

# ЖИВАЯ СТАРИНА

2'2012

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре



**В** рамках многолетнего полевого обследования Усть-Цилемского р-на Республики Коми, осуществляемого Сыктывкарским гос. университетом с середины 1980-х гг., летом 2009 г. фольклорно-археографическая экспедиция работала в с. Нерица на одноименной реке, притоке р. Печоры (руководитель экспедиции — Т.С. Канева, в составе участников — доцент Ю.Н. Ильина, директор библиотеки СыктГУ Е.В. Прокуратова, студенты-филологи 1-го курса).

Село Нерица, как и единственная из ближайших деревень Ильинка, переселенная в силу «неперспективности» в Нерицу в 1970-е гг., оказалось обойденным вниманием фольклористов: лишь в 1988 г. сюда была предпринята краткосрочная «разведывательная» поездка собирателей СыктГУ, в результате которой был получен небольшой объем записей. Между тем Нерица представляет собой значительный интерес для исследователей уже в силу своего территориального положения: находясь ближе других усть-цилемских поселений к Ижемскому р-ну с коренным коми населением, Нерица выступает как пограничье между русской (усть-цилемской) и коми-зырянской (ижемской), старообрядческой и православной культурами.

Работая по методу сплошного обследования, экспедиции удалось собрать довольно разнообразный материал. Это история нерицких поселений (с. Нерица, д. Ильинка), местные локально-групповые прозвища, народный календарь, история местного старообрядчества, промыслы, суеверные рассказы и др.

Пользуясь случаем, участники экспедиции выражают глубокую благодарность жителям Нерицы, поделившимся своими воспоминаниями.

Руководитель Центра фольклорных исследований СыктГУ,  
канд. филол. наук Т.С. КАНЕВА

*Материалы из с. Нерица см. на с. 27—29.*

*Село Нерица. Фото Т.С. Каневой*



Пороховница из музея начальной школы-сада  
в с. Нерица. Фото Т.С. Каневой, обработка снимка  
Т.А. Безбатичновой

Андрей Федорович Бабиков со своей матерью Августой Носифовной.  
Фото Е.В. Прокуратовой



# ЖИВАЯ СТАРИНА

**2(74)2012**

**Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре**

Учредитель и инициатор возобновления издания  
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году  
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта

**А.С. Каргин**

Главный редактор **О.В. Белова**

Редколлегия:

**С.В. Алпатов**

**М.В. Ахметова** (зам. главного редактора)

**Л.Н. Виноградова**

**В.М. Гацак**

**Н.Ю. Данченкова**

**М.А. Енговатова**

**С.Ю. Неклюдов**

**В.Я. Петрухин**

**И.А. Разумова**

**С.М. Толстая**

**А.В. Чернецов**

Ответственный секретарь редакции

**А.С. Подгаец**

Научный редактор

**О.В. Трефилова**

Дизайн и верстка:

**И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева**

Обработка иллюстраций:

**А.А. Зернов**

Производство и реализация:

**Э.Р. Жукова**

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации.*

Адрес редакции: 119034,  
Москва, Кропоткинский пер., 10  
Тел.: (499) 246-0233, 245-2205

Факс: (499) 246-9323

E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации.  
Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 23.04.2012. Формат 60×90 1/8.  
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.  
Тираж 3000 экз. Заказ . Цена договорная

Отпечатано в типографии  
ООО «Принт сервис групп»  
105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14

Рукописи не возвращаются. При перепечатке  
ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2012

*На 1-й стр. обложки: Душа чистая.  
Икона конца XVII — начала XIX в. Из Старообрядческой коллекции Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург)*

*На 4-й стр. обложки: Морское путешествие. Миниатюра из рукописного сборника начала XVIII в. Из собрания Государственного исторического музея (Москва)*

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

T.C. Шенталинская. Красное и черное: цветовая игра в песенном тексте . . . . .	2
B.K. Семибратьев. Вятские песни о купеческой дочери . . . . .	4
M.A. Лобанов. Танцевальная баллада и военная тема . . . . .	5
O.A. Пашина. Военные песни из семейного архива . . . . .	8
M.B. Строганов. Исторические корни и исторические формы жестокого романса . . . . .	10
E.B. Петренко. Жестокие романсы и индивидуальное творчество . . . . .	13
M.D. Алексеевский. Городские песни из репертуара пудожской телефонистки . . . . .	16
A.YU. Москвин. Шесть песен из блатного кармана . . . . .	19

### «РАССКАЗЫ О ЖИЗНИ»

Век Прасковьи Андреевны. Публикация О.В. Беловой . . . . .	22
Рассказы жительницы мордовского села. Публикация и примечания М.В. Сёминой . . . . .	25
«В своих дедов словах мы не можем сомневаться, мы им верим». Предисловие и публикация Ю.Н. Ильиной, Т.С. Каневой . . . . .	27

### ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

A.B. Коконова. Народные представления о душе (по материалам Архангельской области) . . . . .	30
L.I. Иванова. Время и люди в биографических рассказах карельских сказителей 1930-х гг. . . . .	32
O.I. Чарина. Сюжеты фольклорных произведений в записях Д.И. Меликова . . . . .	35

### ЭКСПЕДИЦИИ

E.L. Березович. Топонимической экспедиции Уральского университета — 50 лет . . . . .	39
E.D. Казакова. Вятчане глазами костромичей . . . . .	41
B.C. Кучко. Мир семьи в лексике Поветлужья . . . . .	44
O.B. Атрошенко, Л.Ю. Пугачева, Н.А. Синица. Народный календарь Поветлужья . . . . .	47
L.B. Хирьянова. Экспедиция к молоканам Центрально-Черноземного района . . . . .	50
Ю.В. Ляхова. Из демонологии прибайкальских бурят . . . . .	53

### ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

L.M. Белогурова. На подступах к Алтасу музыкальной культуры восточных славян . . . . .	56
Ю.Е. Бойко. Музыкант в традиционной культуре . . . . .	58
O.B. Белова. Продолжение серии «Традиционная художественная культура белорусов» . . . . .	60
L.N. Виноградова. Формулы проклятий в составе застольных тостов . . . . .	62
O.B. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике . . . . .	64

### ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Валентин Владимирович Блажес . . . . .	65
--	----

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

M.D. Алексеевский, С.Н. Амосова. Международный конгресс этнологов и фольклористов . . . . .	66
T.G. Иванова. Размышляя о «Рябининских чтениях—2011» . . . . .	68
М.Г. Матлин. Чтения «Мир народной песни» . . . . .	71

## Т.С. ШЕНТАЛИНСКАЯ

## КРАСНОЕ И ЧЕРНОЕ: ЦВЕТОВАЯ ИГРА В ПЕСЕННОМ ТЕКСТЕ

Работа над публикацией народного представления «Лодка», в которой впервые тексты песен даются с напевами [14], побудила нас обратить пристальное внимание на сами песни, в первую очередь на песню «Вниз по матушке по Волге», занимающую центральное место в представлении (более того, само действие «Лодки» зачастую заключается именно и только в разыгрывании сюжета этой песни). О чем же эта песня, некогда столь популярная?

Вниз по матушке по Волге,  
По широкому раздолью,  
Разыгралися погода,  
Погодушка верховая,  
Верховая, волновая,  
Ничего в волнах не видно,  
Одна лодочка чернеет,  
Никого в лодке не видно,  
Только парусы белеют...

Обычно этим выразительным пейзажем представление о песне для многих исчерпывается. На самом деле дальше, чисто кинематографическим приемом, от «общего плана» — картина разбушевавшейся волнами реки с чернеющей вдали лодкой и белеющими на ней парусами — происходит как бы наезд камеры «с приближением» на гребцов в лодке: «На гребцах шляпы чернеют, кушаки на них алеют», и, наконец, дается крупный план «героя»:

На корме сидит хозяин,  
Сам хозяин во наряде,  
Во коришневом кафтане,  
В пирюсеневом камзоле,  
В алом шелковом платочке,  
В черном бархатном картузе,  
На картузе козырёчик,  
Сам отецкий он сыночек...

А дальше начинается действие: «герой», обращаясь к ребятам-гребцам, требует «грянутъ» «вниз по матушке по Волге ко Алёину подворью».

Алёнушка выходила,  
Таки речи говорила:  
«Не прогнавайся, хозяин,  
В чем ходила, в том и вышла,—  
В одной тоненькой рубашке  
И в кумашной телогрейке» [13. № 21].

Во многих вариантах желанное подворье расположено на крутом берегу: «Приворачивай, ребята, эх, ко кругому бережочку...»; «Поскорие ло-

ТАТЬЯНА СЕРГЕЕВНА ШЕНТАЛИНСКАЯ; Союз композиторов России (Москва)

дочку гоните, пригребите, право, к бережечку, ко Катюшиному дворечку...» [7. № 46, 50].

Заметен контраст между романтическим пейзажем начала песни, хорошо известным нам мелодическим размахом-разливом напева, и тривиально бытовой сюжетной фабулой. Это дало основание по-разному объяснять происхождение песни. Вот одно из объяснений, предложенное в 1930-е гг.: «Несмотря на то что происхождение напева и текста этой песни точно установить не удалось, осмысление ее в XVIII веке позволяет высказать предположение, что она возникла не в крестьянской, а в городской купеческой среде [...] По-видимому, она относилась к целому слою подобных же "веселых" песен, центральными образами которых являются купеческие пьяные гулянки в обществе веселых девиц» [11. С. 454].

Позднее один из исследователей пришел к выводу о том, что это гребная волжская песня, и даже проследил ее мелодическую связь с трудовыми припевками [2].

Для целей моей работы мне также пришлось задуматься о происхождении песни «Вниз по матушке по Волге». И я увидела, что ее сюжетная схема сводится к следующему: *река — плывущая лодка — гребцы, среди которых выделен один «главный» — приставание к берегу — на берегу встречающая женщина — аналогична схеме свадебных песен, бытавших на Русском Севере: море/река — плывущее судно (корабль/лодка) — молодец (среди корабельщиков, гребцов-молодцов) — встреча с суженой.*

Жених приплывает на судне, невеста встречает на берегу:

Суд(ы)ном по морю  
Удалой добрымолодец,  
Николай Николаевич.  
Да пеша бережком  
Молодая боярыня  
Степанида Михайловна.  
Она крикнула-зыкнула  
Да своим зычным голосом:  
«Уж ты стой-постой, милый друг,  
Удалой добрымолодец,  
Николай Николаевич!...  
(Пелась «на рукобитье» [6. № 69]).

Эта схема используется во множестве вариантов песен как собственно свадебных, так и прямо или косвенно связанных с темой брака — в величаниях, которые поются женатым и холостым на святочных (рождествен-

ских) вечёрках, в игровых и плясовых вечёрочных.

Плыущее судно играет здесь роль символа «перехода», перевоза в иную, новую жизнь. Многие исследователи трактуют изображения корабля еще и как символ радости, счастья. Словом, в обрядовых песнях это не просто транспортное средство, а сакральный символ, и он сопровождается супервыразительными, красочными описаниями, порой мифологическими, которые объединяются в эпическую картину:

Как по морю, морю, морю,  
морю синёму,  
Да из-за Дунай [припев повторяется  
после каждого стиха]  
Как по синёму морю,  
по Хвалынскому,  
Там бежало, выбегало тридцать  
караблей,  
Тридцать караблей бежало  
со единым кораблем,  
Со единым кораблем,  
с корабельщиком,  
Как один-от корабль да наперёд  
выбегал,  
Наперёд выбегал, да как сокол  
вылетал,  
Ище нос, корма да по-звериному,  
Что бока-то зведены по-лошадиному,  
А по караблю гуляет розудалый  
молодец,  
Розудалый молодец, да  
первобачный князь...  
(Песня поется «холостым холостагам» во время свадебного пира — «Приводной стол» [1. № 48]).

Чаще всего судно наделяется лишь эпитетом *червлёныи*. Слово *червлёныи* — прилагательное от глагола *червить* ‘красить’ и обозначает цвет — багряный и багровый [4]. Иными словами, свадебные суда в песнях окрашены багряным, красным цветом.

Символика красного цвета в народной культуре амбивалентна. Красный — символ жизни, солнца, плодородия, здоровья, богатства, счастья, но это и цвет, принадлежащий потустороннему миру, хтоническим и демоническим персонажам. В свадебном обряде реализуется продуцирующая символика красного, а также проявляется связь красного цвета с кровью (см. [3]).

Жених, пришедший «убить» девушку, после чего она станет уже женщиной, появляется в ореоле красного.

Как из устя лодейного,  
Да ихи [возглас-припев после  
каждого стиха],

Да ходу корабельного,  
Выплывал там черлённый насад.  
В том насадику немного людей,  
Только семеро гребцов-молодцов,  
А восьмой, водолей, воду льёт,  
Девятый был кормичик,  
А десятый удал молодец...  
(Величание жениху [10. № 301]).

Песня имеет классический свадебный сюжет: приплывает судно с гребцами, среди них молодец, он направляет стрелу, целится в невесту... Судно здесь — насад (разновидность лодки), и он *черлённый* (*в червлёный* редуцируется; ср. в говорах: *чёрвень-чёрлень* — ярко-красная охра, железистая глина, которой красят заборы, крыши [4]).

Еще одна песня с тем же сюжетом:

Из-за города белого,  
Ой, вью, ой вью елею [припев после каждого стиха]

Из-за царства руссейного,  
Выгребает чернёный корабль.  
Там на корабле немножко людей,  
Столько семеро гребцов-молодцов ...  
Во-десятых — удал молодец...  
(Поется перед отъездом к венцу

[6. № 49]).

**Корабль чернёный.** Фонетическая трансформация приводит здесь к изменению лексического значения слова; варианты эпитета ассоциируются уже с другим цветом:

Из-за устья осинового,  
Ой, из-за устья осинового,  
Да присталища берёзового,  
Ой присталища берёзового,  
Да выплывает черниловый садок...  
(Величают жениха, когда он приезжает на просватанье [9. № 154]).

Удалой молодец, молод князь приплывает на *черниловом* садке.

Наконец, в свадебной песне-величании вместо *красного* появляется корабль-символ *черного* цвета. Девушка вышивает плат. По углам — космические символы: солнце, луна, звезды; поле — земное пространство, в середине платка — Божья церковь. А в «первом углу» — то, что должно повернуть, изменить ее жизнь:

Да чтой на первый угол шила сине  
море со волнами,  
Со черныма кораблями.  
Да со черныма кораблями, со белыми  
парусами...  
(Величальная святочная или величальная жениху, которая пелась в день смотрина [12. № 143]).

Наши корабли прошли путь от *красного* к *черному*!

Однако в песенных текстах *чёрный* и *червлёный* — могут оказаться не разными, тем более не противопоставленными друг другу цветами. В сходных по звучанию формах происходит отождествление, наделение общей семантикой *красного* и *чёрного*:

Еще на горы, горы да на окатинке,  
Да виноградиё красно зелено! [припев после каждого стиха].  
На окатинке да на оваленке ...  
Да тут построена кроваточка  
тесовенькая,  
Да на кроваточке перина-то  
пуховенькая ...  
Тут и спит-поспит да и русой кун,  
Еще русой кун да со русой куной.  
Русой кун — Василий господин  
да Тимофеевич,  
Руса-то куна да Василиса-госпожа  
свет Ивановна ...  
Они думали-гадали, черна корабля  
сряжали,  
Черна корабля сряжали,  
Во сине море спущали ...  
А червлён кораб бежит,  
Да живота много ташит  
На житье, на бытье, на богачество.  
(Святочное виноградье бездетным, исполнялось в избах молодоженов [9. № 183]).

Подмена одного цвета другим происходит не только из-за сходства по звучанию: *черлённый*—*чернёный*—*чёрный*, она обусловлена и естественными, бытовыми причинами. В действительности корабли и лодки густо смолили (и смолят), и они были черными. А.Н. Островский в своем «Путешествии по Волге...» описывает вышневолоцкие лодки: «Эти лодки осмаливаются и поэтому большую частью на Волге носят название *черных лодок*» [8. С. 331].

«Зачернелись смоляные» — реальная характеристика стружков во многих песнях (например, о Степане Разине под Астраханью, записанной в Саратовской губ. [5. № 300]). А слово *червлённый*, так же как и *червонный* (в песнях встречаются *червончатые* корабли), функционирующее в других славянских языках, в русском ныне является устаревшим.

Вернемся к нашему результату: читаем, слышим, поем *чёрный*, подразумеваем *красный...*

Мы убедились не только в сюжетном сходстве песни «Вниз по матушке по Волге» со свадебными песнями, но и в лексических аналогиях их общих мотивов. Женихи приплывают не только на *червлёных* кораблях, но и «Со черныма кораблями, да со белыми парусами».

Но вариантная множественность фольклора неисчерпаема и бывает на

первый взгляд парадоксальна. Вот и в песне «Вниз по матушке по Волге» гребцы иногда плывут в *красной* лодке, которая издали все же *чёрнеет*:

...Ничего в волнах не видно, да  
не видно,  
Только видно, только слы... только  
слышно.  
Только видно *красну* ло... *красну* лодку.  
*Красна* лодочка *чёрнее...* все *чёрнеет...*

Но не всегда лодочка, плывущая вниз по матушке Волге, *чёрнеет*:

Ничего в Волги да не видно,  
Только видно красную лодку.  
Красная лодочка же *красние* [6. № 46, 50].

Впрочем, в этих текстах «*красна лодочка*», скорее всего, возникает из-за сходства звучания с лодкой *косной* — типичный песенный образ в песнях, взятый из реалий речного судоходства. *Косная* лодка, по Даю, — от *покосить*, лавировать; *косная* лодка на Волге — легкая лодка для переездов, не для промыслов [4].

Здесь можно было бы поставить точку, но позволю себе небольшой post scriptum с вопросительным знаком в конце.

Проделанный здесь анализ был связан с вопросом о происхождении песни «Вниз по матушке по Волге». Моя гипотеза такова: принимая вывод А.А. Банина, что по своей функции песня эта возникла и бытовала как песня гребная, напомню, что, как известно, в качестве трудовых, и в частности гребных, часто использовались песни других жанров, в том числе свадебные. Возможно, образ *чёрнющей* в волнах лодки в песне «Вниз по матушке по Волге» — не только отражение реальной видимости, но и переосмысление свадебного *червлёного* корабля.

Мотив корабля с молодцем, олицетворяющий мужское начало, часто звучавший в величаниях (нередко обращенных к мужчинам или в песнях от лица мужчины, как, например, *вечёрочная* [11. № 73]), по-видимому, был глубоко укоренен в сознании певцов, которые исполняли варианты песни с устоявшимися в нашем сознании зачином и названием «Вниз по матушке по Волге». Мотив свадебных песен в гребной песне утратил свою сакральность. «Обкатался» в устах волжской вольницы, казаков, разбойников, бурлаков, приобрел черты почти пародийные. В вариантах песни могло оказаться и влияние театрализованного действия «Лодка», в

котором, как уже отмечалось, разыгрывается ее содержание.

Свадебные же песни с рассмотренным мотивом бытовали на Русском Севере, на территории древних поморских поселений, входивших в состав земель Великого Новгорода. В этой связи встает вопрос: не являются ли «создатели» этой гребной песни наследниками песенной традиции, которую могли принести новгородские ушкуйники (полуразбойники, полуколонизаторы), чьи гребные суда неоднократно бороздили акваторию Волги, и исходное направление их водных походов было именно вниз по реке?

#### Литература

1. Балашов Д.М., Красовская Ю.Е. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.
2. Банин А.А. О функциональных и генетических связях песен «Ой, дубинушка, ухнем» и «Вниз по матушке по Волге» // Музикальная фольклористика. Вып. 2. М., 1978. С. 30—89.
3. Белова О.В. Красный цвет // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 647—651.
4. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955.
- 45 Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О.Б. Алексеева, Б.М. Добровольский, Л.И. Емельянов и др. М.; Л., 1966.
6. Кондратьева С.Н. Русские народные песни Поморья. М., 1966.
7. Лопатин Н.М., Прокунин В.П. Русские народные лирические песни. М., 1956.
8. Островский А.Н. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 1978.
9. Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н.И. Колпакова, Б.М. Добровольский, В.В. Митрофанова, В.В. Коргузолов. Л., 1967.
10. Песни Печоры / Изд. подгот. Н.И. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1963.
11. Песни Пинежья / Материалы Фонограмм-архива, собранные и разработанные Е.В. Гиппиус[ом] и З.В. Эвальд; Под общ. ред. Е.В. Гиппиус[а]. Кн. 2. М., 1937.
12. Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А.П. Разумова, Т.А. Кошки, А.А. Митрофанова. Л., 1971.
13. Собрание народных русских песен с их голосами / На музыку положил Иван Прач. М., 1955.
14. Шенталинская Т.С. Русская «Лодка» на крайнем Северо-Востоке // Русская народная песня. Неизвестные страницы музыкальной истории. Вып. 2 / Рос. инт-т истории искусств. Сектор фольклора. СПб., 2009. С. 154—174.

## В.К. СЕМИБРАТОВ ВЯТСКИЕ ПЕСНИ О КУПЕЧЕСКОЙ ДОЧЕРИ

Жители левобережья Малмыжского уезда Вятской губ. (ныне Малмыжский р-н Кировской обл.) с купцами как таковыми встречались нечасто. Слышали, конечно, о роде Батуевых, чьи дома определяли архитектурный облик уездного центра, рассказывали о купчихе Зайцевой по прозвищу Зайчиха, которой принадлежали завятские луга. Знали, что благодаря купеческим пожертвованиям (Стахеевых и Чернова из г. Елабуги) была построена церковь в с. Каксинвае, к которому тяготели, в частности, русские деревни Медовый Ключ и Петропавловский Шугурак.

От уроженки последней деревни Е.Ф. Семибраторовой (1928 г.р., урожденная Родыгина) в 1974 г. нами была записана песня о купеческой дочери. Почекнуть ее из литературных источников не имевшая даже законченного начального образования Евдокия Филипповна не могла. Скорее всего, она слышала ее в родной деревне либо от своей матери Анны Евсеевны Родыгиной (урожденной Коныгиной), родившейся в 1901 г. на правобережье Вятки в русской части с. Черемисский Малмыж (ныне Мари-Малмыж):

Вышел купчик на парадное крыльце:  
«Уж вы слуги, вы лакеи-кучера!  
Вы подайте тройку борзых лошадей,  
Уж я сяду да поеду поскорей!  
Уж кака ты разнесчастна, наша дочь,  
Ты в каки часы-минуты рождана?  
Ты в каки часы-минуты рождана  
Да уж в какого ты злодея влюблен?  
Дочь на то ему ответа не дала —  
Взяла ведры, сама по воду пошла.  
Размахнувшись, стала черпать глубоко,  
Почекнувшись, сама скрылась  
под волной:

«Я пришла к тебе, изменщик милый  
мой,

Я пришла к тебе с распущенной косой!»

Объяснить содержание этой песни Е.Ф. Семибраторова не смогла.

Как выяснилось, песня в различных вариантах была известна по всей России. Еще в 1895 г. в с. Тербень Калужской губ. эту «довольно распространенную позднюю народную балладу», в которой «использованы образцы лирических песен»<sup>1</sup>, записал А.А. Шахматов. Под названием «Один купец рассказывал рассказ» она впервые была опубликована в сборнике «Народные баллады» в 1863 г. При этом герой («добрый молодец») и «дев-

чонка», которую тот «обольстил», а потом бросил) никакого отношения к купцам не имеют (купец лишь «про один случай рассказывал»)<sup>2</sup>.

В варианте песни, напечатанном в 1900 г. в Казани женой священника Пульхерией Никитской, на «крашёное крыльце» выходит не «купчик», а «парень», который «девку привлек», / С правой ручки перстенёчек подарил, / Отдавши перстень, получил с нея кольцо», после чего на «паре вороных коней» укатил в неизвестном направлении. Это, как и в предыдущем случае, явилось причиной травли девушки «людьми» («За глаза, в глаза ругают и бранят»), не в силах перенести которую она, «перекрестившись, опустилась под волну»<sup>3</sup>.

От Е.Ф. Семибраторовой в 1977 г. была записана еще одна песня о купеческой дочери:

Катенька-Катюша,  
Купеческая дочь,  
Прогуляла Катя  
Сёднишнюю ночь.  
Прогуляла ночку,  
Прогуляла две,  
А на третью ночку  
Увидела во сне:  
По синёму морю  
Три корабля шли.  
Два корабля белых,  
Третий голубой.  
Два матроса старых,  
Третий — молодой.  
Посредине в лодке  
Сидел милый мой,  
Машет мне фуражкой,  
Я ему рукой.  
«Прощай, прощай, Катя,  
Прощай, дорога!  
Если я вернуся,  
То будешь моя.  
Если не вернуся,  
То живи одна».

Судя по стилистике и образности, данная песня также сравнительно поздняя, но, в отличие от первой, поется до сих пор во многих областях России, а в Свердловской обл. даже считается «уральской народной» и рекомендуется для исполнения народными хорами.

#### Примечания

<sup>1</sup> Народные баллады / Вступит. ст., подгот. текста и примеч. Д.М. Балашова. М.; Л., 1963. С. 421.

<sup>2</sup> Там же. С. 359.

<sup>3</sup> Сборник песен, употребляемых простонародьем... собранных в нескольких губерниях женой священника Пульхерией Никитской. Казань, 1900. № 61.

ВЛАДИМИР КОНСТАНТИНОВИЧ СЕМИБРАТОВ; Библиотека им. А.С. Пушкина (Киров)

М.А. ЛОБАНОВ

## ТАНЦЕВАЛЬНАЯ БАЛЛАДА И ВОЕННАЯ ТЕМА

Касаясь отражения событий Великой Отечественной войны в устном слове, фольклорист не может обойти вопроса о традиционности претворения реального исторического факта в факт поэтического творчества. Иначе фольклористика превратится в историю, отраженную в свидетельствах очевидцев, или в литературоведческое исследование документальной прозы — жанра, основанного на таких же свидетельствах и обобщающего народное отношение к войне и другим историческим потрясениям (А. Адамович, С. Алексиевич, Д. Гранин и др.).

Раскрывая тему Великой Отечественной войны в народной балладе, необходимо учитывать, что изначально под балладами подразумевались танец и песни, предназначенные быть основой такого танца. Само наименование жанра *ballata*, *ballad* указывало именно на хореографию; ритмико-композиционное устройство баллады было обусловлено именно типом хореографии. Однако из современного понимания баллады эта жанрообразующая характеристика ушла, в качестве единственного признака баллады в фольклористике утвердился лишь определенный тип сюжетосложения. В подобном же направлении — к преодолению танцевального начала — эволюционировала баллада, прийдя в литературную поэзию и композиторское творчество.

Традиция баллад как песен для танца связана в своем зарождении с Пропавансом. В ХХ в. танцевальная баллада еще удерживается на Фарерских островах, входящих в Датское королевство. Ее же наблюдали и в других странах Скандинавии, куда она пришла, как считается, из Дании<sup>1</sup>. По сюжету не все танцевальные баллады соответствуют балладе в ее современном фольклористическом понимании — как песне «с острым драматическим сюжетом и чаще всего с трагической развязкой»<sup>2</sup>. Так, в анонимной танцевальной балладе из Пропаванса, приуроченной к выбору «королевы весны» на гуляниях вокруг майского дерева, поется о престарелом короле, чья ревность смешана выбранной красавице. Здесь, как в русских хороводных песнях, ожидается<sup>3</sup> череда разновозрастных партнеров, чтобы подобрать королеве подходящую по возрасту и красоте молодцу<sup>4</sup>.

МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАНОВ, доктор искусствоведения; Рос. ин-т истории искусств (Санкт-Петербург)

Что же касается русской фольклорной традиции, то песни, сочетающие обе ветви баллады — танцевальность и сюжеты с трагической развязкой, в ней присутствуют. Что интересно, такие песни не имеют древних корней и в этом плане несопоставимы с былинами, обрядовыми песнями, с теми же «старшими балладами». Но самое примечательное, что последние явления этого балладного круга появились на пороге времени, которое старшее поколение современных деревенских жителей (70—75 лет) воспринимает как время своей молодости. Но не на пустом же месте они возникли!

Острые сюжеты с жестокими поступками прослеживаются в русских игровых или в хороводно-игровых песнях, предусматривающих действия состязательного характера<sup>5</sup>. Отмечены они и в плясовых песнях, вероятно более поздних, а еще позднее — в романсах. Названные жанры (кроме романсов) можно рассматривать еще и как стилевые волны, приходящие одна другой на смену и выраждающие человеческую деятельность в символических формах, а именно в танце, игре, слове. (Таким же сменяемым культурным продуктом являются и хореографические движения.) Нетрудно увидеть, что какие-то культурные продукты со временем утрачивают актуальность, а потребность в символическом самовыражении у человека остается. Тогда возникают новые продукты (песенные жанры как стилевые волны) и, как показывает русский фольклор, мирно уживаются с прежними.

Плясовая песня как танцевальная баллада заслуживает отдельного, более подробного изучения. Сейчас же необходимо обратить внимание на два момента. Первый: серьезные, отнюдь не веселые обстоятельства, о которых повествует песня, совершенно не скаживаются на плясовых мелодиях, которые остаются задорными, радостными. К тому же среди них есть и политекстовые напевы. Трагическая баллада и какой-нибудь юмористический текст тоже могут петься на один и тот же напев. Не меняет своего характера и пляска — как правило, с дробью, выбиваем ногами. Второй момент: если русские «старшие баллады», принадлежащие эпической традиции, повествовали о стародавних временах, то плясовые песни-баллады не имели налета архаизма. Они целиком оставались в настоящем времени. События,

о которых в них сообщалось, производят впечатление чего-то только что свершившегося<sup>6</sup>.

Позднее, уже в эпоху частушки, на смену танцевальной балладе в виде плясовой песни пришла новая стилевая волна: танцевальная баллада, оттолкнувшаяся от частушечного спева. Но если последний понимался как устойчивая последовательность нескольких отдельных коротких песен, скрепленных чаще всего в диалог, то танцевальные баллады на мотивы частушек — это все же многострофные песни.

Мелодии таких песен те же самые, что и у обычных одиночных частушек: «Страдания», «Матания» («Московочка»), но чаще всего — «Семеновна». А вот напевы старинных «ходовых» коротких песен типа «Скобаря», «По деревне», «Спасского» в сочетании с многострофными текстами частушечных песен встречать не приходилось, что говорит о новизне волны, принесшей в сельский танцевальный репертуар частушечные песни, и в том числе баллады. Под них танцевали на посиделках, вечеринках сольную пляску либо танцы типа «краковица». В настоящее время частушечные баллады можно встретить в девичьих альбомах-песенниках, либо они сохранились в памяти тех людей, кому сегодня за семьдесят.

Сюжеты частушечных песен мало отличаются от того, что представлено в танцевальных балладах в виде плясовых песен и любых других по жанру. Это убийство на почве ревности, иногда — убийство внебрачного ребенка. Особенность частушечных баллад состоит в том, что система отношений между людьми сведена в них к примитивному минимуму. Поступки героев трагедии совершенно безотчетны, из текста исключены мотивировка, обоснование поступка, оправдательный монолог, имеющийся, кстати говоря, в балладах в виде романса. Всё сводится к констатации, к перечислению действий, как в материалах следствия. Фатальность трагической развязки, ее предопределенность — эти мотивы тоже не свойственны частушечной балладе. Мотив раскаяния иногда проходит в частушечных балладах, но чаще там подробнее описывается наказание, причем наказание как времененная мера: преступник отсидит, вернется на свободу, и всё пойдет по-старому.

Всё же танцевальной балладе в рамках плясовой песни не чужда и

героическая тематика. Подтверждает это песня «Платов-казак». Считаясь исторической, она по авантюрному развитию сюжета вполне соприкасается с балладами да еще имеет типично плясовую ритмику стиха и напева. (Осталось, правда, неизвестным, использовалась ли она при пляске или просто пелась на плясовую мелодию, но без танца.)

Точно так же не чужда героика и частушечной балладе. Ведь среди ее текстов существует песня о Зое Космодемьянской, сложенная на мотив «Семеновны». И по такой особенности, как констатирующий характер изложения сюжета, без минимального оттенка переживания, песня эта, совершенно другая по смыслу, чем какие-нибудь «Семеновны» о ревности, остается в рамках того же жанрового канона.

Многим фольклористам, бывающим в экспедициях, песня «Зоя» на частушечный напев, конечно, известна. Под песню эту танцевали совершенно так же, как и под все прочие частушки на мелодию «Семеновны»: «Мы в клубе, например, "Русского" всё пляшем (...) Вот "Семёновну" да эту пляшешь, дак "Зою Космодемьянску" дак, куплет споёшь и потом пропляшешь куплет, и потом опять споёшь куплет этак — [и опять] пляшешь (...) Там по телевизору не знают этой "Семёновны"-то, не знают» [1]. А в некоторых вариантах в заключение текста о Зое Космодемьянской попали даже команды, призывающие танцующих разойтись по местам либо перейти к следующему танцу.

Судьба партизанки, замученной немецкими оккупантами, чье тело с отрезанной грудью и другими признаками надругательства целый месяц висело ради устрашения местного населения на виселице, потрясла страну (см. очерк П. Лидова «Таня», 1942). В тот же год появилась поэма Маргариты Алигер «Зоя», два года спустя на экраны вышел фильм «Зоя» (1944, режиссер Л. Арнштам). В 1950 г. была издана «Повесть о Зое и Шуре» Любови Тимофеевны Космодемьянской в литературной записи Ф. Вигдоровой и стала почти ежегодно переиздаваться гигантскими тиражами. В результате создалась легенда о семье Космодемьянских, соответствовавшая нормам допустимого тогда в печати; ее можно было широко пропагандировать. Любой школьник, молодой человек (а сельским исполнителям, от которых записаны тексты «Зои», в те годы было лет 15—20) знал назубок биографию Зои Космодемьянской,

которую предложили поэзия, литература, киноискусство.

Частушечная баллада, возникнув во время широчайшей пропаганды биографии Зои Космодемьянской, в общем, не откликнулась на психологическую разработку этой темы в высоких жанрах искусства, а создала свое жизнеописание Зои, основанное на традиционных народных представлениях и фольклорной поэтике. Вот, например, прощание с матерью, о котором обязательно говорится во всех вариантах частушечной баллады. Есть эпизод прощания с матерью, правда мысленным, и в поэме Алигер:

Мама, мама, какой я была до сих пор,  
Может быть, недостаточно мягкой  
и нежной!  
Я другою вернусь — дрогает костер,  
Я одна остаюсь в этой полночи  
снежной...

Фольклорная поэтика баллады не знает ретроспекций, всё совершается в непрерывном векторе времени. Из замечательно меткого определения баллады Н.П. Андреева следует, что это жанр эпико-драматический, где воссоздается или описывается действие, а не переживание<sup>7</sup>. И в этом разница между известной поэтессой и авторами фольклорного текста в подходе к одному и тому же сюжету.

Обращение к матери лежит в завязке сюжета «Зои». Оно будет кратким, информативным, без выплеска чувств:

Мама родная, мам ты моя,  
За Москву с врагом иду сражаться я... [2]

и даже еще более кратким, совершенно будничным по тону — будто дочь впервые отправилась на новую работу в другом городе:

Распрошалася с родной мамочкой  
И пошла служить партизаночкой... [3].

Но мать обязательно должна быть упомянута в фольклорных текстах, где ситуация перехода непременно требует контакта с родителями, с предками.

Зоя в повести Л.Т. Космодемьянской представлена как домовитая дочь. Но главное в представлении матери-учительницы — учеба, учеба, еще раз учеба дочери, чтение книг, слушание концертов. Интеллектуального развития героини частушечная баллада не касается — это находится вне интересов фольклора. Но домовитость нередко отмечает:

Жила девочка с родной матерью,  
Накрывала стол белой скатертью... [3].

Придумывает фольклорная версия и свой вариант биографии Зои:

Была отважная, непобеждённая,  
Но и зато Зоя да награждённая... [3].

Никаких наград Зоя Космодемьянская не имела, кроме посмертно присужденного звания Героя Советского Союза. Но народное понимание военных событий почему-то здесь потребовало, чтобы лицо, о котором сложена песня, изначально выделялось своими необыкновенными качествами. Можно, конечно, объяснить отход от всем известных данных тем, что частушечная баллада была сложена по горячим следам события, когда полные сведения о Зое еще не достигли каждой глухой деревни в русской глубинке: радиофикация, кино еще плотно туда не проникли, печать задерживалась. Что-то, конечно, о героине войны слышали, но не всё, и потому вновь созданная песня на напев популярнейшей «Семеновны» использовала традиционные фантазии и в таком виде широко распространялась устным путем. Но так ли это? В одной из ранних фиксаций песни о Зое Космодемьянской как раз весьма точно, в соответствии с очерком Лидова и кадрами кинофильма Арнштама, описываются действия героической девушки:

...И у костра ночью заседание,  
Командир послал Зою в задание.  
Была отважная комсомолочка,  
Вот и отправилась в разведку Зоичка.  
По кустам ползла, остерегалася,  
До врага Зоя уже добралася.  
Поджигать стала Зоя немецкий склад,  
И здесь поймал ее часовой солдат...<sup>8</sup>

Еще в одном варианте, с той же степенью точности следя очертку «Таня» и кинофильму «Зоя», рассказывается о пытках партизанки немецкими солдатами:

...Зою раздетую, полуголодную  
Водили по снегу в зиму холодную...<sup>9</sup>

Любопытно, что ремарка исполнительницы обращена именно к фильму, а не к печатному источнику. «Смотрим кино и сочиняем, — утверждает она. — А как больше?»<sup>10</sup>

Не во всех записях «Семеновны» о Зое Космодемьянской встречаются эти эпизоды. Не нужна была такая достоверность повествования балладному жанру, и в иных вариантах остались лишь самые краткие слова о Зое-партизанке.

Однако один момент передают в общем и целом одинаково и повесть Лидова, и поэма Алигер, и танцевальная баллада о Зое. Это — последние слова перед казнью, которые выкрикнула мужественная партизанка:

Родина! —  
Слова звучат, как будто  
Это не в последний раз  
— Всех не перевешать,  
Много нас,  
**Миллионы нас!** —  
Еще минута —  
И удар наотмашь между глаз...

В одном из вариантов танцевальной баллады о Зое приведенный фрагмент поэмы воспроизводится почти дословно:

Глянула девушка на всех  
в последний раз  
И сказала: «Им не перевешать нас,  
Не перевешать нас, ведь мы  
ещё сильны,  
А в скором времени попадетесь вы!»  
[2].

В другом варианте последние слова Зои несколько иные:

За отцов, за братьев, за жизнь Зоину  
Вперёд, товарищи, вперёд за Родину!  
[3].

То есть этот призыв вполне мог стоять в данном месте. Он соответствует общим представлениям о том, какой могла бы быть предсмертная речь героя, но Зоя Космодемьянская, как сообщали прессы и поэзия, говорила другое, ближе к первому приведенному варианту. Такая разнообразная реакция на опубликованные в печати сведения свидетельствует уже о вмешательстве многих людей в текст танцевальной баллады о Зое, о превращении ее в коллективно сотворяемое произведение устной поэзии.

Любопытно завершается луговской вариант баллады о Зое:

А хоронить везли — играла музыка,  
«Досвидания!» — кричала публика [3].

Похороны с музыкой — это опять эпизод, внесенный народной традицией. А следующая строчка — ««До свидания» — кричала публика» хотя и корреспондирует с предыдущей, но на самом деле уже не относится к истории Зои, а является фразой, обозначающей конец танца, который плясили поющие. Команды «на расход» разнообразны в песнях посиделок. В данном случае — такая, как приведена выше.

Но частушечная баллада о Зое могла заканчиваться и иной формулой:

А на руке моей колечко тусклое,  
После «Зоечки» сыграйте «Русское»  
[1]<sup>11</sup>.

Здесь уже прямо говорится о танцевальной программе вечера, вне всякой связи с содержанием песни о Зое Космодемьянской.

Судьба частушечной песни про Зою странна. Как справедливо заметила исполнительница песни А.Д. Белова [1], «по телевизору не знают этой "Семёновны"». Нет ее следа в коллективной монографии «Русский фольклор Великой Отечественной войны»<sup>12</sup>, хотя туманное и беглое упоминание о том, что какие-то песни о Зое Космодемьянской были сложены и пелись молодежью, встретились мне в предисловии к сборнику песен Ленинградской обл.<sup>13</sup> Даже в антологии «Русский советский фольклор»<sup>14</sup>, один из составителей которой Л.В. Домановский наверняка знал к тому времени песню о Зое Космодемьянской, мы не находим текста этой песни, хотя в данном издании имеется обширный раздел военного фольклора. Видимо, танцевальная баллада о Зое ввиду нетрадиционного для высокого искусства употребления в быту и простоватого, безыкусственного текста, а также в связи с малопочтенным напевом «Семёновны» не была признана идеологически допустимой для пропаганды в печати и на радио.

Как бы то ни было, но приближение содержания песни к обыденным представлениям одновременно являлось и некоторым снижением образа Зои Космодемьянской. Что стояло за таким приближением/снижением, каковы его мотивы, остается непонятным: то ли наивные народные представления, то ли очень закамуфлированное неприятие официозной версии жизни Зои. Так, вопреки газетам и кино, поползли слухи о побоях, которые наносили Зое жители Петрищева, об их издевательствах над нею — ведь случись взорваться их домам, они могли погибнуть вместе с врагами или остаться зимой без крова. Сейчас мы стараемся понять людей, оставшихся в оккупации, но в войну врагов и тех, кто был при них даже не по своей воле, не жалеют. Всё это не умаляет мученического героизма Зои Космодемьянской, ее силы духа, стойкости наперекор нечеловеческим пыткам, ее верности Родине до последнего.

Возможно, безвестный автор-первопроходец этого сюжета в фольклоре

был знаком с рассказами очевидцев ее подвига и казни, в чем-то отклоняющимися от распространяемой в средствах массовой информации тех лет. Но его творческий импульс настолько растворился в диффузии вариантов, что выявить исходный текст и решить вопрос об отношении автора<sup>15</sup> к событию вряд ли представляется возможным.

### Примечания

<sup>1</sup> «[В Скандинавии] танец заключался в том, что танцующие обоего пола становились в круг или в цепь и делали сначала два шага налево, а потом шаг направо и т.д.» (Стеблин-Каменский М.И. Предисловие // Скандинавская баллада. Л., 1978. С. 222–223). Такой несложный состав танцевальных па М.И. Стеблин-Каменский относил ко всей Скандинавии. На самом же деле его наблюдение касалось лишь баллад на Фарерах, где, по словам ученого, в 1927 г. в канун дня св. Олава (28 июля) всё это видел шведский исследователь баллад С. Эк, отметивший необыкновенную радость на лицах тех, кто водил хоровод в течение всей ночи.

<sup>2</sup> Штробах Г. Баллада // Народные знания. Фольклор. Народное искусство / Отв. ред. Б.Н. Путилов, Г. Штробах. М., 1991. (Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4). С. 24.

<sup>3</sup> Именно ожидается, потому что в тексте XII в., который дошел до нас, продолжение отсутствует.

<sup>4</sup> Конечно, по такому сюжету идентифицировать данную провансальскую балладу с тем, что сегодня подразумевается под балладой, невозможно. Тем не менее понимаешь В.И. Чернышева, включившего в свой сборник (Русская баллада / Предисл., ред. и примеч. В.И. Чернышева; Вступит. ст. Н.П. Андреева. М.; Л., 1936. (Сер. «Б-ка поэта»)) немалое число хороводных песен, за что он заслужил критику, справедливую с позиции утвердившегося в ту пору взгляда на этот жанр (см.: Народные баллады / Вступит. ст., подгот. текста и примеч. Д.М. Балашова Л., 1963. (Сер. «Б-ка поэта»). С. 7).

<sup>5</sup> Например, выдергивание девушки из ряда в песне «А мы просо сеяли». Песня не указывает, какая девица, из какого ряда должна покинуть своих товарищей, и носит подготовительный характер к действию по захвату участницы игры одними и удерживанию ее другими.

<sup>6</sup> На это обратил внимание В.И. Чернышев, считая, что поздние баллады слагались «в среде ярмарочных певцов, трактирных увеселителей ярмарочного люда» (Русская баллада... С. 469).

<sup>7</sup> «Сюжеты их [баллад] обычно довольно драматичны в смысле напряженности событий, и вместе с тем эта внутренняя драматичность находит выражение в диалогическом (то есть также драматическом) изложении» (Андреев Н.П. Песни-баллады в русском фольклоре // Русский фольклор. Эпическая поэзия / Под общ. ред. М. Азадовского. М., 1935. С. 307).

