (Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск) темой своего выступления сделала взаимосвязь эпических сказаний и старообрядчества в Кестеньгском районе Карелии. Исследовательницу заинтересовало, как получилось, что в районе, заселенном преимущественно старообрядцами, были записаны несколько рун, ведь, как известно, у старообрядцев существует запрет на потребление «внешних», не-старообрядческих форм культуры.

Е. Л. Воронцова (МГУ) провела семинар, посвященный полевым дневникам советских фольклористов (1950–1980-е гг.). Звукозапись в то время была сложной и дорогой, потому записывались только отдельные фрагменты интервью, и как следствие полевые дневники содержат множество пересказов разговоров и описаний общения вне записи.

Вечером того же дня в продолжение темы старообрядчества состоялся просмотр антропологического кино с комментариями. **Е. В. Александров** (МГУ) продемонстрировал фильм «Групповой портрет на фоне Троицы» (авторы Л. С. Филимонов, Е. В. Александров, научный консультант И. В. Поздеева, 1994). Фильм представляет собой видеозаписи, сделанные в Ставропольском крае в старообрядческой общине казаков-некрасовцев. Их предки покинули Российскую империю после разгрома Булавинского восстания (1707–1708), но в 1961 г. вернулись на родину. По мнению создателей фильма, именно старообрядческая вера сохраняла эту группу казаков как единую социокультурную общность в течение двухсот лет, проведенных в Турции.

Утренние занятия **11 октября** начались с секции по иудаике. Ее открыла лекция **В. А. Дымшица** (Европейский ун-т в Санкт-Петербурге). Докладчик рассказал, как формировались устные истории о Рыбницком ребе — хасидском чудотворце Хаиме-Занвеле Абрамовиче (ок. 1902–1995). О жизни ребе, особенно о его молодости, известно мало. Повествования о нем строятся, с одной стороны, по мотивам фольклорных историй о колдунах (так в устной традиции преломляется представление о чудесах ребе), с другой — как агиографические истории.

С. Н. Амосова (Еврейский музей и центр толерантности (ЕМЦТ), Москва) познакомила слушателей с тем, как иудаизм репрезентируется в музеях. При создании экспозиции ЕМЦТ работавший над ней коллектив исследователей постарался уйти от принятого в музейной среде способа репрезентации религии как застывшей и «монолитной» — для этого в экспозицию была включена информация о вернакулярных практиках и различных течениях внутри иудаизма.

Д. В. Снисаревская (Санкт-Петербургский государственный университет) сопоставила реконструктивистский иудаизм с другими течениями современного иудаизма: ортодоксальным и либеральным. **А. В. Кровицкая** (НИУ ВШЭ, Москва) сделала доклад о стратегиях самопрезентации в социальных сетях ортодоксальных иудеев.

Научный сотрудник **С. В. Белянин** (РАНХиГС, Москва) и **Е. А. Закревская** (РГГУ, Москва) провели семинар о методах работы с устными историями о Хо-

локосте. В рамках исследовательского проекта ЕМЦТ они собирали истории об оккупации советских территорий в годы Великой Отечественной войны. На семинаре слушатели сопоставили секулярные устные истории о войне с хасидскими рассказами о чудесах цади́ков во время Холокоста и узнали о том, как можно работать с такими текстами.

Н. Н. Рычкова (РАНХиГС, Москва) провела семинар, посвященный пасхальным открыткам: его участникам было предложено рассортировать открытки разных периодов по группам и выделить особенности, присущие пасхальной обрядности в каждый из периодов.

П. А. Богомолов (Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН), Москва) рассказал о китайском современном буддизме. Модернизация происходила за счет переопределения позиций монаха и мирянина: буддисты-миряне получали все больше возможностей для участия в религиозных ритуалах. Эту трансформацию ролей монахов и мирян и связанные с ней дискуссии докладчик проанализировал на примере публикаций в журнале, издававшемся в 1911–1922 гг. общиной буддистов-мирян, которую составляли китайцы из политической и финансовой элиты Шанхая. Тема доклада **А. В. Никандровой** (Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург) — устная история Никольского храма в Медногорске (Оренбургская область). Материалом для доклада послужили письменные фиксации связанных с храмом историй и практик, которые сделала его постоянная прихожанка Вера Попова.

А. В. Гудкова (Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва) рассмотрела гадательную практику омикудзи. Докладчица проинтерпретировала ее как пример синто-буддийской культуры. **И. А. Малиновский** (МВШСЭН) в своем докладе разбирал гадания на картах таро. Для описания разных способов интерпретации таро докладчик предложил два типа семиотической идеологии: «окультный» (гадающий — медиум сверхъестественных сил) и «психологический» (гадающий имеет агентность и при толковании расклада в большей степени опирается на свою интуицию и жизненные обстоятельства).

Феномену советских икон была посвящена лекция директора Учебно-научного центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени **Д. И. Антонова** (РГГУ, Москва) и **Д. Ю. Доронина** (РАНХиГС, Москва). *Советские иконы* — это термин, предложенный докладчиками для описания вернакулярных икон, которые советские граждане делали кустарным способом в отсутствие возможности получить

освященные, произведенные конвенциональным способом иконы. После лекции участники школы посмотрели созданный докладчиками фильм, в котором демонстрировались такие иконы, а также кадры хроники и экспедиций. К комментированию фильма присоединилась **А. И. Завьялова** (РГГУ, Москва).