<sup>8</sup> Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН, кол. 111, п. 6, № 56, л. 11об.—13. Собрание Л.В. Домановского. Зап. в д. Доманово Новоторжского р-на Псковской обл. 6 авг. 1955 г. Лидой Степановой и Тамарой Ивановой. Близко к этому, но более кратко описание действий Зои Космодемьянской в варианте, записанном во Ржеве (Военные песни Ржевского края / Сост. О.М. Кузьмина. Ржев, 2005. С. 19).

<sup>9</sup> Щепанская Т.Б. Случай и судьбы (К проблеме единичных свидетельств в этнографии) // Русский Север. Аспект уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2004. С. 47.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Видимо, спето было не «Русское», а «Русского».

<sup>12</sup> Русский фольклор Великой Отечественной войны / Отв. ред. В.Е. Гусев. М.; Л., 1964.

<sup>13</sup> Русские народные песни, записанные в Ленинградской области / Сост. В.А. Кравчинская, П.Г. Ширяева. Л.; М., 1950. С. 18.

<sup>14</sup> Русский советский фольклор: Антология / Сост. и примеч. Л.В. Домановского, Н.В. Новикова, Г.Г. Шаповаловой. Л., 1967.

<sup>15</sup> Обратим внимание на вопрос, заданный Т.Б. Щепанской по отношению к частушечным балладам в целом: «Почему в применении к этим песням, вполне стереотипным с точки зрения фольклористики, в среде их бытования возникает конструкция "автора"?» (Щепанская Т.Б. Указ. соч. С. 35).

#### Список информантов

1. А.Д. Белова, 1931 г.р., зап. в д. Моеево Вашкинского р-на Вологодской обл. М.В. Пономарева и А.Я. Казанович в 2010 г.

2. А.И. Смирнова, 1936 г.р. и А.С. Кольцова, 1925 г.р., зап. в д. Холмец Оленинского р-на Тверской обл. М.А. Лобанов и студенты РГПУ им. А.И. Герцена в 2006 г.

3. З.С. Соловьева, 1935 г.р., зап. в д. Лугово Пеновского р-на Тверской обл. М.А. Лобанов и студенты РГПУ им. А.И. Герцена в 2001 г.

## О.А. ПАШИНА

### ВОЕННЫЕ ПЕСНИ ИЗ СЕМЕЙНОГО АРХИВА

На экспедиционных путях порой случаются удивительные встречи с яркими и талантливыми людьми. В июне 2010 г. экспедиционной группе, которой я руководила, удалось познакомиться с Марией Михайловной Лузановой, жительницей с. Малая Топаль Клинцовского р-на Брянской обл. Соседи, включая и заведующую клубом, настоятельно рекомендовали ее как одну из лучших певиц села. Однако поначалу мы скептически отнеслись к этой рекомендации из-за возраста исполнительницы (1947 г.р.) и ее неместного происхождения (родилась в д. Сеначка Приморского края). И все же вечером после сеансов записи от коренных жительниц Топали старшего поколения мы решили поговорить с Марией Михайловной. Несмотря на сложный и непредсказуемый характер, о котором нас предупреждали, она согласилась исполнить несколько песен, но только вместе с Виталием Егоровичем Бордодыном, 1965 г.р. (!). С одной стороны, мы обрадовались, поскольку поющие мужчины в современной деревне большая редкость, а с другой, были озадачены, ведь столь молодые (с нашей точки зрения) люди вряд ли могли знать старинные песни. Однако опасения развеялись, когда мы услышали, как и что они поют. Конечно, это были лирические песни достаточно позднего слоя с верхним подголоском (так называемой подводкой), но вполне традиционные. А то искреннее чувство, которое певцы вкладывали в исполнение, а также мощь и красота их голосов не могли не произвести впечатления.

По дороге из клуба, где проходила запись, мы разговорились с Марией Михайловной. Оказалось, что всю жизнь она проработала конюхом в колхозе. На ее попечении было несколько десятков лошадей, за которыми она ухаживала одна, отказавшись от помощи откомандированных в ее распоряжение мужчин из-за их пьянства. Мария Михайловна прекрасно ездила верхом и даже сама объезжала лошадей, из-за чего в деревне ее прозвали «ковбоем». Выяснилось также, что она большая любительница песен и собирает их из разных источников уже много-много лет. Но особое место в ее коллекции занимает тетрадочка с песнями, которую отец Марии Михайловны привез с войны. Меня очень за-

интересовали эти военные песни, и я попросила разрешения их переписать. Однако получила отказ. Мария Михайловна сказала, что эта тетрадочка ей настолько дорога, что она никому ее не дает и не показывает.

На следующий день рано утром мы должны были уезжать. Каково же было мое удивление, когда в 5 утра в доме, где мы ночевали, проскрипела дверь, послышались шаги и перед моими глазами (а спала я на полу) возникли большие резиновые сапоги. Подняв взгляд, я увидела Марию Михайловну, протягивающую мне тетрадь. Оказалось, что всю ночь она переписывала песни из тетради отца и, зная о нашем раннем отъезде, пришла, чтобы успеть их передать.

Вот тексты этих песен. Очевидно, что они распевались на мотивы популярных в то время советских песен. Некоторые из мелодий удалось идентифицировать (очевидно, «Фронтовая» и «Смерть сына» пелись на мотив «Раскинулось море широко»), другие же — нет. Особенности написания слов и знаки препинания мною сохранены.

#### Встреча. Песня.

На палатке прикрытой шинелью  
Был привезён разведчик в санбат  
Под прикрытой крававай шинелью  
Тускло карие очи горят.

И хирург тут пришёл неусталый  
Посмотрел на его и сказал  
Очень-очень тяжёлые раны  
И не стали везти на привал

Вот бежит ординаторша Аня  
Маску быстро одев на ходу  
Операция начата была  
Раненый был под наркозом в бреду

Где ты где ты голубка родная  
Ты сейчас от меня далеко  
Аня-Аня моя дорогая  
Аня-Аня вздохнув тяжело

Тут же Аня вздохнула о боже  
Пошатнулась на стол оперлась  
И не зная что это Ванюша  
И горячей слезой облилась

Так слеза, за слезою катилась  
Когда раненый пульс потерял  
Сердце жутко тревожно забилось  
Умер, умер хирург прошептал

И заплакала горько Анюта  
Стала Ваню она целовать  
Ты прости дорогой мой Ванюша  
Мне уж больше тебя невидать.

Конец

ОЛЬГА АЛЕКСЕЕВНА ПАШИНА, доктор искусствоведения; Гос. ин-т искусствознания (Москва)

**В лазарете**

Я был ранен лежал в лазарете  
Где дежурили доктор с сестрой  
На осеннем туманном рассвете  
Умирал командир молодой

Перед ним, на коленях сестрица  
Что-то плачет и пишет она  
И от слёз вся промокла страница  
И последние пишет слова

А жене передай моей милой  
Что фашистов хочу разогнать  
Что я ранен был в правую руку  
Потому и не мог сам писать

А отцу передайте родному  
Что наш полк отличился в бою  
Я сражался и был командиром  
Защищая родную страну

Но снаряд неприятеля вдарили  
И осколком попало в плечо  
И навеки я с жизнью прощаюс  
И целую вас всех горячо.

Конец.

**Фронтовая**

Раскинулась линия фронта  
Снаряды и мины летят  
И землю родную фашисты  
Безжалостно гады бомбят

Вот слышится крик и атака  
Бойцы поднимают удар  
Враги словно злые собаки  
Окружены в тёмный туман

Быть может меня здесь сегодня убьют  
Сказал лейтенант капитану  
Но знаю враги там могилу найдут  
Дадим им хорошего жару

У вражеских крытых в земле  
блиндажах  
Упал лейтенант умирая  
И алая кровь как весенний ручей  
Тихонько из раны бежала

Напрасно старушка ждет сына домой  
Любимого нежного сына  
Погиб при атаке он честно в бою  
Фашистская пуля сразила.

Конец.

**Смерть сына**

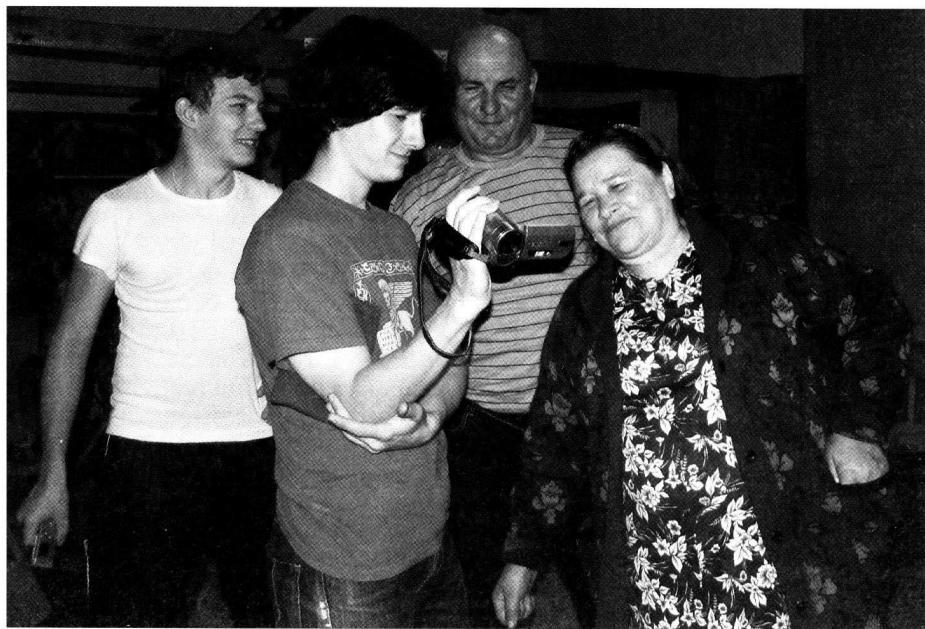
На берегу Волги остался в живых  
Из роты один лишь ком-роты  
И вновь набегают волны на волну  
Их танки и цепи пехоты

А в эту минуту на том берегу  
Откуда их пушки стреляют  
Бойцы день и ночь Сталинград  
стерегут

И молча в бою погибают

Последний патрон приберёт паренёк  
Наган свой на взводе становится  
Последний приказ паренёк отдаёт  
Отец к телефону подходит

Простите папаша я водки не пью  
Но выпить чертовски желаю



Участники экспедиции показывают М.М. Лузановой и В.Е. Борододыну видеозапись их совместного пения. Фото О.А. Пашиной

Приедеш домой успокоиш семью  
Всем долго я жить пожелаю

Пайком моей водки ты горе залей  
Где умер сирень посадите  
А нынче пока изовсех батарей  
Стрелять вы по мне прикажите

Отец от приказа стал сразу седой  
Прости и прощай мой сыночек  
И только от залпов рассеился дым  
Отец засморкался в платочек

Наутро наш полк в наступленье —  
пошёл  
Старик тот был в сером тулупе  
Он сына нашел среди вражеских —

тел

Где степ покернела от трупов

И молча бойцы его труп понесли  
И в чёрную землю спускают  
Летят журавли из Сибири в Ростов  
Волна на волну набегают

И если охотники птицу небьют  
Обратный им путь неоткажет  
Весной журавли эту песню снесут  
Про смерт командира расскажут.

Конец.

**Моряк**

Над горизонтом заря загоралась  
Красно румяный закат  
А у сестры на руках умирает  
Красно-Балтийский моряк

Только недавно осколком гранаты  
Раны ему нанесли  
И в лазарет на матросской шинели  
С палубы тихо снесли

Врач посмотрел покачал головою  
Тихо сказал не жилец  
Он уж не вынесет раны смертельной  
Час проживет и конец.

В белом халате забрызганным  
кровью

Тихо сестра подошла  
Взгляд её нежный смотрит  
с любовью

В нём она брата нашла

Доктор спасите-спасите спасите  
Это единственный брат  
Голос услышал, родной и знакомый  
Зашевелился моряк

Над горизонтом заря догорала  
Красный потух уж закат  
А на руках у сестры уже умер  
Красно-Балтийский моряк.

Конец.

**Моя судьба**

Что случилось с мою судьбою  
Кто меня молодую спасёт  
Разве думала быть я рабою  
У проклятых немецких господ

Ой братишки вы братья родные  
Выручайте вы нас поскорей  
Приготовте вы танки стальные  
На проклятых немецких зверей

Разбомбите вы их расточите  
Чтобы ворон костей несобрал  
Чтобы каждый немецкий мучитель  
Лютой смертью от вас умирал

Чтобы я молодая узнала  
Что ёщё непогибла земля  
Что бы снова я жизнь увидала  
Увидала я звёзды кремля

Конец.

Писала Лузанова **Мария Михаил.**  
(левичья Шрамченко)  
село М-Топаль Клинцовского района  
Брянской области.

М.В. СТРОГАНОВ

## ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ЖЕСТОКОГО РОМАНСА

**В** современной фольклористике преобладает конкретно-историческое истолкование происхождения жестокого романса, состоящее в выяснении реальных событий, которые легли в основу того или иного сюжета. На этом пути очень много сделано<sup>1</sup>, но каждая работа объясняет только данный сюжет. Я хочу предложить путь, который состоит в определении исторических корней жестокого романса, т.е. тех общественных причин, которые сформировали этот жанр. Исторические корни жестокого романса связаны с процессами капитализации России и — как следствие — с разрушением традиционной крестьянской семьи, которая строилась на сугубо экономической основе и состояла из нескольких брачных пар разного возраста, одинаково участвующих в сельскохозяйственном «производстве». Разрушение традиционной семьи началось еще в XVIII в., но в 1860—1930-е гг. процесс охватил всю Россию, и основной корпус жестоких романсов появился именно в это время. Традиционный характер имела любая русская семья допетровского времени, и то же разрушение традиционной семьи, которое мы видим в крестьянской среде, мы наблюдаем и в семьях других сословий России. Быстрее процесс шел в дворянской среде, медленнее — в среде купечества и духовенства и почти столь же медленно, как и в крестьянстве, — в среде мещанской.

В традиционной семье, как она зафиксирована в свадебном обряде, нет места индивидуальному чувству. Девушка-невеста плачет не потому, что не хочет идти за нелюбимого, а потому, что боится идти в чужую ей семью, в которой она окажется на правах младшей и потому наиболее угнетаемой работницы. Поэтому, притчая, она спрашивает отца, зачем ее гонят: разве она была плохой работницей в доме родителей? Смена социальной парадигмы, переход от «экономического» брака к браку, основанному на личных чувствах, зафиксированы Пушкиным: «Спрашивали однажды у старой крестьянки, по страсти ли вышла она замуж? — "По страсти, — отвечала старуха, — я было зауп-

рямилась, да староста грозился меня высечь". — Таковые страсти обыкновенны. Неволя браков давнее зло<sup>2</sup>. Любовь как индивидуальное чувство не обязательно имеет то предельное выражение, какое связано со словом *страсть*. Но даже такая любовь противопоказана традиционной семье, и Кабаниха осуждает Катерину именно за выражение индивидуального чувства, которое она проявляет при прощании с уезжающим Тихоном. Здесь же следует припомнить, как Татьяна Ларина просит свою няню Филиппьевну:

Расскажи мне, няня,  
Про ваши старые года:  
Была ты влюблена тогда?

Няня отвечает:

И, полно, Таня! В эти лёта  
Мы не слыхали про любовь;  
А то бы согнала со света  
Меня покойница свекровь<sup>3</sup>.

Конфликт Татьяны и няни можно объяснить принадлежностью героинь к разным сословиям. Но вот внутрисловный конфликт:

«Позволь, тянька, жениться,  
Позволь взять, кого люблю».  
Отец сыну не поверил,  
Что на свете любовь есть.  
Есть на свете люди равны,  
Всех равно надо любить<sup>4</sup>.

Традиционалистская философия отца привела к трагедии: не получив благословения, сын покончил с собой. Но к трагедии же приводит и нарушение традиционализма: выйдя замуж без благословения, женщина непременно будет брошена. Как ни поступи, благополучная жизнь недоступна. Жестокий романс естественным образом начинает создавать типологию сюжетов, отражающих различные ситуации, связанные с разрушением традиционной семьи.

Наиболее очевидным типом было *сиротство*. Жестокий романс никак не мотивирует сиротство, но, идентифицировав человека как сироту, он уже объясняет трагизм его положения, как, например, в песнях: «Несчастный день мово рождения. Не помню матери, отца», «Жила, жила мой друг Анeta, во

сиротстве жила свой век», «Как богатая была Аньота», «Спиши ты, спиши, моя родная», «Скоро будет полночь», «Развяжите мои крылья», «Уродилася я, как в поле былинка».

Родственным типом сюжета является *доля*. Доля тоже ничем не мотивирована, но это самый простой способ осмыслиения событий: «Степь да степь кругом», «Летает во поле орел молодой», «По Дону гуляет казак молодой», «По дорожке зимней, скучной», «Меж высоких хлебов затерялся», «Рассыпаются белые розы». Едва ли не уникальным исключением является роман «На берегу сидит морячка», в котором героиня неожиданно приходит к счастливому браку.

Третий тип — *неразрешенная любовь и выдача замуж поневоле* вследствие социального неравенства: «Сама садик я садила», «Канареека прелестна», «Велят мне милого забыть», «Ах, зачем я проливаю», «Люди добрые, поверьте», «Не брани меня, родная», «На паперти народ толпился», «У церкви стояли кареты», «Она как статуя стояла», «Ах, зачем эта ночь так была хороша», «Зачем тебя я, милый мой, узнала».

Другие типы просто перечислю: любовь без благословения родителей; любовное соперничество; месть за измену; инцест; убийство детей мачехой или отцом по приказу мачехи; страдания, принесенные войной<sup>5</sup>.

Но объяснение исторических корней жестокого романса не дает исторического объяснения форм жестокого романса. Приведу аналогию. Е.М. Мелетинский показал, что исторические корни сказки заключены в характере семейных отношений родоплеменного общества<sup>6</sup>, а В.Я. Пропп объяснил формы волшебной сказки<sup>7</sup>. Нечто подобное следует сделать и в отношении жестокого романса. Я понимаю, что работа В.Я. Проппа предшествовала работе Е.М. Мелетинского и претендовала как раз на объяснение исторических корней сказки. Но аналогия обманывает меня авторитетностью имен и претензией на широту обобщения.

Чтобы объяснить формы жестокого романса, я напомню один достаточно старинный и хорошо забытый опыт. В.И. Симаков еще в 1929 г. проанализировал песню о ямщике,

который умирал в степи. Необрядовая ямщицкая песня «Степь Моздокская» зафиксирована в сборнике М.И. Чулкова («Из-за лесу, лесу темнова...»): «умирает в степи ямщик, его наказы товарищам, как поступить в этом случае, просьба передать наказы: отцу, матери, жене и т.д.». И.З. Суриков сделал переделку этой народной песни: «И вот он берет в точности весь сюжет старой песни и этот сюжет более развивает, и таким образом у него получается своя самодельная "Степь", заимствованная из народной песни. [...] И вот не проходит каких-нибудь двадцати-тридцати лет, как суриковская переделка прививается к самому народу, и эта переделка становится уже настоящей народной песней, и перед нами вырастает новый ряд вариантов, уже не прежней народной песни, а суриковской переделки. [...] Эта песня в данное время очень распространенная, старую степь, степь Моздокскую, вряд ли можете услышать, а эта песня поется на каждом шагу»<sup>8</sup>. В.И. Симаков рассматривает «Степь Моздокскую» и «Степь да степь кругом» как варианты одной и той же песни и поэту не делает необходимых выводов. Сделаем это за него.

Соотношение «Степи Моздокской» и «Степи» Сурикова очень характерно для жестокого романса. Суриков обрабатывает фольклорный песенный текст в формах, характерных для литературы XIX в.: создает куплетную композицию и заменяет тонический стих силлабо-тоникой. Он оставляет образный строй практически без изменений, но начинает стихотворение как описание ситуации, в которой умирающий ямщик поет свою песню (в «Степи Моздокской» традиционная ступенчатая композиция). Современные определения жестокого романса называют эти признаки, но им, однако, недостает той четкости, которую можно сделать, учитывая опыт В.И. Симакова<sup>9</sup>. Следовало бы сказать, что жестокий роман — это прямой наследник фольклорной баллады, переработанной в письменной, печатной традиции.

То же самое мы видим во множестве других текстов. Такими же переделками являются: «Уж как пал туман на сине море» (приписывается П.С. Львову; переделка песни «Ах, как пал туман на сине море»<sup>10</sup>), «Я не думала ни о чем в свете тужить», «Ах ты, почка моя, наченька» (переделка А.Ф. Мерзляковым и Н.Г. Цыгановым народных песен),

«Ванька-ключник» (переложение В.В. Крестовским народной баллады), «То не ветер ветку клонит» (переложение С.Н. Стромиловым песни «Лучина моя, лучинушка»), «Утес Стеньки Разина» и «Из-за острова на стрежень» (переложение А.А. Навроцким и Д.Н. Садовниковым народных преданий).

Но буквальные переделки и пересказы сюжетов — это всё же только один частный и предельный случай. Гораздо чаще жестокие романсы появляются в результате стилизаций и подражаний народным песням. Здесь встречаются разные типы. Во-первых, это авторские стихотворения «на голос» (П.М. Карабанов, Н.П. Николев, Ю.А. Нелединский-Мелецкий); во-вторых, это авторские песни с зачином, совпадающим с фольклорной песней, что также указывает «на голос» песни-предшественницы (Н.Г. Цыганов, П.П. Ершов); в-третьих, это просто стилизации и подражания (типа «Молоды еще я девица была» и «Очи черные» Е.П. Гребёнки), которые могут использовать не только сюжетообразующие, но и частные, эпизодические мотивы песни<sup>11</sup>.

Как видим, все эти переложения появились тогда, когда сам народ еще не очень-то задумывался о создании нового песенного жанра. Авторы как бы подсказывали народу, куда надо идти. (Вспомним коллизию Татьяны и ее няни.) Но это вовсе не значит, что поиск авторов переложений и стилизаций-подражаний фольклорным текстам является самой актуальной задачей. Напрасно будет думать, что, чем больше жестоких романсов мы атрибутируем определенным авторам, тем глубже станет наше понимание жанра. Вот старинная баллада о том, как муж готовится убить нелюбимую жену, а та просит сделать это не «среди бела дня», а «по полуночи», чтобы скрыть это от детей:

У колодчика да было глубокого,  
Ай не донской казак-казачок  
коня поил,  
Да ай, коня ли он поил,  
Да он свою жену губил.  
«Ах ты, муж, ты мой муж,  
да не губи меня  
Среди белого дня, среди белого дня.  
Да погуби-ка ты меня со полуночи.  
И соседи приближены,  
спать они улягутся,  
Родны детушки придут  
со беседушки,  
Пущай спать они улягутся,  
По пуховой по перинушке спать  
они улягутся.

Поутру они встанут, своей матушки хватятся:  
Ты родимый-то ты батюшка,  
Где наша матушка?  
— Ваша матушка во сыром бору,  
В гробовом дому.  
Я состою вам нову горницу,  
Приведу я вам молодую мать.  
— Ты стори-кася, стори, наша  
новая горница.  
Провалися ты, убейся, наша  
молодая мать!»<sup>12</sup>

А вот современная запись под названием «Песня про донского казака»:

Как донской казак коня поил,  
В это время на реке муж жену  
топил.

Вопрошала жена мужа-изверга:  
«Не губи ты меня среди бела дня.  
Не губи меня среди бела дня,  
Утопи ты меня среди темной ночи.  
Милы детушки спать улягутся,  
Сладким сном они поразоспятся.  
Но злодей решил задушить сперва,  
А потом жену сбросить с берега.  
Тут донской казак шашку выхватил  
И несчастную жену на свет

выпустил<sup>13</sup>.

Совершенно очевидно, что этот жестокий романс представляет собой переделку баллады «У колодчика да было глубокого». Неизвестный нам автор не смог справиться с силлаботоникой, но строфическое построение песни ему удалось (если разбить каждый стих на два полустишия, то строфическое строение и ритмическое движение получают большую определенность). Но стоит ли тратить силы и время на то, чтобы отыскать автора этой переделки, литературную версию, промежуточную между этими двумя текстами? То есть стоит ли тратить силы и время на то, чтобы проделать всю ту работу, которую проделал В.И. Симаков по отношению к «Степи Моздокской» и «Степь да степь кругом»? Как мы понимаем, это совершенно не нужно и, скорее всего, даже невозможно. Дело в том, что не каждый литературный текст-переделка был зафиксирован в печати. А если текст не был зафиксирован в печати, то верификация просто лишается смысла, поскольку всякий фольклорный вариант является песней-переделкой по отношению к своему предшественнику.

Вообще переход текста из одной жанровой группы в другую является в фольклоре делом самым обычным. Ю.М. Соколов показал на примере

песни «Как на дубчике два голубчика сидят»<sup>14</sup> переход обрядовой свадебной песни в разряд необрядовых, игровых, сопровождаемый утратой первоначального смысла текста. Аналогичные явления мы видим при переходе календарного обрядового текста в группу текстов для детей. Новизна наших наблюдений состоит, таким образом, только в том, что мы распространяем их на новый материал, объясняя таким образом происхождение жестокого романса.

Для определения поэтических форм жестокого романса избыточен и поиск автора, даже если в основе романса лежит текст легко узнаваемого литературного происхождения. Например, жестокий романс «В одном красивом месте...» является фольклорной версией баллады М.Ю. Лермонтова «Тростник» (1832), но для самих носителей этого романса такое знание ничего не дает. Указание на литературный источник народу как носителю массовой культуры не нужно.

Актуальным вопросом здесь оказывается не вопрос об авторе, а вопрос о причинах появления песни-переделки. Наш предшественник В.И. Симаков обошелся общими словами. Впрочем, хорошо уже и то, что он не осуждал ни автора песни-переделки, ни народ, который предпочел новую переделку (жестокий романс) исходной версии (необрядовой песне малой социальной группы)<sup>15</sup>.

Исследователи уже говорили о том, что появление жестокого романса связано с процессами распространения массовой культуры. Но такой ответ несколько упрощает проблему, поскольку для народного сознания немассовой культуры не существует, элитарного, высокого, экспериментального творчества народ в принципе не знает. Прикладной характер любого творчества, изначально присущий народному искусству, остается до сих пор его организующей чертой. Поэтому, отвечая на вопрос о причинах появления песен-переделок, заменяющих собою необрядовые песни, следует говорить о том, что в связи с распространением грамотности народ начинает ориентироваться на литературные образцы, считая их более приемлемыми и соответствующими современности, чем старые, немодные, деревенские песни.

Но ничего особого в них нет: очень многие необрядовые песни семейно-бытового цикла посвящены

драматическим событиям — изменам и предательствам, убийствам и самоубийствам. Именно литературностью объясняются чужие традиционному фольклору свойственные народному романсу ритмика, система образов, принципы изображения героя. Народные романсы имеют по преимуществу силлабо-тоническое стихосложение, рифму и куплетное построение, причем куплет — это универсальная ритмическая фигура для жестоких романсов, а куплет в сочетании с припевом — для несюжетных песен (обычно это народные романсы «нежестокой» тематики). В куплете гармонически соединены напев и ритм, музыкальной формуле которых и подчинен текст. В традиционной же песне силлабо-тоническое стихосложение, рифма и деление текста на куплеты отсутствуют.

### Примечания

<sup>1</sup> Белоусов А.Ф. История и русский песенный фольклор: от былины — к хроникам XX века // Международная Весенняя школа по типологии фольклора (1–11 мая 2003 г., Великий Новгород) ([http://www.ruthenia.ru/folklore/LS\\_belousov1.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/LS_belousov1.htm)); *Он же*. Комментарий к песне «Чубаровцы» («Двадцать лет жила я в провинции...») // Литература и человек (Писатели, читатели, филологи): Сб., посвящ. 55-летию проф. М.В. Строганова. Тверь, 2007. С. 77–84. К этим работам примыкают исследования, посвященные историческим трансформациям песни; см. работы С.Ю. Неклюдова и других авторов, следующих его методике.

<sup>2</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 16 т. [Л.], 1949. Т. 11. С. 255–256.

<sup>3</sup> Там же. Т. 8. С. 59. Ю.М. Лотман справедливо пишет, что под любовью «Татьяна имеет в виду романтическое чувство девушки к ее избраннику. Няня же, как и большинство крестьянских девушек той поры, вышедшая замуж 13 лет по приказу, конечно, ни о какой любви до брака не думала. Любовь для нее — это запретное чувство молодой женщины к другому мужчине» (Лотман Ю.М. Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. М., 1983. С. 218).

<sup>4</sup> Зап. Н. Субботина, Н. Обоева от А.М. Субботиной, 48 лет, д. Матино Каширинского р-на, 1974 г. (Фольклорный архив Центра тверского краеведения и этнографии Тверского гос. ун-та, тетр. 19, л. 53).

<sup>5</sup> Очень близко подошли к такому толкованию С.Б. Адоньева и Н.М. Герасимова, составительницы сборника «Современная баллада и жестокий романс» (СПб., 1996). Но они пересчур

усложнили мотивную структуру романсов.

<sup>6</sup> Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.

<sup>7</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

<sup>8</sup> Симаков В.И. Народные песни, их составители и их варианты / С предисл. проф. Ю.М. Соколова. М., 1929. С. 70, 82, 84.

<sup>9</sup> «Особые лирические песни, а также песни эпические, балладные, полные драматических событий (измены и предательства, убийства, самоубийства и т.п.)» (Русский жестокий романс / Сост. В.Г. Смолицкий, Н.В. Михайлова. М., 1994. С. 3); «В "орбиту" фольклорно-песенного бытования попадают лишь те авторские стихотворения, внутренний мир которых в своей топике, в характере коллизии и в жизненных установках героев сходен с конфликтным миром баллады и романса» (Современная баллада и жестокий романс... С. 355).

<sup>10</sup> См. об этом: Строганов М.В., Милогина Е.Г. Н.А. Львов. Гений вкуса. Итоги и проблемы изучения. Тверь, 2008. С. 181–182.

<sup>11</sup> Неклюдов С.Ю. Почему отравилась Маря? // Габриэлиада: К 65-летию Г.Г. Суперфина (<http://www.ruthenia.ru/document/545633.html>). Автор обнаруживает сходство между одной из версий романса «Маря отравилась» и традиционной балладой «Дмитрий и Домна»: в них для самоубийства употребляется гиперболическое количество ножей.

<sup>12</sup> Тверской фольклор 1919–1926 годов: Сб. Ю.М. Соколова и М.И. Рожновой / Изд. подгот. И.Е. Иванова и М.В. Строганов. СПб., 2003. С. 138–139. (Лит. памятники).

<sup>13</sup> Зап. Р.Р. Зуева от Г.А. Абрамовой, 1942 г.р., пос. Пено, 1994 г. (Фольклорный архив Центра тверского краеведения и этнографии Тверского гос. ун-та, тетр. 49 б, л. 7об.–8).

<sup>14</sup> Соколов Ю.М. Генетическое истолкование песенного текста // Тверской фольклор 1919–1926 годов... С. 492–510.

<sup>15</sup> К сожалению, даже серьезные исследователи при описании жестокого романса используют слова «опошился и деградировал» (Песни русских поэтов: В 2 т. / Вступит. ст., сост., подгот. текста, биограф. справки и примеч. В.Е. Гусева. Л., 1988. Т. 1. С. 42. (Б-ка поэта. Большая серия)).

## Е.В. ПЕТРЕНКО

## ЖЕСТОКИЕ РОМАНСЫ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

В современной науке до сих пор не существует единого мнения о жестоком романсе как жанре русского фольклора. Исследователи отмечают, что своеобразие этих произведений заключается в гармоничном синтезе жанровых признаков баллады, лирической песни, романса, вместе с тем они обладают особой жанровой природой<sup>1</sup>.

Кажется, впервые на специфику жанра обратил внимание Д.М. Балашов, который, не используя термин *жестокий романс*, писал о том, что такая песня наследует традиции баллады и происходит из «новейшей полулитературной» (в известной своей части мещанской) баллады, теснее всего смыкающейся с другим песенно-фольклорным явлением, также полулитературного происхождения — романсом<sup>2</sup>. В позднейших исследованиях тезис о литературном происхождении жестокого романса стал общепринятым.

Интерес к песенным жанрам особенно высок у самодеятельных поэтов из крестьянской среды<sup>3</sup>. Типичным примером может служить творчество Александры Семеновны Богдановой из с. Татево Оленинского р-на Тверской обл., автора множества стихов, положенных ею на музыку и исполняемых в кругу семьи или для односельчан. Приведем одно из самых ярких стихотворений А.С. Богдановой:

В сорок шестом году  
Девятнадцатого февраля  
Я с военной части иду,  
Гляжу, где ж деревенька моя.

Деревеньку свою, Репкино,  
В перелесках я нашла,  
Это название редкое,  
Юность моя там прошла.

Деревенька была красивая:  
Были горки, был и ручей  
И небо над нею синее,  
А теперь уголок тот ничей.

Много детей там выросло,  
Многие ушли на войну —  
Всё деревенька вынесла,  
А деревню оставили одну.

Почему же так грубо, безжалостно  
К деревеньке моей отнеслись?  
Скажите мне, пожалуйста,  
Зачем деревеньку снесли?

Там, где стояла деревня  
И с хлебами шумели поля,

Сейчас растут там деревья,  
На усадьбах растут тополя.

Aх, Репкино, Репкино, Репкино!  
В брошенном доме замок...  
Ой, Репкино, ты наше Репкино!  
Здесь был мой родной уголок...

Речушка, где мы купались,  
Илом вся заплыла,  
Тропинка, где мы гуляли,  
Бурьянам вся заросла.

Ой, Репкино, ты наше Репкино!  
М-м-м, на-на-на-на...  
Ох, Репкино, ты мое Репкино!  
Здесь был мой родной уголок... [1]

В репертуаре А.С. Богдановой песни о тяготах и страданиях, принесенных войной, о несчастливой любви и т.д., которые можно причислить к жестоким романсам, хотя и с оговоркой. Произведения А.С. Богдановой представляют собой лирическое высказывание автора, обеспокоенного той или иной жизненной проблемой, имеющей частный или общий характер, поэтому они не вполне вписываются в жанровую схему жестокого романса. Однако существует мнение, что термин *жестокий романс* слишком узок для городских песен, «так как вбирает в себя баллады и повествовательные песни», а *жестокий* — слишком узок для романса, который не только изображает жестокие страдания и гибель влюбленных, но и передает элегическое настроение и сентиментальные чувства<sup>4</sup>. В этом смысле романсы Богдановой — это народные романсы, современными исследователями понимаемые как фольклорные песни в основном любовного содержания, отличающиеся особым эмоциональным напряжением и нетрадиционной поэтикой, подчас близкой к литературномустиху<sup>5</sup>.

В первой половине XX в. получили распространение песни-хроники (поздние баллады), в которых описываются реальные преступления или катастрофы, имевшие общественный резонанс<sup>6</sup>. Исследователи этого жанра часто пытаются выяснить реальные события, которые легли в основу того или иного сюжета песни-хроники, установить их свидетелей, а также авторов и исполнителей песни. Однако подробные реконструкции реальных событий, отраженных в одной песне, объясняют лишь конкретный случай; научное «следствие по делу» одного романса часто приводит исследовате-

лей только к восстановлению реальной основы песни, авторов же ее установить чаще всего не удается<sup>7</sup>.

Мы прекрасно понимаем, что у любой фольклорной песни есть автор. Однако автор в фольклоре, главным признаком которого считается коллективность, не играет той роли, какую он играет в литературе. Мы не стремимся выяснить автора, например, колядок или масленичных песен. Для старого фольклора это не принципиально, другое дело — фольклор Нового времени, когда многие традиционные жанры, в том числе песни, приняли литературную форму. Сам народ авторством тех произведений, которые исполняет, обычно не интересуется. Поэтому для исполнителя вряд ли существует разница между песнями, авторство которых точно неизвестно (наподобие «Как на кладбище Митрофаньевском»), и, например, «Над серебряной рекой», текст которой восходит к стихотворению Ф.Н. Глинки<sup>8</sup>.

Летом 1997 г. во время фольклорной экспедиции в Калязинский р-н Тверской обл. в д. Нерльская от местной уроженки К.И. Сорокиной (1912 г.р.) был записан следующий жестокий романс:

Бывало, только смеркнется,  
Мишка с песнями к Лизе спешит.  
Завлекла его очень бешено,  
А потом перестала любить.

Хоть погодушка или дождичек —  
Всё равно для нее нет преград.  
Вот придет в Нерльскую, повидается,  
Он и етим-то был очень рад.

Но у Лизочки нрав характерный:  
Что не так, так шпаной обзовет.  
Но уж Мишке-то так не нравилось,  
Вот и встало в груди поперек.

Вот однажды-то поздно вечером  
Он решился про все позабыть.

Шел с товарищем он по берегу,  
А потом стал спускаться к воде.  
А товарищи: «Миша, пьяный ты,  
Так иди ли купаться тебе?»

Не послушался, через брод пошел,  
Наговаривал чтой-то себе.  
Вот он вплавь поплыл,  
а впоследствии скрылся в воде.

Понапрасну, зря все и поиски:  
Утонул, положил жизнь в Нерли.  
На четвертый день за холмамон там  
Его труп ребятишки нашли.

Ну и я там был, на него смотрел,  
Не понравился он мне с тех пор.  
Из-за девочки, из-за Лизочки  
Так чернёхонек стал, что котёл.

Кто не знал его, не видал его,  
Я могу его адрес вам дать:  
Тройца-Нерльской<sup>9</sup>, большо кладбище.  
Вот и всё, что я мог вам сказать [2].

Клавдия Игнатьевна Сорокина окончила два класса школы, была в колхозе разнорабочей. В момент нашей первой встречи жила одна; когда зимой 1998 г. мы вновь приехали к ней, она собиралась переезжать к дочери в Петербург. Весь репертуар К.И. Сорокиной составляют жестокие романсы, в том числе много жестоких романсов тюремно-разбойниччьей тематики; она называет их «тюремными песнями» и гордится тем, что знает их достаточно много. От К.И. Сорокиной были записаны следующие песни: «Дорогая жена, я калека», «Чудный месяц плывет над рекою», «Томлённая жаждою счастья», «Бывало, только смеркнется», «Бывали дни веселые», «Что вы, граждане, призадумались?», «В саду зелёным гуляя», «В Казанску, летний праздник», «Там, на пути, село большое», «Вспомни, мишка дорогая», «Отец, мать и дочь жили весело», «Тюрьма Бутырская большая», «Дождик льёт большой осенней, холодом звонит», «В низенькой светелке огонек горит», «Осыпаются листвы осенние», «Когда мне было лет семнадцать», «Далеко в стране Иркутской» и др. «Песни старинные. Сейчас такие уже никто не поет», — сказала исполнительница о песнях «Тюрьма Бутырская большая», «Когда мне было лет семнадцать», «Осыпаются листвы осенние» (последняя восходит к стихотворению С.Ф. Рыскина «Бродяга», 1888) и «Далеко в стране Иркутской», литературной основой которой послужило стихотворение неизвестного автора (1906)<sup>10</sup>. Этот репертуар хорошо известен в других записях. В данном случае нас интересуют две из зафиксированных песен, авторство которых принадлежит старшему брату Клавдии Игнатьевны Николаю Игнатьевичу Жадрину (1907–1956). Приведенный выше романс создан Н.И. Жадриным в 1920-е гг. Все события, описанные в нем, имеют, по рассказу К.И. Сорокиной, реальную основу: «Один гулял с [нрзб.], на почте работал, гуляя у нас тут девушка, тут с краю дом был с девушкой. Пришёл выпивши, ну она с ним, видимо, поругалася, что выпивши пришёл, Колеров-то. Ну, пошёл с товарищем и вон там, ну, где лесопилка, и утонул. Уж на четвёртый день вот брат у меня старший, Николай, склал» [2]. Реконструкция событий выглядит

следующим образом. Михаил Колеров, житель Нерльской, не вынес очередной размолвки с возлюбленной, Лизаветой Коровиной, сильно напился и пошел гулять с приятелями Василием Павловым и Сергеем Изотовым. По дороге ему вздумалось искупаться, в результате чего мужчина утонул. В его смерти обвинили Коровину: «Строила из себя, могла бы и погулять с ним».

«Бедная Лиза» и так была «горем убитая» (она все-таки любила Мишу), но односельчане долго издевались над ней. Особую роль в этом сыграл Н.И. Жадрин, создавший романс. Несчастной девушке, по словам К.И. Сорокиной, едва ли не каждый день приходилось выслушивать обвинения в свой адрес, да еще в частушечной форме:

Из-за Лизиной измены  
Поглотал речной он пены.  
Ты гулять с ним не хотела —  
Посмотри на мёртво тело.  
Посмотри да и простися,  
Больше с ним ты не встретися! [2].

В конце концов Коровина не выдержала и уехала из деревни.

Итак, в песне «Бывало, только смеркнется» имеются указания на место действия: деревня Нерльская, стоящая на реке Нерль. Названы герои: Лиза и Миша (что довольно часто встречается в поздней балладе). Документально изображены обстоятельства трагедии (несчастный случай на воде), события, которые к ней привели (размолвка влюбленных), и финал истории (похороны Миши). Интересно, что с песней о несчастном случае связана частушка, также сочиненная Жадриным и исполненная Сорокиной сразу же после романса. К сожалению, установить устойчивость этого сюжета и распространенность песни не удалось: в Нерльской к 1997 г. практически не осталось коренных жителей, а опрошенные нами односельчане Сорокиной в силу возраста не могли знать о событиях восьмидесятилетней давности.

К.И. Сорокина исполнила еще один жестокий романс, написанный ее братом.

В Казанску, летний праздник,  
Нерльские шли гулять.  
Не знали, что Коровин  
Кинжалчик хотел взять.

Зашли в Грязёнку рано.  
Народ всё чаю пьёт,  
А батька охмурелый  
Молебны там поёт.

Несмелое гулянье —  
Одна гармонь визжит.  
Недолго погуляли,  
Пришлось в гостях побывать.

Вино нас освежило,  
И мы уж куды хошь:  
Хошь в драку, хошь в гулянье —  
Всегда буду готов.

У нашего Коровина  
И ноги не стоят,  
Пришлось ему часочек  
В сарае полежать.

Его старший брат Лёнька  
В гостях с нами гостил  
И, вышедши из дома,  
С макарьевским бузил.

Коровина будили:  
«Вставай, братишку бьют!»  
И ноги-то не ходят,  
Но тут недальный путь.

С товарищем на помощь  
Скорее он спешил  
И, подбежавши к драке,  
Кинжал свой обнажил.

Ножи, кинжалы в дело  
Пошли наперебой,  
Недолго продолжался  
Смертельный страшный бой.

Коровину кричали:  
«Беги, покамест цел.  
Баражавши с кинжалом,  
Ты мужика задел!»

Бежавши от макарьевских,  
Он в борозду упал...  
(Картошка там была посажена).  
...За это скверно дело  
Он на годок попал.

Протрезвился, проспался  
И каялся не раз.  
Но брат за брата душу  
Отдаст в последний час.

Теперь ты, друг Коровин,  
Ты в камере сидишь.  
Наверно, про Нерльскую  
Ты день и ночь твердишь.

Не думай, что так будет  
Тяжёлой скучной день.  
Не думай, что забудешь  
Беду ты насовсем.

Придут часы-минуты —  
На станцию пойдёшь,  
Забудешь прошлое горе —  
И свистнет паровоз,  
Помчисся ты домою,  
Туда, где ты возрос [2].

Романс написан Н.И. Жадриным в то же время, что и предыдущий, и основан на реальных событиях: «Лексейто, старший, говорит: "Приходи в Теремет гулять". Ну вот, он тоже пришел и кинжалчик взял. Ну вот, брат и...» [2]. В тексте упоминаются реальные топонимы: *Грязёнка* (шутливое название д. Теремец), *Беда* (шутливое название Нерльской — «Не думай, что забудешь / Беду ты насовсем»); *макарьевские* —

парни из д. Макарьевское. Этот текст уникален и в то же время прекрасно укладывается в традиции жестокого романса с сюжетом «драка / убийство в драке», ср., например, песню, записанную также в Тверской обл.:

А в тридцать шастом годике  
Был праздник Рождество.  
А Толя Виноградова  
Убили ни за что.

Во Власово, в деревеньку  
Пошел Толя гулять,  
К селишченским ребятам  
Он начал приставать.

Селишченски ребята  
Пустилися бежать,  
А Толя Виноградов  
Их начал догонять.

Они сели у речки,  
Их Толечка догнал.  
«Просите вы прощенья», —  
Им Толечка сказал.

Они же не стерпели,  
Удалили в висок.  
Толечка упал,  
Как и стоять больше не мог.

Маруся закричала:  
«Подайте лошадей!  
Отвезите Толечку  
В больницу поскорей!»

Толю Виноградова  
Клали на заду,  
Не довезли в больницу,  
Покончил жизнь свою [3].

Кажется, случай с деревенским сочинителем жестоких романсов Н.И. Жадриным — единственный в своем роде. Подробностей его жизни выяснить нам не удалось: после вопросов о ее брате, прожившем 49 лет, К.И. Сорокина замкнулась и разговаривать на эту тему отказалась. Остается только догадываться, откуда у Н.И. Жадрина возникла тяга к сочинительству, также осталось невыясненным, сколько именно песен он сложил.

А.С. Богданова и Н.И. Жадрин представляют тот тип наивных поэтов, которые, по словам той же А.С. Богдановой, «ходивши стихи сочиняют». Первая пишет романсы «нежестокой» тематики; повествовательные песни, сложенные вторым, напротив, отличаются вниманием к жестоким сторонам жизни. Есть, впрочем, еще один тип самодеятельных авторов, которые сами не сочиняют жестоких романсов, но обращаются к ним для достижения большего эффекта во время выступлений на публике. В репертуаре калязинской исполнительницы Ольги Николаевны Морошкиной (1926 г.р.), солистки народного фольклорного ан-

самбля «Живой родник» (с 1984), представлены разговорные жанры, сценки, традиционные лирические песни, песни советских композиторов, стихотворные переложения телесериалов<sup>11</sup> и только один жестокий романс. Но его исполнение является изюминкой выступления О.Н. Морошкиной, возможно, потому, что песню предваряет декламация стихотворения собственно го сочинения «Русская женщина»:

Я русская женщина,  
Не для всех хороша,  
Пою величаво —  
Золотая душа!  
Народ меня любит  
И ждёт голос мой.  
Я весёлая женщина —  
Характер простой.  
Но я не робею,  
Звонко песни пою.  
Трудную жизнь  
Прожила я свою  
(Поэтому людей я люблю).  
Бываю обидчива —  
Знают меня.  
Но душу мою  
Не поймут никогда!  
Я крестьянская женщина,  
Но я не поэт.  
Калязин весь знает —  
Скажу, не секрет.  
Я в сёлах прославилась,  
Жду и любят меня.  
А наш весь Калязин  
Ожидает любя.  
Меня награждали,  
Дарили подарки,  
Букеты цветов...  
А теперь, дорогие,  
Спою про любовь.

После этого О.Н. Морошкина исполняет жестокий романс «Однажды сижу за роялем»:

Однажды сижу за роялем.  
В душе моей радость была.  
Играла и пела так чудно  
И в мире, как роза, цвела.

Родные меня все любили.  
Мальчишки гналися за мной.  
Семнадцать мне лет наступило.  
Так что же случилось со мной?<sup>12</sup>

Гуляла я с милым по роще,  
Гуляла в зеленом саду.  
Я белое платье смочила,  
Смочила от поздней росы.

Я белое платье снимала,  
Ложилась в постель я спать,  
И раньше родных я вставала,  
Вставала в обещанный час.

Вот слышится грохот коляски,  
Я быстро сбежала с крыльца,  
А милый изменщик коварный  
Другую провез от крыльца<sup>12</sup>.

Невеста нисколько не краше,  
Но только богаче меня.  
Невеста нисколько не краше,  
Но только богаче меня.

Заройте меня в этой роще,  
Где милый мне клятву давал,  
Сажал он меня на колени,  
Невестой своей называл.

— Простите, простите, невеста,  
Простите, невеста меня!  
— Тебя я, мой милый, прощаю,  
Но Бог не простит никогда!<sup>12</sup> [4].

В таком контексте автобиографическое стихотворение, как видим, служит переходом от одного конкретного номера к другому, несмотря на несоответствие его жизнеутверждающего пафоса содержанию песни, исполняемой дальше.

Жестокий романс, как и, по нашему мнению, любое другое произведение фольклора, является продуктом индивидуального творчества. В народной среде формы его бытования варьируются от исполнения в камерной обстановке до использования в качестве материала для публичных выступлений.

#### Примечания

<sup>1</sup> Тростина М.А. Жестокий романс: жанровые признаки, сюжеты и образы // Новые подходы в гуманитарных исследованиях: право, философия, история, лингвистика: Межвуз. сб. науч. тр. Вып. 4. Саранск, 2003. С. 197.

<sup>2</sup> Балашов Д.М. История развития русской баллады. Петрозаводск, 1966. С. 67–68.

<sup>3</sup> Лурье М.Л. Творцы, певцы и продавцы городских песен (по материалам не вышедшего сборника А.М. Астаховой) // ЖС. 2011. № 1. С. 3.

<sup>4</sup> Кулагина А.В. Новая система песенных жанров фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч.-практ. конф. М., 1997. Вып. 2. С. 42.

<sup>5</sup> См.: Новикова А.М. Народная лирическая песня. Народные частушки: Материал к лекциям. М., 1960; Лазутин С.Г. Русские народные песни. М., 1965; Гудошников Я.И. Русский городской романс. Учеб. пособие. Тамбов, 1990; Зубова Н.П. Песни литературного типа // Фольклорные традиции современного села (по материалам фольклорных экспедиций МГУ 1981–1987 гг. в русские села Татарской АССР). М., 1990. С. 107–114; Якунцева Т.Н. Изображение человека в народном романсе и семейно-бытовых песнях конца XIX – начала XX века // Фольклор Урала. Вып. 8. Современный фольклор старых заводов. Свердловск, 1984. С. 37–55.

<sup>6</sup> См.: Бахтин В.С. Песни ХХ века // ЖС. 2001. № 3. С. 39–40; Белоусов А.Ф. Комментарий к песне «Чубаровцы» («Двадцать лет жила я в провинции...») // Литература и человек (Писатели, читатели, филологи): Сб., посвящ. 55-летию проф. М.В. Строганова. Тверь, 2007. С. 77–84; Он же. История и русский песенный фольклора: от былины — к хроникам ХХ века: [Тез. лекции на Междунар. Весенней школе по типологии фольклора (1–11 мая 2003 г., Великий Новгород): Электрон. ресурс. ([http://www.ruthenia.ru/folklore/LS\\_belosov1.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/LS_belosov1.htm))]; Лурье М.Л. Народная баллада «В одном городе близ Саратова...» (постановка вопросов и публикация вариантов) // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Фольклористика. 2009. № 9. С. 216–258.

<sup>7</sup> См.: Алексеевский М.Д. «Товарищи, послушайте, московочку спою...» // ЖС. 2011. № 1. С. 13.

<sup>8</sup> Об этом см.: Строганов М.В. Жанровая типология фольклорной песни индустриального общества // Тверское фольклорное поле—2010: доклады и публикации: памяти Ю.М. Соколова (1889–1941) / Под ред. А.А. Петрова, М.В. Строганова. Тверь, 2011. С. 113–114.

<sup>9</sup> Д. Нерльская примыкает к с. Нерль, его старое название — Троица-Нерль.

<sup>10</sup> Песни катоги и ссылки. М., 1930. С. 103.

<sup>11</sup> О поэтических переложениях наивными авторами киномелодрам см.: Николаев О.Р. Начало новой эпохи в наивной эпической поэзии? (О стихотворном переложении сериала «Просто Мария») // От... и до...: Юбилейный альманах в честь Е.В. Душечкиной и А.Ф. Белоусова / Сост. С.Г. Леонтьева, К.А. Маслинский. СПб., 2006. С. 199–208.

<sup>12</sup> Последние две строки повторяются два раза.

#### Список информантов

1. А.С. Богданова, 1931 г.р., с. Татево Оленинского р-на Тверской обл., зап. А.О. Константинов в 1995 г., личный архив Е.В. Петренко.

2. К.И. Сорокина, 1912 г.р., д. Нерльская Калязинского р-на Тверской обл., зап. А.О. Константинов и Е.В. Петренко в 1997 и 1998 гг., личный архив Е.В. Петренко.

3. А.Н. Мухлеева, 1918 г.р., д. Новая Оленинского р-на Тверской обл., зап. А.Ю. Смирнова в 1995 г., личный архив Е.В. Петренко.

4. О.Н. Морошкина, 1926 г.р., г. Калязин Тверской обл., зап. А.О. Константинов и Е.В. Петренко в 1997 г., личный архив Е.В. Петренко.

Исследование выполнено при поддержке РГНФ и правительства Тверской области в рамках проекта «Жестокие романсы Тверской области» (№ 11-14-69003 а/Ц)

## М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ

### ГОРОДСКИЕ ПЕСНИ ИЗ РЕПЕРТУАРА ПУДОЖСКОЙ ТЕЛЕФОНИСТКИ

В августе 2011 г. в Пудожском р-не Карелии работала экспедиционная группа Института русской литературы РАН (руководитель И.В. Козлова)<sup>1</sup>. Целью экспедиции был сбор материала по биографиям пудожских сказителей для использования в комментариях к готовящемуся тому «Былины Пудоги» из серии «Свод русского фольклора». Во время работы в фондах научного архива Пудожского историко-краеведческого музея им. А.Ф. Кораблева<sup>2</sup> среди прочего была обнаружена интересная коллекция фольклорных материалов, записанных в 1990-е гг. музеиними работниками от местных старожилов. В этом собрании есть ценные записи сказок, частушек, пословиц и поговорок, однако особый интерес представляет небольшая папка с песнями, записанными от жительницы Пудожа А.С. Керсоновой.

Согласно примечаниям собирателей на полях рукописи, Александра Григорьевна Керсонова (1926–2003) родилась и провела детство в д. Кондакова Пудожского р-на, затем переехала жить в районный центр; работала телефонисткой в Пудожском узле связи. 9 мая 1945 г. она первой в районе получила известие о победе СССР в Великой Отечественной войне, так как в этот день была ее рабочая смена. Александра Григорьевна обладала незаурядной памятью и с детства живо интересовалась фольклором: еще в августе 1990 г. районная газета «Знамя труда» опубликовала ее воспоминания о жизни в родной деревне, в которых подробно описывались местные праздники с «досольными» песнями и танцами. Зимой и летом 1992 г. от А.Г. Керсоновой было записано много эротических частушек, коллекция которых впоследствии была передана в архив музея. В 1995–1997 гг. в газете «Пудожский вестник» под ее подписью регулярно печатаются разнообразные фольклорные материалы: сказки, народные анекдоты, пословицы и поговорки.

Однако наиболее ценные записи фольклорного наследия Александры

Григорьевны прежде не публиковались. Речь идет о песнях, которые записывались от нее сотрудниками музея в несколько приемов в августе–сентябре 1995 г. Собиратели стремились максимально полно зафиксировать ее песенный репертуар, записывая со слуха не только полные варианты, но и фрагменты тех песен, которые исполнительница не могла вспомнить целиком; всего в материалах в том или ином виде отражено 52 песенных сюжета.

Ценность этого собрания заключается не только в его полноте; важно, что по этим записям можно составить общее представление о песенной традиции провинциального города ХХ в. Исторически сложилось, что фольклористы обычно записывали песни либо в деревнях (во время экспедиций), либо в крупных городах (от знакомых или особо опытных исполнителей), в то время как песенная лирика малых городов России, как правило, оставалась вне их поля зрения. Записи от А.Г. Керсоновой показывают, что в таких городах, как Пудож, репертуар любителей песен мог быть значительно более разнообразным и неоднородным, чем в деревнях.

Александра Григорьевна исполняла не только классику песенного фольклора («Когда б имел златые горы», «Хазбулат удалой», «Степь да степь кругом», «Вот мчится тройка удалая») и популярные на Русском Севере жестокие романсы («Всё васильки, васильки», «Как на кладбище Митрофановском», «Вы матросы удалые, что у вас за шлюпки»), но и солдатские, тюремные, студенческие песни, тексты из девичьих альбомов, сатирические куплеты, переделки. Ее репертуар необычайно разнообразен: от арии «Мы живем среди полей» из оперы А.Н. Верстовского «Пан Твардовский» (1828) на либретто М.Н. Загоскина до стихотворения «День погожий, день весенний» (1947) советского поэта М.В. Исаковского.

Дополнительно проясняют происхождение краткие комментарии собирателей, записанные со слов А.Г. Керсоновой, нередко уточнявшей, от кого и когда она переняла ту или иную песню. Так, выясняется, что песни «Пускай могила меня накажет», «Всё пе-

МИХАИЛ ДМИТРИЕВИЧ АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

режито с ранних юных лет», «Любила Маруся друга своего» Александра Григорьевна впервые услышала от мамы в 1930-е гг., студенческие песни «Мне надоела ужасно гимназия» и «Коперник целый век трудился» она переняла от родной тетки Марии Андреевны Тришковой, которая узнала их, когда в 1930-е гг. училась в Ленинграде в Герценовском педагогическом институте. В целом прослеживается следующая тенденция: в детстве и юности исполнительница заимствует песни преимущественно от родственников; песни военного времени по каким-то причинам она не исполняет совсем, в послевоенное время в ее репертуар входят сатирические песни, вероятно имеющие эстрадное происхождение, а с 1960-х гг. она перестает перенимать новые песни. Как показывают записи, интерес к песенному фольклору мог стимулировать наивное песнетворчество: так, исполнив широко известную фольклорную песню про Ермака «Ревела буря, дождь шумел», А.Г. Керсонова вспомнила, как они с подругами в детстве сочинили переделку на тот же мотив: «Ревела дура, муж набил, / Измену брюки доказали. / Я на завалинке сидел, / Собаки мне лицо лизали».

В целом бросается в глаза пристрастие Александры Григорьевны к щуточным и сатирическим песням, будь то широко известный студенческий гимн пьянству «Коперник целый день трудился» или ироническая история злоключений юной деревенской жительницы в Москве «Захотелось мне, простой девице». Другая близкая исполнительнице песенная тема — тяжелая жизненная судьба девушки, ищущей любви. Наиболее интересные, на наш взгляд, песни из репертуара А.Г. Керсоновой, отражающие эти два направления, представлены в данной публикации.

**1. По широким извилистым рельсам,**  
Где машины колеса стучат,  
Там шел поезд и вез заключенных,  
В этом поезде ехала я.

Перебиты, поломаны крылья,  
Душной гарью всю душу свело,  
Каменистой серебряной пылью  
Все дороги мои замело.

Вот иду я, иду, спотыкаясь,  
И не знаю сама, где иду.  
Ах, зачем моя участь такая?  
Кто накликал мне эту беду?

Это ландыш все виноваты,  
Белых ландышей целый букет,  
Хорошо быть на свете любимой  
На заре восемнадцати лет<sup>3</sup>.

**2. Ах, как скучно быть девицей!**  
Мы томимся, мы молчим,  
Но не верьте небылицам,  
Будто замуж не хотим.

Загляните к нам в сердечко,  
Как легко в нем угадать,  
Очень хочется колечко  
Поскорей свое отдать.  
Хотя нам и внушено,  
Что заветное оно.

Ах, папаши, ах, мамаши,  
Не томите дочек ваших,  
Замуж, замуж поскорей,  
Отдавайте поскорей.

Мужа схватим молодого,  
Будем крепко обнимать,  
А второго тож такого  
Будем тоже принимать.

Ну а дальше, а потом  
Вслед за маменькой пойдем<sup>4</sup>.

**3. Мне надоела ужасно гимназия**  
Очень и очень давно.  
Вечно учения, словно мучения,  
Видно, мне так суждено.

Что за педант наш учитель  
словесности,  
Слушать противно его.  
Вечно твердит о трудах  
и известностях,  
А о любви ничего.

Танцы, балы, маскарады, баяния<sup>5</sup>  
Я без него поняла.  
Верь же, папашенька, верь же,  
мамашенька,  
Замуж и замуж пора.

С мужем любимым, военным  
поручиком,  
Я за границу уйду,  
Там утешение и развлечение  
Я у Парижа найду.

Часто вот так мне мечтать  
приходилося,  
А годы так тихо текли.  
Завтра грамматика и математика  
Как бы удачно прошли<sup>6</sup>.

**4. Я ученик второго класса,**  
Беда с наукой мне уж жить.  
«Учись, учись!» — твердит папаша,  
А мне уроки лень учить.

По латыни единицы,  
По математике нули,

Сижу я в школе до зарница,  
А все товарищи ушли.

Приду со школы очень поздно,  
Ругают дома все меня  
И даже хлебом попрекают,  
И плачу я, и плачу я.

Но что я ем супу две миски,  
Кусок я мяса ем, друзья,  
Цыпленка, булку, две сосиски  
И плачу я, и плачу я.

Вчера отец ужасно больно,  
Ужасно больно отодрал  
За то, что я кухарку Машу  
Один разок поцеловал.

А сам всегда ее целует,  
И даже часто не шутя,  
А почему мне запрещает,  
И плачу я, и плачу я.

Не в силах больше я томиться,  
Не в силах горя выносить,  
Хотя б позволили жениться  
И тем тоску свою убить<sup>7</sup>.

**5. На горе стоит аптека.**  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!  
Она губит человека.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!

Как за вёрсту трупом прёт.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!  
Это медик наш идёт.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!

Под ногтями чернозём.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!  
Сразу видно, агроном.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!

Если на руку нечист,  
Там-ля-ля да тим-ля-ля! —  
Обязательно юрист.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!

Вместо галстука чулок.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!  
Это значит педагог.  
Там-ля-ля да тим-ля-ля!<sup>8</sup>

**6. Захотелось мне, простой девице,**  
Побывать в Москве-столице,  
Узелок я закрутила  
И туда я покатила. Во!

Как с вагона на перрон я вышла,  
Господи, тут будто дышло!  
Там чего-то утащили,  
Там старуху задавили. Ой!

Ночевала я в колхозном доме<sup>9</sup>,  
Спала ночью на соломе.  
Сверху что-то подтекает,  
Сбоку где-то поддувает,  
Кто-то за ногукусает. Тыфу!

И в кино я захотела,  
Вот билет купила, села,  
Пианино загудело,  
И пошло такое дело. Во!

Рядом сидел парень бравый,  
Чернобровый, кучерявый,  
Он меня к стене притиснул,  
Все мои червонцы свистнули. Ох!<sup>10</sup>

**7.** Я непьющий, некурящий,  
Некурящий я человек.  
За такого выйти замуж, —  
Значит быть счастливой век.

Так спешите, выходите  
Замуж, девушки, скорей.  
Посмотрите, ваше счастье  
Ножкой топчет у дверей.

Так спешите, выходите  
Да не деритесь меж собой,  
А то недолго я в пьяном виде  
С папирской да домой<sup>11</sup>.

**8.** У нас народ забот не знает,  
Всем уваженье и почет,  
И все медали получают,  
А мне так просто не везет.

И почему, я сам не знаю,  
Куда я только ни пойду,  
Везде один ответ встречаю:  
«Мы будем вас иметь в виду».

За парой вязаных перчаток  
Зашел я как-то в наш сельмаг.  
Ответ был более чем краток,  
И он звучал примерно так:

«Сейчас перчаток у нас нету,  
Признаться к своему стыду,  
Но ничего, зайдите летом,  
Мы будем вас иметь в виду».

У нас отличников снимали,  
Чтоб поместить их всех в журнал,  
И мне хотелось быть в журнале,  
Ну а фотограф отвечал:

«Сейчас отличников снимаю,  
Для вас я места не найду,  
А вот как перейду к лентяям,  
Я буду вас иметь в виду».

В одну дивчину я влюбился,  
На брак согласье получил,  
Но тут другой жених явился  
И у меня ее отбил.

Отец твердил: «Зачем вам злиться?  
Невесту я для вас найду.  
Вот как вторая дочь родится,  
Я буду вас иметь в виду».

Свои кончаю выступления,  
Всегда всему ведь мера есть,

Куплеты про мое терпенье  
Вам просто могут надоест.

Итак, я песенку кончаю,  
Со сцены я сейчас сойду,  
Коль захотите повторенья,  
Я буду вас иметь в виду<sup>12</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа экспедиции была поддержана в 2011 г. грантом РГНФ № 11-04-18021 «Фольклорно-археографическая экспедиция: Пудожский район Карелии и северные районы Кировской области».

<sup>2</sup> Автор статьи выражает глубокую благодарность сотрудникам музея и лично директору Е.П. Силяковой за помощь в работе и ценные советы.

<sup>3</sup> Данный текст, вероятно, является сложной контаминацией нескольких песен. Наиболее близкий вариант обнаруживается в воспоминаниях женщины, которая в юности в начале 1940-х гг. была сослана в лагерь в Кемеровскую обл., где узнала следующую песню:

Север, север, далеки края,  
Север, север, далекие страны.  
Север, север, далеки края,  
Я девчонка совсем молодая,  
По несчастью попала сюда.

Пушай струны гитары рыдают,  
И домой они скажут в ответ:  
Я девчонка совсем молодая,  
А душе моей тысяча лет.

Мчится поезд извилистым рельсом  
Шум колёс отдаётся стуча,  
Этот поезд везёт заключённых,  
В этом поезде ехала я.

Пушай струны гитары рыдают,  
Дикой болью мне душу свело,  
Как овины, серебряной пылью  
Все дорожки домой замело.

Все подруги на воле гуляют,  
Льёт шампанское быстрой рекой,  
Только мы, заключённые птицы,  
Всё сидим за тюремной стеной  
(Герасименко П. Из России в Россию.  
(Спецпереселенцы). Цит. по: <http://urokiistorii.ru/taxonomy/term/123/2282>).  
Куплет «Перебиты-поломаны крылья», вероятно, был заимствован из одноименной блатной песни о тяжелой судьбе воровки-кокайнистки; отрывок из этой песни был использован в советском фильме Е. Червякова «Заключенные» (1936) по пьесе Н.Ф. Погодина «Аристократы» (Зимородок Е. «Перебиты, поломаны крылья»: жестокий роман // За решёткой. 2007. № 11, цит. по: <http://www.shansonprofi.ru/archiv/>

notes/paper243). Наконец, последний куплет заимствован из дворовой песни «Это ландыши всё виноваты», где описывается трагическая история любви парня к девушке, которая оказывается его единственной сестрой («Той же ночью убил он девчонку, / А наутро покончил с собой»). По сведениям из блогов, песня была популярна в студенческой среде в 1960-е гг. (<http://www.tunnel.ru/?l=concert&main=529803>; <http://otvet.mail.ru/question/37542730/>). Показательно, что в пьесе Александра Вампилова «Прощание в июне» (1964) один из героев-студентов поет следующий вариант первого куплета: «Это ландыши все виноваты, / Этих ландышей целый букет. / Хорошо погулять неженатым / На расцвете студенческих лет» (Вампилов А. Прощание в июне. Пьесы. М., 1977. С. 40). О бытования песни в середине 1960-х гг. свидетельствует и запись в дневнике писателя Венедикта Ерофеева от 14.11.1965 г.: «На станции Скуратово пью пиво и впервые слышу: «Это ландыши всё виноваты» (Ерофеев В. Записные книжки. М., 2005. С. 313).

<sup>4</sup> Песня, вероятнее всего, восходит к альбомной лирике гимназисток (см. примеч. 6). Можно предположить, что текст неполный.

<sup>5</sup> Вероятно, ошибка собирателя. Правильный вариант — «собрания» (см. примеч. 6).

<sup>6</sup> Песня, восходящая к альбомной лирике гимназисток. Песню А.Г. Керсонова узнала от своей тетки М.А. Тришковой. В статье об истории Устюженской женской гимназии (1875–1918) приводится вариант данного текста, записанный в альбоме одной из учениц:

Мне надоела ужасно гимназия,  
Очень и очень давно.  
Вечно ученье, просто мученье,  
Знать, мне уж так суждено.  
Я не боюсь ни одного учителя,  
Классных же дам, как огня.  
Все некрасивые, вечно сварливые.  
Все ненавидят меня.  
Но зато я любима мужчинами,  
Мне ведь и надо того:  
Им разорение, мне увлечение,  
Больше мне нет ничего.  
Ах, поскорей бы я курс свой окончила!  
Ах, поскорей! Посткорей!  
Вечно с работою, вечно с заботою  
Жизнь протекала б скорей.  
Если же муж меня станет преследовать  
(Надо ведь ждать и того),  
Для наслаждения, для увлечения  
Тотчас же брошу его.  
С молодым и нежно любимым  
поручиком  
Я за границу уйду.  
Вновь увлечения, вновь наслаждения

Там я в Париже найду.  
Я увлекаюсь мечтами безумными —  
Время так быстро идет.  
Завтра грамматика и математика:  
Как-то все это сойдет?

(Кузнецова В.И. История Устюженской женской гимназии (1875—1918) // Устюжна. Краеведческий альманах. Вып. 5. Вологда, 2002. С. 214). Еще одним источником песни является стихотворение французского поэта П.-Ж. Беранже «Барышни», ставшее в России во второй половине XIX в. крайне популярным благодаря удачному переводу В. Курочкина. Его начало почти полностью совпадает со вторым и третьим куплетами песни:

Что за педант наш учитель словесности!  
Слушать противно его!  
Все о труде говорит да об честности...  
Я и не вспомню всего!  
Театры, балы, маскарады, собрания  
Я без него поняла...  
Тра-ла-ла, барышни, тра-ла-ла-ла!  
Вот они, вот неземные создания!  
Барышни — тра-ла-ла-ла!

(Курочкин В. Собрание стихотворений. Т. 1. СПб., 1869. С. 56).

<sup>7</sup> Шуточная песня, вероятно, сложенная в среде гимназистов. О том, что эта песня была сложена в дореволюционное время, свидетельствует упоминание оценок («По латыни единицы, по математике нули»), которые с мая 1918 г. по 1935 г. были упразднены постановлением Народного комиссариата просвещения.

<sup>8</sup> Шуточная песня, вероятно восходящая к студенческому фольклору 1930-х гг. Первое упоминание обнаруживается в очерке В. Панова «Молодые агрономы» (1935), где один из героев, студент сельскохозяйственного вуза, поет: «Вместо галстука чулок... Эх, цимля-ля, брат, цимля-ля. Это значит педагог. Под ногтями чернозем. Это значит агроном. Цимля-ля, брат, цимля-ля» (Панов В. Молодые агрономы // Наши достижения. 1935. № 12. С. 93). В.А. Самсонов в мемуарах о заключении в Ухто-Ижемском исправительно-трудовом лагере в конце 1930-х — начале 1940-х гг. вспоминает, как похожую песню исполнял один из заключенных: «Из обитателей камеры иногда пел также молодой красивый агроном, осужденный, как мне сказали, по делам Олонецкой равнины ("вредительство", послужившее причиной неудачи ее освоения). Это были, видимо, студенческие частушки:

Если водку пьют без меры, цим-ля-ля.  
Сразу видно — землемеры, цим-ля-ля.  
Куски под ногтем чернозема, цим-ля-ля.  
Сразу видно агронома, цим-ля-ля.  
Сапоги что элеватор, цим-ля-ля.  
Сразу видно — мелиоратор, цим-ля-ля»

(Самсонов В.А. Жизнь продолжится. Заметки лагерного лекпома. Петрозаводск, 1990. С. 247). Позднее отдельные куплеты из песни начинают использоваться как шуточные поговорки: «Вспоминается "вместо галстука чулок — это значит педагог", "чокнутый профессор" и прочие присказки про работников умственного труда» (<http://melanya.livejournal.com/41490.html>). По устному свидетельству М.В. Ахметовой, в середине 1980-х гг. фразу «Под ногтями чернозем — это значит агроном» взрослые могли в шутку говорить детям, которые ходили с грязными ногтями.

<sup>9</sup> На полях рукописи имеется пометка «Дом крестьянина». В Москве Дом крестьянина был открыт в 1923 г. в здании бывшего ресторана «Эрмитаж» (ул. Неглинная, 29/14) и проработал до начала Великой Отечественной войны. В настоящее время в этом здании находится театр «Школа современной пьесы».

<sup>10</sup> Шуточная песня о злоключениях провинциальной девушки, впервые приехавшей в Москву. В рукописи имеется примечание собирателя, вероятно сделанное со слов исполнительницы: «1946 г. Пели после войны». В то же время, судя по упомянутым реалиям (популярность немого кино, хождение червонцев), песня возникла ранее, предположительно во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг. В автобиографическом рассказе Надежды Муравьевой «Голод и хлеб» (2006) описывается, как эту песню в конце 1980-х гг. исполняет немолодая спивающаяся женщина-пастух из Антроповского р-на Костромской обл.: «Люся сидела очень прямо и качала головой, уверенно диктуя мне слова очередной песни. "Захотелось мне, девице, побывать в Москве-столице. Узелок я накрутила и в Москву я покатила". И припев: "Ай, ну, прям хоть помирай!" Я честно записала все эти слова в свою рабочую тетрадь. Я сомневалась, что песня имеет фольклорную ценность, но смотрела на Люсию, и мне казалось, что это не важно» (Муравьева Н. Голод и хлеб // Истина и жизнь. 2006. № 7—8. <http://www.istina.religare.ru/article298.html>).

<sup>11</sup> Сатирическая шуточная песня, вероятно имеющая эстрадное происхождение. Можно предположить, что А.Г. Керсона впервые услышала ее на каком-то концерте самодеятельности.

<sup>12</sup> Сатирические куплеты эстрадного происхождения. Рядом с записью имеется пометка собирателя о времени бытования песни: «1950-е гг.». Вероятно, что куплеты были сочинены профессиональным исполнителем для регулярного исполнения на концертах, о чем свидетельствуют последние четверостишия, прямо обращенные к аудитории.

## А.Ю. МОСКВИН

### ШЕСТЬ ПЕСЕН ИЗ БЛАТНОГО КАРМАНА

**14** августа 1932 г. Канавинский базар Нижнего Новгорода был особенно многолюдным: был объявлен «колхозный базар», и сотни колхозников из районов съехались в областной центр для реализации горожанам за наличные свои сельскохозяйственных «излишков».

Воспользовавшись ситуацией, несколько уголовников подняли ложную панику с целью ограбления продавцов и покупателей, однако были задержаны милицией. О происшествии сообщила газета «Нижегородская коммуна» в номере от 30 августа 1932 г.

Советский суд, в рекордные сроки проведя предварительное следствие, за двое суток разбирательства пришел к выводу, что налетчики на Канавинский базар действовали организованно, по предварительному сговору, ставя перед собою классовую задачу дестабилизировать колхозную торговлю. Приговор был столь же скор, сколь и жесток: на основании показаний Василия Шквирского (свою вину не признал никто из подсудимых), 27 лет, его и оговоренного им Григория Петровского, 23 лет, приговорили к расстрелу, других восьмерых подсудимых — к 8—10 годам тюремного заключения. Шквирский и Петровский подавали апелляции о помиловании, но они были отклонены, и жестокий вердикт пролетарского суда чуть ли не в течение недели был приведен в исполнение стрелками НКВД.

Из уголовного дела мы узнаём, что при обыске у Василия Матвеевича Шквирского, работника химзавода и по совместительству (как он сам признался) профессионального карманника, среди других предметов был обнаружен сверток с песнями. Шквирский пояснил, что в Нижний Новгород он якобы приехал накануне на поезд из Новочеркасска через Москву.

В 1936 г. уголовное дело, состоявшее из примерно 250 листов, было передано на постоянное хранение в Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО), где хранится в фонде Р-3485, оп. 1, д. 585. Отобранные у Шквирского баллады подшиты в уголовное дело между протоколами

допросов в качестве листов 156—161 общей пагинации в деле. Все они отпечатаны на одной и той же расштампанной пишущей машинке через синюю копирку на очень тонкой папиросной бумаге с итальянскими водяными знаками. Листки эти совершенно не помяты и не порваны; видимо, Шквирский приобрел их с рук в поезде по дороге из Новочеркасска в Нижний Новгород. Моя бабушка вспоминала, что после войны инвалиды торговали в поездах не признавшимися властями того времени поэтическими произведениями, которые имели примерно такой вид и содержание. Каждая из баллад распечатана на отдельном листке, что подкрепляет это предположение. Первая из баллад напечатана в один столбец, остальные, большего размера, — в два. К сожалению, листки оказались подшиты в дело так, что первые три-четыре буквы каждой строки первых колонок попали под сшивку и восстанавливаются нами по смыслу (кроме одного случая в первой балладе, где это оказалось невозможным). Тексты в оригинале совершенно лишены знаков препинания и изобилуют грамматическими ошибками, которые мы исправляем. В остальном никакой текстуальной правки нами не производилось.

Числительные в оригинале прописаны цифрами, в публикации — словами; некоторые нарицательные существительные в середине строк (*Душа, Сестра* и пр.), напечатанные с заглавных букв, в публикации даются со строчной буквы. Упоминание лишения прав, ареста с изоляцией в балладе «Брат-убийца», исправдома и народного суда в балладе «Петровская быль» позволяет датировать создание по крайней мере части публикуемых текстов ранней советской эпохой — концом 1920-х или самым началом 1930-х гг.

[л. 156] **Морячка**  
 На берегу сидит девица  
 И шелками платье шьёт,  
 Мода (?) чудная такая  
 Шёлку её недостаёт.  
 На счастье парус забеллся,  
 Кораблик к берегу плывёт,  
 Он подплыл, и всё готово.  
 Моряк навстречу ей идёт.  
 «Ах, любезный, дай мне шёлку  
 И немного для меня». —  
 «Как не дать такой красотке  
 [Нрзб.] разные шелка». —  
 «Нужен алый, белый нужен,  
 Для принцессы платье шью». —  
 «Потрудись же, дорогая,  
 Приди на палубу мою».  
 Зашла, и парус поднялся,

Он ей шёлку не даёт  
 И любовь в страну далёку  
 Песню чудную поёт.  
 Звук волны под звуки песен,  
 И заснула крепким сном.  
 Пробудившись, она видит  
 Море синее кругом.  
 «Моряк, пусти меня на берег,  
 Мне душно от волны морской». —  
 «Проси что хочешь, но не это,  
 Я не расстануся с тобой». —  
 «Три сестры, одна за графом,  
 Другая герцога жена,  
 Всех молодая я красивей,  
 Простой морячкой быть должна». —  
 «Не беспокойся, дорогая,  
 Забудь заветные мечты,  
 Не будешь ты простой морячкой,  
 А королевой будешь ты.  
 У нас Британия богата,  
 Я славлюсь сыном короля,  
 Я восемь лет искал по свету  
 Тебя, красавица моя».

[л. 157] **Разбитая любовь**  
 «Позовите ко мне музыканта,  
 Пусть сыграет разлучный мне вальс,  
 А я с другом навеки рассталась,  
 И никто не поможет тотчас.  
 Чудный месяц плывёт над рекою,  
 А вдали лишь одна тишина.  
 Мильный мой, я гуляю с тобою,  
 И мне осень как будто весна.  
 Ничего моей жизни не надо,  
 Только руку и сердце отдай,  
 Ты один моей жизни отрада,  
 Одного полюбила тебя.  
 Было время, я так не страдала  
 И в чужих я людях не жила,  
 А как ветка лазурева в поле  
 Для тебя, милый мой, расцвела.  
 А я знаю, ты тайно страдаешь,  
 А я знаю, ты любишь меня,  
 А я знаю, ты ждёшь и мечтаешь,  
 Чтобы я умоляла тебя.  
 С юных лет сиротой я осталась,  
 Мать в могилу с собой не взяла,  
 Полюбила тебя я, мальчишку,  
 Что имела, то всё отдала.  
 И отдавши, теперь не воротишь,  
 Отдала всё, безумно любя,  
 Ты ж, проклятый, над мной надсмеялся,  
 Надсмеялся, безумец, любя». —  
 «О прости, прости, дорогая,  
 Что ты в жизни обманута мной;  
 Злые люди завидовать стали  
 И разбили нам юны сердца».

[л. 158] **Брат-убийца**  
 Отец старый был, дети малые,  
 И смерть быстро к нему подошла,  
 И оставил он их сирот одних,  
 Мать раньше в могилу легла.  
 И не зная нужды, жили весело,  
 За годом проходили года,  
 А малютка был ещё маленький,  
 У сестёр подрастал сирота.

И когда подрос, был любимец их,  
 Благодарность к сестрам позабыл,  
 Их хозяйством он завладеть решил,  
 Преступление он совершил.  
 Он приехал к ним поздно вечером  
 Угостить, как бывало всегда.  
 Сёстры ласково брата встретили,  
 На душе у них радость была.  
 А вот брат с нетерпением ждал,  
 Чтоб ложился спать поскорей.  
 «Я убью сестёр, домик будет мой».  
 Заточил он кинжал поострой.  
 Улегся спать сёстры весело,  
 Только брат всё ходил и не спал.  
 Подошёл к сестре, тихо краудучись,  
 И в руках у него был кинжал.  
 Порешил злодей, смело поднял нож,  
 В грудь вонзила преступна рука,  
 Кровь алая залила кровать,  
 Застонала чуть слышно она.  
 И к другой сестре быстро бросился.  
 Пробудившись бедняжка была.  
 «Пожалей меня, дорогой мой брат», —  
 На коленях молила она.  
 Но убийца брат так жесток был,  
 Слов мольбы он сестры не слыхал.  
 В ранах вся была уже мёртвая,  
 Но подлец ещё горло зажал.  
 И, опомнившись, стал придумывать,  
 Чтобы трупы от властей скрыть.  
 Разрубил в куски, и в ковёр свернул,  
 И решил в навозе зарыть.  
 Утром раненько, как бывало всегда,  
 Две подруги пошли навестить.  
 «Где сёстры?» — стали его спрашивать.  
 Он в испуге не мог говорить.  
 Но потом сказал: «Их ночью не было,  
 Не знаю, где были они».  
 Заглянув в кровать, из подруг одна  
 Увидела простыни в крови.  
 Догадалася, почему тут кровь,  
 Показала подруге своей.  
 Заявили властям, власти прибыли,  
 К делу взяли ищёйку с собой.  
 Скоро трупы их были вырыты,  
 Их собака ищейка нашла  
 И преступника за рукав взяла,  
 Брата убийцей признала она.  
 И сознался он, что убил сестёр,  
 Чтобы домом один завладеть,  
 И, лишённый прав, осуждён тогда  
 С изоляцией на десять лет.

[с. 159] **Брат и сестра**  
 Вот в одной семье что случилося:  
 Брат с сестрою закон порешили.  
 Отец с матерью знать не знали:  
 Вот что, дети, наделали вы.  
 Подозрений за ними не было,  
 Гулять тайно ходили они,  
 Чтобы дома их не заметили,  
 Аккуратно скрывали они.  
 Но недолго мне пришлось так гулять,  
 Прошло, может быть, годика два,  
 Стала Лизочка в положении,  
 И скрывать уже больше нельзя.  
 Вот однажды я сижу в комнате,

Ко мне Лиза тихонько вошла:  
 «Милый братец мой, я беременна», —  
 Со слезами на столик легла.  
 Стали думать, как дальше быть  
 И как горе своё пережить.  
 И решили мы оба вместе с ней  
 Край родимый совсем позабыть.  
 Вот однажды ночкой тёмной  
 Собрались уж совсем уходить,  
 Но от ужаса и от тяжести  
 Лиза плачет, рыдает, дрожит:  
 «Милый братец, что мы вздумали  
 Разве можно из дома уходить?  
 И куда же мы тогда денемся,  
 Когда скоро придётся родить?»  
 И всю ночь мы с ней, как дети, думали,  
 Но исход никакой не нашли.  
 Она плакала и шептала мне:  
 «Вот что, братец, наделали мы».  
 Перед светом я вышел из комнаты,  
 Посмотрел на родных, что все спят.  
 Слыши, Лизочка плачет в комнате,  
 Я вернулся, чтоб тотчас узнать.  
 «Перестань же ты плакать, Лизочка,  
 Если с дому не хочешь бежать,  
 Чтобы дома нас не заметили,  
 Я пойду в свою комнату спать».  
 Я простился с ней, как с женой,  
 И пошёл в свою комнату спать.  
 Она что-то тут мне ответила,  
 Но не мог ничего я понять.  
 Но недолго мне пришлось жить в семье,  
 Мой отец всё подробно узнал  
 И сказал мне: «Ступай, сын, со двора,  
 Чтоб в глаза я тебя не видал».  
 И решил я ехать с родины,  
 Чтобы Лизу в глаза не видать.  
 Скучно было мне, тосковал по ней,  
 И решил я письмо написать.  
 И в своём письме я просил совет,  
 Чтобы мне написала она:  
 «Если плохо жить, приезжай ко мне,  
 Здесь не знают, что мы брат и сестра».  
 Но ответа мне не пришлось ждать,  
 И решился поехать домой,  
 С нетерпением, большой ревностью  
 Захотелось мне всё узнать.  
 Приезжаю я, вхожу в дом родной,  
 Никому ничего не сказал,  
 Вижу, Лизочка сидит с дочерью,  
 И сразу покончил я с ней.  
 И скажу вам, друзья, не влюблайтесь  
 в сестёр.  
 Я любил ведь сестру всей душой,  
 Но убил я её из-за ревности  
 И теперь я кончу со собой.

[л. 160] Песня из жизни матери  
 «Зиму лютую и холодную  
 Я осталась без крова одна  
 И, одетая лишь в лохмотие,  
 Застиглась, в больницу легла.  
 Я в больнице той ободрилася,  
 Пролежавши там месяцев пять,  
 И по выходе очутилась  
 Я без крова и хлеба опять.  
 Но случайно я повстречалася

С таким же бедняжкой, как я,  
 И за душу его полюбила я,  
 И я сына ему родила.  
 Мы работали и трудились,  
 Чтоб дать сыну возможность расти,  
 Горе мыкай, с нуждой билися,  
 Утешенье под старость найти.  
 Я была женой, не кокоткою.  
 Но нас снова постигла беда:  
 Заболел мой муж вдруг чахоткою,  
 И осталась я с сыном одна.  
 Дни за днями шли, проходили года,  
 Сын-красавец мой стал подрастать,  
 И просил он меня, чтоб учить отдала.  
 Ну а где же мне средства достать?  
 Я любила его в жизни больше всего,  
 И решила себя в жертву отдать,  
 Я учила его, он не знал ничего,  
 Что пошла я в шантан выступать.  
 Там гордилися мной, восхищались  
 мной,  
 Любовались моей красотой,  
 И в брильянтах вся воссияла я,  
 Ну а сын мой стал уж большой.  
 Но всё тайное стало явное,  
 И мой сын всё случайно узнал.  
 Десять лет прошло, не видела его,  
 Он одно мне письмо написал,  
 И в своём письме написал он мне,  
 Что «быть сыном твоим не хочу,  
 Ты в шантане поёшь и себя продаёшь,  
 Я приеду тебя и убью».  
 Край родимый свой я покинула,  
 За границу уехала я,  
 И в брильянтах вся разукрашена.  
 Все считали звездою меня.  
 И случайно я повстречалася  
 С инженером красивым одним,  
 Я шутила над ним и смеялася,  
 И любовником стал он моим.  
 Он жене изменял и со мною гулял.  
 «Я сам русский», — он как-то сказал  
 И свой паспорт тогда показал мне,  
 Поняла, что наделала я.  
 Вот история прямо грязная,  
 Знает только Господь лишь один:  
 И от вас не таю, и всю правду скажу,  
 Что любовником был родной сын.  
 И с большой душой заплакала слезой,  
 Сердце рвалось на части моё.  
 Он меня не понял, мои ноги лобзали,  
 Я смотреть на него не могла.  
 Я сказала ему: «Помнишь маму свою?  
 Обещалась ведь как-то убить,  
 Так стреляй, сын, в меня, я ведь мама  
 твоя,  
 Не хочу я на свете больше жить».  
 Он, как зверь, закричал и в рыданьях  
 упал,  
 И я тоже сжалась над ним.  
 Ничего не сказал и холодный лежал,  
 И у ног материнских скончал.  
 С вами пью я вино, но не знает никто,  
 Что в стакан свой я яд налила.  
 Рассказала вам, так простите нам,  
 Выпиваю вино я до дна».  
 Тут упала она, собралася толпа,

И сразу начали спасать.  
 Так прилагив [так!] конец, умер сын  
 и отец  
 И скончалась последняя мать.