День 12 октября начался с доклада **С. А. Штыркова** (МАЭ РАН) об исследованиях материальной религии — исследовательской оптике, которая позволяет описать религиозные переживания через чувственный (связанный с пространством и предметами) опыт, который верующий получает во время посещения церкви или контакта с ее интерьером и обрядовыми предметами.

Ж. В. Кормина (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) продолжила тему материальной религии. В своем выступлении она рассказала о том, как отношение к материальному конструирует практики верующих, на двух примерах — протестантского парка развлечений и посткатолических паломничеств.

К. В. Сироткина (ЕУ СПб) рассматривала конфликт на озере Светлояр. Это место паломничества, с одной стороны, представителей нескольких нью-эйдж-групп, с другой — православных христиан. На озере существует туристическая

инфраструктура (музей-заповедник), а также проводятся ретриты (поездки, которые человек предпринимает с целью посвящения себя духовным практикам). Их деятельность верующие зачастую считают вредной — «растрачивающей» энергию озера.

А. И. Завьялова (РГГУ, Москва) сделала доклад о votivных дарах в современной православной церкви. Давняя традиция приносить дары иконе почти прервалась в советское время и в 1990-е гг. была реконструирована.

А. А. Панченко провел семинар на тему когнитивных исследований религии. Таким образом, он вернулся к проблематике прочитанной ранее лекции, на этот раз дав посетителям семинара возможность самим попробовать свои силы в этом направлении.

Д. А. Опарин (Университет Бордо, Франция) рассказал об эскимосских заговорах и эскимосском языке в современном религиозном и ритуальном контекстах. Он отметил, что сфера ритуального, наряду с традиционными промыслами, является одним из социальных пространств, где до сих пор сохранился эскимосский язык. День завершился показом фильма «Преследуемый тенями» с комментариями **О. Б. Христофоровой**. Фильм был снят

в 2017 г.: он повествует о появившемся в Гвинее под влиянием взаимодействия с западной культурой профетическом движении «киян-гимн».

Школа дала студентами и молодым исследователям не только возможность получить комментарии более опытных коллег, но и позволила обменяться опытом тем, кто работает в разных областях изучения религии. Лекторы и слушатели смогли встретиться очно, что особенно ценно в посткоронавирусной реальности. Однако благодаря смешанному формату школы через зум в ее работе участвовали также эксперты, которые не смогли посетить Великий Новгород.

Примечания

¹ Школа была проведена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (номер соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-326).

Е. А. Закревская,
аспирантка, Российский
государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию
20 ноября 2022 г.



Уважаемые коллеги!

В 2023 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Архивная полка»
- «Фольклор города»
- «Региональный фольклор»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Фольклористика в научных центрах»
- «Выставки»

Мы также будем рады материалам, записанным
в экспедициях, публикациям архивных документов,
рецензиям на книжные новинки,
обзорам научных мероприятий и проектов.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»
по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции
М. В. Ясинская
Научный редактор **Е. Л. Чеканова**
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», 2023

Журнал зарегистрирован в Министерстве
цифрового развития, связи и массовых
коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.
Подписано в печать 27.02.2023.
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1891.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



▲ Обстановочная сцена «Посещение кладбища. Намогильные памятники и другие предметы похоронно-поминальной обрядности». Фото О. В. Волковой

➤ Ложки. Конец XIX — начало XX в. Фото О. В. Волковой

◀ Подручники и пояса. Вторая половина XIX — начало XXI в. Фото О. В. Волковой

➤ Справа: медное литье и резные кресты тихвинских карел-старообрядцев. XVIII–XIX вв. Слева: женский костюм. Фото О. В. Волковой

◀ Старообрядческие лестовки. Вторая половина XIX — начало XXI в. Фото О. В. Волковой



На этой странице обложки представлены материалы выставки «Древлеправославие: символы сохраненных традиций», прошедшей в Российском этнографическом музее в 2021 — начале 2022 г. Читайте о выставке на с. 51–55



◀ Дары Казанской иконе Богоматери. Превалируют женские крестики, бусы, серьги, кольца, кулоны. Москва. 2022 г. Фото Д. И. Антонова

▼ Серебряные чайные ложечки в киоте Серафимо-Понетаевской иконы Богоматери в Знаменском соборе (пгт Ардатов Нижегородской обл.). По словам работников церкви, в 1990-е гг. их принесла в благодарность иконе женщина, которой больше нечего было пожертвовать. 2021 г. Фото Д. И. Антонова

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

■ А. Л. Лифшиц (Москва). «Корфкин», «мувкин» и «гулиный шлафорок»: что оставила дочерям Екатерина I

■ И. Б. Качинская (Москва). Частушки об измене в картотеке «Архангельского областного словаря»



Две votivные таблички-«тамата» среди прочих даров (нательных крестиков, колец, браслетов) в ларце рядом с туфелькой свт. Спиридона Тримифунтского. На каждой табличке шесть изображений: мужчина, женщина, беременная женщина, глаза, дом и кольца. Изображения представляют молитву о благополучном браке и чадородии. Москва. 2022 г. Фото С. М. Тюниной



Комплекс даров Иверской иконе Богоматери. Внизу — несколько карманных часов. Пафнутьев Боровский монастырь. 2022 г. Фото Д. И. Антонова