[л. 161] Петровская быль  
 Вы отцы, отцы, вы жестокие,  
 Погубили немало детей.  
 Только слышите, только пишете  
 О страданье сирот без матерей.  
 Вот ужасный факт расскажу я вам.  
 Кто не слышал, могу и пропеть.  
 Этот случай был в одном городе,  
 Как отец мог детей своих сжечь.  
 В одном городе близ Саратова,  
 Под названием тот город Петровск,  
 Там жила семья небогатая,  
 Мать бледна была, точно воск.  
 Долго мучалась она, страдалица,  
 И покинула вдруг белый свет,  
 Двух детей она оставила,  
 Отдала им последний совет:  
 «Малы деточки, покидаю вас,  
 Трудно будет без матери жить.  
 Не умоют вас, не оденут вас,  
 И разутым придётся ходить».  
 Посмотрела на них и заплакала,  
 И вздохнула она тяжело:  
 «Ах, сиротки вы мои бедные». —  
 Тем окончила слово своё.  
 Схоронили её одинокую,  
 Стал отец для детей сам не свой,  
 Он нашёл себе жену новую  
 С гордым сердцем, с коварной душой.  
 И не раз, и не два говорила она,  
 Что «давай уничтожим детей,  
 Печку вытопим и сожжём их,  
 И одним будет жить веселей».  
 Так и сделал он по словам её,  
 Мигом печку огнём затопил,  
 Завязал в мешок сына младшего  
 И в печку его положил.  
 «Милый папочка, — взмолилась  
 девочка, —  
 Завяжи мне от страха глаза,  
 Чтоб не видеть мне смерть ужасную  
 И навеки проститься с тобой».  
 Завязал глаза милой девочке  
 И хотел её в печку сажать,  
 Тут увидела одна женщина  
 И давай громко в стёкла стучать.  
 Собрался народ, спас он девочку,  
 Ну а мальчик уж мёртвый лежал,  
 Обгорелый весь, покуревший весь,  
 Факт ужасный он людям передал.  
 Сестра родная над ним склонилась  
 И руками его обняла,  
 Долго плакала над братишкою  
 И отца проклинала она.  
 Арестовали его с женой красавицей  
 И в петровский исправдом отвезли,  
 Дали комнату им уютную  
 Дожидаться судебной грозы.  
 Так сиди, злодей, ожидай поры,  
 Перестанешь красоток любить,  
 Коль узнаешь ты про народный суд,  
 Будешь крепко ты деток любить.

## ВЕК ПРАСКОВЬИ АНДРЕЕВНЫ

Каждому собирателю фольклорная фортуна обязательно дарит особенного рассказчика, встреча с которым на-всегда оставляет след в душе и памяти. Для меня таким счастливым случаем стала встреча в 2004 г. с Прасковьей Андреевной Клязник (1916 г.р.) в с. Завражье Кадыйского р-на Костромской обл. Некоторые рассказы, записанные от Прасковьи Андреевны, уже публиковались в «Живой старине»<sup>1</sup>, но это была лишь малая часть того, что мы узнали об истории, традициях и обычаях ее родного Завражья. В этой публикации хотелось бы опять поделиться услышанными от «бабы Пани» «рассказами о жизни».

**«Здесь родилась, здесь и умру.  
Здесь и родители жили и умерли»**

Такими словами начала рассказ о своей малой родине — селе Завражье — Прасковья Андреевна. И рассказ этот вместил целую жизнь, нелегкую, но яркую, где было всё: будни и праздники, радости и утраты и постоянное желание сделать окружающий мир светлее — делами, песнями, стихами, яркими вышивками, любовно выращиваемыми цветами.

Я сначала начала-то писать. Внучка мне говорит: «Бабушка, ты столько знаешь, умрешь, всё забудется, ты хоть бы писала», — вот. «Напиши ты мне все песни, которы знаешь». — «Господи, Наташенька, милая, да разве я напишу? Тут никакой тетради не хватит, сколько я знаю». — «Ну всё-таки, хоть что знаешь — напиши!» Начала эту тетрадь, вот такую написала уже. Одних песен.

В тетрадях Прасковьи Андреевны записаны не только песни, которые она исполняла в художественной самодеятельности местного клуба («Я начала с семи лет на сцене и до сих пор не уходила!») или когда играла роль свахи при регистрации бракосочетаний. Записывала Прасковья Андреевна и стихи собственного сочинения — во времена нашей первой встречи она показала и разрешила скопировать одно из последних своих стихотворений — «Моя судьба»<sup>2</sup>.

Все судьбы людские различны  
Моя несчастлива была  
Возможно, что в поле на пашне  
Несчастная мать родила.

На Карье она боронила  
Да время настало рожать

И некому было на поле  
Уставшую мать поддержать

В подол завернувши ребенка,  
Домой притащилась тогда  
Из черного хлеба сосульку  
Воткнула мне в ротик она

Суровая женская доля  
В то время ужастно была  
Серпом в поле хлеб убирали  
В ручную вершились дела.

Немного всего три годочка  
Пришлось мне с родною пожить  
Оставив троих нас сироток  
Отец ее в гроб положил.

Так трудно ребенку в три года  
Без матери, ласки прожить  
Такая моя уж планета  
Мне выпала видимо жить.

Не радостно жизнь протекала  
Об этом лишь книгу писать  
Да вот я с судьбою сроднилась  
О счастье забыла мечтать.

Возможно за то люблю землю  
Что я родилась на ней  
И в первую в жизни минуту  
Душой прикоснулася к ней

Люблю тебя милое поле  
Родные луга и поля  
Нет краше и лучше на свете  
Сторонки, где мать родила

1916—2004 г. июль

После смерти матери Паня осталась младшей из трех сестер. А потом отец вторично женился, и со временем в семье было уже семеро детей. Пане выпала роль помощницы по дому: днем она «водилась» с младшими детьми, а утром и вечером бегала к учительнице — так и окончила сначала школу первой ступени (4 класса), а потом семилетку. Обучала грамоте местных женщин, научила и мачеху читать: «Читали «по-печатному» газету «Беднота».

А еще в селе был пионерский отряд.

**«Сенька рыжий  
был на улице злодей...»**

Пионерской организацией руководили у нас какие-то приехали чужие, семья — литовцы какие-то, из Литвы. И вот они два брата у отца-то с матерью, и оне взялиса эту пионерскую организа-

цию возобновлять. И нас всё учили. И мы всё ходили по деревне с барабаном — пели:

Сенька рыжий был на улице злодей,  
Бил собак, гусей и маленьких детей,  
Огороды все облизал он кругом  
И попался поздно вечером в одном.  
Уж как били-колотили Семака,  
Нос разбили и помяли все бока...

А потом, как его в отряд привели, как он стал не курить — не пить, этот Сёмка...

**«Кто Бога не боялся, брали  
что хотели. А кто Бога боялся,  
никто ничего не трогали»**

[Завражье богатое село было?] Богатым селом его нельзя назвать. Оно чем знамено — здесь люди всем занимались. Больше хлебопашеством, конечно. Богатых у нас не сказала бы мужиков. Вот когда раскулачивание пошло, у нас таких было и не было богатых. Отняли дома у них, только и всё. Этот дом отняли, через пять лет отдали. Из нашей деревни никуда не высыпали. А из других у нас, из ближайших-то, вот из Коробейникова высыпали, из Костина высыпали. «... Я помню вот, в этом дому когда раскулачивали, вот где сельсовет-то теперь, у их всё отобрали, и там уже у их на сеновале торги были. Торги назначили: кто выше там — как сейчас помню — подушки, одеяла — начали. Вот кричат: «Подушка! Кто даст столько-то?» Кто сидел там или стоял там: «16 рублей». — «Кто выше?» Я помню, с бабушкой, мне, наверно, годов 13 уж было, не знаю, сколько по годам-то мне уж тогда было: «Ба-а-бк, давай купим подушку, ведь я скоро буду замуж выходить!» — «Не надо, милая, не надо. Надо будёт, и подушка у тебя будет. Люди-ти ревут, у их отняли, а ты будешь спать на ихней подушке, они плачут. Ты не покупала её, не заводила, это их — грех какой — отнятое, а ты будешь братъ». Всё равно купили — всё кто мог — покупали, греха не боялись. А вот кто греха боялись — никто не брал. «Нет-нет-нет, извини», — не дала мне [бабушка] подушку купить.

**«Безбожники! Покарает вас Бог!»**

Вы хотите узнать, когда церковь стали ломать, да? Сейчас... Значит... колхозы организовались в 35-м году... Вот в 36-м, наверно, в 37-м. Вот стали у нас ломать. Организовалась в Завражье МТС — машинно-тракторная станция. У нас колхоз здесь, колхоз был свой, в Борисоглебе — свой, так даль-

ше — неукрупнённые колхозы были, в каждой деревне свой колхоз был. Ну и вот, колхозу надо было трактора — землю обрабатывать. И вот они это, МТС когда организовалася, первый трактор пришёл, вся деревня сбежалася глядеть на трактор-то. Потребовались не один трактор — надо каждому колхозу, да не один трактор — земли-то много. Вот. И приехали коммунисты тогда. Такая бригада, человек пять — как сейчас помню: Миша Морозов, Виталий Родионовской, ешё один, как... Андрей, забыла, как фамилия, тоже вот — снимать колокола. Маленькие-ти колокола сняли хорошо так, а вот большое колокобло — яму такую вырыли, уронили туда немножечко, краешек только отшиб. Всей деревней сбежались. Старухи плачут: «Безбожники! Покарает вас Бог!» — плачут. А оне залезли — не боятся там, эти коммунисты первые — сваливают, вот. «...» Она [церковь] не действовала. Оне МТС так поставили, ставили туда трактора и по зимам там по тепле ремонтировали трактора. Стены-то исписаны как хорошо были, разрисованы, ой, какая красотица, вы бы знали! Такая красота, внутри-то что было! Ведь паника дила, люстры-то такие, ой! Не опишешь, это надо видеть. И вот эти всю красоту, как начали трактора-те — там гарь, дым, всё пошло, и всё стало от дыма, от копоти стало мазать. И пол стал рухнуть, так уж пола там теперь нет. «...»

Она так и называлася — это престольный наш праздник [Рождество Пресвятой Богородицы] и она — Пречиста. Наша церковь называлась Пречиста Божья Матерь. Это самый праздник годовой. 21 сентября. Наш праздник. Как праздновали? Целый день звон, разрешали нам даже слазить туда [на колокольню]. Целый день звонят три дня! Кому не лень — полезай туда! И маленькие колокола! До Юрьевца слышно почти было, звонко, красиво. Большою большой колокол здорово [звонил], а маленьки — тик-тик-тик-тик! Бум! Бум! Он такой — просто замечательно. Не знаю, сколько колоколов было. И ничего не рушилось, всё чисто было, хорошо. Вот как разрешили ломать церкви — и пошло... А она так была чистенька, беленька, выбелена, далёко [видна]. А сам-то высокий маленький крестик, он, наверно, золотой был, так блестел. И дядьку одного туда сажали, всего верёвками привязали — как его [крест] достать с такой-то [высоты]. Такая ведь вышина, не знаю, где крестик там далёко-далёко. Старухи-те кричат: «Ой! Бог-от тебя оттуда сшибёт!» Ничего! Ни черта! Вот в нашей деревне всех знала! Дожили до своей смерти.

### «Попов-то вот жалко мне...»

Помню, когда их — вот зачем вот? — ничего он не сделал, а выгнали, из дома выгнали, из церкви, этого... обоих попов — отец Николай был и отец Иван. Отец-то Николай, это, гнусявил маленько, как его так-то не любили, а этот-то больно голосистый был, хорошо пел. О Господи... Ну и вот, выгнали из дома бедного, и теперь дом-от стоит тут ихной. Выгнали, и дети у них четверо ли пятеро было, и не давали встречаться с семьёй. Он куда-то... сначала он всё скрывался, куда-то его выслали... но он на свободе был, по ночам, видно, приходил. Так вот поиздевались, и так ён где-то и погиб. Хороший был человек. А семью заставили — вот это уж неправильно — семью не стали пускать, дочки-то старши, Мелиса её звали, со мной вместе училася, в школу не стали пускать — Мелиса Ивановна. В семилетке училася, я помню. Дак матери-то «...» пришлось развестись — свою фамилию взять, чтобы детей-то пустили в школу-ту. Пустили, разрешили. Потом вот Мелиса-та кончёла со мной семилетку, а Анна Ивановна — старшая дочка — на бухгалтера выучилась. В эмтэссе даже работала бухгалтером, пустили. В эмтэссе нашем. А красивая была попадья-та, черноглазая... Ну что вот сделали? Ничего они... Разогнали, попов-то вот жалко мне. «...» Я не очень-то хожу в церковь, не бывала почти никогда. Я не богохулка, но не знаю — ни молитв, ничего. А в Бога-то верую. Не издаюсь над Богом-то. Другие-то хоть ходят, молятся. Я ходить не хожу, в душе верую. Ближнему помогаю, старикам помогаю, нуждающимся помогаю. Вам во как помогла! [улыбаются].

### «Затопила, покрыла вода...»

Это название еще одного стихотворения Прасковьи Андреевны. «Затопление» села местные жители вспоминают до сих пор как событие почти эсхатологическое. При сооружении Горьковского водохранилища центральная часть Завражья вместе с Марковской церковью и старым кладбищем ушла под воду. Многие жители лишились не только насиженных мест, но и родных могил.

Из Завражья у нас до затопления до Волги надо было дойти восемь километров. «...» Сначала не верили ведь, всё говорили — лягушечник будет, не может быть, чтоб... что Волга придёт к Завражью. Сколько работали над этим, ходили, объясняли... Вот ходили и сказали, что затопление, вы-то должны уехать, каждому вручали документ, что уезжайте. Ломай, перевози свой дом,

и первую получку давали за дом, как страховку. А когда увезёшь, остальные деньги выдавали. Каждый дом оценивали, сколько оно стоит, и давали людям. Конечно, Господи, сколько слёз было, у некоторых старый домишко, а некоторые новый, только построились, и опять снова ломать и куда-то везти, и где-то... Некоторые к знакомым уезжали, дом свой передавали кому-то, а не каждому это... Вот там по одной женщины жили — надо ломать — без мужика, а тогда после войны как раз, поубивали мужиков-то. Бедные, потерпели сколько они, вот. Очень много, это, ну там дома-те не оставили никто. «...»

А вот церковь-то у нас... Значит, затопили её. Ещё церковь была — Макарий. Прямо до нашей церкви [Пречистенской] и туда — с полкилометра, может. Она... теперь там крест сначала, а потом бакан [бакен]. Поставили крест, где эта церковь была [т.е. укрепили на бакене над местом, где стояла церковь]. «...» Это чтобы помнили люди, так крест укрепили, большой крест. Тут храм был. «...»

А кладбище-то всё в цветах да в памятниках было, богаты-ти памятники строили хорошие, а бедны-ти — кресты каки да никаки. На могилке у всех цветы, тут кладбище было очень красивое, ухаживали очень за кладбищем-то, потому что всяк старался могилку свою уходить. «...» Вот, значит, как стало подмывать под саму уж [церковь] вода-то, видели сами — а там некоторые гроба уже выставлялися, а которые... сколько покойников выплывало, там рука течёт, там этот плавае, там шо... гроба текут! И вот это, правительство-то, организовало, значит, комиссия была, и нанимали рабочих, чтобы это всё убирать. А то плавать будут покойники! И вот это всё захорони... это всё кладбище захоронили вон туда — за Завражье кладбище-то теперь у нас. За Романихой, там теперь хоронят. О, там уже полно. И этих всех, кого можно, родственники те гроба увезли, а у кого не было уж родственников, гроба уж сгнили, так не будешь собирать по руке да по ноге. А этим там, кого нанимали, дорого платили, и они собирали в ящики кости-ти. И на кладбище зарывали. Всё кладбище увезли, а то прямо волна-то раз! и бывало полгроба и покойник тут. Всё кладбище перевезли туда, на новое кладбище, за Романиху. Три километра отсюда.

### «Домовой ко мне не придёт!»

Всё говорят — домовой. Это у меня рассказывал отец. Я говорю: «Тять, а что это за домовой?» — «У нас есть

тоже в дому, на дворе у нас домовой». — «Так какой домовой?» Я начала его спрашивать, мне всё интересно, что за домовой? У меня, говорит, лошадь мучает домовой-от. Я, говорит, утром приду — а лошадь мокрая, и вся грива вот так завьючена. И стал он смотреть, наблюдать, что за домовой. Оказывается, какая-то зверюшка, на белку похожа. Замучит, не даёт спать лошади и всю гриву вот так смяла! Сомнёт и спать не даёт, и лошадь всё время мокрая. [А зверушка как называется?] Ласка! Он назвал — ласка! Шо за ласка? Вот мучит лошадь, про людей-то ничего не сказывал. Вот у нас домовой на дворе. И вот он чего-то ведь сказал, чего надо делать-то, чтобы уничтожить этого домового. Собаку, кажется, обязательно держать, да! Тогда у нас никогда не было собаки, собаку завели. А у нас в первую зиму волк её съел! Ой как она завизжала! Поймал её здесь под оконком! Тузик. Собачонку-то маленьку. Только завели от домового, а волк съел. [А кошка не помогает от домового?] А кошку надо держать трёхшерстную. А у меня четыре даже шерсти! Так что домовой ко мне не придёт! Не заведётся! И скотина будет водиться на дворе, если кошка такая.

### «Вот, говорят, судьба!»

И вот какой случай был. Если бы... Вот, говорят, судьба! Значит, не моя судьба, а то бы я с вами не разговаривала здесь, меня бы уж в живых не было. Вот я вам расскажу этот случай. Страшный, конечно.

Вот там, Нёмду перейдешь, Котово была деревня, а потом Заварино, а потом Фролово. Вот я пошла туда делать — нас посыпали тогда из больницы, тут всем прививки делали по деревням [П.А. работала медсестрой]. Вот, детей соберёшь в одну избушку и делаешь. Вот я пришла в это Фролово, дом большой у них, значит, женщина — Лиза — высокая такая, больная лежит на лавке. «Что, — говорю, — Лиза?» — «Да вот заболела». Муж Иван и мальчик семи лет, Коля. Вот вся ихна семья. Дом большой, почти новый, передняя, просторные двери даже, вот. Я прививки сделала. Да, еще гостила у них свояченица, жены-то сестра у них в гостях была.

Прививки сделано было зимой, и стала собираться домой. Они говорят: «Да не ходи, ночуй!» Говорят, скоро стемняет, зимой быстро ведь темнит. Я говорю — нет, я пойду в Волково. А два километра еще до деревни Волково, где был сельсовет. В сельсовете председателем работала девушка Нина, она с матерью жила, и я у них в случае чего, когда приходится заночевать, я у них ночевала. Нет, говорю, спасибо, я пойду к Нине в Волково. Я

говорю, мы хорошо знакомы с ней, вот. И я пошла. Ушла, и что вы знаете?! В эту ночь что случилось в этом доме.

Этот Иван, её муж, читал Библию. Вот хоть так бы рассказать бы, если бы я не очевидец была, не поверили бы вы мне. Читал Библию, вот, говорят, что «зачитываются» этой Библией, если её читать. Вот он читал, а слушать его приходила тётушка пожилая из ихней же деревни — тётушка Акулина или как её звали. Она к нему каждую ночь, каждый вечер приходила слушать его, это чтение. И в эту ночь она пришла, и, значит, началось чтение. Он читал-читал, они слушали — жена слушала и эта тётушка слушала. Мальчик тоже сидел, он в школу ещё не ходил, семи лет не было — Коля, как сейчас вижу. Ну и вот, значит, всё хорошо шло дело. Окошко занавесили, говорит, одеялами да этими, платками, чтобы, значит... не знаю, для чего это тут.

Читал-читал, и вдруг с ним стало плохо, с этим дядькой. Он начал... накинулся сначала на эту тётушку, которая слушать пришла, начал её избивать. Она, значит, к двери кинуласа, он схватил её за шубёнку, шо-то рвал от здесь — полу её. Отташил от двери её, полотенцем двери завязал и стал бить. Убил её, вот так согнул и под лавку сунул, на которой лежала жена. Значит, одну убил, а пока совал её под лавку-то, увидел, что жена-та! И кинулся к жене теперь. Её хочет бить. А мальчишка-то, Коленька, кричит: «Папа, не бей маму-то, папа, не убивай!» — «Ничего-ничего, ничего её не будет!» Схватил самовар да и самовар разбил о голову ей — где мозги, где кровь, где что... С матерью покончил, начал её ставить вот так на ноги, она падает, конечно, мёртвая. Вот. А эта, свояченица-та, значит, жены-то сестра-та, успела залезти в русскую печку и не выглядывает. Она там спаслась.

Вот, значит, он с двуми покончил, два трупа, и полез мальчишку на печь. Мальчишка-то уж подумал, что теперь уж моя очередь, и у него молва отнялась. Он несколько дней не мог говорить.

Вот такая картина была, и в это время наутро ждут... Дочка-та вот этой тётушки, которая пришла слушать-то, что мамы-то так долго нет? нет и нет, не приходит во сколько-нибудь. Не до утра же, а уж рассветает! А мамы нет. Сын приехал из армии к них побывать. И правда, что-то мамы долго нету? И вот, значит, пошли, начали стучаться — никто не открывает. Бил-бил — никого нет. Окна завешены. Побежал по деревне мужиков собирать. [...] Стучались-стучались, не достучались. Выломали дверь и вот такую картину увидели: везде кровь, вот тут два трупа, мальчишка на печи ле-

жит без языка, эта вылезает из печи-то ни жива ни мертва. И, значит, звонят в сельсовет. В сельсовет-то позвонили, Нина говорит: «Надо идти». И вот мы с ней пошли и пришли сюда, и глядим такое. [...] Ой, и вот, значит, он лежит в обнимку с сыном, обнял сына, лежит этот, Иван-то. Не поймёшь его, как дурной, не разговаривает, ничто. [...] И его, значит, мужики помогли, стащили с пёчи этого Ивана, связали ему руки, положили на сани, отправили его в Юрьевец — там было... одна палата была с глазком. [...] И этого Ивана лечили долго — я уж из армии шла, когда демобилизовалася — на пароме встретилась с этим Иваном! Вылечили! «Ну как, Иван, дела?» — «Ничего, хорошо-хорошо». — «Дак шо ж ты, — я говорю, — ты такое сделал?» — «Это не я! Неважели бы убил?! Да что ты! Прасковья Андреевна, да ужели бы я стал убивать? Да ведь их набежало столько — я-то на силу отбился! Уж отбивался-отбывался, если б я их не убил, они б меня убили! Их столько пришло! Шо они со мной делали! Хорошо ёщё, что я в силах был, ведь напали на меня, как драли-то я! Избили б они меня, убили б!»

Приехал домой, дом продавать — никто не покупает, говорят, на чёртовой тропе стоит! И долго этот дом, боялись все его, что там черти водятся. [...]

Он читал-читал в Библии, и вдруг такое дело с ним — начал нападать, убивать. Ему показалось, что черти пришли, что ли, как говорят. Вот хоть бы это враньё какое — нет, сущая правда! Если бы осталась ночевать, кто знает, может быть, мы... что бы с мужиком сделала? Он здоровый! Как схватил бы да и шарахнулся и меня бы убил! Вот, говорят, судьба...

Говорят, что Библию читать опасно, говорят, что можно «зачитаться», вот он и «зачитался», шо ему показалася черти, что его стали бить, а он отбиваться стал. Надо же, на убийство пошёл! Убить родную жену и соседку! Какая-то сила на него напала такая, желание убивать. А ребёнка-то вот не тронул!

### «Век — сто лет»

Вспоминая свою долгую жизнь, Прасковья Андреевна совершенно не тяготилась своим возрастом, более того — постоянно подшучивала над ним, говоря, что «до века» у нее есть еще значительный запас...

Откуда взялось: век — сто лет. Такое выражение — не знаете? Так вот — шутка ли, так ли, это исстари такое. Говорят — вот, век сто лет. Почему так?

Нам Бог сто лет не дал. Нам Бог дал только 25 лет. А почему? Вот когда рас-

пределял Господь, вызвал первого человека: «Вот тебе, человек, 25 лет жить». А человек говорит: «Чтой-то, Господи, очень мало!» — «Хватит!»

25 лет человек живёт, ничего не болит. Цветёт! Ничего! (Это я потом объясню!) Дальше вызывает лошадь, кобылу. Идёт кобыла. «Вот, кобыла, тебе 50 лет жить». Кобыла говорит: — «Ой, Господи, очень много. Хватит мне и двадцати пяти». А человек стоит у косяка, у двери, и говорит: «Господи, отдан мне кобыльих-то двадцать-то пять». — «А ты что? Мало двадцать-то пять? Ну бери!» Кобыла ушла. Дал её 25 лет. А у человека стало 50.

«Следующий!» Следующий идёт собака. «Собака! Вот тебе 50 лет!» — «Ой, много, ну-ко полай-ка! Хватит мне двадцати пяти!» И собаке стало 25, а человек стоит: «Отдан мне двадцать пять-то собачьих!»

Стало 75 у человека. А не уходит, стоит дальше. Идёт обезьяна. И обезьяне 50 лет. Она говорит: «Господи, да много 50, мне хватит и двадцати пяти». А человек говорит: «Господи, раз не берёшь, дай мне и обезьянъих-то 25 лет». Стало 100 у человека».

Вот видите как: человек 25 лет живём, ничего не болит, цветём. Стало ещё 25, значит, начали прибаливать кости, как у лошади-то. Кобылу бывают, когда она едет — не едет, так? Это уж стало кобыльи — не своё. Не своё живём. Потом стало собачьи жить еще 25. В дело и не в дело — старый человек, например, старуха: тяв-тявят! Лает! В семье и не её бы дело, а — тяв-тяв! Всё её дело! Как собака. Вот, это она собачий век живёт, а не свой. Дальше идёт, вот уж 80—90 — это уж я обезьяниний век живу [смеётся]! Во! Это уже ничего старуха не понимает, только вон с пёчи выглядывают — кто пришёл да кто ушёл. Как обезьяна, это она живёт обезьяниний век!

Вот и шутят, что век — 100 лет. А это-то не своё — наше-то только 25...

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Истории из Завражья / Публикация О.В. Беловой // ЖС. 2005. № 3. С. 8–11.

<sup>2</sup> Сохраняется орфография и пунктуация оригинала.

Публикация О.В. БЕЛОВОЙ

(доктор филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН, Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Славянская народная аксиология (оценки и ценности в языке и народной культуре)» (РГНФ, 12-04-00267а)

## РАССКАЗЫ ЖИТЕЛЬНИЦЫ МОРДОВСКОГО СЕЛА

Публикуемые тексты записаны нами осенью 2007 г. в Рязани от коренной жительницы с. Шувары Старошайговского р-на Республики Мордовия<sup>1</sup> Евдокии Тимофеевны Карташовой (1923—2008). Она считает себя неграмотной, но «по буквам» читать может, также владеет письмом. Происходит из русской семьи, православная. Мать Матрёна Фёдоровна Юрёнкова (в девичестве — Денискина) — верующая, неграмотная, умерла в 1966 г., родилась, по-видимому, в 1883 г. Отец — Тимофей Семёнович Юрёнков. В семье родителей было шестеро детей.

В разговоре с Е.Т. Карташовой нас интересовали прежде всего религиозная и бытовая стороны жизни крестьянина.

#### О раскулачивании

Евдокия Тимофеевна рассказала о том, как в Шувары приезжал человек из г. Инсары, искал, можно ли будет здесь продать «вечную» (то есть плодородную) землю за рекой Сивиньей и найдутся ли покупатели. При этом он предупредил жителя села Ивана Паскунова, что землю брать не стоит, поскольку она будет национализирована.

Отцовскую семью раскулачивали. Мама рассказывала, идет она по улице, занавесок тогда не было, вижу — дядюшка сидит у окошка и плачет. «Дядюшка, ты что плачешь?» — «Вот какое, Матрёна, время придёт. Будут раскулачивать. Три брата, а у тебя хозяин придет — мы его оставим. Доживёте — увидите всю эту жизнь». Мама не верила — молоденькая была — в солдатках. Когда отец пришёл из армии, бабушка Марфа умерла<sup>2</sup>. Ему сказали: «Проводим тебя во двор<sup>3</sup>. Братьё твоих вывезут — раскулачат, а ты останешься. Вывезут вас из Шувар в чисто поле и там сволют. Будут скота помешания ломать у кулаков». Он [дядюшка] читал какую-то книжку, Библию, и по ней всё было указано. Мама сама видела. Отец после второй войны умер. Был грамотный. В церковь ходил и вот по книжкам читал молитвы в праздники.

Хозяин 7 лет на войне был: 5 военных и 2 года дестривательных. В 47-м пришел с войны — поженились. И он был коммунистом. Ванька<sup>4</sup> был бригадиром. И он [Паскунов] приходил выпить и рассказывал всё. У этого Вани Паскунова дедушки были Библия. Три метра землю всю перерыли вокруг дома — искали Библию. [Откуда ж узнали про неё?] Сам, поди, сказал, когда раскулачивали. Озоровать не ходил по домам дядя Вания. А вот Данилóк, Стаяльчик ходили. Придут, шубу на тебе понравится — сымут, рвут с костяшками<sup>5</sup>. А он [Данилок] дочь

сватать у одной решил, а она вышла и спела: «Сват ты, мой сват, / Отдай шубу мне назад».

Записались в коммунисты и вот орудовали. [Много человек в селе в коммунисты записалось?] Да. И дали им такую волю — ломайте всё. Ломали — грабили — по сундукам лазили. Налог наложат — платить нечем — лезут в сундук — берут, чё им надо, и на торгах продают. [Деньги себе брали?] А хто их знает? Себе в карман или сельсовет был — не знаю. [А скотину отбиравали?] Скотину отбиравали, масло накладывали — 7 килограмм, на курицу — 70 яиц, мясо — 40 килограмм. [Это ж за какой срок?] Один раз в гол собирали на трубу. [На трубу?] Труба стоит [улыбается]. [Дымоход?] Значит, с одного двора столько собирали? Да. Если нету, то делила на полгода. Хоть душишь, а плати. Куды хошь девайся. А тут заём, 300 рублей наложили. [В какое время?] После войны? [По-осле. С отцом уж жили<sup>6</sup>. Облигации — бумагу такую большую дадут, а отдай 300 рублей. [За одну?] За одну. [А вот когда раскулачивали, у кого мяса не было, как отдавали?] Если нету мяса — покупай — плати. [На какие деньги покупали?] Шибалы<sup>7</sup> продаешь на базаре здесь. [По каким дням базар был?] Каждый вторник, большо-ой базар собирался на плошади, а тут перевели в воскресенье. Приезжали нагаевские и пушкинские, и холдийные, и петровские<sup>8</sup>. Вон сколько сёлов! У них не было, и приезжали к нам. Какие яички — на базар, маслище — поллитровочку. И вот эти деньги платили им. [А сколько именно?] Не помню я.

#### О праздничной и будничной пище

[Сколько в доме икон было?] [Считает:] Восемь, что ли. [Мать дома молилась?] Молилась. [Посты соблюдали в семье?] Мать постилась? Мать постилась и нам не давала. [Что в пост ели?] Капусту, картошку, щи небёлены<sup>9</sup>, и не померли. [А каши?] И кашу пёсну: пшённую, гречневу, горох. Ну и всё. [Кашу готовили в печке?] В печке. Свёклу парили в печке. Знаешь, как хороша, вкусна, сладка! Тыкву ели. [А заготовки мать делала?] Капусту кадушку. Вилков туда [целых]. Вот и гоже, вот и постились! [Наружали пост?] Нам и не давали. [Мать под замком держала припасы?] Не закрыто — а не возьмешь.

[А не в пост что ели?] Шней наварит — забелит сметанкой или молоком. [Что пили?] Квас, кисель?] Чай скипятит, с ноготь сахарку даст, это ж с бани когда, а так — не дадут. [Часто бани топили?] В субботу, в месяц раз. Вши вот этакие [показывает на указательном пальце]. [А почему так редко?] Дров не было. За дровами ездили в лес на салазках, а лётом на себе таскала.

**О церковных праздниках**

[Какие церковные праздники отмечали?] В сентябре Здвижение. [Престольный праздник?] Престольный. [Еще какие?] Какие... [думает]. Рахасво, Крещенье, Пасха, Взвесенье<sup>10</sup>. [А другие отмечали?] Какие? [Покров, Троицу, например?] Отмечали. [Еще какие-нибудь?] Ешшо? Не помню. [Илью Пророка?] [Информантка смотрит с удивлением]. [Ильин день.] Нет [отрывисто]. [Успенье?] Успене? Да [кивает]. [Михаила Архангела?] [Информантка смотрит с непониманием, молчит]. [Вербное воскресенье?] [Начинает отвечать охотно:] Вербйну? А как же! Сходим за вербой — наломаем. Ставили к иконам и в церкви пойдем. Святали там. [Когда приходили домой из церкви, вербочкой хлестали потихоньку домашних?] Верба хрест, бей до слёз! И сейчас ходим. Всё<sup>11</sup> всегда приносил — дома поставит к иконам. [А Благовещение праздновали?] Благовещене? [утвердительно кивает]. [А как праздники отмечали? В церковь ходили?] Ходили в церкви, потом гуляли — выпивали. Подряд ходили по домам. [Гулять?] Гулять. К одному сходим — там выпьем, к другому — там выпьем [улыбается]. На выборы ходили по домам, складчину делали по рублю.

[Что готовили в праздничные дни?] Курицу зарежем во шашах, кашу наварим, картошки нажарим. Лушники напечь<sup>12</sup>. [Что в будни ели?] Вилки, огурцы, картошку. [А на Пасху?] К разговленью к Паске покупали мясо, кто курицу зарежут, и разговлялись обязательно на Пасху. [Куличи пекли?] Куличей не было. Мама малинки пекла. [А почему так назывались? Туда малину или малиновое варенье добавляли?] [Смеется.] Лепешку круглую [с кулак, показывает на руке] скатывали и маслом обмазывали. Руки в масле были, поэтому — малинки. [А лушники?] На Пасху лушники не пекут — лепешки скормовые. Молока нальешь туда или масла в тесто. [Яйца красили?] Яйца красаны. [Чем красили?] Лукова шолуха. [На Красную Горку на кладбище ходили яйца катать?] Всю весну катали, каждое воскресенье. [Что на праздничный стол ставили?] Шши, кашу. Тады все бедны были. Мы хоть корову держали, овцы были. Самогонку гнали. Брагу варили, она хорбаш! [смеется]. [А как брагу готовили?] Через пересек. Каша большая, в боку дыра, затыкают, а потом сливают в ведры, резки [ржаной соломы] нарежут, туды [в пересек] тесто, перетрут и в чугуны — в печку ставят. Сутки стоит — упарится. Сладко тесто! А потом утром вываливают в эту кадушку, кипятить воду, кипяток наливают до краев и охлаждают, и наквасывают, и разливают в кувшины бражны и оставляют. Как остынет — и пить. На свадьбу готовили целую кадушку. [Как к Пасхе готовились? В избе прибирались?] В избе всё моют, и потолки, и стены, выносят всё. [В церковь ходили на Пасху?] Хо-

дили в четверик и ко всенощной. 12 звонов — в четверг вечером. [А вообще как праздники отмечали?] В деньги играли на площади. В орянку. Все праздники по воскресеньям. Круг большо-ой, в круг становились, пятак давай, и по очереди кричали, ставки делали. [Выигрывала?] Выигрывала. [Это ж в какое время было?] После замужества.

**О вере, местных святынях и святых**

[В церковь ходили?] Поколе была — ходили. А тут за семь километров ходили в Черизмергу<sup>13</sup>, а кто в Шайгово. Утром пойдем — вечером придем. В Колюковку<sup>14</sup> ходили. Церковь маненька была. Бабы пойдут — и мы с ними. [Далеко церковь была?] Километров десять.

[Как церковь в Шуварах ломали?] Церковь высока была — большая — белый кирпич. Когда сломали — увезли в Шайгово, кирпичами. Сейчас этот кирпич в Шайгово — школу [из него] выстроили двухэтажную [после войны]. [Видели, как ломали церковь?] Ходили, смотрели, иконы как сымали. [Сколько лет тогда было?] Годов десять. Тут уж я помню. А иконы ломали — так выкидывали на улицу. Старики наши шуварские на лошадях — они брали — эдак дома хранили. Когда открыли в Черизмерге церковь, которые у нас иконы выбрасывали и подбирали — туда. [Возили иконы?] Так ведь не донесешь — и возили туда. Там мордовское село и начальник мордин, и он говорит своим, когда придут ломать [церковь] — бейте по рукам, берите вилы и ширяйте. Никто не посадит вас за это. Отстояли церковь — не сломали. [В Терилизморг?] Да. Зернохранилище в ней было. [А что с колоколом стало?] Колокол большо-ой был. Када сымали, перерезали цепи или ремни, и он прямо упал — метра на три в землю упал. Тут уж его вытащили и увезли кудай-то, не знаю — куда. Только два колокола этаких: у нас и в Шишкеве<sup>15</sup>. Када буря — у нас ударят — у них слыхать, чтоб не запутались в зиму, выходили на этот колокол; у них ударят — у нас слыхать. [В честь какого святого церковь названа?] Не знаю<sup>16</sup>. [Престольный праздник ведь был?] Был. [Какой?] Не знаю. <...>

[Кто церковь ломал, свои или кого присылали?] Свои — Данилоб, Стяпрычка — старые коммунисты. [А что им на это старушки говорили?] Что говорили... накажет вас Господь за это. [А что они?] Они матом. [Своей смертью умерли?] Своей — старые были. [Священников забрали, когда церковь закрыли?] Забрали, и пасаломшика. Поп рябой был — забрали, когда раскулачивали, а тот последний чёрненский был, его пос[т]ановили. Помяр один бедный, и [поп] не хоронит, и не хоронит. Народ стал возмущаться, тут и склонил. Попы-то — первые обирали. На Пасху ходили по домам и вокруг села. Идёт к нам — мы ржи меру<sup>17</sup> и яиц. Лошадь сзади у яго, там кучар. Клал на

повозку и везёт. У нас на Глазыкина<sup>18</sup> в пятницу образа были. Двое образа несут. По улице идут и повозка у их. У кого — в четверик, у кого — в среду, в каждый дом идут. [Перед Пасхой носили иконы или после?] По Паске. [И так всю неделю ходили?] Всю неделю, каждый день. [А «чёрненского попа» забрали потом?] Забрали. [А какие книги сейчас хранятся в доме?] Поминанье.

В конце беседы Е.Т. Карташова смогла вспомнить часть песни, которую пели женщины во время работы, но которая исполняется от лица мужчины:

Бывали дни весёлые — гулял я,  
молоцец.  
Не знал тоски — кручинушки,  
как вольный удалец.  
Бывал я спашу спашенку, лошадок  
уберу,  
А сам тропой знакомою в заветный  
дом пойду.  
Иду — уж дожидается красавица  
моя,  
Глаза — под лоб открытые —  
с улыбкой навсегда.

**Примечания**

<sup>1</sup> Русское село Шувары расположено по обеим сторонам реки Шуварки (от морд. *шувар/чова* ‘песок’ (<http://zubova-poliana.narod.ru/history-names2.htm>; <http://www.shuvarti.narod.ru>)).

<sup>2</sup> Денискина Марфа — бабушка по материинской линии.

<sup>3</sup> То есть в обход традиции в родительский дом жены.

<sup>4</sup> Муж — Иван Васильевич.

<sup>5</sup> Пуговицы.

<sup>6</sup> Имеется в виду муж информантки.

<sup>7</sup> Одежда, тряпки, ткань.

<sup>8</sup> Жители соседних населенных пунктов — Нагаево, Пушкино, Холудиновка, Петровка.

<sup>9</sup> Без сметаны.

<sup>10</sup> Вознесение Христово.

<sup>11</sup> Младший сын, недавно умер.

<sup>12</sup> Лушник — луковый пирог, как правило состоящий из 4—5 лепешек из ржаной муки. Каждую лепешку смазывали маслом, сверху обсыпали обжаренным луком, складывали в специальную форму и ставили в печь.

<sup>13</sup> Село Старая Терилизморга.

<sup>14</sup> Село Куликовка.

<sup>15</sup> Село Шишкево.

<sup>16</sup> Церковь во имя св. Николая и св. апостолов Петра и Павла.

<sup>17</sup> Два ведра.

<sup>18</sup> Глазыкино — старое название улицы, впоследствии сменившееся на «Пионерская».

• Публикация и примечания  
**М.В. СЁМИНОЙ**  
(составитель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, Москва)

## «В СВОИХ ДЕДОВ СЛОВАХ МЫ НЕ МОЖЕМ СОМНЕВАТЬСЯ, МЫ ИМ ВЕРИМ»

**О**пыт работы почти в каждой из фольклорных экспедиций последних лет убеждает собирателей в том, что привычная «стратегия» работы преимущественно с людьми старшего поколения как наиболее приобщенными к традиционной народной культуре может быть пересмотрена. Степень сохранности памяти о старине тем или иным человеком зависит не только от его возраста, но и от характера и силы традиции его семьи, преемственности поколений.

Таким молодым, но оттого не менее компетентным в вопросах традиционной культуры человеком оказался житель с. Нерица Усть-Цилемского р-на Республики Коми<sup>1</sup> Андрей Федорович Бабиков, 1962 г.р., уроженец д. Ильинки.

Андрей Федорович — потомственный охотник, с детских лет он ходил в лес с дедом, к которому был очень привязан, и поэтому даже сейчас вспоминает о нем очень эмоционально. В то продолжительное время, которое мужчины проводили на охоте, дед учил внука этому промыслу и рассказывал о роде Бабиковых, об истории и обычаях родной деревни.

С большим интересом и вниманием Андрей Федорович относится к слову. Например, говоря о местной топографии, он таким образом пояснял название «Самоедский ручей»: «Самоеды-то, сами знаете, — сами едут. [...] Люди другие знают, что как бы они друг друга ели, а они не ели. Это же они на собаках ездили. [...] Конём нужно управлять, оленем также управлять, а собаками управлять не надо, они сами едут — и самоеды». Рассказывая об охотничье промысле стариков, Андрей Федорович объяснял, почему одна из промысловых птиц — рябчик — так названа: «Этой дичи они ловили столько — по несколько конных возов. Это глухарь, пеструха [...] (будет это матка у глухаря-то), маракуша (это матка у косача), косач — тетерев, потом ряб, рябчик. И они это целыми обозами эту дичь везли в Архангельскую область, там, видите, в Архангельске герб города — рябчик. Оттуда купцы забирали эту дичь и везли куда-то в Россию, или за границу, или куда на кораблях, в зимний период, чтобы замёрзла она, не испортилась. [...] Корень

“ряб”, суффикс “чик” — за свой этот нарядный вид и озорной, нарядный вид назван. Pero “ряб” — рябое, [...] а сам “чик” — [...] за свой озорной вид». Он сожалел, например, о том, что не может до сих пор объяснить, почему его прадед назвал пожню Притчей: «А вот что такое притча, у вас собирается спросить. [...] Я везде узнавал, никак не узнал. Я даже знаю, что такое вертеп, всё знаю, но не знаю, что такое притча».

Все тексты, записанные от Андрея Федоровича в результате двух наших встреч (собиратели — Е.В. Прокуратова, Ю.Н. Ильина; записи хранятся в Фольклорном архиве СыктГУ, Усть-Цилемское собрание АФ 03298, 03300), можно разделить на следующие тематические блоки:

1) исторические и историко-биографические нарративы об Ильинке и роде Бабиковых (о первопоселенце Илье, прадеде Алексее Исааковиче, деде Павле Алексеевиче и отце Федоре Павловиче);

2) рассказы о духовном наставнике Ильинки Зиновее (Зиновии) Никитиче Бабикове;

3) рассказы об обычаях и мировоззрении староверов;

4) суеверные рассказы (о нерицком «еретнике» Кипре, смерти «еретников», оберегах);

5) рассказы об охотничьем промысле (добываемом звере; городах, в которых торговали; ловушках; важных для охотников праздниках; условиях удачной охоты или рыбалки; опасных для охотников днях, например «рябиновых ночах»);

6) рассказы о календарных праздниках (Рождестве, Вербном воскресенье, Ивановом дне, Пасхе, Петровом дне).

Наиболее подробно (с развернутым сюжетом и многочисленными деталями) оказалась представлена «устная история» д. Ильинки, которая в изложении Андрея Федоровича выглядит как «история в лицах», тесно переплетенная с историей его семьи. В своем повествовании он, словно очевидец, живо представляет события прошлого, о которых только слышал от деда, и рассказывает о них с чувством гордости и одновременно печали. Именно эти рассказы легли в основу предлагаемой публикации.

### ПЕРВОПОСЕЛЕНЦЫ ИЛЬИНКИ

#### «Сами они родом были с Мезени»

Сами они родом были с Мезени. Когда там их начали притеснять на счет веры-то, они собирались и [...] по тайге деревни свои основали, чтоб молиться-то можно было. [Так это Бабиковы?] Бабиковы. Род наш Бабиковы. [...] Они с Мезени. Ну, а в Мезень они попали из Новгорода, в Мезень. А оттуда их... Там стали притеснять — они в Мезень. В Мезени начали притеснять — они выехали по Нерице. [...] [Это вам кто рассказывал?] Дед, деды. Они очень хорошо знали все. [...] Как основана деревня, кто первый пришел туда. Пришел Илья, первый-то. [...] Жена, брат и младенец Проня. Принесли его. [...] Пришли в одних посконных рубахах и с топорами только. И жена [...] его несла, Проня. Отсюда название «Пронина пожня». А почему? И угодья рода Прониных. Проня — этот ребёнок, младенцем которого принесли. Располагается [Пронина пожня] там недалеко от этой деревни большой [Ильинской]. [...] Пришли первоначально четверо с ребёнком. [...] Из рассказов: они построили избу. Вот именно... Мы-то думаем, что напротив деревни, якобы говорят, первая-то деревня была. [...] Несколько домов там или один-то ещё дом. И случился большой пожар, и всё сгорело у них имущество-то. И они переехали за реку. А за рекой стоял большой урман, урман велик — это высокий тоже увал и по-росий чёрным лесом, ельником. Они там стали рубить его, корчевать, и там деревня зародилась в основном. А первоначально вот именно выше деревни километра три [...] Пронина пожня. В честь Прокопия-то назвали эту пожнюто. И там была изба-то эта первая.

#### «БЛАГОЧЕСТИВЕЕ И ЛУЧШЕ ЛЮДИ БЫЛИ»

##### Кондратий Никитич Бабиков

Он, этот Кондратий Никитич, только для этого дела, чтобы люди на случай голода, [...] закупал [продукты]. Он был богат очень, ну, зажиточно жил. Его, кстати, как всех их, расстреляли. Он закупал до [...] ста кулей для такой маленькой деревни муки, чтобы на случай неурожая людям раздать и чтобы они не погибли от голода. [...]

Вот который это хлеба закупал (хлеб мы все растили на полях), он опять имел

мельницу там же, в Ильинке же, мельницу, двадцать голов крупного рогатого скота, быков, много лошадей. «...»

Вот которого Кондратия Никитича-то дом-то отняли, там сразу же школу сделали, и кто... кого он всю жизнь кормил да ихних детей, тот стал жить в евонном доме. Тот, который бедный человек-то. А мельницу разрушили, маслозавод разрушили, так у него «...» ещё кожевенный завод был.

#### Иван Исаакович Бабиков

В воскресенье они [староверы] никогда не работали, кроме по хозяйству, дома, обрядить скота да. Даже вот [когда] в лесу охотились. Брат деда-то, прадед это, прадед Иван, был там старшим «...». Так он, зная, что молодёжь будет всё равно охотиться, потому что день теряется целый: в день застреливал если охотник 30 белок, считался непромысел, когда он добывал за день 60 белок — это был промысел. Так это, знаете, како, сколько зверя этого было тогда в лесах. И ён, отец, пишет: «Как на счастье было столько зверя». Эта белка была и чёрный, и белый хлеб для людей, для хороших охотников. «...» Так вот он говорил-то, этот Иван-то Исаакович. Он, чтоб молодёжь-то не ушли охотиться-то, он у них собак и ружья забирал-то потихоньку ночью или утром рано и в свой амбар замыкал и не давал имходить и работать — ничего не велел. И собак у них всех привязывал. [Они слушались?] Да, слушались. Он старший был в роду на том участке угодья.

[А шкурки беличьи сдавали?] А шкурки-то хорошо принимали купчины. Приезжали чердынцы, чердынские купцы. [Чердынцы?] Ага. С Чердыни. Они пушину эту, конечно, сами возили куда-то в город. Видите, они торговы-то люди были, бывалы, они ездили. Они назвали этот ваш Сыктывкар, называли Сысольск, «...» сысольчи, а сыктывкарцы эти — сысольчи. И он этот брал пушину, этот Кондратий-то Никитич, забирал-то у всех людей-то, охотников и увозил этим сысольским купчам и «...» продавал там хорошо. Он торговал и знал цену истинну этих... пушини, его никто не мог обмануть. И он так же честно платил. Они [местные охотники] только ему платили за то, что он увёз там и хорошо продал.

#### ПРАДЕД

«В сельских кузнях рождались неслыханные открытия»

А дед-то, надо сказать, этот, Алексей-то Исаакович, был в ссылке на 25

лет. Знаете, из-за чего? Он так кузнецом был. Он грешным делом печатал монеты сам. Понимаете? По нынешним моим понятиям — фальшивомонетчик. Это знаете, какой срок? А в царско время «...» либо ставили к стенке, либо на каторжные работы отправляли на 25 лет «...» или навечно «...». А он, деньги-то ведь он искусственно, золото получать уже тогда умел — неграмотный человек. Он червонцы эти царские — может, видали в музеях где-то? «...» Червонец звали 10 рублей золотом. Он с двухкопеечную монету был всего лишь, этот червонец-то золотой. Он там добавлял как... С[ей]час химики получают это золото, а он тогда, неграмотный человек, сам дошёл дотуда, что это золото с оловом смешивал — часть золота, часть серебра, и удельный вес золота получался. Печатал, столь чётко и правиль но чеканил эти деньги, что не могли ни одна купчина [догадаться]. Он говорит: «Я обманывал-то не честных людей, я обманывал купчишек подлых» «...» [Он сам родом откуда был?] Тоже с Ильинки. «...» Эту матрицу изготовил и так чётко печатал. А брак этот, который не получали, деньги-то, бросал тут в горнб, где кузнец бросает уже ненужное железо или чё. И кто-то увидел, его сдал с потрохами. И приехали с Усть-Цильмы пристав, жандармы на конях для этого к нему, и его арестовали.

«...» Его сослали... он где-то... где упал метеорит-то... в Тунгусской-то тайге. Туда его с отсюда — как будто здесь не гибло место, край северный! А его, как будто там ещё хуже, сослали. «...» Когда его судили-то, он внёс како-то существенное предложение по защите этих денег от подделки. И его прости[ли]... не стали ни расстреливать, ни на каторгу, а его просто сослали к этим охотникам-инородцам всяким. Какие же он рассказывал, как дед говорил? То ли тунгусы, [нрзб] чёрны, эти, живут-то там. И вот он в тайге жил один там, как на выселке. Ему даже давали отпуск. В то время, царское время, отпуск — с каторги приехать, с выселки домой! [А сколько он там просидел?] Он не досидел. В это время Февральска-то революция грянула, его и отпустили.

#### ПРЕДВЕСТИЕ ПЕРЕМЕН

##### «Чё ли будет худо»

Он, этот Костя Егорков... Кстати, он будет жене дальний-дальний этот... как его? Прапрадед. А он попал один там [в охотничье избушке]. И он ночевал. Говорят: утром проснулся — заходят. И никто ещё не знал про этих красноармейцев, задолго до этих раскулачиваний дак. В словах его мы тоже не сомнева-

емсяся. И как в своих дедов словах мы также не можем сомневаться, мы им верим, потому что они всегда говорили: «Почтойно ты врёшь-то?» — если кто-то соврал. Тут же оговаривают, что соврал ты или не соврал. Он [Костя Егорков] говорит: они зашли в длинных шинелях, и эти сабли рячкают по полу, и в этих уборах-то головных — будёнвиках-то. А говорит: и во лбах-то звёзды горят. И говорит: зашли. Он ничё не мог пособить, дак схватил икону, начал молитву творить, и они ушли, исчезли. Да. И он говорит: «Чё ли будет худо». Вот это раскулачивание-то и началось, когда у них всё и начали отбирать. [Так это ему привиделось еще до революции?] Революция уже была. Вам надо знать, что у нас-то коллективизация-то пришла намного позднее. Она же была в тридцать втором или тридцать... когда Россия вся уже была разрушена. А у нас-то же, видишь, как до Бога далеко... это до царя далеко, а до Бога еще дальше, у нас-то. И у нас-то это было пришло поздно.

#### ГИБЕЛЬ ПРАДЕДА

##### «Вот так он закончил жизнь»

Моего прямого-то деда Алексея-то Исааковича прямой прадед мой, у моего деда отец — его первы-то бандиты-то, начали красны-то ездить. Они же стреляли, они как охотники были. «...» Как раз начался охотничий сезон на борову дичь, осенью. Они были все в лесах, по своим угодьям, а они [красные] у них вскрыли... женщин разогнали, амбары взломали, вынели [сли] это имущество, начали сапоги да ихние древни рубахи эти новгородски, бекеши на себя надевать, щёлковы, шиты золотом, зипуны да. А они сапоги ихни хромовы «...» Новгородские же предки-то, оттуда были, и всё это у них было — поразительно! Грабить их начали, пока их нету.

Мой дед, второй-то, старший брат у деда моего, он убежал ночью бегом босиком. Чё они начали там творить, эти [красные]... угодья-то их... И предупредил их, чтоб они пришли с ружьями, вооружились и выбили их оттуда «...» Пришли с угодий-то мужчины-то, вооружились. Пришли туда, а они ушли в следущу деревню. Тут погуляли, попили. Деревню-то вы... [ограбили] и пошли в другу деревню. «...» И они пошли другу деревню пограбить. Там последняя деревня Черногорская, она нынче существует. Дак те-то, наши-то, предупредили тоже, ребёнок какой-то, что вам приедут грабить-то там. И они собрались, и их ниже деревни в узком месте встретили и обстреляли их, и они

не могли ворваться-то там. А те, наши-то охотники, уже пришли, подготовились и их встретили. Выше деревни есть огромный этот вал, щелья, называют у нас еще кёрас — по-нашему. «...» Увал, гора высоченна. Они там все залегли, а те, бандиты-то, у них лошадей забрали, всё... Лошади у них были очень хорошие, строевые. И они на ихних же конях едут, всё сбруи да. Они их начали, открыли по ним огонь. Те ускакали, убили-то одного всего.

И вот этот Алексей Исаевич... Они обратно в деревню. Говорят: «Придите, выйдите, и ничё вам не будет», — говорит. Они за деревней там стоят, амбары там, мель, этот... молотилка была, веялки ле — веяли хлеб, суслоны вешали, снопы сушили да. «Придите, — говорит, — вам ничё не будет. Мы, — говорит, — уйдём». А они Алексея-то послали к нему, как чё договор вот произвести. Он пошёл, они его выстрелили, убили сразу. Вот так он закончил жизнь. Вот этот мой прадед.

А у него имущество всё ограбили, ну всех их, всё. Скота — как колхоз. Это буквально забрали не то что, как говорят, скота, а забирали там, ну, сбрую. А у них же буквально даже капканы [забрали]. Видишь, они охотники, ружья — всё, буквально всё забрали. А как сани-то жить? «...» Так вот тогда-то дед мой сказал. «...» Телёнка-то одного оставили, как он сказал: «Спасибо советской власти». Перекрестился да. А говорит: «А кузницу-то ту тоже нести?» Кузница в огороде стояла, «...» мэхи до сих пор все лежат, вздымать когда, ковать железо. А он говорит: «Кузница пусть на месте, а ты будешь работать на колхоз в ней». А потому что кузнец-то был он один. А мать у него жива-то ещё, мать-то жива была, она сказала... Он [дед] говорит: «Я им не дам». Приготовился: оружие, всё. Говорит: «Я их убивать буду тут». А мать-то его уговорила: «Отдай всё. Всё открай, амбары, всё отдай — всё пусть забирают. Они убьют тебя, как отца убили, так же и тебя убьют, и всех нас». Однако. Вот так было...

## ДЕД

### «Кузнечному роду нет перевода»

А вы бы посмотрели: он [дед] какие капканы делал, какие ловушки! «...» Из железа мог всё: навесы вот для дверей, там ручки и чё возможно сделать человеку. Только что, вишь, тогда уже не нужно было мечи рубить, да он не мог. В сельских кузнях рождались неслыханные открытия! Деньги-то же он ведь там изобрёл.

[Где ваш дед учился кузнечному делу?] Кузнечному роду нет перевода.

Знаете, что случилось-то? Когда отца убили у него, дедку-то Алёшку, он же не успел ему всех секретов-то передать. «...» Сломалась коса, он приехал к нерицкому кузнецу, тут был Егор. Он говорит: «Почёйно приехал тут?» Уже в кузницу. Кузнец же работал с утра и до ночи. Он говорит: «Почёйно приехал?» Он говорит: «У меня, — говорит, — сломалась коса, и надо заварить кузнечной сваркой». Он говорит: «На». Но ведь кузнец никогда не хотел передавать секретов — только своему сыну. Он говорит: «Ты у Алёшки Исакова сын? Я вижу, я знаю тебя», — деду-то моему. Тот говорит: «Да». Он, говорит, еще на несколько частей изломал эту косу и бросил в горнó, говорит: «Вздымай мэхи». Ну, дуть-то, дуть воздух-то, чтоб жар-от сильнее был. «Вздымай и смотри». Тот говорит: я вздышал. Он, говорит, это всё собрал, сковал, в одной вытянул, косу отковал, и закалил её, и бросил, и говорит: «Видел, нет?» Тот [дед] говорит: «Сейчас видел, — говорит, — знаю, как сделать». И с тех пор дед сам всё ковал.

## ОТЕЦ

### «И тогда его назвали Фёдор Павлович»

Лось к нам же пришёл в 43-м году, тогда его [лося] стали бить-то. Вот и случилось-то так. Кстати, опять же на счастье. В деревне же стоял голод тогда. Отец был ребёнком. Он, ну он... Ему лет сколько? Ему было лет 13 или чё. Но он уже охотился. Он увидел, говорит: восемь больших зверей таких идут. Я этих видел только на картинках. У нас не было лосей-то. Если одного зверя добыть, то вся деревня может «...» сварить и покушать. Он... а не было пороха, он побежал к этому... один старик-то был живой. Он был кривой на один глаз и хромой, и его на фронт-от не взяли. Он говорит: «Я видел, — говорит, — больших зверей». Говорит: «Константин Егорович, дай мне это-то... пороху. У меня свинец есть, я, — говорит, — добуду». А он говорит: «О, белошшка, ты видел, — говорит, — лосей видел-то». Он «...» описал их, какие рога у них, всё. Он [старик] говорит: «Ты лосей видел». Он побежал тогда. Он говорит: «У меня, парень, у самого пороху-то нету». Не дал, не дал. А он побежал и старухам сказал, говорит: «Проверьте по этим...» И они давай — сундуки, где у охотников хранился порох, они опрокинули и стали высыпать на газету или на бумагу, порох собирать. Собрали на заряд. Он пулью сам сделал и пошёл. Говорит: «Там были... было восемь этих зверей». И оказалось, что тут уже другие пришли, а он пошёл... И надо выбрать побольше

зверя-то, чтобы мяса-то было больше. Вот так он и... 15 лет или сколько ему было? И тогда его назвали Фёдор Павлович, уже и так и звали.

[То есть вот мальчика уже по отчеству звали?] Ну, да-да-да. Он застрелил этого лося, позвал женщин, они привнесли мясо, разделили на всех и это... поели. А то уже некоторые умирали. А так как лосей-то пришло много — а лоси пришли от шума войны с России с Центральной, где война была, они от шума пришли сюда. И с того времени у нас лоси-то. А так у нас лосей не было. «...»

Вот он [отец], кстати, стал прототипом «Федькиных угодий» Василия Степановича писателя. «...» Журавлёв-Печорский. «...» Они как бы с отцом-то дружили и учились вместе. И он [отец] оказался прототипом «Федькиных угодий»-то. Федька-то — мой отец. Я — Фёдорович-то. «...»

Вот когда отец-то, он стал кормить людей, лосей бить, он же бесплатно, и люди-то стали хорошо жить. Видишь, голод прекратился. А тогда в колхозе ничего не давали, и один человек на него написал, и отца-то и посадили. И в общем кто написал, кто этим занимался делом, всех Бог наказал: один с ума сошёл, одного из милиции выгнали — повесился, другого — который написал «...» так через год он убил человека, у него ногу — открылась гангрена фронтовая — ногу отрезали. Видишь, он [отец] как бы бескорыстно людям-то помогал, а они сказали, что он деньги... на деньги продаёт-то мясо-то, лосей-то стреляет да, а уже доказать-то ничё не могли. И бабка его — вот посмотрите — Маланья Степановна, мать, сказала. Говорит: «Всех их Бог-от накажет». И так и стало. Тому ногу отрезали, 15 лет дали, в тюрьме ногу отрезали, тех выгнали из милиции, спились — повесился, другой ещё хуже. Так все закончили.

## Примечания

<sup>1</sup> Предлагаемые расшифровки аудиозаписей из Усть-Цилемского собрания Фольклорного архива СыктГУ — первая публикация материалов по устной традиционной культуре Нерицы.

См. об экспедиции и о с. Нерица информацию на 2-й странице обложки.

А.Б. КОКОНОВА

## НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ (по материалам Архангельской области)

**С**татья написана на материале карточки Архангельского областного словаря, хранящейся в кабинете диалектологии МГУ им. М.В. Ломоносова. Используются и полевые записи автора 2003—2010 гг.

«Душа — главное понятие народной антропологии, бессмертная субстанция жизни, заключенная в теле человека и покидающая его в момент смерти<sup>1</sup>: «Говорят, душа-то оставлена» (Кон., Твр); «Потом душа улетает на небо и фсю жьись живёт» (Леш., Клч); «Души, говорят, что летают где-то в небе, человек умрёт» (Онеж., Тмц); «Умрёш, а душэнья летает. У наз душэнья, она вылетает на тот свет» (Красн., ВУ).

Человек часто приравнивается к душе (духу) как своей главной составляющей: «Идёт или нет жива душа?» (Онеж., Трч); «Душа жива не пришла» (Холм., Сия); «Дай Боже ей здоровья да духа» (Уст., Брз).

Младенец считается безгрешным: «Дети маленьки умирали — ангелок, ангел, безгрешная душа» (Мез., Аз).

Когда человек умирает, нужно, по народным представлениям, *караулить, смотреть его последний вздох, душу*: «Умирают, надо караулить, последний вздох примеш. Стоит посудинка с водой, и на неё ножницы, и открыть окно или двери, когда человек умирает, у него душа вылетает. Душа когда вылетает ис человека, она подстригаецца, она з бородой ли с усами» (Онеж., Кнд); «Воды налила ф чашку, смотри последний вздох» (Онеж., Пкр); «Чюжки люди сидят, бапкину душу караулят [в ожидании смерти]» (Мез., Кд); «Лежал, я думала, умрёт, душы караулила» (Карг., Лкшм).

Рядом с постелью умирающего ставят стакан с водой, чтобы душа омылась, искупалась в этой воде: «Когда человек умираёт — душа купаецца в этом стокане, душа купаецца. Воду поставиш, так вода колыхнёца — душа купаецца в водичке. Воду ставят, должна душа-то, булькнечца вода-то. Как успеют поставить» (Пин., Ёр). Умирающего перекладывают с постели на пол; считалось, что если человек умирает в кровати, то его

душа будет носить с собой постель, т.е. лишнюю тяжесть: «Если померёш на кровати, надо душы-то фсё таскать за собой, фсё постель. Старающца снять на пол [умирающего]. Как уш видим, что боле к смерти — так простынкуто [на пол стелют]. Старухи понимают, съезжают с кровати, просыща на пол, а молоды не понимают — так и померё на кровати-то» (Пин., Ёр).

Распространен обычай зажигать свечу на исход души, чтобы на том свете покойному было светло. Считается, что если человек умер без свечи, то он будет бродить в темноте<sup>2</sup>: «Иной рас свечьки не на уровне плечей поставят, на уровне гроба, одна бапка: "Нет, не туда", а друга: "Нет, туда", и так кудахчуют» (Пин., Квр); «Свечи нынче зажигают, а раньше не было свечей» (Леш., Клч).

Душа сближается с дыханием («У меня теперь душа коротка стала, мне не спеть» (Кон., Хмл.)); последний вздох умирающего и есть вылетающая из человека душа.

Считается, что разделение души и тела — мучительный процесс: «Без муки душа не выйдет» (Нянд., Миш.). Для облегчения смерти могут читать воскресную молитву («Да воскреснет Бог...») либо молитву «Ныне отпущающие...»: «Оксинья-то ходила тут ей глядела, видит, что ей тяжэло, дак она воскресну молитву-то прочитала, она на следующий день и умерла. Воскресна молитва — когда лежит человек, тяжэло ему, читают йету молитву-то, он стихает [умирает]» (Карг., Лкшм); «Это худому самому человеку перет смертью читали вот эту молитву: "Ныне отпущаешься"» (Кон., Твр); «На исход души молитва, должна умереть, так прощаецца» (Мез., Кд).

Чтобы «пропустить душу», на умирающем расстегивали одежду, отворяли окна, двери, сундуки, снимали печную заслонку<sup>3</sup>: «Она лежала у смерти в зубах, плачет. Она взяла стакан воды, двери открыла и трубу, полы» (Пин., Нхч); «Когда умрёт, ф перву очередь трубу открывают, чтобы дух вышел, што ли» (Шенк., Ктж).

Интересно, что разрывание, освобождение реки ото льда выполняло такую же функцию по отношению к тяжелобольному человеку (ср. символику реки как рубежа между миром живых и миром мертвых). Существует поверье, что если душа человека не

уйдет вместе с речным льдом, то он выздоровеет: «Как лёт уйдёт, если человек со льдом не уйдёт — то жыф останеця. Лёт как ушол — лүще стала» (Кон., Хмл).

Особенно тяжело умирают колдуны; чтобы умереть, им нужно передать свою силу кому-либо: «Нама чтобы передать, чтобы с собой не унести [колдовские знания]. А не передаш, тебя ещё намуцит [тяжело умирать]» (Карг., Ух); «Некошные — это черти, с некошными знаеца — этому человеку не умреть никак. Да как крышка двинет з гроба, некошные не пускают е» (Уст., Брз); «Эти колдуны так: никто у их не возьмёт — не один день орут [умирая]» (Карг., Лкш); «Они, которы колдуны, они умирают плохо» (Пин., Ёр); «Тежыло умирает икотник, жолоп с коньком перевернут, он и умрёт» (В.-Тоем., УВ); «А те, кто эти приговоры делают, шепотки, они умирают тяжэло» (Кон., Твр).

Чтобы облегчить смерть колдуну, на Русском Севере принято было ломать потолочную балку (*матицу*), поднимать крышу дома (чаще — снимать верхнее бревно крыши, *охлупень*): «Неможно умереть, ему спокою никакого не давало. Ему охлупень поднимали [колдуну]. Его поднимали охлупень баграми ле шэстами. А как охлупень поднёли — он зауспокаивался и помер» (Пин., Ёр); «Она была колдофка, у ей ф потолке матицу сломали, не могла умереть» (Плес., Фдв);

Смерть человека может описываться как потеря души/дыхания.

1. Смерть наступает с последним вздохом умирающего — *дохнуть, последни здёхи, последни здёхи выходят, духи выйдут (выходят), душа выходит, душу спустить, испустить, душеньку спустить, душа вырывается*: «Она немного дохнула и умерла» (Кон., Твр); «Душа вышла — концы отдала» (Мез., Бч); «Душа не выходит, никуда не деваеся. Душа не выходит, дак не померёт» (Леш., Тгл); «У меня уш последни здёхи выходят» (Шенк., УП); «Ревёт, помират, последни здёхи, наверно. Как хоронить будем? Похоронки будем делать [коту, который жалобно мякует?]» (Леш., Смл), «Духи-то выдуть, тут и умирать» (Леш., Тгл); «У його фсе духи выходят» (Холм., Сия); «Он душу спусстил, тут и роспусстился. Она готова, душу спусстила. Её потянуло, тут и душы спусстила. А потом йево и

взіло, дак йево и "скорую" не могли, собирали, дак он и душы спустил, томировали, грят, серцэ фсё истрібло. О, душы спускает — умрёт, умрёт! Спать легла да цеб-то там запостаныала, он побежаў г дощере рядом, они пришли, она при ниц душу испустила»<sup>4</sup> (Вил., Пвл); «Запихала таблетку, а у нево уш слюна пошла бела, руку поднял да и душу испустил» (Мез., Аз); «Мама посадила его на гобучник, там и душэнку спустила» (Вил., Пвл); «Он после задышал — задышу, каг душа вырывается» (Шенк., ВП).

2. Умирающий возвращает душу своему создателю — *дух дать (отдать), отдать Богу душу, отдать душу:* ««Дуу даёт» [говорят] — как помрёт» (Мез., Кмж); «Так дух и бдад, на санях притянули» (Леш., Кнс); «За кольцё загнёцца, туты дух оддас — мешки-то не надо здымать, а она как на лыжах ходит. Хропнул, дух бдад. Згадил, бутто блевать, туд дух бдад. Смерть-то скажэце, она жыво подойдёт — и тут и дух оддаш» (Леш., Лбс); «Оддала Богу дух» (Прим., Ннк), «И в бане душу Богу бдад» (Леш., Ол); «Поскыркают, поскыркают [обabortах], поболеют, поболеют да Богу душу оддают» (Мез., Бч); «В яму-ту [погреб] запоўзла — и там и душу оддала. Укол-од зделала, и она душу положыла» (Вел., Длм); «Двухкомнатна квартира была дана, так и не попользовался — душу оддал» (Пин., Чкл).

3. Смерть — это расставание души с телом — *душай пуститься (спуститься)*: «Вышэл на улицу и душы пустился» (Вин., Кнц); «Лекко она умерла шыпко, не состояна, тихонечко, не крикнула, только спала да и душы спустилася, смирно шыпко умерла. У нас отец говорил при нас, говорил и душы спустился, не бился ничё» (Красн., Прм). Отделение души от тела может обозначаться словосочетанием *бороться с душой*: «Ужэ з душой борца, а не можэд долго помереть, уш последни здохи» (Леш., Рдм); «З душой борюца» (Вил., Пвл).

4. Душа может представать как вместилище, из которого человек выходит в момент смерти, — *из души спустить, из души уйти (пойти)*: «Из души спустила у него на колени» (Мез., Рч); «Она из души ушла» (Леш., Кнс); «Сама з души походит — умират, из души пошла — умерла» (Леш., Цнг).

5. Душа как бы держит человека над смертью, поэтому, умирая, он *спускается (опускается, сходит, походит) с души (душеныки)*: «Мадь з души спускалася, а они жоріб [выпивають] безбожно» (Пин., Ёр); «Вот-вод з души спускаеце.

Нет, он не спусьтился з души» (Пин., Пкш); «Токо пришли — она стала з души спускаця, насы дожыдала» (Леш., Лбс); «Мало время она помирала, з души спускалася. Это з души спускаюце, они дышат так [в момент перед смертью, когда затихает дыхание]» (Пин., Шрд); «Дет каг бутто спит и спит, а бапка ево кормит — запихала мёртвому сахар в рот, сто лед бапке, не понимат, что дед з души спусьтился. И так она и з души спусьтилась — каг заспала» (Мез., Бч); «Потом каг заболела, заумирава, я пришол, кряду бабушка коньчилась, з души спусьтилась» (Онеж., АБ); «Через минуту-другу она уж з души сошла. Врач в двери — она з души пошла. Пришла с пожни: "Толя, Толя!" — а он из души пошол, пёмёр» (Леш., Блш); «В избу занесли, опускали на пол, она з души сошла, умёrlа» (Плес., Црк); «Сама з души походит — умират, из души пошла — умерла» (Леш., Цнг); «А умирать стала, приошкнула [охнула] да з душэнки пошла» (Леш., Шгм).

6. Дыхание умирающего человека описывается как направленное в сторону смерти — *дышать в одну сторону, дышать в песочек*: «Мама-то ужэ в одну сторону дышыт» (Пин., Влт); «Ему уж большие годы были, ф песочег дышал» (Онеж., Врз).

Поскольку душу человек получает при крещении, т.е. от Бога, то в момент смерти душа к Богу возвращается: «Пошла домой, зовуру отворила да завалилася, да Богу душу оддала» (Нянд., Лм).

После смерти человека на земле остается *костьё*, а бессмертная душа уходит на небеса: «Скелет-то — там костьёта, а душа ходит» (Шенк., Ктж).

По данным литературного языка, душа «в наивно-языковом представлении воспринимается как своего рода невидимый орган, локализованный где-то в груди»<sup>5</sup>, в архангельских же говорах она может восприниматься и как оболочка, некая «aura», в которой находится человек и плохое состояние которой сигнализирует о близкой смерти — *в худых (плохих) душах, душа висит*: «Ф худых душах лежыт, помирать ладит» (Вил., Пвл); «Не заможэт человек, ф худых душах очень плохой уш» (Карг., Нкл); «Она заболела — фсё, думали, тожо ф худых душах» (Пин., Квр); «Его ф плохих душах привезли» (Пин., Ср); «Он тожэ как потеряжный был, душа висела, худышый, худой был» (Леш., Клч).

Выражение *душа висит* можно составить с литературным «жизнь висит на волоске», оно означает, что душа готова покинуть тело, до этого момента осталось совсем немного времени.

Душа — субстанция легкая, она может летать, вылетать — поэтому в народном представлении может представлять в образе птицы. С этим связан обычай оставлять еду на могиле: душа-птица прилетит клевать крошки, т.е. причитающуюся ей «долю».

В день похорон душа покидает дом перед выносом гроба: «Душа вышла, почему-то выносят [гроб] да дверь закроют [после выноса гроба], у фсех так» (Мез., Бч).

Существует поверье, что душа умершего в течение 40 дней находится на земле: «Говорят, что душа ходит, не умирает 40 дней. Говорят, что лехче после 40 дней будет тому, кто тоскует» (Кон., Твр); «Сорог дней человек ходит по земле, до году поминают, а потом не делают ничего» (Вел., Пкш); «До сорокового дня душа живёт в доме умёршего, потом улетает» (Мез., Аз); «Если человека похоронили, духи покойных никогда не умирают. Сорок дней духи около нас витают» (Мез., Цлг); «Покойника похоронят, дак белу тряпочку повесят наст постелью, где он спал, и сорог дней не снимают. Сорог дней щита-еца душа окол дома ходит. А через сорог дней несут эту тряпочку на могилу, на гвоздик её или привязывают ко кресту» (Мез., Цлг); «До 40 дня душа живёт в доме умёршего, потом ужэ тает. Потом своей семьёй помянут, никого не приглашают» (Мез., Цлг); «Душа ходила на сороковой день — трубу открывали, ворота не закладывали. Если ворота заложить, то стукаца будед душа, являца будет, пугать» (Мез., Бч).

На 40-й день провожают душу: «Пока покойник в доме — молитвы читали. Он немного пооддохнёт — и фсё читает. А потом схоронят и на девятый день и на сороковой читают. А ф сороковой день со свечками ходят, провожают дух умершево, из ворот и за ограду идут» (Вел., Пкш).

Считается, что в 40-й день душа *улетает, отлетает* на небо, Господь забирает душу на небеса: «На сороковой день [причитывают]: "Уш мы так ли твою душэнку да ублажыли, / Уш мы так ли фсё да зъделали, / По уму тебе да по разуму. / Уш сегодня она да отлетает, / Уш сегодня она да одбывает. / Уж для тебя, да Ондрюшенька, я старалась, / Уж для твоей душэнки да фсё делала. / Уж бес тебя да мне тошнёхонько, / Уж бес тебя да мне уш тяжэлхонько"» (Пин., Квр); «После сорокового дня духи улетают — витают в воздухе» (Мез., Цлг); «Умёршыто души вот на небесах фсе, сороково-

вой день пройдёт, и забирает душу на небеса» (Красн., Прм).

Считается, что душа покойного присутствует в доме во время поминок: «Вот первой обет, девятой обет, годовой обет, в это время у нас душа летает в доме» (Прим., 33).

В некоторых районах Архангельской обл. принято вывешивать полотенце на передний угол дома, чтобы душа утиралась, отдыхала: «Раньше тряпочки вешали на улицу, душа как утираетца, сорок дней, а потом как уносит её ветром. На угол, на самый первый угол её вешают. Отрывают от савана такую небольшую тряпичку, и на луничечку, и тыкают, не так чтобы плотно, штоп могло её ветром унести. Можно было в любой угол, но так-то ф передний. По тряпочке узнавали, что есть покойник в доме. И вот сорок дней висит эта тряпичка. Человек погреется, вешает тряпичку на большом угол, ту тряпичку, которой обмывали до сороковины» (Нянд., Мш); «Нат кроватью, где она лежала, платочек беленький, и говорят, здесь сорок дней одыхаёт душа. А потом я её сожгла или выбросила куда» (Леш., Клч); «Вот умрёт, на лицо тряпичку, и полотенушко где ле вешают. Покойник ходит 40 дней домой спать. А потом эту тряпичку несут на кладбище и в землю зароют. Топор у дверей на порок ставили в 40 дней, чтобы больше не ходил. И 40 дней дверь не закрывали, что покойник ходит» (Леш., Клч).

В течение 40 дней для души *дёржат место в доме*: «Ходид душа домой, место дёржат» (Пин., Ёр).

Повсеместно распространён обычай оставлять для души рюмку водки и кусок хлеба на божнице и/или на могиле: «Тарелочку и рюмочку на могилке оставляют, для души» (Леш., Клч); «Носим [крупу на могилу], чтобы птицы клевали, птицы, клюйте, поминайте душу» (Пин., Ёр).

Таким образом, с одной стороны, мы наблюдаем сходное с литературной картиной мира представление о душе как о некоей субстанции, похожей на дыхание и заключенной в теле человека; с другой стороны, в говорах представлено также понимание души как оболочки, ауры, окутывающей человека и держащей его над смертью. В наивном языковом сознании душа представляется в виде птицы или персонифицируется, наделяется бородой и усами. На все эти представления накладывается христианская традиция: душа дается человеку Богом, при крещении; после смерти душа к Богу и возвращается.

#### Список населенных пунктов Архангельской обл.

**Вел.** — Вельский р-н: Длм — Долматово, Пкш — Пакшеньга.

**В.-Тоем.** — Верхне-Тоемский р-н: УВ — Усть-Выя.

**Вил.** — Вилегодский р-н: Пвл — Павловск.

**Вин.** — Виноградовский р-н: Кнц — Конецгорье.

**Карг.** — Каргопольский р-н: Лкш — Лёкшмозеро, Лкшм — Лёкшина, Нкл — Нокола, Ух — Ухта.

**Кон.** — Кондомский р-н: Твр — Тавренъга, Хмл — Хмельники.

**Красн.** — Красноборский р-н: ВУ — Верхняя Уфтюга, Прм — Пермогорье.

**Леш.** — Лешуконский р-н: Блц — Белощелье, Кнс — Койнас, Клч — Кельчимора, Лбс — Лебское, Ол — Олема, Смл — Смоленец, Тгл — Тиглява, Цнг — Ценогора, Шгм — Шегмас.

**Мез.** — Мезенский р-н: Аз — Азаполье, Бч — Бычье, Кд — Койда, Кмж — Кимжа, Рч — Ручьи.

**Нянд.** — Няндомский р-н: Лм — Лимь, Мш — Моша.

**Онеж.** — Онежский р-н: АБ — Анциферовский Бор, Врз — Ворзогоры, Кнл — Кянда, Пкр — Покровское, Тмц — Таммица, Трч — Турчасово.

**Пин.** — Пинежский р-н: Влт — Вальтево, Ёр — Ёркино, Квр — Кеврола, Нч — Нюхча, Пкш — Покшеньга, Ср — Сура, Чкл — Чакола, Шрд — Шардонемь.

**Плес.** — Плесецкий р-н: Фдв — Федово, Црк — Церковное.

**Прим.** — Приморский р-н: Зз — Зимняя Золотица, Ннк — Нёнокса.

**Усть.** — Устьянский р-н: Брз — Березник.

**Холм.** — Холмогорский р-н: Сия.

**Шенк.** — Шенкурский р-н: ВП — Верхопаденьга, Ктж — Котажка, УП — Усть-Паденьга.

#### Примечания

<sup>1</sup> Толстая С.М. Душа // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 162.

<sup>2</sup> Седакова О.А. Судьба сакральных слов в славянских языках (между язычеством и христианством) // Славянское языкознание. XIII международный съезд славистов. Любляна, 2003. М., 2003. С. 534—535.

<sup>3</sup> Терновская О.А., Толстая С.М. Агония // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 92.

<sup>4</sup> В речи данного информанта знаком I обозначается [I] среднеевропейское.

<sup>5</sup> Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под ред. Ю.Д. Апресяна. М., 1997. С. 87—92.

#### Л.И. ИВАНОВА

### ВРЕМЯ И ЛЮДИ В БИОГРАФИЧЕСКИХ РАССКАЗАХ КАРЕЛЬСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ 1930-х гг.

Биографические рассказы являются совершенно особым жанром; в них заложена информация не только об одном человеке, но и обо всей семье, и порой о нескольких ее поколениях. В автобиографиях дается яркая, эмоционально и личностно окрашенная характеристика достаточно длинного исторического промежутка в жизни страны. Акцент делается на моментах, наиболее запомнившихся и больше всего повлиявших на судьбу человека.

На основе изучения одной автобиографии, одного микромира невозможно делать выводы, касающиеся истории и макромира. Хотя даже отдельная биография — это попытка осмысления не только своей жизни, но и определенного исторического промежутка в жизни страны. История человека и история государства не могут быть совершенно изолированы друг от друга. Поэтому, собрав множество автобиографических текстов, можно сложить своеобразную мозаику, составить калейдоскоп истории страны. При этом, безусловно, необходимо учитывать множество внешних и внутренних факторов: личностные особенности и социальный статус интервьюера и респондента, время записи, цели написания, существующие различия между автобиографией и биографией и многое другое.

Перед исследователем встают многие вопросы, в том числе о сопоставимости биографии и истории — учитывая существование биографической иллюзии.

Данный постулат можно проиллюстрировать, обратив внимание на различные трактовки и подходы, например, к истории Гражданской войны у советских и финляндских ученых. Так, финский исследователь Ю.-М. Пелтонен, рассматривая воспоминания своих соотечественников о Гражданской войне, приходит к выводу, что в Финляндии «истории о зверствах, рассказанные» сторонниками белого

ЛЮДМИЛА ИВАНОВНА ИВАНОВА, Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

движения, соответствуют рассказам пропаганды, которые были использованы как оправдание для применения жестоких мер белыми в течение войны и после нее». А «основное назначение рассказов красных — сохранить свою версию истории, мысленно отомстить белым посредством виртуального наказания за совершение различных зверств»<sup>1</sup>. Советские же историки часто в качестве единственно правдивой исторической версии представляли свидетельства тех очевидцев, которые были на стороне большевиков. Мнение белого движения чаще всего вообще не учитывалось. Это говорит о том, какое значение имеет официальная политика государства и для большинства собирателей, и для респондентов, даже если их рассказы откровенны, а интервьюеры не навязывают свою точку зрения.

В Научном архиве Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН под номером 155 хранится рукописная коллекция, состоящая из шести единиц хранения (томов)<sup>2</sup>. В ней собраны биографические сведения о карелах, от которых в XX в. записывался фольклор. На основе этих материалов можно попытаться составить обобщенный портрет карельского сказителя, родившегося в последние десятилетия XIX в., и времени, в котором он жил. Исследуемый шестой том состоит из 111 листов. Записи относятся к 1936—1941 гг., т.е. есть когда уже был организован Карельский научно-исследовательский институт и в Карелии началась активная запись фольклорного материала от runopевцев и сказочников. Автобиографический же материал в то время фиксировался только в рукописном виде, в ограниченных количествах, а потому он особо ценен, хотя до сих пор нигде не опубликован и тем более не исследован. В рассматриваемом томе коллекции собраны сведения о 33 исполнителях, все они весьма пре-клонного возраста, от 60 до 80 лет. В основном все они из Южной Карелии, ливвики; трое — из Шелтозерской волости, шестеро — из Северной Карелии; 17 мужчин и 16 женщин. Биографический материал представлен в двух видах: чаще это биографии, реже автобиографии, в подшивках о некоторых сказителях встречается и то и другое. При этом следует учитывать, что здесь деление на биографии-автобиографии весьма условное, так как материал практически всегда записывался собирателями со слов исполнителя. Вполне вероятно, что интервьюер не всегда стремился фиксировать

всё дословно, со стопроцентной точностью, иногда допуская и собственную, пусть и минимальную, интерпретацию высказываний. В двадцати трех случаях это печатный вариант (рукописных оригиналов не сохранилось), в шести — только рукописный, в четырех — присутствуют оба вида оформления. Двадцать биографий даны на русском языке, хотя, скорее всего, они изначально были на карельском языке (просто собирателю было легче зафиксировать услышанную информацию по-русски). Четыре биографии представлены только на языке оригинала, девять — на двух языках. Карельский язык передается кириллицей. Собранный биографический материал неравнозначен по объему и содержательности. У некоторых он составляет полстраницки, у других может достигать и четырех-пяти страниц.

По всей видимости, существовала анкета или единый опросник, по которому собиралась информация. Но эти первые советские биографические рассказы еще свободны от тенденциозности. Практически все информанты были неграмотны и не политизированы, их гораздо больше, чем государственная, интересовалась семейная история, а также собственный репертуар. Хотя в некоторых моментах (к примеру, в описаниях советской действительности) и у некоторых информантов (чаще у наиболее известных, можно сказать «раскрученных», сказителей) прослеживается влияние государственной политики и пропаганды.

При изучении биографических рассказов, записанных от носителей карельского фольклора в 1930-е гг., необходимо учитывать, что существовал социально-политический заказ, который накладывал отпечаток и на биографические рассказы. Ученым и собирателям была дана четкая установка: обходить стороной дома зажиточных крестьян, в которых кто-либо подвергся репрессиям или раскулачиванию. Таким образом, возможно, целый пласт и фольклорного, и биографического материала оказался совершенно не зафиксированным. Поэтому взгляд на жизнь карельской деревни, да и на всю эпоху, несколько односторонен. Коротко остановимся на самых интересных пунктах.

Все сказители наиболее ярко описывают свои детские годы, полные голода, лишений и тяжкого труда, как у мальчиков, так и у девочек.

Евдокия Естафьевна Варламова говорит, что с детства работала нянькой у чужих, в школу не ходила, так как

«нечего было на ноги одеть», работала с восхода до захода солнца.

Александра Карповна Вилканен «в школу не ходила ни дня, тогда у нас школы не было», с 10 лет нанялась домработницей.

Иван Тимофеевич Иванов с 9 до 12 лет был в нянях в деревне, потом до 15 лет в слугах и еще два года в пастухах.

Андрей Константинович Исаков, 1888 г.р., рассказывает: «Мой отец от отца остался двенадцати лет, и две сестры остались. Он не в состоянии был платить налоги, поэтому отобрали у него и то малое количество полей. Потом он батрачил. С момента моего рождения отец работал у кулаков, кормил нас двоих, меня и мать».

Александра Ивановна Зайцева, 1866 г.р., сообщает, что родилась в семье батрака, с 12 лет ее стали брать в лес делать пожоги (жечь срубленные деревья).

Василий Иванович Климов говорит, что сестры с 12 лет уже работали в нянях и батрачили. «Так как был мой отец бедный, учиться нам не пришлось. В каждой деревне тогда школ не было, а были только при волости... Отец в городе на плохой лошаденке возил дрова, а мы (четыре сына) пилили их по ночам. По дням мы просили (милостыню). На лето приходили домой. С 12 лет отец отдал меня в пастухи».

Александр Христофорович Клопов с 9 лет был пастухом, а зимами «водил слепого старика, ходили просить, 3 рубля получал в зиму жалованье».

Хотатта Иванович Малинин с 9 лет ловил рыбу неводом со взрослыми мужиками.

Анна Сидоровна Малинина рассказывает, что «чуть подросла — и в няньки, с 10 лет батрачила только за хлеб».

Пелагея Егоровна Машкина говорит, что «жили очень бедно. С 9 лет пошла из вербы лыко драть, сетки вязать. Работали мы очень много, всего пришлось попробовать... Когда мне было 16 лет, пошла я в деревню работать, кухаркой у богатых. Много горя я терпела...»

Василий Федорович Мякишев, один из немногих, «в школу ходил с 10 лет полтора года». Потом с 12 лет работал на лесозаготовках и погонщиком на канале.

Марфа Матвеевна Патчева «с 14 лет ходила на уставные работы, рыбачить. С 15 лет — служанка у чиновников в Олонце».

Ефрем Сергеевич Прохоров с 7 лет работал пастухом, а зимой «ездил по

Финляндии, просил хлеба по домам. Отец собирал конские кости». А в 14 лет «отец выгнал из дома, когда народилось много детей». Здесь невольно вспоминаешь сюжеты сказок, которые чаще бытуют все же в Западной Европе и вроде бы не свойственны карельскому фольклору.

Василий Андреевич Соболь сообщает, что родился в семье середняка. Но жизнь от этого не оказалась легче. Когда ему было полтора года, умер его отец. «Мать вышла за другого. Остался я с бабушкой, которая собирала куски и тем кормила меня. С 5 лет сам пошел просить, т[ак] к[ак] бабушка уже не могла ходить. До 10 лет тем кормил бабушку. Как только умерла бабушка, мне стало стыдно просить милостыню, а на работу никто не берет, в школу — и думать нельзя!» Пошел он батрачить в Питер. И насколько целеустремленным был этот мальчишка, как тянули назад крестьянские корни! Он накопил денег к восемнадцати годам, вернулся в родную деревню, купил жеребенка, взял землю, женился (а жена принесла в приданое корову и овцу) — и «вот я уже полный крестьянин!» — радостно сообщает Василий Андреевич.

Известный сказочник и рунопевец Тимофей Ефимович Туруев говорит, что учился два года. «В 8 лет отец отдал в школу. Школа была маленькая, земская, в частном доме. Я в школу ходил днем, а ночами вязал сети для отца. В школе учился очень хорошо, память была хорошая. Учитель хотел, чтобы дальше учился, но у отца средств учить меня не было». С 10 лет отец взял возить бревна, жили в землянках, «грязные как черти». Сил не хватало, отец очень часто избивал его до беспамятства. С 14 лет пахал. «Летом пахал, весной и осенью рыбу ловил, а зимой в лесу деревья рубил».

Когда у Евгении Ивановны Хямяляйнен умер отец, ей было 7 лет; в семье было еще четверо маленьких детей. «Урожай были плохие. Жили просьбой. Ели солому. С 8 лет работала у кулака. В школу ходить не было возможности. Школа была в 80 км от деревни». Но в 1907 г., когда девушке исполнилось 25 лет, она пошла вольным учеником в народную школу. И, отучившись, долго работала учительницей.

Из всех этих рассказов, у кого более эмоционально окрашенных, у кого довольно сухих, складывается не только яркий портрет отдельных людей, но и картина всего деревенского уклада XIX в., портрет предреволюционного времени.

В биографиях многих мужчин особое внимание уделено службе в царской армии, Первой мировой и Гражданской войнам, революции. Все эти события остались глубокий след в жизни деревенских мужиков. Появились новые яркие впечатления, познакомились с интересными людьми, выучили русский язык, узнали фольклор других народов. И между тем многие говорят о тяготах армейской службы. На этих рассказах нет налета официоза, они очень правдивы. Без утайки говорится о том, что были в плену (В.Ф. Мякишев) или служили у белых (П.Н. Уткин). В.И. Климов служил у англичан, видел расстрел коммунистов. П.Н. Уткин рассказывает о действиях красных карательных отрядов в Кронштадте. А В.А. Соболь сообщает, как обрадовался началу революции и приходу красных.

В некоторых биографиях карельских сказителей мы видим весь трагизм человеческих судеб в начале XX в. Они просто поражают своей правдивостью и искренностью, безграничным доверием к новой советской власти! Позже, в годы бессмыслиценных репрессий, многие карельские деревни потеряют своих самых умных, честных и трудолюбивых представителей мужского населения. Но в 1930-е гг., например, Т.Е. Туруев без утайки рассказывает о перипетиях своей жизни: «В царской армии и голода, и холода, и горе хлебнул — держали, как собак. Вши с палец толщиной у всех!» После революции отпустили домой. С 1918 г. он был председателем сельсовета. Потом пришли белые, хотели расстрелять, «и местные кулаки этого требовали. Пришло вступить в ряды белой армии, т[ак] к[ак] испугался расстрела». Потом пришли красные, и снова надо было оправдываться...

И всё это не сломило людей, они смогли сохранить лучшие черты своего характера, не только желание жить, но и творить.

Одним из пунктов анкеты в биографиях, видимо, был пункт о членстве в колхозе. И здесь ответы очень честные. Большинство, конечно, являлись членами колхоза. Однако, например, А.О. Богданова говорит, что она одна в деревне не вступила в колхоз, который был организован в 1930 г.; потом выгнали и мужа. И.Т. Иванов сетует, что всю жизнь приходилось тяжело трудиться, «раньше косил для богатеев, теперь приходится на Кареллес». Когда организовали колхоз, они всей семьей вступили, отдали все имущество туда, год работали, но им ничего не заплатили, и он ушел, «потому что моя работа

не ценилась». И.А. Вузаев рассказывает: «Теперь у меня домик, жена и 4 детей, работаю в колхозе, зарабатываю мало и тоже не могу хорошо воспитывать детей. Старший сын не захотел учиться, не в чем ходить...»

Но кто-то и с гордостью говорит о членстве в колхозе, бравируя своими должностями. Например, известная сказительница Е.Г. Гаврилова сообщает, что она «делегатка и член сельсовета. Уже 18 лет, выполняю всю нагрузку, хоть и неграмотная. Член животноводческой секции уже пятый год и член колхозной ревизионной комиссии. В прошлом году была членом колхозного правления, теперь не член, но на каждое заседание приглашают, и я хожу».

Порой тенденциозность проскальзывает даже в стилистике биографий, особенно написанных со слов сказителей самими собирателями. Чувствуется, что интервьюеры, в отличие от бесхитростных деревенских жителей, уже знали, что и как следует говорить. Например, про П.А. Еремееву сообщается: «Сейчас живет со вторым мужем и детьми в колхозе, ничего, хороший работник, по словам колхозников». Про И.И. Савинова: «В настоящее время живет в колхозе довольно хорошо. Работает сторожем. А при царском правительстве отец и мать Савинова жили бедно, часто не могли кормить даже своих детей».

По всей видимости, следовало отразить и условия проживания сказителей. Про одних написано: «в доме чисто и уютно», о других: «живут в маленькой комнатушке, которая в культурном отношении очень отсталая».

В некоторых рассказах 1930-х гг. есть тема, которая особенно удивляет и, без сомнения, является веянием того времени. Информанты настолько поражены изменениями в своей жизни и с такой благодарностью относятся ко всему происшедшему не только в государственной, но и в личной жизни, что не могут удержаться от совершенно искреннего восхваления происходящего. Это просто своеобразная фольклорная ода в пяти автобиографиях!

В.И. Климов говорит: «Будучи на сплаве и лесозаготовках, все нужно было греться у огня. И спали помалу. А теперь я вижу, какие хорошие и теплые бараки построены для рабочих. Всей этой прекрасной жизни мы добивались под руководством дорогих вождей Ленина и Сталина. Мы и во сне не видели такой жизни, какая сейчас есть!»

Ему вторит М.М. Хотеева: «Я за то благодарна, что живу при Советской власти. И живем так хорошо, что нет ни в чем нужды. Раньше надо было 20 верст тащить мешок с хлебом, а когда приносили на берег, то богатые брали в первую очередь, а сейчас в деревенском магазине хлеба вдоволь. И еще за то я благодарна, что сыновей смогла выучить, и один уже в Красной армии. Не тужу из-за этого, еще и второго бы отдала, если бы взяли, да молод еще. Очень хорошо то, что электричество дали. Раньше ведь одному человеку приходилось постоянно личину строгать, да потом лампы керосиновые появились. А сейчас не надо об этом думать, раз свет горит».

П.Е. Машкина: раньше «были такие времена, что часто я думала — убью себя. Но когда стала Советская власть укрепляться, дети мои поступили в колхоз и стали мне помогать, а я и сама еще работаю. И теперь я не-богато живу, но всегда сытая. Сказки и песни я узнала у людей. И мать моя, хотя была бедная, пела. А меня теперь почти куда ни спросят, на все готова идти, не протестую. И на спектакли, и везде хожу. Все время бойкая и веселая была, а теперь при Советской власти и жизнь лучше стала. Скоро будет два года, как мне отдали ключи от церкви. Церковь я открываю по большим праздникам. Утром в церковь хожу, а вечером на спектакли. Если раньше куда сказки сказывать собирались, я первая была. Да, жила я раньше плохо, из мха хлеб пекла, старшие дети плохо учились, а младший сын учился. Раньше мне было очень-очень трудно, а теперь хорошо живу. Всего есть, только работаю и работаю».

Особое впечатление на информантов произвело то, что впервые обратили внимание на их фольклорный репертуар. Оказалось, что их знания и мастерство — великая ценность в глазах ученых, их пригласили в Петрозаводск и даже в Москву. Их самооценка неожиданно поднялась на небывалую высоту. И эти изменения они тоже связывали с советской властью.

П.Т. Прокопьев говорит: «Раньше мы не могли попасть в школу. Беднякам нельзя было учиться, школы были далеко. Раньше мы, простой народ, никуда не годились. Знали быть лишь на лесозаготовках. А теперь любо жить в колхозе. Придет же добра по трудодням, кто хорошо работает; есть же в деревне изба-читальня, хорошие школы; в деревне семь учителей, строится новый клуб. На

колхозных полях работают тракторы, с города ездят автобусы. Мы теперь в город можем ездить в любое время. Теперь нам показали всего хорошего: на каждом месте гостем держали, лучше всего нас встречали в городе в этот раз. Теперь мы не будем с насмешкой смотреть на это дело, как мы раньше смотрели!»

В декабре 1938 г. Т.Е. Туруев, известный сказочник, runopевец и сочинитель новин, с группой сказителей ездил в Москву и Ленинград. Он пишет: «Это была поездка, о которой и мечтать не мог. Нам показали огромные достижения родного Сталина и Советской власти, которые я раньше и во сне не видел, что смогу увидеть это. Благодаря Советской власти и руководству родного Сталина из темных мужиков сделали культурных людей и показали центры культуры в Советском Союзе!»

Таким образом, можно сделать вывод, что в 1930-е гг. фольклор записывали у выходцев из беднейших слоев населения. Практически все сказители были неграмотны. Не все, особенно женщины, говорили по-русски (и основным языком общения был карельский). Но все 33 человека, являясь носителями фольклорной традиции, хранителями бесценного интеллектуального богатства карельского народа, были совершенно особой частью деревенской общины. Их отличал пытливый ум, прекрасная память, целеустремленность, восприимчивость и повышенный интерес ко всему новому, мудрость, которую они впитали из древних фольклорных произведений. Все это, безусловно, наложило отпечаток и на их воспоминания о прожитой жизни, и на восприятие новой советской действительности, в которой многим из них было отведено почетное место. Поэтому, исследуя этот интереснейший материал, необходимо учитывать очень важный фактор: из биографических и автобиографических рассказов мы узнаём не только, как жили люди, но и как они воспринимали и интерпретировали те или иные события, свидетелями которых они стали.

#### Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: Хакмиец П. Устная история — новая парадигма в финской фольклористике // Народная культура Русского Севера. Фольклорный энтиитет этноса. Вып. 2 / Отв. ред. В.М. Гацак и Н.В. Дранникова. Архангельск, 2004.

<sup>2</sup> Научный архив ИЯЛИ КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 2, кол. 155, т. 1–6.

## О.И. ЧАРИНА СЮЖЕТЫ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В ЗАПИСЯХ Д.И. МЕЛИКОВА

Мы предлагаем обзор фольклорных произведений, которые в свое время записал Д.И. Меликов; эти песни (их 13) пока не были известны фольклористам и языковедам, ни тем более широкому читателю.

В «Историко-графическом атласе» г. Якутска читаем, что в «квартале пятьдесят девятом» жил чиновник Якутского областного управления Дмитрий Иванович Меликов, получивший широкую известность среди местного населения и политсырьльных после защиты на суде по делу участников «Монастыревской трагедии» в 1889 г. и уволенный за это со службы. Он пользовался большим признанием среди бедноты за свою благотворительную деятельность: всякий нуждающийся шел к нему за помощью и получал ее деньгами, продуктами или одеждой. Он был известен также как библиограф, любитель и собиратель редких краеведческих книг и рукописей; у него хранилась часть книг и рукописей Н.Г. Чернышевского, однако сейчас их судьба неизвестна. В течение многих лет он вел дневник: ежедневно записывал все события, которые происходили в Якутске и во всей Якутской области; судьба этих тетрадей также неизвестна, очевидно, они погибли при ликвидации имущества после его смерти, как и его краеведческая библиотека [2. С. 104].

В рамках Сибиряковской историко-этнографической экспедиции (1894–1896 гг.) «Д.И. Меликов принял на себя работу по криминальной психологии якутов на основании данных, находящихся в делах местных и административных учреждений» [7. С. 353]. Помимо того что Дмитрий Иванович Меликов был председателем Якутского окружного суда, слу-

ОЛЬГА ИОСИФОВНА ЧАРИНА, канд. филол. наук; Ин-т гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Якутск)

жил прокурором Якутской области [2. С. 149], он также был председателем кружка любителей русской поэзии. Поэтому неудивительно, что в его путевых дневниках, которые находятся в Архиве ЯНЦ СО РАН [1. Л. 202–212], песни записаны снятой в фольклористике разбивкой на строки.

Материалы, записанные Д.И. Меликовым, были переданы в Архив СО РАН со следующими номерами хранения: ф. 4, оп. 18, ед. хр. 1–4. Как следует из представления, сопровождающего тома хранения, «Институт ЯЛИ ходатайствует <...> о необходимости внесения путевых заметок жителя г. Якутска Д.И. Меликова об экспедиции, проведенной в 1893 году по маршруту г. Якутск – Колымский округ – Гижига – Якутск, объемом 329 рукописных листов большого формата. Путевые заметки содержат много интересных сведений по климату, природе Колымского округа, быту, обычаям северных народностей и могут быть использованы в качестве вспомогательного материала при научных изысканиях сотрудников Института (историков, этнографов)».

Д.И. Меликов записал следующие произведения фольклора: былины «Тит Харофонтьевич», про Добрыню Никитича, песни «Про ключника», «Незнамый гость», «Ты талан, ты мой таланчик»; «Прощай, родная жизнь», «Солнце красное», «На заре было», «Течет речка», «Сказали про молодца», две андыльшины (лирические песни).

Сюжеты песен и былин в целом сходны с сюжетами фольклорных текстов, которые примерно в то же время, в 1895 г., записал В.Г. Богораз. Последний работал на Колыме в течение нескольких лет, с 1895 по 1896 г. «объехав почти все поселения, где, между прочим, занимался собиранием фольклора и лексики колымчан», как сообщает Ю.И. Смирнов, сетя на отсутствие у Богораза «профессиональной подготовки», что «обусловило невысокое качество записей и равнодушные собирателя к фиксации вариантов и версий» [3. С. 33]. Д.И. Меликов записывал в одно время с Богоразом, от одних и тех же исполнителей, в частности от Михаила Филипповича Соковикова. Но в случае с Д.И. Меликовым при всей подробности записи текстов вызывает сожаление то, что он не указывал фамилии и возраст исполнителей.

Приведем сравнительную таблицу зафиксированных в конце XIX в. сюжетов (см. ниже).

Основные материалы по русской эпической и лирической песне представлены в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока». Как выясняется, географию некоторых песен можно уточнить. Так, баллада «Ванька-ключник» фиксировалась только на Индигирке [3. № 145, 145а, 146], но у Д.И. Меликова в исполнении М.Ф. Соковикова она имеет развернутый и психологически напряженный сюжет. Вместе с тем те произведения фольклора, которые зафиксированы В.Г. Богоразом, не исполнялись М.Ф. Соковиковым для помогавшего Меликову в собирательской работе среднеколымчанина Семена Герасимовича Власова, это сюжеты: «Алеша Попович и Тугарин Змеевич», «Илюша и Идолище», «Дюк Степанович», «Потоп Михайлович», «Девушка нашла милого утонувшего», «Садко богатый купец», «Иван Кулаков» [3.

№ 25, 29, 32, 49, 84, 85, 92], а возможно, и другие.

Ю.И. Смирнов ссылается на В.Г. Богораза, который писал: «Единственный сохранившийся в живых показатель старинов Михаило Соковиков, по прозвищу Кулдарь, стариk 70 лет, происходит из семьи бывших станичных казаков, ныне мещан. По рассказам, и отец, и дед его славились показательностью и умением петь. Михаило говорит, что он не знает и десятой доли того, что знал его отец. Тем не менее, заметно, что он с молоду тоже должен был обладать хорошей памятью. Про него рассказывают, что в молодости он прельщал купцов песнями и собирали от них каждую весну обильные подарки во время праздников на ярмарке» [3. С. 377]. Далее сообщается, что стариk обладал независимым характером, очень страдал после гибели сына, которого называли Ванька Кулдарёнок. Об этом же пишет А.Г. Чикачев [6. С. 19].

	В.Г. Богораз, 1895 г.	Д.И. Меликов, 1893 г.		
	сюжет	исполнитель	сюжет	исполнитель
1	<i>О Мишеньке Данильевиче</i>	Соковиков	<i>Тит Харофонтьевич</i>	Неизвестен
2	<i>Добрыня и Змеинице Горынище</i>	Соковиков	<i>Добрыня Никитич</i>	Неизвестен
3			<i>Скопину-то родна матушка выговаривала</i>	Неизвестен
4			<i>Про ключника</i>	Соковиков
5			<i>Ты талан, ты мой таланчик</i>	Соковиков
6	<i>Незнамушка</i>	Дауров	<i>Незнамый гость</i>	Соковиков
7	<i>Алеша Попович и Тугарин Змеевич</i>	Соковиков		
8	<i>Илюша и Идолище</i>	Соковиков		
9	<i>Дюк Степанович</i>	Соковиков		
10	<i>Потоп Михайлович</i>	Соковиков		
11	<i>Девушка нашла милого утонувшего</i>	Соковиков		
12	<i>Садко богатый купец</i>	Соковиков		
13	<i>Иван Кулаков</i>	Соковиков		
14			<i>Течет речка, течет быстра</i>	Неизвестен
15			<i>Прощай радость, жизнь, веселье</i>	Неизвестен
16			<i>На заре было, на зореньке</i>	Неизвестен
17			<i>Солнце красное</i>	Неизвестен

Д.И. Меликов также описывает картину знакомства С.Г. Власова с Соковиковым: «...Был в Нижнеколымске у какого-то Петровича. Там на кровати лежал старик, ничего не говорил и только кряхтел. За ужином С.Г. стал уговаривать хозяев водкой. Петрович мигнул ему, чтобы он подал и старику. "Старику поднесите", — сказал Петрович. Старику, почуяв водку, завозился за занавеской кровати, как бы желая напомнить о себе, закашлялся. Старику было поднесено около получашки, и, о чудо, старик ожидал, сполз с постели и припался к столу. После второй порции со старика хворь как рукой сняло. С песнями С.Г. сам вызвался пропеть старинную песенку. "Правда, уже не певуч я теперь, — сказал старик, и в молодую <...> и был не на последнем счету, и меня заслушивались другие, а теперь прошамкаю Вам песню, чтобы Вы только записать ее могли", и <...> оттого, к удивлению С.Г., старику твердым, и еще довольно приятным голосом запел» [1. Л. 209].

Широко известна солдатская песня «Течет речка, течет быстра». В ней сюжетная ситуация строится на том, что солдат просится домой, но он должен служить.

Течет речка, течет быстра,  
С бережка сносит.  
Молодой казак, молодой казак  
Полковничка просит:  
«Пусти меня, полковничек,  
От полка до дома.  
Может, скучнилась,  
Может, струстнулась  
Милая за мною». —  
«Рад бы тебя пустить,  
Да не скоро будешь.  
Ты напейся воды холодной,  
Милую забудешь».  
Пил я воду, пил студену,  
Да не напивался.  
Любит казак девчоночку.  
Он по ней спивался.  
Помер казак, помер младой,  
Помер от ей надежды.  
Оставался конь вороной,  
Золотая сбруя.  
«Сбрую мою золотую  
Вы отдайте брату,  
Коня моего варанова  
Ведите за мною».  
Тело несут, коня ведут.  
Конь головку клонит,  
Молодая сибирячка  
Белы руки ломит [1. Л. 205].



Фот. В. С. Келлермана.

Съезд участников Сибиряковской экспедиции в январе 1895 г.

**Сидят:** 1-й слева — областной ветеринар С. Я. Дмитриев, 2-й полт. ссылочный Ф. Я. Кон, 3-й — миссионер о. Иоанн Попов, 4-й — чиновник особых поручений Г. Л. Кондаков, 5-й — полт. ссылочный И. А. Виташевский, 6-й — советник обл. правления Д. И. Меликов, 7-й — полт. ссылочный Э. К. Пекарский, 8-й — секретарь статистич. комитета А. И. Попов (казачий сотник), 9-й — полт. ссылочный Л. Г. Левенталь, 10-й полт. ссылочный С. В. Ястребецкий.

**Стоят:** 1-й слева — полт. ссылочный Г. Ф. Осмоловский, 2-й — якут Е. Д. Николаев, 3-й — полт. ссылочный В. Е. Горинович, 4-й — полт. ссылочный И. И. Майнов, — 5-й полт. ссылочный И. Л. Геккер.

Фото из архива Якутского гос. объединенного музея истории и культуры народов Севера (копия). КПФ 4665

Далее приведем известную версию, распространенную в Приленье:

Ой да, раскалинушка,  
Ой да, размалинушка,  
Ой да, ты не стой, не стой!  
На горе кругой!  
Ой да, не опускай листва  
Во синя моря.  
Ой да, во синя моря  
Корабли плывут,  
Ах, волна ревет.  
Ой да, как на том корабле  
Три полка солдат,  
Ой да, три полка солдат,  
Молодых ребят.  
Ой да, генерал-маер,  
Богу молится,  
Ой да, рядовой солдат  
Домой просится:  
«Ой да, генерал маер,  
Отпусти меня домой  
К отцу-матери родной!» [5. № 62].

В песне, которую приводит Д.И. Меликов, рисуется картина болезни, смерти героя и распределения его коня и вещей. Этот вариант содержит

29 стихов, он содержательнее, последовательнее, в нем представлена реакция женщины казака. В приленском варианте 20 стихов, здесь в основном упор делается на выразительный зачин.

Песня, которую относят к тематической группе «Тюрьма, каторга, ссылка»:

На заре было, братцы, на зореньке,  
На всходимом красном солнышки,  
(всходимом) [вставка Д.И. Меликова]  
Высокошенько солнышко восходило,  
Широкошенько речька разливалась,  
А бережками речька споравнялася.  
Что по этой-то речьки плывет  
лодочка.

Хороша была лодка прикрашена.  
Нос-корма лодки были позолочены.  
Алым бархатом были обковочены.  
Все веселочки [т.е. весла] были  
приукрашены.  
На носу-то сидит есаул с копьем,  
На корме-то сидит атаман с ружьем.  
Посреди лодки лежит золота казна,  
На козне-то сидит красна девица,

Есаулу была родна сестрица,  
Атаману была сполюбовница  
[1. Л. 205].

В сборнике «Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока» приводится вариант:

Из-под камешка речка разливалась,  
С бережочками поравнялась.  
По этой бистрой речке плела веточка.  
Ну, хорошо как, братцы, ветка  
изукрашенная:  
Еще нос-корма у ветки  
подзолоченная,  
И рытом бархатом ветка  
обколоченная.  
Во ношу сидит атаман с-т ружьем  
[так!],  
Во кормэ сидит, братцы, есаул  
с копьем,  
Ну, пошередь ветки лежит золота  
кажна  
.....  
Вдруг награнула погонюшка  
несносная,  
Есаулушка-брата уж поймали его,  
А атаманушка-брата на копье  
держал.  
Тут спрограммировал атаманушка-брать:  
«Что прощай, моя душа девушка»...

Она видит провидческий сон, который и отражен в концовке песни:

...красна девица,  
Полюбовушка моя любезная,  
Ну не верил я чибе, не верил чибе,  
Уж не думал, что так сбудется.  
И атаманушко-брать тут и номер.  
Поймали есаулушку, повезли его  
И посадили его, есаулушка, в тюрьму,  
И меня, красну девушку, вместе  
с ним  
Посадили в тюрьму во глумную!  
[4. № 448].

Песня записана Н.А. Габышевым в 1946 г. на нижней Индигирке от С.Е. Чикачева. Вариант, записанный Меликовым, не имеет концовки.

Популярен на Колыме сюжет песни «Незнамушка»: «Заявился в камен город детинушка» [1. Л. 209—210]. Ю.И. Смирнов приводит текст, записанный В.Г. Богоразом от Ф. Даурова в Среднеколымске, в квадратных скобках — строки, записанные им же от М.Ф. Соковикова. Это несколько стихов в начале произведения («Небылыми словами похваляется») после стиха «Изарбацкую опояску — во руках концы» и в середине («Отпирает он двери на пяту, / Закрывает он двери крепко-накрепко, / Он кланяется

на все четыре стороны, / Губернатору и губернаторше — на особице»). Далее следует вопрос губернатора: «Царли ты, царевич или царский сын» [3. № 215].

Вариант, приведенный Д.И. Меликовым, — законченное произведение, которое исполнил только Соковиков. В варианте Даурова герой потчуяет астраханскую братию на пятьсот рублей, а с товарищами — на три тысячи» [3. № 215], а в варианте Соковикова — «Ну-ка здравствуй, целовальник-князь доверенный, / Наливай-ка мне чару на пятьсот рублей, / Наливай-ка мне вторую на всю тысячу» [1. Л. 209—210].

Важен образ «голи кабацкой»: «У дверей в углу стояла голи кабацкая» [3. № 215]. У Меликова: «На печи лежав, Гализма речь проговорил: / "И не Дон он, не Данила, ни донской казак» [1. Л. 209—210]. В целом вариант, составленный Богоразом, более логичен: лежащий на печи при астраханском губернаторе Гализма — алогизм, при этом он выступает как антагонист этого самого губернатора.

Баллада «Князь и ключник», судя по всему, бытовала в конце XIX в. В ее завязке ключница доносит на ключника князю Волхонскому:

Как живет младой ключничек у князя  
Да со ключницей.  
Они тут живут сообща  
Ровно 30 лет.  
Да как размлада ключница  
на ключника  
В доказ пошла.  
«Ой ты, гой еси, батюшка,  
Волхонский князь,  
Ты не знаешь над собой  
Злу невзгодушку,  
Злу невзгодушку не знаешь  
Да не малую.  
Твой вот ключник живет  
со княгинею!..»

Далее следуют гнев князя, нарочитое незнание ключницы, расправа князя, гибель ключника и княгини. Полный драматизма диалог ключника и князя, искренность чувств любовников, реакция князя известны и по другим вариантам этой песни. Но в данном варианте присутствует и реакция ключницы, которая не ожидала подобного разрешения конфликта:

И тут ключничек такову речь  
держит:  
«Ах, палачи вы, палачи,  
Повели-то меня, ключника  
да во петельку».

Что на зорьке, на заре, зоре  
утренней  
Молодой ключник во петельке  
качается,  
Молода княгиня в новых сенях  
да кончается,  
На три ножичка булатных  
да бросается,  
А и ключница по ключнику  
убивается [1. Л. 210—211].

Эту песню фиксировали Н.А. Габышев в 1946 г. на Индигирке, Т.С. Шенталинская в 1985 г. там же, на Русской протоке. Однако с Колымы нет записей этого сюжета.

Зафиксированные Д.И. Меликовым былины «Тит Харафонтьевич», «Добрыня Никитич» [1. Л. 207—208, 211] также имеют развернутые сюжеты и подробные психологические характеристики героев. Былина о Мишеньке Даниловиче (см. также «Тит Харафонтьевич») фиксировалась на Нижней Колыме и на Индигирке [3. № 50—58]. Былина «Добрыня Никитич», представленная семью вариантами в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [3. № 13—19], на Колыме зафиксирована только в одном варианте — это № 19, записанный В.Г. Богоразом от Соковикова. Эти произведения нам еще предстоит изучать.

#### Примечания

<sup>1</sup> Глумная от глумиться ‘насмехаться’.

#### Литература

1. Меликов Д.И. Путевые записки «В Гижигу через Колымск». 1893. Кн. 1. 140 л. (Архив СО РАН, ф. 4, оп. 18, ед. хр. 2, л. 202—212).
2. Попов П.В. Историко-графический атлас города Якутска в 1917 г. / Сост. И.И. Юрганова и др. Якутск, 2009.
3. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И. Смирнов. Новосибирск, 1991. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
4. Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1997.
5. Фольклор русского населения Якутии (русские песни Ленского тракта) / Сост. О.И. Чарина. Якутск, 1994. С. 13, № 4.
6. Чикачев А.Г. Походск. Старинное русское село на Колыме. Иркутск, 1993.
7. Якутия. Историко-культурный атлас. Природа. История. Этнография. Современность. М., 2007. С. 353.

## ТОПОНИМИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ УРАЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА – 50 лет

**В** 2011 г. Топонимическая экспедиция Уральского университета (ТЭ УрГУ) отметила 50-летний юбилей. Все это время крупнейшее в стране (и как минимум в Европе) содружество ономастов-полевиков работало непрерывно (от 1 до 4 полевых сезонов в год) отрядами в среднем по 15–20 человек. Обследован Русский Север (полностью Архангельская и Вологодская области), значительная часть Костромской области и несколько районов Ярославской, большая часть Урала, Зауралья (включая Тюменский Север), отдельные зоны Саян, Прииртышья, Башкирии.

Начав свою работу со сбора топонимии и сохранив верность ей на все годы, экспедиция постепенно расширила сферу интересов, которая сейчас включает практически весь номинативный фонд народного языка — различные разряды ономастики (коллективные, семейные и индивидуальные прозвища, этнонимы, имена созвездий, названия праздников, клички животных и др.), диалектную лексику и фразеологию. Сбор этого материала вывел нас и на темы широкой этнолингвистики: топонимические легенды, предания о заселении края, народная медицина, календарная обрядность и др. С мо-

мента основания ТЭ ориентирована и на решение вопросов лингвоэтногенеза, контактологии (особенно русско-финно-угорских контактов). Сотрудники ТЭ имели дело не только с русскими говорами, но и с языками других народов России (вепсов, марийцев, манси, ханты, татар и др.), даже с теми, которые считались вымершими (именно ТЭ в 1963 г. разыскала в северных отрогах Саян последнюю носительницу камасинского языка К.З. Анджигатову).

Создатель, вдохновитель и первый начальник экспедиции — член-корр. РАН А.К. Матвеев (1926—2010), выдающийся лингвист, специалист по диалектной лексикологии, ономастике, контактологии, финно-угроведению. В тематике экспедиций отразились его научные пристрастия, в характере полевой работы — его характер неутомимого путешественника, геолога-поисковика, охотника. Следующие начальники экспедиции — его ученики: О.В. Востриков, М.Э. Рут, Е.Л. Березович. Экспедиция взрастила таких исследователей, как Ю.Б. Воронцова, Г.В. Глинских, Т.А. Гридина, Л.Г. Гусева, З.С. Дерягина, Т.Н. Дмитриева, Н.В. Кабинина, Ю.А. Кривощапова, Н.В. Лабунец, В.В. Липина, О.В. Мищенко, К.В. Пьянкова, Л.А. Суб-



Эмблема  
Топонимической  
экспедиции Уральского  
университета



П.И. Ашук и Г.В. Глинских (в верхнем ряду) с жителями мансиjsкого селения Керасколынгъя павыл (север Свердловской обл., верховья р. Лозьва). 1968 г.



А.К. Матвеев (организатор и первый начальник Топонимической экспедиции) и последняя носительница камасинского языка К.З. Анджизатова. Д. Абалаково (Саяны). 1963 г.



М.Э. Рут (начальник Топонимической экспедиции в 1993—2001 гг.). Приморский р-н Архангельской обл. 1993 г.



О.В. Востриков (начальник Топонимической экспедиции в 1982—1992 гг.), О.О. Буднева, В.В. Кондрашина. Чухломской р-н Архангельской обл. 1976 г.



Е.Л. Березович (начальник Топонимической экспедиции с 2001 г. по настоящее время) беседует с информантом. Д. Вожгора Лешуконского р-на Архангельской обл. 1991 г.

ботина, О.А. Теуш, Л.А. Феоктистова и др. Участниками экспедиции стали более 650 человек, которые совершили около 2000 полевых выездов.

Материалы ТЭ составляют около 4 миллионов единиц хранения. Они легли в основу 6 докторских и более чем 40 кандидатских диссертаций, многих словарей (многотомные толковые словари говоров Урала и Русского Севера, этноидеографический словарь говоров Свердловской области, словарь финно-угро-самодийских заимствований в говорах Русского Севера, топонимические словари Урала и Тюменского Севера, словари народных астронимов, коллективных прозвищ, хрононимов), монографий А.К. Матвеева, Е.Л. Березович, Т.Н. Дмитриевой, Н.В. Кабининой, М.Э. Рут и др. А сколько книг еще только задумано!

ТЭ работает фронтально, добираясь до каждой деревни, села, места кочевки оленеводов и др. (пешком, на телеге, плоту, вертолете, оленьей упряжке), — пусть даже там живет один человек: иначе нельзя быть уверенным в полностью сбора местной топонимии. Стиль ведения беседы — не пассивная регистрация текстов, а направленный, предельно конкретный опрос с особым вниманием к реалиям, на-

званным терминологической лексикой, поэтому каждый участник экспедиции должен знать приспособления для подледного лова рыбы, способы укладки снопов, правила охоты на верховую и низовую белку и т.п. Сбор материала строго ориентирован на карту. Самое частотное словечко в лексиконе ТЭ — *привязка*, означающее «адрес» топонима или диалектного слова, его жизненное пространство в пределах языка. Без этого невозможно восстановить «биографию» языковых и культурных фактов, поэтому сотрудники ТЭ добиваются точных данных о местонахождении географических объектов и «тянут» изоглоссы, изодоксы и изопрагмы по всей зоне полевых работ. Экспедиция дает ощущение и другой привязки: это связь поколений нашего полевого братства, привязанность к замечательным людям, с которыми сводят нас дороги, к родному языку, воссоздаваемому на глазах силой человеческой памяти. Пусть это чувство питает нас долгие годы вперед.

**Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ**, доктор филол. наук;  
Уральский федеральный ун-т  
(Екатеринбург)

В феврале и августе 2011 г. Топонимическая экспедиция Уральского государственного (ныне федерального) университета работала в Поветлужье — на территории Вохомского и Октябрьского р-нов Костромской обл. Исследования в Поветлужье экспедиция вела с большим перерывом: начало было положено в 1977 г. (Пышугский и частично Шарьинский р-ны), а продолжение последовало только в 2009 г. (Павинский р-н, см.: ЖС. 2010. № 3. С. 43—54).

В представленных заметках комментируются некоторые из находок юбилейного полевого сезона ТЭ УрФУ. Названия районов зашифрованы следующим образом: ВоХ. — Вохомский, КоСтр. — Костромской, Окт. — Октябрьский, Пав. — Павинский.

## ВЯТЧАНЕ ГЛАЗАМИ КОСТРОМИЧЕЙ

**В** настоящей заметке реконструируются представления о жителях Вятки их соседей, населяющих костромское Поветлужье. В 2009 и 2011 гг. Топонимическая экспедиция Уральского университета работала на костромских территориях, граничащих с севера и северо-запада с Кировской обл.: в Вохомском, Октябрьском и Павинском р-нах. Ранее эти земли не считались костромскими — в разные годы часть из них была приписана к Вологодской губ., а часть — к Вятской. Соответственно, административные границы районов в обыденном языковом сознании могут быть нерелевантными, а значимость приобретают границы условно-географические, «проведенные» по рекам — Ветлуге, Вохме, Вятке, Югу, Ёнтале, Вочи. «Чужаки» в первую очередь отличаются от местных некоторыми свойствами характера, внешним обликом, бытовыми привычками, речевыми особенностями: «Южаки — это с реки Юг, а вочаги — это здесь, с реки Вочь. Вочаги поживные [уживчивые, неконфликтные], а южаки — работные [трудолюбивые]» (Пав., Медведица); «Вочаги — там уж и не так говорили, там лапти-берестяники плели, а у нас липовые были» (Костр.; Вторая Леденгская); «В Ёнтале чижика плясали ёнталята. Одежда разной формы, у них кофты, как у моряков, с воротниками, сарафаны, юбки широкие. Разговор у них другой» (ВоХ., Питер).

Внутри района деление на локальные группы населения является достаточно детальным: к примеру, жители Вохомского р-на выделяют *парожан*, населяющих бассейн р. Малый Парюг (Тихон), *ёнталят*, живущих по р. Ёнтала в северной части Вохомского р-на (Тихон, Питер, Малое Сокерино), *южсан*, переселенцев из Вологодской обл. с р. Юг (Питер, Спас), и др. Локальные группы, проживающие за пределами района, и их территориальные границы обозначаются весьма обобщенно; именно с этим связаны, в частности, «плавающие» границы проживания вятчан. *Вятчанами* могут оказываться жители любых территорий Кировской обл. Например, жители Павинского

р-на Костромской обл. *вятчанами* (*вятчанятами*) считают тех, кто живет восточнее и южнее райцентра — с. Павино: «Ветчанята в Боговарове, на Ветлуге да. Вочаги — водохлебы, ветчанята — водоквасы» (Пав., Доровица). Жители Октябрьского р-на считают *вятскими* территории самых восточных (пограничных с Кировской обл.) сельсоветов района: «Весь Соловецкий и Старицкий край — ветчанята. Здесь пива варили, а у них квас» (Окт., Забегаево). Для жителей же Вохомского р-на, расположенного западнее, *вятчанами* становятся уже собственно жители Октябрьского р-на, которых они называют

*вятчанёнки-синепушки* (ВоХ., Вохма). Костромичи могут называть *вятчанами* не только самих жителей бассейна р. Вятки и переселенцев оттуда: «Вятчане живут, они пришли с реки Вятка, и южане [жители бассейна р. Юг], они с южной реки» (Пав., Медведица), — но и переселенцев вообще: «Бётчана в Мицурине жила. Из Эстонии, с Украины да — всё вётчана» (Пав., Первая Грязучая); «Ветченята эстонцы были. У нас чулан на мосту-то, у них клеть. Домики у их маленькие были» (Пав., Петропавловское). Образ жителя Вятки в этом случае преобразуется в стереотипный образ нерусского, инородца. В Поветлужье бытует анекдот о *вятчанёнке* в плену: «Попал вятчанёнок в плен. Там спрашивают: "Какой национальности?" Все говорят: "Русские". А он: "А я — вятчанёнок". И что это за национальность — вятчанёнок?» (Окт., Зaborье).

Наряду с представлениями о вятских как инородцах и чужаках встречается мнение, что *вятчане* — напротив, местные старожилы и даже староверы, тогда как современное население этих районов — *новоселы*: «Ветченята — раньше приехавшие люди, они вперед переехали, на этом месте жили, а новые — новоселы» (Пав., Старое Котоцижное), «Ветчина — давнёшние жители» (там же); «Ветчана — это какие-то давнёшние-то-предавнёшние отродки, староверы» (Пав., Шумково).

Приезжие вятчане всё делают по-своему, неправильно, не так, как принято в данной местности: «Привезли

вятчанёнка в кузнецы. А у их всё повятски делали. Мама вот всё на речку ходила бельё полоскать, а вятчанёнки эти приехали — они у колодца выполоскали, палкой поколотили — и всё, и выполоскали. И мама так стала делать. И картошку [вятчане] садили не под плуг, а под лопату. Долго они по-вятски все делали» (Окт., Зaborье).

По-видимому, вятчане не были желанными и ожидаемыми гостями у своих соседей, что отражается в шутливом образном выражении *вётчана приехали* (о месячных): «Красные приехали, ветчана приехали — скажем» (Пав., Березовка). Сходное устойчивое сочетание появляется и у других соседей вятских — пермяков (перм. *вятские приехали* ‘то же’): «Когда на себе, да в шутку говорили — вятские приехали» [1. Т. 1. С. 154]. Данная метафорическая модель является достаточно традиционной: к французам в подобных случаях «приезжают» англичане: *débarquement des anglais* (высадка английского десанта) ‘menses’, *avoir ses, les anglais* (иметь англичан) ‘то же’, а к испанцам — готы: исп. *godo* (гот) ‘то же’ [2. С. 442].

Приезжали вятчане в Костромскую обл. по бедности, за хлебом: «Соловецкие<sup>1</sup> вятчанёнки ходили нищие, тут нищих много было. Ходили — всё из Соловецкого, из Сивцево, из Ратчины. Раньше говорили: у них изба нищая, не запирается» (Окт., Лямино).

Жители Вохомского р-на вообще относятся к вятчанам весьма пренебрежительно, считают их простолюдинами, насмехаются над ними: «Вятские отличались от вохмячей по манерам. На Вятке все были простоватые, а здесь все более культурные. Вятские жили хуже, здесь же — зажиточный край. Ездили с Вятки сюда за хлебом. Вятские относились к вохмячам недоброжелательно, потому что их унижали, смеялись над ними» (ВоХ., Спас). С иронией костромичи говорили о вятской «храбости»: «Мы, вохомские, все смеялись над ними: "Вятские — люди хватские, семеро одного не боятся", — было такое выражение» (Окт., Кузьмины). Насмешкам подвергалась и неуклюжесть вятчан: «Вятские люди — хватские: се-

меро на возу стоят — один наваливает и то семерых заваливает» (Пав., Доброумово). Ср., к примеру, перм. *вятский шлепень* ‘неуклюжий, неповоротливый человек’: «Да он какой-то вятский шлепень: когда-то чё-то скажет, когда-то повернётся, не дождёшша» [1. Т. 2. С. 556], где неуклюжесть осмысливается как своеобразное «последствие» слепоты жителей Вятки (что отражается, по-видимому, в аттракции слов *слепень* и *шлепать*).

Впрочем, простоватые, неповоротливые и трусливые вятчане оказываются хитрецами и получают от вохмяков прозвище *маленький Израиль*: «Ветченыта<sup>2</sup> — хитрый народ, ветчанёнки — маленький Израиль, любят по дороге по четыре-пять ходить, более хитрые такие» (Box., Вохма).

Внешний облик вятчан в представлении костромичей Поветлужья вполне соответствует типичному образу инородцев. *Белоглазые вятчанята* становятся на Ветлуге героями частушек: «Ветчанёнок белоглазый / К нам в деревню приходил. / Ветчанёнка белоглазого / Никто не полюбил» (Пав., Березовка); костромичи к ним относятся даже с некоторым опасением: «Ой ты, ветчанёнок белоглазый, не любили их» (Окт., Клюкино).

Помимо «белых» (светлых) глаз, жители костромского Поветлужья считают характерной вятской чертой рыжие волосы: «С Вятки люди — ветчана и есть, коверкают слова. Ветчана, пожалуй, всё рыжие больно» (Пав., Шумково). У вятчан якобы желтый и синеватый цвет кожи: *вятчанёнки-синепупуки* ‘жители Покровского сельсовета Октябрьского р-на’: ««Ой ты, ветчанёнок-синепупук!» — это для унижения слово применяли» (Box., Вохма). *Желтое брюхо* может заменять белые глаза вятчан в частушках: «Ветчанёнок желтобрюхой к нам в деревню прибежал» (Пав., Доровица). Необычность цвета кожи — постоянный признак инородцев, символизирующий их связь с потусторонним миром, ср. севернорусские легенды о *красной и черной чуди* [3. С. 52]. Вятчанам приписывается и традиционная деятельность инородцев — колдовство, знахарство: «Ветчанята колдуны, у них лечили скотину. Соловецкое, Боговарово — ветчанята» (Окт., Высокое).

Костромичи обращают внимание на особенности вятской одежды. К примеру, жители Вохомского р-на смеются над непривычной одеждой своих соседей, считая ее некрасивой, несурзной, — одеться как *ветчаненок* ‘одеться странно, некрасиво’: «Ветчанята приез-

жали, ёнталята — по одежде их больше отличали. Скажут: оделся как вятчанёнок» (Box., Песочный). Головные уборы вятчан также отличаются от костромских: «Шашмурой [праздничный женский головной убор] у нас называли, а вятчанёнки надевают белые платочки, сверху шаль» (Окт., Боговарово).

Одной из самых значимых черт (возможно, самой значимой) образа жителей Вятки в сознании их соседей оказывается вятское наречие: «Ветчанёнки не по-нашему говорят, не по русскому языку. У нас, у вохмяков, больше к русскому языку подходит. Ветчанёнки язык коверкают» (Окт., Останино). Вятская речь была костромичам знакома очень хорошо — в частности, по общению на ярмарке и на рынке: «Дак вот: приехали ветчанята. На рынок, допустим, они приезжали. Они это же слово говорят, но по-другому. Ну, допустим, у нас говорят: “что ты”, они — “штё”. Ой, раньше интересно говорили. Ветчанята приедут, их слышно далеко, щебечут» (Box., Щипицыно).

Жители территорий, граничащих с Вяткой, отмечают некоторые фонетические особенности вятской речи. В прозвищах и дразнилках, придуманных костромичами, высмеивается вятское чоканье — *чёкалы* ‘прозвище жителей Вятки и восточных сельсоветов Октябрьского р-на Костромской обл.’: «Ветчанята чёкалами звали. Ветчанята чёкалы, “чё по чё” говорят» (Окт., Даровая); *чуда-почуда* (прозвище жителей Вятки): «Вятченёнки на “ч” говорят. “Ой, девка, чё это ты?” Всё у их “чу” да “чу”. Мы и зовём их “чуда-почуда”» (Окт., Клюкино); *чу-на-почу* (квазислова, передразнивающие речь жителей Вятки): «Вятчане всё на “ч” говорят. Их дразнили “чу-на-почу”» (Окт., Даровая); «Вятчанёнки чокают. Их дразнили: “Бежала овчá мимо крыльчá, как бékнечá (ну упадёт) да перевéрнечá”» (Окт., Веденье); «У старых окончание на “ча”: “рукавичá”; «В Шайме были ветчанята, все на “ча”» (Пав., Большой Завраг).

Костромские «наивные лингвисты» указывают также на сохранение в вятском говоре мягкости шипящих звуков: «Раньше всё говорили ветчанята — у их на “и” — “жи”: “Муж’ик, держ’и вожж’и”. А вологодские — на “о”, мы вологодские были» (Вохом., Тихон); «На Вятке “щ” вот все как-то больше и “ч”, все они как-то шишикали больше» (Окт., Андреево); «На Вятке свои порядки. Ходят всё жижикают — “жи-жи, жи-жи”» (Вохом., Погорелка); «Правильно писали: “Жи, иши пиши через и”, они так и говорили, наговор у них такой ...» “циплёнок” по-вохомски, а по-вятски — “чиплёнок”» (Окт., Кордон-Луптиг).

Вятское произношение шипящих высмеивается в индивидуальном прозвище *Миша Наши*: «У вятчанёнков наречие-то другое. У нас на “и” говорят. У нас Миша Наши был [вятчаненок, приезжий, речь которого отличалась от местной]. Скажет “наш’и”, его так и звали» (Окт., Забегаево).

Вятскими в сознании костромичей являются такие фонетические черты, как прогрессивная ассимиляция заднеязычных по мягкости: «А знаешь, ветчанёнки почему, у них разговор совсем другой. Мы зовем: “Колька, Ванька”, а они: “Колька, Ванька”» (Box., Вохма); аканье: «Ветчанята говорят не по-нашему: вохомцы на “о”, ветчанята на “а”» (Пав., Шайменский); наличие *o* напряженного: «На “у”» как-то у вятчанёнков: «Я берюзовую тюльочку / Кучу, кучу, / Первый раз девчунку вижу, / Пузнакумиться хочу [Я березовую тюлечку / Качу, качу, качу, / Первый раз девчонку вижу, / Познакомиться хочу]» (Окт., Афонино). Особым образом жители Вятки произносят слова *её*, что: «У вятских есть смешное слово “штё”. Все говорят “што”, а они “штё”» (Пав., Доброумово); «Ездила в гости на Вятку, ветчанёнки смеялись над моим разговором, я над их разговором смеялась. Они все говорили: “Шё, пошё?”» (Box., Спас).

Говору вятчан, по мнению костромичей Поветлужья, присуща специфическая, «протяжная» интонация: «Вечана понаехали, у их всё жил да был. Разговор не как у нас, у нас чиши. Они протягают» (Пав., Березовка); «Они [вятчане] протягают. Они полого разговаривают, а мы-то круто. Ветчанята пели: “Маручатского милёночка / Любила на обма-а-а-ан. / Посадила попоротому / Воробышка в карма-а-ан”» (Пав., Березовка).

Называя своих соседей *чёкалами, чу-на-почу*, сочиняя различные дразнилки в адрес вятских, жители восточных районов Костромской обл. стремятся, в сущности, ограничить свой говор от «чужих» — выделяют черты, которые якобы присущи именно языку жителей Вятки, однако приводимые выше диалектные черты равным образом характерны как для вятских говоров [4. С. 27–28], так и для восточных костромских говоров [5. С. 5].

Костромичи обращают внимание также на характерные «вятские» слова, отличающие говор вятчан от их собственного. Чаще всего лексическими индикаторами становятся обозначения бытовых реалий — выпечки: «“Колобы” вятское слово, а у нас всё “шаньги”. Ветчанята по “колобам” сразу узнавали, по этому слову» (Пав., Доровица),

«У нас олады "шаньги" называются, а у них — "пресные шаньги» (Вох., Вохма); одежды: «На Вятке нижнюю рубашку называли "исподка", а у нас — "подстава» (Окт., Кузьмины); посуды: «Вятченята в Соловецком пойдут. Мы "пельмени", они — "пельмяни", у нас "черепеня" — "квашонка" там» (Окт., Лямино) и др. При этом как будто стираются границы «слов и вещей» — реалия, называемая на Вятке другим словом, становится в представлении носителей диалекта словно иной: «На Вохме называли "ступни" [вид плетеной из бересты обуви без обор], на Вятке — "бахары". Я ходила девчонкой в бахарах, переехала сюда<sup>3</sup> — стала ступни носить» (Окт., Мокроносово).

Лексическими индикаторами «вятской» могут становиться также типовые обращения и имена: «У их речь такая: "Уй, девки-матушки, я сёдня стряпала колбы"» (Пав., Березовка); «У них [вятчанят] заведено "кума", они встречаются: "Здорово, кума!" А мужик "кум". "Кум" здесь будет только крестный. У нас забытое слово, а у них постоянное слово» (Окт., Забегаево). Несовпадение вятских и костромских этикетных формул может становиться причиной высмеивания: «Вятчане все нас сушивали. Мы им скажем: "Счастливо!" А они: "Мы не со счастьем, а с Богом". Так-то лучше» (Окт., Малая Стрелка).

Восприятие костромичами говора жителей Вятки в социолингвистическом аспекте зависит во многом от их представлений о самих вятчанах (их «старинности», «чуждости» и т.д.). Костромичи воспринимают своих соседей как «старинных» жителей, а соответственно, и язык вятчан — как старый: «В Вохме-то говорят по-вятски, там больше старинного всего» (Пав., Павино). «Чужаки»-вятчане, по мнению своих соседей, говорят на иностранном, нерусском языке: «Вот ветчана-то: эстонцы да островские<sup>4</sup>. Они все с разных сторон, а больше с той стороны Ветлуги. У их разговор особой. Мы-то русские, вохмяки, а они ветчана» (Пав., Доровица). Между тем, вятская речь в некоторых случаях представляется костромичам более правильной, городской: «Ветчина из-за Вохмы приезжали. Они как покультурней говорили. А мы дико-надико говорим» (Пав., Большой Завраг); «На Вятке язык правильнее нашего. Мы говорим "шёй", "войк", а они "шёл", "волк". Мы-то не можем выколотить язык, перемянить его, штёбы правильный [был]» (Окт., Малая Стрелка). Но чаще над говором вятчан смеются, подшучивают (возможно, впрочем, это

также следствие общего иронического отношения к жителям Вятки). При этом могут конструироваться целые фразы-вопросы или загадки, утрированно имитирующие вятский говор. Так возникает, например, фольклоризованный образ вятского кушанья — *заепери с дрыгозой*: «Ветчана всё или [ели] заеперо с дрыгозой. Смеялись мы. Толокно замешают, побольше сметаны туда. У нас "дежень" звали, а над ими смеялись: "Где, ветчана, заеперо с дрыгозой?"» (Пав., Доровица). По сходному механизму составлена загадка, отражающая восприятие вятской речи вологодцами и записанная В.И. Далем: «Шурка, постановь *селезняк* на *бабурку*, а сама полезай на *верёх!*», т.е. «Сашка, поставь горшок на загнетку, а сама полезай на чердак!» (цит. по: [6. С. 46]). «Мы встречаемся с утрировкой лексических особенностей местного говора: многие слова в этих загадках нарочно выдуманы, а в действительности никем не употребляются», — пишет Д.К. Зеленин [Там же].

Говоря о пище жителей Вятки, следует упомянуть еще одно вятское, по мнению костромичей, блюдо из крупы — *болтушку*: «Заспу [крупу] в молоко клали, они называли "болтушка", вот у них все такие слова были, не как у нас. Это с Вятки которые — вятские — вятченята» (Вох., Вохма). Популярными являются и *вятские пирожки* 'пирожки с картошкой': «Напекот этих вятских от пирожков, картоников это. Десять вятских пирожков принесёт: "Помяните Ивана, помяните Ивана"» (Окт., Зaborье).

Кроме того, в языковом сознании костромичей создается образ вятчан — любителей кваса. Эти пристрастия отражены в прозвищах вятских жителей: *квасники*, *квасная пучина*: «Водохлебы зовут наших вохмяков, а мы вятских — квасниками» (Окт., Богоявлено); «Вохмяки-водохлебы, а вятчане — квасники. Они воду не носили на покос, а ходили все с квасом. Квас у них три дня ходит, а у нас одновидельный» (Окт., Клюкино); «Там квасы, на Вятке, делали квасники-то. А ведь и у нас всё квас делали, ак поштё так называют смехом?» (Окт., Андреево); «Мы водохлебы, а ветчанята — квасная пучина [брюхо]» (Окт., Даровая).

Костромичи хорошо знают особенности пивоварения своих вятских соседей. Вятское пиво делается в печи: «Вятченята кочеражное пиво в печи делали» (Вох., Покров); его варят в *корчагах* — небольших глиняных сосудах: «На Вятке пиво в корчагах делали, а у нас [на Вохме] в чанах варили или в *пременках*» (Окт., Малиновка). Вятчане

особым образом готовят солод — из ячменя, а не из ржи: «Они вот пиво делают не по-нашему. Каменя варят дак. А у нас совсем по-другому делают. А у них солод из ячменя делали, а у нас изо ржи делали» (Окт., Андреево). В целом же пиво, сваренное «по вятскому рецепту», их соседи считают невкусным, жидким: «У нас хорошее пиво варят, а у ветчанёнков — жидкое. Жиделёк они наварят, воды много льют. У вохмяков 4—5 вёдер воды на пуд солоду. У ветчанёнков 10 вёдер воды» (Окт., Малиновка).

По мнению жителей костромского Поветлужья, их соседи с Вятки — трудолюбивые и умелые: «Мужики, дескать, на Вятке не как наши — наши ленивее ли, чего ли, а там — работаги, умелцы. И женщины тоже ткали, убирали всякие узоры там» (Окт., Андреево); «Мужики вятские, главное, всё делали они, не как наши мужики — и сани делали оттуда, колёса делали. И привозили в Вохму торговать, денежки выручали, хлеб у вохмяков покупали» (Окт., Андреево); «Оне и рукодельники, конечно, были, вот эти кошёлки раньше, ой, всё на Вятку, вятченятам заказывали» (Вох., Малое Сокерино).

Необычными для костромичей оказываются некоторые вятские орудия труда, а именно косы — *вятская коса* 'коса-горбуша': «У нас литовские были, а туда, в Богоявлено, вятские; вятская — горбуша, с коротким черенком, а наши-то литовки культурные, на косовище надеты» (Вох., Вохма). В данной номинации совмещены признак необычности реалии для костромской территории, где распространены косы-литовки, и признак места изготовления, а точнее места традиционного использования кос-горбуш. На Вятке бытовал также особый, отличный от костромского способ боронования — *клюшист* 'боронить зигзагом, который противопоставлялся боронованию вдоль и поперек поля': «На Вятке-то клюшили, туда-сюда, не прямо боронили. Говорили, глызы-те разбиваются» (Окт., Даровая).

Вятские развлечения жители Поветлужья также считают необычными, отличными от принятых в их местности — *ветлугай вятский* 'вид пляски': «Ветлугая вятского все вместе плясали, сколько есть, десять, двадцать человек» (Окт., Луптиг). В названии *ветлугай* исходно отражена информация о зоне бытования этого танца (бассейн Ветлуги). В подобного рода наименованиях народных плясок (а также частушек, песен, хороводов) участвуют обычно обозначения сравнительно небольших географических объектов (в отличие от

Ветлуги, которая протекает в трех областях России): арханг. *верховажская* ‘танец (какой?)’ [7. Вып. 4. С. 162], яросл. *брайтовская кадриль* ‘танец’ [8. Вып. 2. С. 23], карел. *олонецкий* ‘групповой танец’ [7. Вып. 23. С. 190] и мн. др. (См. [2. С. 180–181]). В случае же с *ветлугаем вятским* происходит как бы двойная территориальная маркировка. Бассейн Ветлуги — зона достаточно обширная, и танец «локализуется» и приписывается вятчанам.

#### Примечания

<sup>1</sup> Село Соловецкое — центр Соловецкого сельского поселения, находящегося на самой границе с Кировской обл. и ранее входившего в нее. Жители Соловецкого считают себя вятчанами и при этом противопоставляют себя кировским: «Мы вятчаненки, а они кировцы, жители Кировской области» (Окт., Соловецкое).

<sup>2</sup> В данном случае *ветченятами* информант считает жителей Боговарова и окрестностей.

<sup>3</sup> Из Старицкого сельсовета, где, как считалось, жили *вятчане*, во Власовский сельсовет Октябрьского р-на Костромской обл., где проживают воямки.

<sup>4</sup> Возможно, жители Островского р-на Костромской обл.

#### Литература

1. Словарь пермских говоров. Пермь, 2000–2002. Вып. 1–2.
  2. Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
  3. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
  4. Колесов В.Н. Русская диалектология. М., 1990.
  5. Ганцовская Н.С. Особенности говоров Костромской области. Кострома, 1992.
  6. Зеленин Д.К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Зеленин Д.К. Избр. тр. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 38–58.
  7. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Т. 1—.
  8. Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.
- Е.Д. КАЗАКОВА, аспирантка; Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург).

Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»)

## МИР СЕМЬИ В ЛЕКСИКЕ ПОВЕТЛУЖЬЯ

В данной заметке представлены диалектные слова и фразеологизмы, которые отражают взгляды на семью и семейные отношения, сохранившиеся и бытующие на территории Поветлужья (Вохомский, Октябрьский, Павинский р-ны Костромской обл.). При сборе диалектного материала не фиксируются общенародные лексические единицы, составляющие важный фрагмент системы, а из диалектных слов и фразеосочетаний мы отобрали те, которые либо не отмечались ранее диалектными словарями, либо фиксировались редко и на других территориях. В то же время они позволяют судить о том, какие именно аспекты семейных отношений актуальны для сознания диалектносителей.

Опорную роль супружев-хозяев отражает их метафора *брус да матица* (о муже и жене, отце и матери): «В избе брус и матица взаимосвязаны. Вот и скажут “брус да матица”. Это отец и мать. Хозяйство ведут, дом-от держат» (Окт., Клюкино); «В доме брус да матица — и в семье, скажут, брус да матица» (Окт., Ончутёнки). Как образ *матицы* = матери в известной мере проясняет внутренняя форма слова *матица*, так и образ *бруса* (в исходном значении в зоне Поветлужья — ‘бревно, балка, перекладина, в которой укреплены одним концом полати’) = отца получает языковую поддержку. Во-первых, определенную роль играет грамматический род слова; во-вторых, сравнение хозяина дома с опорной балкой, ср. выражение *один как брус* (о вдовце): «Жена-то померла, осталася, скажут, один как брус» (Окт., Блиновщина). Сравнение единственности бруса под потолком и одиночества вдовца в доме, возможно, закреплено и в *обрусьеть ‘овдоветь’* (Окт., Хмелевка, Боговарово, Соловецкое). Однако широкий спектр значений данного глагола, фиксирующихся на изучаемой территории (‘привыкнуть к жизни где-л., обжиться, освоиться’, ‘стать ручным (о животных)’, ‘осмелеть, стать более дерзким’, ‘стать нелюдимым, одичать’ и др.), не выводится только из гнезда *брус-*, здесь следует видеть взаимодействие ..нескольких корневых гнезд, что требует отдельного рассмотрения.

Продолжает ряд сравнений семейной пары с близким ей предметным окружением (в данном случае с обувью) выражение *как бахар с лаптём* (о муже и жене, живущих дружно): «Ле-

ший знает, зачем нынче уписываться [регистрировать брак]? Мы с маткой тоже неуписанные жили, как бахар с лаптём» (Пав., Леденгск). Лапти в Поветлужье плели из лыка и носили с оборами, а *бахары* — из бересты без обор (см. также [1. Вып. 2. С. 156]), они были более легкой и простой обувью, вроде тапочек. В бахарах ходили во двор и на огород, а лапти предназначались для более отдаленных маршрутов (в лес, на покос и др.). Обувь, составляющая пару, символизирует сходство людей (ср. *два сапога para*). Здесь же перед нами обувь, которая составляет не «материалную», а функциональную пару (лапти и бахары функционально дополняют друг друга), что как нельзя лучше подходит для обозначения мужа и жены.

О значимости идеи семейной пары для народного сознания говорит еще один языковой факт. На территории Октябрьского р-на было неоднократно зафиксировано слово *парса* (*парша*) как обозначение подходящих друг другу мужчины и женщины (мужа и жены, парня и девушек), образующих «красивую» пару: «Ты идёшь с парнем, а люди ему скажут: она тебе не парса» (Клюкино); «Мы с Лёней поженились — ну, парса какая! Красивая парочка» (Малая Стрелка); «Сошлися парень с девкой, сошлись — в аккурат парса. Друг на дружку похожие» (Даровая); «Они, скажут, парша, подходят хорошо друг другу, красиво смотрятся» (Малая Стрелка). Показательно, что подобное значение, устойчивое в диалектной лексике, не имеет однословного выражения в литературном языке. Ранее Топонимическая экспедиция Уральского университета записывала это слово на территории Грязовецкого р-на Вологодской обл. преимущественно в значении ‘ровесники’, ср., например: «Одни годы — так парса, а бывают постарше да помоложе, так не парса»; однократно — в значении ‘пара (о муже и жене, парне и девушке)’: «Парни с девками парсами ходят» [КСГРС]. Близкие этим значения фиксируются и в диалектных словарях: *парса* вологод. ‘два предмета, гармонирующие по цвету друг с другом’, ‘подходящий один к другому по характеру, пара’ [1. Вып. 25. С. 242]; вологод. ‘ровесница’ [2. Вып. 7. С. 11]; яросл. ‘человек, равный другому по каким-л. признакам, ровня’, ‘ровесник’ [3. Вып. 7. С. 82].

Ареал слова, таким образом, ограничен: это Костромская, Вологодская и Ярославская области. Этимологически слово неясно: можно подозревать словообразование на базе *para*, однако неясна словообразовательная модель (следовало бы предположить формант \*ca, который мог бы иметь значение собирательности, но другие образования по этой модели, кажется, не фиксируются).

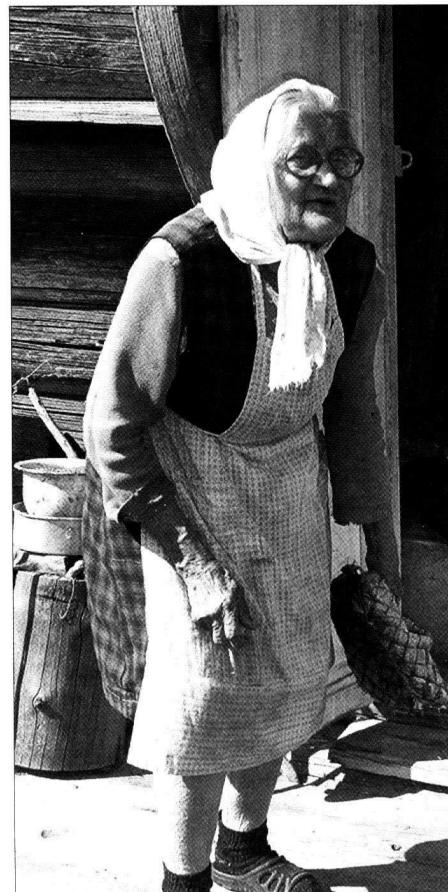
Статус холостяка является безусловной антинормой и негативно оценивается: *пустосветный* ‘такой, кто не завел семьи’: «Пустосветный мужик-от или баба, век без семьи» (Окт., Луптиог); *старый опоек* ‘о парне, который долго не женится’ (Окт., Зaborье); *крайний сутуланок* ‘старый холостяк’: «Всю жисть один, бобыль, вот, скажут, крайний сутуланок» (Окт., Веденьё). Холостяк, таким образом, уподобляется то молодому несамостоятельному животному (*опоеком* называется теленок, которого кормят молоком [4. Т. 8. С. 918]), то «отрезанному ломтию» (сутуланок ‘отрезанный от бревна кусок, обрубок’ [ЛКТЭ]). В последнем случае важна семантика края: крайний — значит лишенный семейных связей. Слово *бобыль*, помимо общенородного значения ‘холостяк’, имеет в Поветлужье значение ‘лентяй, лодырь’ (широко распространенное и в других говорах). Соответственно, прилагательное *бобыльский* (‘сделанный бобылем’, ‘принадлежащий бобылю’) приобретает коннотации непрочности, недолговечности или просто негодности и несоответствия норме: *бобыльская ограда* ‘ограда из неплотно подогнанных досок’: «Раньше-то глухие ограды у всех были, ограда на двое двери, чтоб на лошаде заезжать. А сейчас делают бобыльские ограды. Бобыльские ограды из штакетника» (Окт., Малая Стрелка); *бобыльская свадьба* ‘свадьба, на которой плохо угощают’: «В бобыльскую свадьбу сходил — и вином-то не угостили» [Окт., Клюкино]; *как на бобыльской поскотине* ‘о неприбранным, неухоженном месте’: «У тебя как на бобыльской поскотине» (Окт., Титово).

Своебразной неудачей в семейном поведении для мужчины является неправильно выбранный срок свадьбы, а именно свадьба около Петрова дня (день апостолов Петра и Павла, 29 июня / 12 июля), что породило устойчивое сочетание *жена-петровка*, представленное в поговорке *Не сей рожь-фроловку, не бери жену-петровку*, поясняемой следующими контекстами: «Жена-петровка — пути не

бывает. В Петров день не поспишь с женой» (Окт., Малая Стрелка); «Ночи коротенькие в Петров-от день, что будешь делать с ей, с петровкой-то» (Окт., Веденьё).

Целый блок лексики связан с обозначением еще одного матримониального нарушения. В традиционном свадебном обряде возможны случаи обмана жениха при сватовстве с помощью подставной невесты, т.е. подмены невесты, когда вместо одной девушки замуж выдавали другую (чаще всего сестру). Такие невесты номинируются по способу их выдачи замуж: *подменка, подменная (невеста)* ‘подставная невеста, девушка, вместо которой сватам показывали другую’: «Как приехал в церкву-ту, открыли — он и без ума: не лапоть с ноги, не сбросишь. Так бедная жила, слышь, излевался надней. Подменная, подменка» (Вох., Тихон), *обменыш* ‘то же’: «Обменыша дали Ваське Омеленскому» (Вох., Питер). В Павинском р-не таких невест называли *подневестица, суневестица* (см. об этом: [5]).

Подмена невесты могла произойти из-за запрета младшей сестре выходить замуж раньше старшей: «А были подмены — вместо одной выдали другую сестру. Это у нас на Старцеве было, жених знал молоденькую девочку. С ей всё держали уговоры. Младшей из-за старшей нельзя выходить, батько взял старшую сестру: ты пойдёшь за него, подменяли» (Вох., Латышево). Случай выхода младшей сестры замуж прежде старшей воспринимаются как серьезное нарушение в традиционном укладе семейной жизни, поэтому отмечаются языком как преодоления препятствия: *за/чрез огород перескочить/перелезть/перепрыгнуть*: «За огород перескочила, не надо было, надо было дождаться, когда старшая выйдет» (Окт., Малая Стрелка), «Перепрыгнула за огород, это было непочётно, надо по очереди» (Вох., Тихон), «Перепрыгнула чрез огород — нежелательно, конечно, но что делать» (Вох., Песочный); *чрез колодку прыгнуть*: «Через колодку прыгнула девка: не очередь ей замуж, а она вышла» (Окт., Даровая); *прыгнуть через печь*: «Нюрка через печь прыгнула, ей Машка старшая не любила сильно за это» (Окт., Ончутёнки); *чрез девятую жердь перескочить*: «Больше девяти жердей в огороде не бывает, так если младшая сестра через старшую замуж пошла, то она через девятую жердь перескочила, говорили, то есть будто высоко прыгнула, через самый высокий огород» (Окт.,



Анна Николаевна Новосёлова из д. Блиновицца Октябрьского р-на. Фото Е.Л. Березович

Клюкино). Конфликт между сестрами также отражен в выражениях *дорогу пересечь* ‘о младшей сестре: выйти замуж раньше старшей сестры’ (Окт., Боговарово), *против солнышка идти то же* (Окт., Шумково). Считалось, что такая ситуация принесет в семью несчастье: «Старшая сестра не вышла, а младшая за огород перескочила, счастья не будет» (Окт., Зaborье). В семье мог появиться *запечень* — старшая сестра, оставшаяся дома при выданных младших и, скопив все, обретающая статус старой девы: «Младшая сестра вышла, старшая дома сидеть осталась, запечень» (Окт., Лебеди).

Войны, голод и другие социальные катаклизмы разрушали семьи, оставляя детей сиротами, а старииков — бездетными. Пожилые семейные пары, лишившиеся кормильца, нередко брали к себе в семью детей-сирот, которые помогали старикам и кормили их. Таких детей (мальчиков и девочек) называли *вместосынник, вместодочка (вместодочница), покорменник, покорменница*, ср.: «После войны пошли Ваня и Петя вместосынникам, к чужим старикам» (Окт.,

Малая Стрелка); «Вместо сынишка люди брали — часто бывало. Чаще от своих каких, от родных — лучше так, но и по-всякому бывало, и от посторонних могли. Вместо сынишка и вместо дочерица» (Окт., Кузьмыны); «Вместо сыников брали, вместо дочек, с рук брали, без всяких записей, документов» (Окт., Даровая); «Покорменник — возьмут кого чужого, ребёнка к себе. Конечно, сирота — из хорошей семьи не пойдёт стариков докармливать» (Вох., Погорелка); «Покорменник — это как бы неродной сын или дочка. Живёт он у них и помогает, работает, кормит» (Вох., Спас).

Слова, которые в Поветлужье имеютют детей, рожденных вне брака, несут в себе, как правило, указание на неположенное место их зачатия, т.е. локус вне дома, где мать, не получившая ребенка законным путем, «нашла» его: *крапивник*, *крапивничек*: «Крапивничка принесла — за позор считалось» (Окт., Даровая); *полевик*: «Раньше в поле было зачато, то полевик, баба в поле погуляла» (Вох., Спас); *подсуслонник*: «В соломе нашла, под суслоном нашла — подсуслонник-то» (Окт., Клюкино); *соломенник*: «В соломе нашли, дак соломенник» (Окт., Малая Стрелка), «Соломенника-то, крапивника без мужика родила, без мужа-то» (Окт., Блиновщина). Образ соломы находит продолжение в следующих лексических фактах: *соломенная честь* (о женщине, родившей вне брака): «У ёй, скажут, соломенная честь, соломенника принесла. Ненастоявшая честь-то» (Окт., Веденьё); *на солому ходить* ‘вести распутный образ жизни (о женщине)’: «Ну, баба, на солому ходит, бл...ует. Мало таких у нас-то» (Окт., Луптиюг). Обращение к растительному коду, а также к пространству за пределами домашнего очага при номинации внебрачных детей широко распространено как у славянских, так и у других европейских народов, см. [6]. Интересно также слово *настовичок* ‘внебрачный ребенок’, впервые зафиксированное участниками экспедиции. Оно запечатлено как место, так и время рождения внебрачного ребенка: «Раньше девки холсты на наст стелили [для отбеливания], а парни в шалаши сторожили. Вот потом начинают рожаться настовички, во время наста — настовичок» (Вох., Спас).

Не вполне ясна мотивация еще одного обозначения внебрачного ребенка — *корытничек*: «У меня тётка незаконнорожденного называла корытничек» (Вох., Песочный). У этого

слова есть также значение ‘пасынок’: «Женившись на женщине с ребёнком — с корытничком, с приданым» (Вох., Песочный). Кроме того, словарями на близких территориях фиксируется лексема *корытник* в следующих значениях: костр. ‘теленок в возрасте до года’, ‘мальчик-подросток’ [1. Вып. 15. С. 36]; яросл. ‘годовалый бычок’, ‘подросший поросенок, которого корытят из корыта’, перен. ‘ребенок-подросток’ [3. Вып. 5. С. 73]. Внутренняя форма этого слова — « тот, кто [ест] из корыта ». По отношению к пасынку или внебрачному ребенку здесь может актуализироваться представление о лишнем едоке, ср. *нахлебник* ‘незаконнорожденный ребенок’: «Раньше девка загуляет — нахлебником звали, нагуляет ребёнка» (Вох., Лажборовица). Другая мотивационная возможность — сравнение «неполноценных» детей с детенышами животных. Возможно, две эти мотивационные линии в данном случае наложились друг на друга.

Наконец, в языковых номинациях находят отражение некоторые представления о свекрови и золовке. Традиционное восприятие их как недоброжелателей своей невестки проявилось в том, что эти образы используются для описания неровной, ухабистой дороги, ср. *золовкина (свекровкина) колотовка* ‘о плохой дороге’: «Дорога плохая, яма на яме, колотишься едешь, вот и говорили: “золовкина колотовка”, “свекровкина колотовка”» (Окт., Малая Стрелка); ср. также арханг. *колотовка* ‘ком мерзлой земли, грязи, цемента’ [1. Вып. 14. С. 183]. Показательная параллель, образно уравнивающая золовку, свекровь и тещу (хотя в случае с последней образ строится несколько по-другому), обнаруживается в вологодских говорах: *тёщины рёбра* (о плохой, непроезжей дороге) [КСГРС]. Золовкину *колотовку* можно сопоставить с широко распространенным сочетанием *золовка-колотовка* (ворон., тверск., смол., арханг., карел., тамб.) [1. Вып. 14. С. 183], которое является характеристикой уже не дороги, а самой золовки. Да и это сочетание приводится наряду с *золовка-зловка*, *золовка-мутовка* [8. Т. 1. С. 714]. Здесь, по всей видимости, *колотовка* выступает в значении ‘деревянное приспособление для взбивания масла, теста и т.д., мутовка’ [1. Вып. 14. С. 182—183]. Мутовкой производят интенсивные ‘мешающие’ действия, отсюда переносные значения: диал. *мутовка* ‘сплетница, ссорящая людей’ [1. Вып. 19. С. 30], *колотовка* ‘злая, сварливая женщина; злая, сварливая

золовка’ [1. Вып. 14. С. 183]. Костромской фразеологизм *золовкина колотовка* появился, вероятно, из золовка-*колотовка* в результате игры разными значениями слова *колотовка*.

Таким образом, в говорах Поветлужья представлена значительная группа лексики, описывающей мир семьи. Преобладание в этой группе слов и фразеологизмов с негативными значениями — проявление общезыковой закономерности, в соответствии с которой негативные оценки в сфере характеристик человека встречаются чаще, чем позитивные. В то же время такие характеристики утверждают — через отрижение — положительные ценности, среди которых семейные занимают важнейшее место.

### Литература

1. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
2. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983—2007. Вып. 1—12.
3. Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981—1991. Вып. 1—10.
4. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948—1965. Т. 1—17.
5. Гареева О.М., Феоктистова Л.А. Из павинской лексики семейной обрядности // ЖС. 2010. № 3. С. 51—54.
6. Кабакова Г.И. Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения—1. М., 1992. С. 94—105.
8. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880—1882.

### Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета, Екатеринбург).

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета, Екатеринбург).

**Б.С. КУЧКО**, студентка 4-го курса;  
Уральский федеральный ун-т  
(Екатеринбург).

*Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).*

## НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ ПОВЕТЛУЖЬЯ

Календарная лексика территории, которую обследовала Топонимическая экспедиция Уральского университета в 2009 и 2011 гг. (Вохомский, Октябрьский, Павинский р-ны Костромской обл.), включает как общенародные названия церковных и земледельческих праздников (*Пасха, Рождество, Егорьев день, Николин день* и др.), так и наименования малоизвестных праздников, которые не отмечены или редко фиксируются на других территориях.

В Октябрьском р-не участниками экспедиции был отмечен узколокальный хрононим *Пудин день* (варианты *Пуд, Пуд-день, Пуды, Пуди*). Определение обозначаемой им даты представляет некоторую сложность: в ряде случаев информанты знают о существовании праздника, но не могут соотнести его с конкретным днем. Нам встретились однократные указания на 11 сентября по новому стилю: «Днём нельзя спать, наверно, Пуды и есть в сентябре, одиннадцатого сентября» (Окт., Мокроносово) или на день после Пасхи перед Радоницей: «Пуд какой-то бывает. После Пасхи через неделю, перед Радоницей. Не спи, пуда выспишь. Тяжело весь год будетходить» (Окт., Забегаево).

Вероятно, костромской *Пудин день* перекликается с днем апостола Пуда, отмечаемым 28 апреля и 17 января.

Основной мотив, связанный с данным праздником, — запрет спать в этот день: «Зимой оне или весной. Снег бывает. Ребята, сёдни Пуди — пуд сну выспите. Спать не разрешали в этот день. Раньше каждым часом дорожили» (Окт., Катушенки). Здесь, очевидно, проявляется притяжение имени святого *Пуд* к слову *пуд* ‘мера весы’. На этом созвучии основано представление о тяжести следующего года в случае нарушения данного запрета: «В Пуд-день, спать-то в тот день нельзя. Пуд — это 16 килограмм, это так назывался. Тяжело тебе будет, не спи, весь год будет у тебя Пуд-день» (Окт., Луптию); «Смотрите, девки, завтра Пуды, не ложитесь спать, а то весь год тяжело будет» (Окт., Мокроносово) или о тяжести самого дня: «Пуды — тяжёлый день этот. Мама не давала спать. Нас ведь оставляли по хозяйству. Летом, наверно, этот день, а зимой спи, сколько хочешь» (Окт., Андреево).

Кроме того, запрет на сон может объясняться притяжением самих календарных дат. В Пермской обл. зафиксирован хрононим *Пуд и Трифон-*



Нина Фёдоровна Корзникова и Лидия Ивановна Ивкова из д. Питер Вохомского р-на. Фото Е. В. Поповой

*Бессонники* (5 августа). В церковном календаре эта дата не отмечена как день памяти святых Пуда и Трифона, а в народном календаре она наполнена традиционным «земледельческим» содержанием: «Начинается напряжённая работа по уборке поспевающего хлеба и продолжается ещё сенокос, так что спать приходится очень мало» [3. С. 62]. Возможно, весенний день св. Пуда появился в результате проекции августовской даты на период весенных полевых работ, когда тоже не до сна.

Интересным представляется зафиксированный в Вохомском, Октябрьском и Павинском р-нах Костромской обл. хрононим *Фали* (варианты *Фали Мёрзлы, Фалалéи, Фалин день*), обозначающий день (период) в июне, когда бывает похолодание.

В большинстве фиксаций этот хрононим соотносится с датой 2 июня, днем мученика Фалалея Эгейского: «Фали бывают второго июня, всё заморозки, утренники бывают на Фали. Вот, говорят, Фали пройдут, можно садить огурцы» (Окт., Малая Стрелка); «Второго июня бывают Фали. На Фали Мёрзлы рассаду не высаживай» (Окт., Катушенки); «Фали Мёрзлы, после Фаль уж можно всё садить будё. Скоро Мёрзлы Фали будёт, второго июня, до второго всё бывает холодно» (Окт., Боговарово). Кроме того, *Фали* связывают с 4 и 20 июня: «Раньше огурцы, помидоры не садили до Фалей. Фали Мёрзлы. До двадцатого июня могут морозы быть» (Окт., Боговарово), с пе-

риодом с 25 мая по 2 июня: «Это есть Фали, это с двадцать пятого по второе июня, в это время рассаду не высаживали; в это время сильно менялась погода, поэтому не сажали, мог даже снег выпасть» (Вох., Талица), а также с периодом с 1 по 7 июня: «Фали Мёрзлы в начале июня, где-то с первого по седьмое. Звали ешшо Фали Мерзлоглазые» (Пав., Березовка).

Символическое прощание с холодами, приуроченное ко дню под названием *Фали Мёрзлы*, может обозначаться выражением *мерзляков хоронить* (*схоронить*): «Фали прошли, так заморозков не будет. Мерзляков, говорят, схоронили, теперь больше мерзляков не будет. Фалин день прошёл, можно огурцы садить на грядке» (Вох., Вохма); «Фали-те были, мерзляков хороняют. Потом тепло будет» (Окт., Останино); «Это мерзляков-то хоронят, Фалими называют, огурцы-те садят после их [...] В Фали, говорят, мерзляков хоронят» (Окт., Липово). Данные выражения, вероятно, восходят к обычаям захоронения или поминовения «заложных» покойников, приуроченному к наступлению тепла — как правило, на неделе до или после Троицы (об этом нам уже приходилось писать в «Живой старине», см. [1. С. 48—51]). Отсюда, по-видимому, и восприятие *Фалей* как поминального дня: «На Фали покойников поворачивают, поминают. Пройдут Фали, оттепель будет, капусту станем садить» (Окт., Клюкино).

Хорошо известны на данной территории наименования дней весеннего равноденствия (21–22 марта), летнего (22 июня) и зимнего (22 декабря) солнцестояний *Солноворот* и *Солновороты*: «Число не помню: вроде, двадцать второго марта бывает Солноворот. Это равноденствие. В этот день и говорят: "Солнце на лето, зима на мороз". В это время и проходит Солноворот» (Окт., Соловецкое); «День и ночь сходится, сколь часов день, столь часов и ночь, вот тогда и бывают Солновороты» (Окт., Соловецкое); «Двадцать второго июня Солновороты, самый длинный день, самая короткая ночь. Сну-то мало, вот и Солновороты» (Окт., Соловецкое). Зимнее же солнцестояние приурочивается ко дню памяти святителя Спиридона, 25 декабря, и получает названия *Спиридоны-Солновороты* и *Спиридоны-Перевороты*: «Спиридоны-Солновороты, спали больше с этого дня» (Окт., Высокое); «Спиридоны-Перевороты зимой-то. Там солнце на лето, земля на мороз, самая длинная ночь, самый короткий день» (Окт., Малая Стрелка).

Календарное наименование *Солноворот* возникло из *Солноворот*, во внутренней форме которого заложен признак «поворота солнца», ср. вят., орл. *Солновороты* 'день поворота солнца на прибыль дня, 23 декабря' [4. Вып. 39. С. 266]. Этот признак отражен в поговорке, которую вспоминают наши информанты в связи с *Солноворотом*: «Солнце на лето, зима на мороз». Форма *Солноворот* появилась не только вследствие обычного фонетического процесса (уподобления согласных: *лн* → *нн*), но и притяжения хрононима *Солноворот* к слову *сон*: «Сну-то мало, вот и Солновороты» (Окт., Соловецкое); «Спиридоны-Солновороты, спали больше с этого дня» (Окт., Высокое). В народном сознании данные хрононимы практически не связаны с церковным календарем и в основном соотносятся с природными явлениями. Это, по-видимому, объясняет различия в указании дат информантами или невозможность связать праздник с конкретной датой.

Среди названий узколокальных церковных праздников, отмечаемых на данной территории, интересным представляется хрононим *Боголюбимая, Боголюбская* 'праздник в честь Боголюбской иконы Богородицы, отмечаемый 1 июля': «Такие законные, да Троицын день, Духов день, Боголюбимая — летние-от праздники. Боголюбимая первого числа бывает июля» (Вох., Никола); «Боголюби-

мая [...] ходили на Погорелки, играли на гармошке» (Вох., Макарята); «Летом бывает Боголюбская. Она от Бога дана» (Окт., Катушенки). Праздник широко известен на территории Поветлужья, в частности, он являлся престольным в с. Боголюбское (ныне Рубцов) Кадыйского р-на Костромской обл.: «Престольный праздник в Рубцове был, звали Боголюбимово» [ЛКТЭ]. В народных представлениях актуальна связь *Боголюбимой* с началом сенокоса: «С первого июля уже пойдёт сенокос, Боголюбимая была. Вот с этой Боголюбимой начинали сенокос» (Вох., Вохма); «Ну обычно как говорили, вот надо с Боголюбимой, обычно после её начинали косить» (Вох., Щипицыно). Прояснение внутренней формы хрононима способствует сакрализации дня начала сенокоса: языковая магия утверждает божественное покровительство этой дате.

Языковая магия ощущима и в хронониме *Богородчина*, обозначающем Рождество Пресвятой Богородицы, 21 сентября, когда было принято заканчивать уборку: «До Богородчины старались убрать зерновые» (Окт., Высокое); «Прошла Богородчина — убирай с огородца» (Окт., Ильинское). В этот день освящали урожай в церкви: «На Богородчину что уродилось, носят в церковь освящать, чтобы в следующем году так же» (Окт., Лебеди). Сельскохозяйственная символика праздника поддерживается притяжением однокоренных слов *Богородчина* и *урожай*, а такжеозвучием *Богородчина* и *огородец*. Кроме того, Рождество Богородицы маркирует окончание бабьего лета, которое противопоставлено девичьему лету, начинающемуся с Успения Богородицы: «Сначала "девичье лето" (с 28 августа по 7 сентября), потом "бабье" (с 7 по 21 сентября)» (Окт., Лебеди).

Важной календарной точкой, маркирующей начало весны, в Поветлужье является 13 марта, именуемое *Василии-Капильники*: «Василии-Капильники — с крыши каплет» (Окт., Высокое); «Если на Василии-Капильники петух напьётся — на Егорьев день баран наестся. Покапает с крыши — весна будет хорошая» (Окт., Соловецкое). Пару этому дню в народном календаре Поветлужья составляет 14 марта — *Евдокия-Плюща*. Последний является общерусским, в то время как *Василии-Капильники* (с вариантами *Василий-Капельник*, *Василий-Капелька* и др.) имеет узкий ареал. Как видно из паремий, связанные с этими днями представления могут сочетаться друг с другом, ср. вологод. «Если в Евдокию курочка напьётся — в Его-

рий барашек наестся» [КСГРС], новг. «Если в этот день не напьётся курочка, то в Егорей день овечка не наестся» [2. Вып. 4. С. 19].

Память о престольных праздниках в Вохомском и Октябрьском р-нах нередко сохраняется в названиях сел, данных по находящимся в них церквям. Таким образом, информация о праздниках «утраивается», будучи сохраненной, во-первых, самим хрононимом, во-вторых, топонимом (названием села), в-третьих, в названии церкви. Ср.: *Веденьёв день, Веденьёвская* 'праздник в с. Веденьё, 4 декабря, день Введения Богородицы во храм': «Веденьёв день — наш праздник, села Веденьё. Церковь у нас Веденьёвская. Вся округа в гости к нам» (Окт., Веденьё); «В Веденьёв день слевки<sup>1</sup> делали, в селе нашем, Веденьё, праздник-то был» (Окт., Малая Стрелка); *Тихонов день, Тихон, Тихоновка, Тихоновская* 'праздник в с. Тихон, 29 июня': «А большие были праздники. Тихоновскую отмечали в Шуботе. 29 июня Тихонов день. Все сходились туда в Тихон» (Вох., Тихон); «Главный праздник — Паска там, Троица, Заговинё, Тихонов день. К каждому празднику — то у тебя попить есть чего, то у меня, то у другого, все собирались в кучку — все пили в праздники хорошие» (Вох., Малое Сокерино). Ср. также «триады»: *Покров — Покровская церковь, Ильин день — с. Ильинское — Ильинская церковь; Спас — с. Спас — Спасская церковь* и др.

В Поветлужье отмечаются производные от названий некоторых значимых для крестьянина праздников. Так, наряду с наименованиями Петрова дня (12 июля — *Петровская, Петровщина*) и Ильина дня (2 августа — *Ильинов день, Ильинщина*) зафиксированы словосочетания: *петровские/ильинские поводы* 'дожди в Петров/Ильин день': «Поводы бывают ильинские, петровские. Обязательно брызнет, сено смочит» (Окт., Ончутёнки); *жена-петровка* (о жене, свадьба с которой сыграна 12 июля или позже): «Рожь-фроловка<sup>2</sup>, жена-петровка — пути не бывает. В Петров день не поспишь с женой — дни короткие» (Окт., Малая Стрелка). На связь Петрова и Ильина дня, помимо словообразительно сходных хрононимов и их производных, указывает выражение *Илья и Пётр расстаются* (о грозе в Ильин день) (Окт., Соловецкое). По-видимому, Петров день считается начальной точкой перехода от лета к осени, а Ильин день — конечной: «До Ильина дня запекает кожу, а после Ильина дня

выпекает, вымывается запёк — загар» (Окт., Ильинское); ср. также вологод. «Овод до Петрова дня, а муха до глухой осени» [КСГРС].

С хрононимами соотносим ряд календарных ритуалов. В Егорьев день (6 мая) и Покров (14 октября) совершаются обряды, связанные со скотом: «В Егорьев день шестого мая выпускают коров в ограду, и обходить её надо с иконкой Николая Чудотворца и Богоматери» (Окт., Зaborье); «Последний сноп домой носили и в какой-то день [...] скотине скармливали, чтобы всё было хорошо. Он стоит в доме под иконой. В Покров кормили» (Окт., Зaborье). Календарная соотнесенность этих дат проявляется в сходном «обращении» к ним, ср. батюшка Егорий и батюшка Покров (Окт., Лямино). Важным для Поветлужья праздником является Николин день: 22 мая — *Никола Вёшний (Летний)* и 19 декабря — *Никола Зимний (Студёный)* (Окт.). Скотоводческая магия весеннеого Николина дня идентична магии Егорьева дня.

Значимой является середина Великого поста (*Великое говинье, Большое говинье*) — среда на Крестопоклонной неделе, когда *говинье переламывается* (*опрокидывается*): «Говинье перед Паской семь недель. Говинье переламывается — три с половиной недели» (Окт., Веденьё). Мотивы «поклона кресту» и «перелома поста» отражаются и в обычаях *печь кресты и чивиликатъ*. Дети исполняют обрядовую песенку, например: «Чивилик-чивилик, / Жаворонки летят, / Хвостом шевелят-пошевеливают. / Великое говинье опрокинется, / Кадца молока перепрокинется, / Курочка яичко снесёт, / Девка ребёнка принесёт» (Окт., Малая Стрелка). За исполнение песенки дети получают от хозяек обрядовую выпечку: «На серёдке-то Великого говинья маленькие ребятишки чивиликали. Вот и пекли кресты. Соберутся табуном: «Чивили-чивили, / Жаворонки летят, / На околице сидят, / Хвостами шевелят. / Половина-то говинья переломится, / Христов день подвинется, / Коровушка отелится, / Курочка яичко снесёт». Как отчвиликают, хозяйка наделяет их этим крестом» (Окт., Веденьё). Словосочетание *говинье ломать* ‘колядововать в середине Великого поста’ может развивать значение ‘колядововать по окончании любого поста’, при этом песни исполняются те же: «Говинье ломали в Христов день [...] пели: “Христов день подвинется, / Пасха переломится, / Пасха молока наполнится, / Коровушка отелится, / Молодая молодица

двойников принесёт”» (Бох., Громово); «На Рождество ходили говинье ломали: зайдут споют — им угощение» (Бох., Громово).

Среди православных праздников, значимых для жителей рассматриваемой территории, следует особо выделить четверг перед Пасхой (именуемый в Поветлужье *Великий четверг, Велик четверг, батюшка Велик четверг, Великодённый четверг, Страшной четверг*). Цель исполнения того или иного ритуала (в том числе произнесения вербальных формул) в Великий четверг — как правило, обретение достатка, материального благополучия и устранение негативного воздействия вредоносных сил. Великий четверг в сознании жителей Поветлужья воспринимается как день, задающий «программу» на весь год: «Как в Велик четверг поработаешь, так весь год будешь работать» (Окт., Клюкино), и магические действия, совершаемые в этот день, в большинстве случаев нацелены на такое «программирование».

Некоторые продуцирующие ритуалы Великого четверга имеют свои названия:

- *ловить рыбу*: «В Велик четверг колдовали: залезут на крышу с удочкой: “Ловись, рыбка, большая ли маленькая!” И подвешать что-то надо ему [на удочку]» (Окт., Луптиог); «В Великодённый четверг на крышу залазят с удочкой. Чтоб рыба хорошо ловилась. Дров принесут охапку: “Смотри, сколь я рыбы наловил”. Колдовали так» (Окт., Малая Стрелка);

- *считать деньги*: «В Великий четверг деньги считали. Возьмут все деньги, которые есть: “Батюшка Велик четверг, дай мне, рабе Божией Александре, серебра два ведра, медницы две хлебницы, а бумажных — да и счётту нет”» (Окт., Луптиог);

- *с денег умываться*: «В Великий четверг с денег умываешься, с серебрушек, или с хлеба: “Как хлеб все любят, деньги, так и меня”» (Окт., Луптиог);

- *рубить снег*: «В Велик четверг взял топор. Иди в огород — рубить снег. Говори: “Я не снег рублю”. И у тебя всегда будет капуста» (Окт., Луптиог) и др.

Целый комплекс обычаем Великого четверга направлен на улучшение состояния здоровья человека: «Чтоб не болели пальцы, в Велик четверг с утра их надо водить об стекло. “Как на стёклах нет ни сучка ни задоринки, так и на моих руках”» (Окт., Веденьё); на благополучие и приплод скота: «Как Велик четверг — надо веток зелёных наломать, во все четыре угла

у коровы поставить и сказать: “Как ёлочки зелёные весёлые, так будь моя скотинушка весёлая, здоровая”» (Окт., Веденьё); «Чтобы скотина велась лучше, надо в Великодённый четверг поколдовать» (Бох., Ежово). В скотоводческой магии широко используется пережженная соль (*четверговая/четверёжная соль*): «Четверговая соль была, пережигают в русской печи, скот заболеет — дают» (Окт., Макарьевская); «В Велик четверг соль пережигали, четверёжная соль [...] Будешь выпускать скотину, коровушку первый день в поле — её всю через всю спинку так — вжик: три раза — чтобы с хвоста слетела» (Окт., Боговарово).

Ритуалы превентивного характера связаны в основном с домашними животными, скотом: «Чтобы куры не ходили в огород, бросали камушки на улицы: “Вот вам, курочки, дорожка до солнышка”» (Окт., Луптиог); «В Великий четверг хвосты коровам обрезали и под дверью вешали, чтоб домой ходила» (Окт., Огурцы). К этой же категории обрядов относится изгнание тараканов (клопов), сопровождаемое ритуальным диалогом: «В Велик четверг стучи мне в окошко: “Есть ли у вас тараканы?” — “Все тараканы ушли на плоты”. Значит, по реке уплыли» (Окт., Луптиог).

Мотив «вымывания» тараканов подтверждает значимость символики воды и действий с ней в магии этого дня (ср. умывание с хлеба и денег, а также другого рода очистительные действия в Великий (*Чистый*) четверг).

К превентивным относятся также метеорологические ритуалы, направленные на предотвращение непогоды: «В Велик четверг брось на крышу камень, чтоб её не скосило непогодой» (Окт., Даровая); «В Велик четверг с поленом бегают вокруг дома, чтоб плохой погоды не было» (Окт., Останино); «Раньше было желобовые, и камень в желоб кидали через голову. Чтобы камешок в желобке лежал — тогда грозы сильной не будет. Это в Великий четверг делали» (Окт., Катушенки).

Великий четверг — время активизации злых сил и вредоносной магии: «Колдунья кака-то стену доила в Велик четверг, молоко бежало» (Окт., Клюкино); «Это уж Великодённый четверг [...] Могли унести и жирность забрать, и убой забрать. У нас говорят: в Великодённый четверг никому ничего не дают, ни у кого ничего не берут. Кто как отдаст тебе чего-нибудь, может с чем-то отдать, и у тебя

превосходит, то что-то у тебя забирает, может забрать»; «А вот придёт кто и руку-то на печь положит [в Великий четверг]: "Как эта печь на месте стоит, никуда ни с места, так и эта-то такая никуда ни с места". Девок-то садят на месте. Чтобы засиделись в девках» (Окт., Малая Стрелка).

Наконец, Великий четверг в Поветлужье — день поминования «нечистых» покойников, самоубийц: «Утопленников и удавленников поминали в Велик четверг» (Окт., Даровая).

#### Примечания

<sup>1</sup> Слевки — совместное празднование со спиртными напитками, устраиваемое в складчину.

<sup>2</sup> Рожь-фроловка 'рожь, посевная после дня свв. Фрола и Лавра (31 августа)': «Рожь-фроловка хорошо не росла» (Окт., Малая Стрелка).

#### Литература

1. Атрошенко О.В. «Мерзлоглазов-мерзлогузов схоронить...» // ЖС. 2010. № 3. С. 48—51.
2. Новгородский областной словарь. Новгород, 1992—1995. Вып. 1—13.
3. Павлова М.Р. Русский народный календарь: Курсовая работа / МГУ им. М.В. Ломоносова; Науч. рук. Н.И. Толстой. М., 1980.
4. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Т. 1—.

#### Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета, Екатеринбург).

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета, Екатеринбург).

**О.В. АТРОШЕНКО** — аспирантка,  
**Н.А. СИНИЦА** — магистрантка 1-го курса, **Л.Ю. ПУГАЧЕВА** — студентка 3-го курса; Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург).

Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»)

## ЭКСПЕДИЦИЯ К МОЛОКАНАМ ЦЕНТРАЛЬНО-ЧЕРНОЗЕМНОГО РАЙОНА

В 2010—2011 гг. проводилась экспедиция Белгородского гос. университета с целью исследования этнолокальных групп молокан на территории Центрально-Черноземного района. Основное внимание было удалено культурно-мировоззренческому комплексу молоканской субкультурной общности. В качестве информантов привлекались люди пожилого возраста.

В экспедиции участвовали д.ф.н., профессор С.М. Климова, к.ф.н., доцент В.Ф. Филатова, к.ф.н. Л.В. Хирьянова, к.ф.н. Т.А. Сережко.

#### О молоканах

Когда вот наши все, вот хоть бы я, такой человек, уверовала, покаялась и обратился, ни водка, ни пить, ни курить, ни гулять, ни ругаться, а следовать вперед, идти и молиться, вот это одно, потом крещение. Маленьких вот православные, а у нас — уверовать, и принимают крещение в воде. И он это всё отказывается, принимает крещение, и он ходит молиться [1].

Вот у нас был хутор, все померли, все почти были молокане, а сейчас их совсем почти не осталось. Уже всё, молоканев теперь нету. Они все теперь баптисты. Молокане сухие были и мокрые. И вот этот у нас угол (часть деревни. — Л.Х.) был, сколько умерло людей, все почти молокане были, а сейчас почти молоканов не осталось, идут прям вереницей, кого вроде знаешь, а как-то пожилые умирают, и до нас дошло, наш-то год тоже все восьмидесяти годов или восьмидесяти двух [2].

Да он и называется молоканский угол. Так он и назывался, потому что здесь одни молокане жили. Ну это было два течения: молокане — они были сухие. А баптисты — это молокане крещёные. Сухие молокане, они не крестились вообще. А вот молокане, как их называют мокрые, — это баптисты. Их тоже крестят, как Иисуса Христа в Иордане. А сухие уже все умерли. У меня мама была некрещёная сухая молоканка, и папа, и вот Лариса, она моя сестра, и наша бабушка, и девушка. Все были сухие! А они отличались только вот тем, что не крестились. А так всё одно и то же, одну церковь посещали. Раньше ещё в старину, тогда, в 38-м году, были два разных дома, дом сухих и дом баптистов. Да, было так. Разделены они были, а час уже нету этих разделений, час уже все в одной церкви, в нашей вот [3].

Сейчас как таковых молокан нет, есть баптисты, а вот наша бабушка была молоканкой и девушка, они были молока-

ны. Молокане различались на сухих и мокрых. Мокрые — это были баптисты, которые крестились, а сухие не признавали. Мокрые — потому что крестились в воде, принимали водное крещение, а вот бабушка наша, она не принимала водное крещение, и девушка. У бабушки было десять детей, семь дочерей. Четвёртый ребенок был крещён в 97 лет, так сказать, перед самым отходом. [...]

Говорили так, что раньше, чего молокан стали так называть, вроде из-за того: в пост православный считают грехом есть молоко, а наши ели в пост. Зато свинину не ели [4].

Мы наследники своих предков. Наши предки из Саратова, Тамбова, Воронежа. Отцов дед отсюда, из этих мест. Они бежали на Кавказ. Молокане жили в Армении, Азербайджане. В 90-е годы мы вернулись в эти места. Здесь у нас сейчас 18—20 семей живут. Духовные христиане, молокане не приняли креста, они некрещёные. Мы крещенные Духом Святым. Так наши родители делали, а мы продолжатели этого дела. [...]

Много есть толкований, откуда слово «молокане». Говорят: «мало кануло». Когда переходили через Волгу, мало утонуло — «мало кануло», поэтому и «молокане». За то, что мы не приняли креста, Екатерина высыпала. [...]

У нас самая молодая женщина в общине 55 лет. Потому что не идут молодёжи. У нас половина молодёжи крещённая в православии. Уже всё. Какие мы уже духовные христиане? Такое уже отходящее. Только вот мы, старцы, сохранили веру предков [5].

#### Молитвенное собрание

Поют, во славу Божию говорят. Сидят пресвитер, сидят за столом, у него есть заместители. Все сидят на лавочках, кто приходит. Даже есть посторонние, православные ходят, потому что они поют очень хорошо и им это очень нравится. Они сидят на лавочках, пресвитер руководит этими делами. Он говорит слово Божие сколько там, потом желающие из верующих, а потом поют. То говорят, то поют. У нас первое время был молитвенный дом. Половина нашего угла почти, пол-улицы. И Василь Прокопьевич этот был, и там собрание бывало, что дверь открываяешь — пар идёт. Певчие поют, по очереди выходят, и места нет занимать. Снаружи зимой снегу было много. И всё продолжение было. [...]

Сидят, там диваны такие стоят, скамеек называются, а вот там стол стоит, как вот телевизор. За этой стороной сидят пресвитер, помощник пресвитера, а здесь певчий, и мы там сидим, кто хочет, поёт, а кто не хочет, а кто не может, не-

складно будет, он не будет петь. Я тоже была в хоре, а щас всё. <...>

Раньше молитвенное собрание проходило: в воскресенье было два раза и в субботу один раз, а сейчас вообще они на нуль съехали. А сегодня две женщины, пресвятой отец. На собрании только помолятся и всё. При всех каётся, при всех встаёт, просит прощение, это когда уверовают, а когда уж уверили, вот как раньше, они уже вообще... [1].

Вот на собрании мы бываем, и мы платим по десятке (по 10 рублей. — Л.Х.) [2].

Вместе все сидят, раньше было, в ста-рину, когда родители наши живы были, мужчины садились в одной стороне, а женщины — в другой, а щас все вместе сидят [3].

У нас девятиколенное преклонение. Девять псалмов — стоя на коленях. Их зачитывает старший. Я пресвитер, у меня есть заместитель, певцы, которые поют эти псалмы. Сказатель, слова, которые поются, прежде чем петь, сказывает слова из Писания взятые, они распеваются. Старейшины, старцы — они руководят, должен быть мужчина, по Писанию, женщина не допускается на этот пост, женщины должны присутствовать на службе, а старец — ведёт. Есть псалом специальный, «на расход» называется, на дорогу. Старец помолится на дорогу, мало ли что, скользко или... Если приглашают в гости, пожалуйста. Служба два часа идёт [5].

#### Молитва

На колени вот встанешь и молиться: «Господи, прости меня» — и так далее. <...> «Отче наш, иже иси на небесех, да святится имя твоё, да пребудет царствие твоё небесное», потом «во веки веков»... забыла дальше [1].

Я вот спать ложусь и молюсь. Я говорю: «Господи, благослови, Господи, за семью мою, за сохранение, чтоб ночь прошла благополучно», ну и помолюсь: «во имя Отца, и Сына, Святому Духу, аминь», а это «Отче» вы тоже знаете [2].

Вот внук у нас сдавал на права, ЕГЭ сдавал. Поехал на права сдавать без молитв и не сдал. А потом помолились. Стали в круг (всей общиной. — Л.Х.). Сдал [4].

#### Иисус Христос, Троица

Иисус Христос — Бог. Триединое Лицо. Троица. Мы с православными за одно идём [5].

Триединый Бог: Отец, Сын и Дух Святой. Это всё одно, «Отец во Мне, а Я в Отце» — это едино и Дух Святой. Это триединый Бог [3].

#### Вера в Бога, заповеди

У каждого своя вера и всё... мы это не осуждаем, но у нас это не заведено. Мы этого не делаем. Вот. Положено у

них там так, лишь бы вера была. Лишь бы человек верил, если человек не верит, его ни образ не спасёт, ни крест не спасёт, ничего. Главное — вера в жизни. <...>

Заповеди, они одни, едины в нашей церкви и в церкви христианской. Все 10 заповедей, они все едины. У нас Библия и христианская, слово в слово, всё точно так же, все псалмы, пение только у нас другое, совсем другие мы поём стихи. А Библия от края до края, едина. Никто еще не придумал, ни для христиан, ни для молокан, ни для баптистов. Библия — едина. И Бог един! Одна вера, один Бог, одно крещение [3].

#### Крест

Православные крестятся, а мы не крестимся, они верят в крестик, вот носят крестик, повесил крестик и думает, что он спасёт. Вот это отличие. Мы не носим крестов, и у нас их нет. Дело-то не в крестике, ни в чём. Дело в вере. Правильно? Вот и всё. Крестик — это конечно, это святое, батюшка там светит его и одевает его человеку. Как он его одевает? Он его одевает с верой, что он поможет, если человек верит, то и дай Бог, а если нет, то он и не спасёт никогда [3].

Христос пострадал на кресте, победил смерть. В третий день воскрес. Духовные христиане говорят: как может рукодельный крест спасение дать? Как это, на кресте его же распяли? [5].

#### Иконы

Икон у молокан нет и раньше не было никогда. В Библии есть 10 заповедей. Первая: «Я Господь Бог твой, да не будет у тебя никаких других богов». А вторая заповедь: «Не делай изображения того, что на земле, в небе и в воде». Вот по этой заповеди икона — это изображение [4].

#### Пост

Я не пощусь. Ну мы придерживаемся, зачем объедаться? Там написано: «Ешь, но не объедайся». Всё понемногу можно [1].

Можно сказать, что нет, придерживаются так, так как мы находимся среди православного народа, вот эти все посты. А так в Библии написано, ясно сказано и описание в печаточной главе (в печатной Библии. — Л.Х.), что такое пост, пост — это поститься надо, не говорить плохих слов, делать добро, помогать ближним — вот это и есть пост. А так — это не грех, вот православные в церкви, вот если спросишь у служителя в церкви, и он точно так же говорит. Я вот слушала по телевизору, выступал всё время Кирилл, щас наш главный, он точно так же говорил, что пост заключается в том, что надо делать добро, творить мир, помогать ближнему [3].

Пост у нас идёт, чтобы любое дело сделать: заселение дома, или просьба какая-нибудь есть, или умер человек... прежде чем какое-либо дело сделать, человек

должен быть в посту три дня, а потом, по Писанию, обращаться к Богу [5].

#### Свадебный обряд

Свадьбы с водкой нельзя было. Обеды делаем, ну как, борщ, мясо, но главное — водки не было. Свадьба была с чаём [2].

Раньше у нас венчались. Становились в церкви пары, да, и там венчают как-то: «Согласен? Согласна? Ну, повидайтесь». Вот такое вот. Как надо жалеть жену, как с мужем надо. А потом поют. Да у нас венчают хорошо тоже. Сейчас уже никого нет. Никто не венчается. Ну, они выходят, не знают, чё делать, там у них ребёнок получается там это. Всё ушло. Раньше родители благословляли. Молились и благословляли. Вот так становились на колени, над головами. Молились тоже: «Дай, Господи, терпения, чтоб был лучше семейное положение». Вот таким образом. Руки на голову клали — благословляли. Молились. Сейчас ушло это время. Все никто ни над кем не молится. Они сами по себе уходят и приходят [1].

Приходят молодые, ставят их на колени, возлагают руки наш пастырь, над ними руки возлагает и благословляет. Делает напутственные слова или молится Богу, просит, чтоб Бог благословил эту семью. <...>

Одевают белое платье. Значит, свадьба так проходит: также приглашают гостей, как обычно, наш служитель берёт речь, говорит слово, что такие-那样的 решили соединить свою жизнь, благословляет, также тут молятся за них, за благополучие, чтоб они жили хорошо, в согласии, в любви, ну и то, что на столе, кушают и поют, поют только такие песни, духовные. Сок, компот, кто что сделает. Водки у нас нету, категорически. Написано в Библии к Тимофею, что «пей, но не упивайся», а к Тимофею писал апостол Павел, что, если ты чувствуешь, что ты ослаб, можно выпить спиртное, там написано, но это должно быть только для здоровья, но не для веселья [3].

#### Благословение младенца

Ребёнок рождается, несут ребёнка в церковь, на благословление. У христиан считается, несут к батюшке крестить, крестят его там, а у нас несут ребёнка на благословление, благословляют ребёнка, так же возлагают руки, мать держит ребёнка, и просят у Бога благословления на этого младенца, чтобы он жил здоровеньким, крепким и счастливым [3].

#### Похороны

И похорон с водкой нельзя было. Вот была у нас черничка, она читала, и вот мы зятах хоронили по-молокански, народу много было, несли его братья, шли, пели, пели. И он сам приказал: «хоро-

нить меня без водки». Мою подругу хоронили, у нее дочь тоже молоканка была, она никогда на собрание не ходила, никогда не ходила. Ну дети у неё, наверно, крещёные, не знаю точно, не буду говорить, вот ребятишкам можно гостинец, а водки никому нельзя. <...>

Сидим на скамейке, встанет проповедник, читает по Библии, кадилом машет. Мы подругу мою хоронили, он тоже махал, и он вот сказал: «Не собираите свадьбу. Вот собираются же бабы какие-то, да и мужики, напытятся и делают не пойми что, вы должны понимать, что покойник — всё-таки не свадьба!» Могилу вырыли рыльщики. У вас деньги берут, а у нас за так. <...>

У нас поют: «Спи спокойно, моя дорогая, только смерти желанный покой, не блеснёт безнадёжных слезов...» И тут, когда у нас выносят, у нас так поют. Многие православные у нас приходят к нам. Вот у нас соседка померла, сама православная, муж был молокан, свекровь молоканка тоже сухая была, померла, похороны были по-молокански, муж помер тоже по-молокански. Ну вот не по-православному. Собрание собирают, молятся, поют, покойник лежит. Ну, вот покойник у вас лежит, там у вас иконы. А мама, например, у нас лежала так, ни икон, и мы там, родственники, тут проход и собрание по стене становятся [2].

У нас хоронят как обычно, всех. Гроб. Помоют его, уберут, ну и потом продолжается собрание, молитвы. Собираются все домой, и поют у нас тут, и молятся. Гроб стоит, собираются вокруг молокане и начинают отпевание. Поют стихи. <...> А на поминки алкоголя нет. Мёд, блины, картофеля там, курица, свинину молока не едят [1].

Приезжает наш пастырь, делает похоронные службы, все из церкви приходят и проводят службы похоронные, так ведётся собрание, проводы делают, пения похоронные. Покойник у нас располагается край стены, на угол не ложим, вот так на угол. Почему ложат на угол вот у православных? Потому что в углу у них висят иконы, образа, там ставятся свечи, хлеб, вино или вода, что у них там наливается? Вода, наверное. А у нас так, ничего не делают. Мы же не крестимся, мы же крест не наносим на себе. Икон у нас нету. <...>

Приглашаешь всех, соседей, церковь (общину). — Л.Х. свою и поминаешь. Псалмы поём, молитвы Богу, «Отче наш» поём тоже. Кто молится так, кто поёт, кто как. Руководит пресвитер, служитель нашей церкви [3].

У молокан никогда не берут деньги за похороны [4].

Похороны на 3-й день должны быть. У нас человек в церкви не отпевается,

все эти службы проходят дома у него. Приглашают пресвитера. Есть специальные псалмы, которые исполняются в скорбном виде. Беседы проводим. На поминках начинают с чая. Да все дела с чая начинаются. У нас катают лапшу, тоненькая такая, обязательно. Лапшу в первую очередь. Сами катают, крошат, курицу варят. А потом всё остальное: картоха, мясо, компот. Спиртного нет, всё идёт скромненько, конфет нет на столе. Раньше считалось: конфета — завёрнутая в бумажки, где она только ни была, только сахар на вазочке лежит [5].

#### Духовный стих «Мама»

Есть песня «Мама», то когда мама умрёт:

Всё мама, что в жизни есть лучше,  
нежнее,  
Чужд ей покой, она молится, греет.  
И в горе спешит мне на помощь  
прийти.  
Часто непрошеным гостем стучится  
Злое предчувствие в сердце твоё,  
Сколько раз до рассвета молилась  
Вечному Богу о счастье моём.  
Часто склонялась над моей

колыбелью

И охраняла мой детский покой,  
Знала родная: дорогой земною  
Буря пройдёт не одна надо мной.  
Рано от горя ты стала седая,  
Много за жизнь горьких слёз пролила,  
Много нужды и лишений терпела,  
Горе, безропотной, кроткой была.  
Вот уже недолго, и вечно желанной  
Сменит твой скорбный и радостный  
путь.  
Там в небесах тебе,

многострадальной,

Ангелы вечный венец поднесут.  
О, мама! О, мама! [1].

#### Молоканская кладбище

Крестов там нет, там есть такой столбик и написана фамилия. Или кто-то делает памятник, но без креста [1].

На кладбище хоронят, крестов не ставят у нас. Ну вот не верим мы в него, в крест [3].

Крест на кладбище не ставят, а памятники. В Азербайджане было для женщин круглой формы, для мужчин — с плечиками [5].

#### Праздники

У нас все праздники: Пасха, Троица. Рождество Христово, праздники мы все соблюдаляем. Вот Рождество Христово. Рождение Иисуса Христа, Христос пришёл в мир, чтобы спасти мир, спасти грешников. 7 января, он всегда в числе. Святок нет у нас, это православный праздник. По домам не ходят, не гадают, это всё неправильно [3].

Рождество 7 января, Крещение 19 января, они совпадают с православными, но у нас меньше праздников по сравнению с православными, у них есть святые, у нас нет святых [5].

На Пасху у нас никакого гуляния. Мы идём в церковь, в церковь сходимы, с церкви приходим все, кто близкий, вот так мы вот, у нас три сестры, вот моя сестра Лариса и вот Тамара, мы собираемся вместе, семьи наши, и отмечаем Пасху. Как говорится обычно, разговариваемся, наготовим пасхи и всё вкусное и хорошее. Печем пасхи, красим яйца, поддерживаем закон, родители это делали [3].

Молиться опять ходим. Яички красим, пасху пекут, а потом... То есть никаку они не ходят святить, просто спекли, всё приготовили, на собрание сходят, потом садятся за стол и начинают отмечать торжество [1].

У нас Пасха, как везде и всюду. Мы яички красим, хрестосуемся, говорим: «Христос воскрес» — «Воистину воскрес!», как и православные [5].

#### Причастие

Причастия у нас нет. Причастие — это благословление. У нас хлебопреломление, происходит раз в месяц. Съедают, кусочек хлеба запивают вином. Вино — это кровь Иисуса Христа, а хлеб — это тело. Это делается как бы для воспоминания об Иисусе Христе [3].

Когда месяц пройдёт, называется «кровь Христова», водку сладенькою ток [только] к губам подносят и Христа прославляют один раз в месяц верующие [1].

#### Список информантов

- Любовь Федоровна Опарина, 1915 г.р., с. Пески Борисоглебского р-на Воронежской обл.; 2010 г.
- Клавдия Ивановна, с. Пески Борисоглебского р-на Воронежской обл.; 2010 г.
- Светлана Ивановна Спесивцева, 1943 г.р., с. Пески Борисоглебского р-на Воронежской обл.; 2010 г.
- Лариса Ивановна, с. Пески Борисоглебского р-на Воронежской обл.; 2010 г.
- Василий Тимофеевич Фомин, 1939 г.р., род. в Азербайджане, с 1991 г. живёт в пос. Октябрьский Белгородской обл., пресвитер; 2011 г.

**Л.В. ХИРЬЯНОВА**, канд. филол. наук; Белгородский гос. ун-т

*Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому гос. национальному исследовательскому ун-ту на 2012 год (номер проекта б. 1239.2011)*

## ИЗ ДЕМОНОЛОГИИ ПРИБАЙКАЛЬСКИХ БУРЯТ

Экспедиция в Боханский и Осинский р-ны Иркутской обл. (Усть-Ордынский Бурятский округ) проходила с 18 по 28 августа 2010 г. Ее основной целью было комплексное изучение современного состояния ритуально-мифологических представлений и фольклора булагатских бурят и их сравнение с ранее обследованными традициями прибайкальских хоринцев и монголов. Участники экспедиции (Л.С. Дампилова, С.Ю. Неклюдов (руководители) А.С. Архипова, Л.В. Бабкинова, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова и Н.Н. Николаева) посетили населенные пункты Бохан, Дундай, Красная Буреть, Кутанга, Оса, Хохорск и Новая Ида. Было опрошено более 30 информантов различных профессий, в том числе шаманы. В результате было записано большое количество быличек, приметы, мифологические поверья, несколько легенд о Гесэре, мифы о происхождении «плохих» животных и насекомых и вредоносного демона, именуемого *ада*, сказка о *бохолдо* и др.

Из собранных материалов можно сделать вывод, что булагаты Прибайкалья, в отличие от забайкальских хоринцев, по своей культуре довольно далеки от монголов. Хотя в фольклоре осинских и боханских бурят, с одной стороны, и монголов, с другой, есть ряд общих мотивов, прибайкальские буряты составляют отдельную этно-культурную общность, что в большой мере обусловлено отсутствием такого важного консолидирующего фактора, как общая религия, объединяющая монголов и хоринских бурят. В отличие от халхасцев, баргутов, дариганги, удзумчинов и других монгольских народов, а также хоринцев, исповедующих буддизм, буряты Прибайкалья, христианизированные лишь поверхностно, большей частью являются шаманистами, причем за шаманом закрепились исключительно жреческие функции (чтение призываний и кропление духам).

Важным отличием фольклора прибайкальских бурят от монгольского является почти полное отсутствие у них «высшей» мифологии, что, впрочем, с лихвой компенсируется богатым материалом по демонологии. Бурятские демонологические представления относительно просты и довольно четки. Выделяются три основных персонажа быличек: это бохолдой, ада и «оборотень», специального слова для которого в бурятском языке, по-видимому, не существует.

Персонажи эти четко дифференцированы и, в отличие от монгольских, ни функционально, ни по своим признакам не заменяют друг друга. В монгольской демонологии соответствующие образы менее определены и систематизированы.

**Бохолдой.** Название этого вида нечистой силы информанты переводят словом *черт* или, при уточнении, словом *привидение*. Бохолдо представляют собой души умерших, часто не своей смертью. Они относительно не опасны для человека, по причине чего нарративы о встрече с ними, как и другие былички, буряты рассказывают охотно и без малейшего страха. Представление о том, что разговоры о нечистой силе вызывают ее к жизни, существует у бурят имплицитно и не эксплицируется ни в запретах на упоминание этих персонажей, ни в какихлибо предписаниях.

Основным отличительным признаком бохолдоя, отмеченным большинством респондентов, является отсутствие у него ног. Чаще всего бохолдо принимают вид женщины, плавно скользящей по воздуху, то приближающейся, то удаляющейся на некоторое расстояние.

...Я расскажу вам быть. <...> В 46-м или <...> 47-м, из этих. Ой, не-не-не, не 46-й, не 40... Ну неважно, в общем, я ещё... [После войны?] Нет, после войны... а... в армию ещё я не пошёл. Ещё молодым парнем был, скажем так. <...> До этого, в войну, я дома сижу с сестрёнкой, э... осень. Глубокая осень уже, снег пока ещё не было [нрзб.], помню, по вечерам, по ночам, утрам эти... лёгкие морозы были. Одна женщина поёт. Поёт, поёт издалека, я слышу, эти, двойные рамы ишо не вставлены, на подоконнике сижу в ожидании матери, а тогда люди до-поздна же работали в годы войны вообще. И сижу, слышу, женщина поёт, всё приближается, приближается, приближается к деревне. А по голосу никак не узнаю, кто поёт, но я понимаю, что женский голос, а о чём поёт — не пойму. Не улавливаю, короче. И потом... там перекрёсток есть до... дороги э... там в другую деревню и... до деревни до нашей. Ну совсем рядом. До этого перекрёстка дойдёт и обратно удаляется. Женский голос. Сидю... сижу-сижу, главное, месяц светит, луна вернее, ну чё, так и эта женщина дважды или трижды так приближалась к деревне и обратно так, потом постепенно-постепенно голос удаляется, удаляется, еле-еле слышно, это... два раза точно помню, эта женщина подошла до этого перекрёстка дорог. И так я ничё не понял. Окончание песни вроде бы как бы улавливаю, но опять в итоге не пойму, Потом мать приехала, в тот вечер или в

следующее утро, не помню, я матери говорю — какая-то женщина пела, я г[о]в[о]рю, так-так, все подробно рассказал ей, она: «У, чёрт, — г[ово]рит, — бохолдой это», — говорит. Вот тебе на! Вот так! И это наяву, я, живой человек, всё это слышал, говорю [1].

Этот пример интересен присутствием в нем целого ряда характерных черт былички: «переходное» время (поздняя осень, морозы, но снега еще нет) и место действия (перекресток). Кроме того, значимо сообщение о типичном свойстве нечистой силы, присущем в том числе и бохолдоям, — говорить (или петь) на непонятном человеку языке, что в очередной раз противопоставляет демонологических персонажей людям. Надо отметить, что мотив пения занимает важное место среди других мотивов, связанных с бохолдаем. Бохолдо поют сами и любят пение людей, из-за чего возникает запрет на пение, а также связанные с его нарушением былички о встречах с бохолдоями и, как следствие, о потере души. Ситуация, описанная в быличке, является результатом нарушения широко распространенного запрета смотреть ночью через окно на улицу из-за опасности увидеть бохолдоя.

Вот еще один пример былички о встрече с бохолдаем, записанный от того же информанта:

Я, короче, ну молодой парень уже, ага, мы в колхозе работали, ночью домой идти неохота было, там где-то километр до моего... до моей деревни, ц... от центральной бригады. Короче, думаю, ладно, до утра здесь посплю, а там у нас столовая, в Булыке эта, Булык же знаете? Вот, столовая и... вдоль стены этой столовой бревно лежало ... Это бревно служило как бы скамейкой вроде бы. Все утром собираются, там сидят. И я лёг на это бревно. <...> Ну, сколько я там... лежал. Недолго. Минут, может, 20, полчаса, слышу, по деревне, по улице, снизу, как бы отсюда и... топот человека слышу, и это наяву, повторяю, ага, со мной. <...> А дорога буквально ну в восьми, максимум — в десяти метрах от где я лежу. По мере приближения я так это, думаю, щас, щас подойдёт, короче, этот человек проходит мимо. Я по звуку-то ви... слышу, я вот здесь лежу, вот дорога, человек прошёл, я, как убедился, что не подошёл ко мне человек, прошёл так, я соскакиваю и выхожу на угол дороги, улицы, смотрю, идёт женщина в чёрном костюме, обыкновенный рост, ж... женский. И... идёт и, представляете себе, я стою, смотрю, думаю, кто же это, у нас такой женщины же нету в деревне, в де... в деревне всех же знают же, главное, месяц молодой, и... я что заметил,

заметил: ног нету, не вижу ног. А до колена как бы юбка чёрная, а... ноги-то нету, не вижу, и вот я заметил, человек идёт, вот обязательно вот туда-сюда как бы качается. «...» Идёт как бы... на рельсе. Ну вот прямо по прямой, ага и... ну, ровно, ровно идёт. [Как плывёт?] Во-во-во, ага. Как бы по линии вроде бы идёт. [А голова есть?] Еси! Форма, всё человеческое, только... ног нет, и я так стою, никак не могу определить, кто это, ну а тем временем женщина идёт, идёт, идёт, идёт и... ну сколько там прошла она, метров 25 от меня удалилась, я взъяри да давай свистеть. Она — хоть бы что. А к этим бодошкеевским она пошла «...» и подошла к воротам, но на расстоянии... ру... рукой она, не знаю, за ручку взялась, не взялась, ну... ну и... всё стою, вижу, главное, я вышел на дорогу ещё «...» и... стою, смотрю, в... ворота не стала открывать, раз, повернулась, опять на улицу уже вышла и вдруг потерялась. Вот до меня еще не доходит, я всё и стою, а мне там уже неохота, ну не то что из-за боязни, просто я решил пойти, «...» где эта бохолдой шла, там, это, мои ровесники, Фёдор и Михей, Михей щас в Иркутске живёт, его тоже нет, думаю. Я пошёл прям к ним, а прежде чем... а... где я... где она шла, свистел, да? Иду. Как будто бы ушат холдной воды мне кто вылил на голову «...» [Мурашки по коже?] Во-во, мурашки, ага. «...» И... к ним в ограду, в пред... амбарнике вот, этот Фёдор с Михеем... два брата спят, я между ними лёг и до утра. Вот. А у них в 43-м году где-то в ноябре месяце мать скончалась. [У бодошкеевских?] У бодошкеевских. [После этого?] Нет, в 43-м, а это у меня ещё сорок... седьмой-восьмой, где-то это время, в годы. Вот, это... й... я так заключение сделал, мать ихня ходила. Приходила домой. Это точно я говорю. Я ещё, как говорится, умом-то не тронулся же... [смеется] [1].

В большинстве случаев основные функции бохолдоев сводятся к тому, что они пугают людей. При этом считается, что, если не поддаваться страху, бохолдой не принесет вреда, если же испугаться его, он может «забрать душу». Данный персонаж по своим функциям перекликается с гораздо менее распространенным и более «размытым» персонажем, так называемым ловцом душ (*хүнэн баряаша*), вся суть которого заключается в одной единственной функции: он забирает у человека его душу.

Еще одна функция бохолдоя заключается в том, что он может распрыгать лошадей или просто их останавливать (это действие переносится и на автомобили, которым бохолдой не дает ехать).

Хотя информанты утверждают, что само рассказывание ни в коей мере не актуализирует персонажей, о которых

идет речь, а их называние не способствует их появлению, всё же считается, что при разговорах о бохолдоах следует подбирать под себя ноги, «чтобы не схватил». Однако это предписание расходится с практикой, и информанты спокойно рассказывают о бохолдоах собирателям, не предпринимая никаких защитных действий (хотя не исключено, что в естественной ситуации бытования быличек разговаривающие действительно подбирают под себя ноги).

Не лишено вероятности, что некоторые черты бохолдоя заимствованы у русских демонологических персонажей: например, бохолдой может «водить», как русский леший, или селиться в бане, как банник:

Раньше шаманы эти [и] прочие, знаете, моё мнение, как, уже когда повзросел, запрещали бани строить нам. [Почему?] Вот поверье, якобы кто баню... у кого баня есть, в бане обязательно появится бохолдой. Будет жить. Поэтому бани не строили, боялись. «...» А кто оклад подведёт, тот умрёт, год не пройдет, умрёт. Вот Баланов Илья Николаевич, сичас живой, он 26-го года, участник войны, в 50 котором году он... родители в Булыке жи... жили, он хотел строить баню, но общая-то баня была у нас в Булыке и в Осе тоже, ну там чёрная же баня, а уже после войны по-белому начали строить, вот этот Илья Николаевич хотел баню строить. Стариков не мог упросить никак, виите, это уже 50-е годы [1].

Впрочем, вероятнее, что в данной ситуации на частный случай (баню) переносится более общее и широко распространенное представление о том, что нечистая сила селится в пустых, нежилых помещениях, каковым баня и является. С представлением о тяготении нечистой силы к пустому, незаселенному пространству коррелирует распространенное представление о том, что в прошлом нечистой силы было больше, и она была опаснее, теперь же «всё пошло на убыль». Эти два представления объединяются, и между ними создается причинно-следственная связь:

Ада-то [см. об ада далее] я... ада-то, ада-то это редко бывает, ада — страшная штука, вообще-то, ада. Редко бывает, а в основном бохолдои. Ада, видимо, ещё раньше было. Было ещё, когда «...» захолустье было всё ещё такое, наверное, было. Ага. А потом всё-таки народу больше стало, строений больше стало, скота больше стало. Скот тоже их выгоняет же, это живая душа идёт, вот собаку держишь, скот держишь, это же аура-то какая живая стои.. стоит-то. И она это всё... подавляет эту нечистую силу. И вот... а еще раньше скота-то мало было, ну

друг от друга далеко, вот тогда и, видимо, возможны были эти всякие эти [2].

Поскольку бохолдой, по сути, не наносит никакого определенного вреда человеку, средств защиты и предписаний, связанных с противодействием ему, не так много. Основными охранительными средствами являются шиповник и боярышник. Объяснением такого рода защиты служит достаточно широко распространенная сказка:

[Черти боятся боярышника и шиповника:] Колючие же они! А есть же у нас сказка, не слышали? Слышали? Не слышали? Бо... Бохолдои вот гнались за человеком, а этот человек взял да туда, в эту, где шиповник и... ага, в эту кусты, он залез туда, и вот, а эти-то его окру... окружили, стоят бохолдои: «Кого боишься, чего боишься?», — якобы его, этого человека, а тот человек не будь глуп: «Ой, — гыть, — я боюсь э... этого...» «...» Ардын [?] — это внутренний жир, у лошади ардын есть, вкусный, как медвежий почти, во рту... во рту тает. «Вот это... ардына боюсь, — говорит, — потом печени, — гыть — боюсь», — и эти [нрзб.] че... черти ему вот ту ардын-то и печень бросают туда [смеется] [1].

Средства защиты вешают над дверью и над окном, исходя из представлений, что бохолдои ходят по улице (по ее середине). Существует запрет смотреть в окно вечером, так как можно увидеть бохолдоя.

**Ада.** Другим распространенным персонажем бурятской демонологии является ада; нарративы о них, так же как и былички о бохолдоах, рассказывают охотно и часто от первого лица.

Ада может не иметь обличия и быть невидимой, но чаще она представляется в виде кошки, как вариант — с одним глазом. В связи с этим ее признаком была записана легенда, вписывающаяся в распространенную мифологическую модель: антагонист творца (умышленный вредитель или неумелый подражатель) создает что-либо плохое, недоделанное, вредносное:

[Г.В.Б.:] Как будто животные признали их учёные, вот, как учё... [И.Х.Х.:] Одноглазые. [Г.В.Б.:] Одноглазые, вот. [И.Х.Х.:] Ада. [Г.В.Б.:] Посередке. Этот э... с... вроде, сатана с... э... [говорит]: «Чё, хуже, что ль, я человека? Го... ой!.. Бо... Бога? Я тоже сотворить могу». Это вот сотворил, недо... недоделал это... Ада. Остался одноглазый так и... «...» [Как по-бурятски Бог и сатана?] Сатана? Сатана не переводится. [А Бог?] Бог — бурхан [3; 4].

Для взрослых людей ада, как и бояхой, не представляет опасности. Основной функцией ада является удушение детей: она нападает на ребенка (признаком чего служит частый плач и беспокойство новорожденного) и оставляет на нем синяки, а через непродолжительное время после этого ребенок умирает. Для защиты детей от ада выработан комплекс запретов, предписаний и действий обрядового характера, при исполнении которых можно обезопасить ребенка от воздействия этого демонологического персонажа. Самым распространенным средством избавления от ада является постукивание по углам раскаленной кочергой. Та же кочерга выступает в роли своего рода барьера, ограничивающего жилое пространство от внешнего мира, откуда и приходит ада, часто прицепляясь к пожилым женщинам, которых после захода солнца в дом стараются не выпускать. Этот мотив, видимо, объясняется тем, что жизненная сила и «иммунитет» пожилых ослаблены и ада, безвредная для взрослых людей, имеет достаточно сил, чтобы «прицепиться» к пожилым и навредить детям. Кочергу кладут на пороге, и ада не может переступить через нее; если же ада все-таки подошла к зыбке, ее должен отпугнуть нож, лежащий у ребенка под матрасом. Кроме того, единственным способом защиты от ада является стрельба из ружей, причем стреляющий не стремится попасть в нечистую силу, но отпугивает ее звуком и главное — запахом пороха. Для того чтобы ада не попала в дом с входящим, надо громко топать, для ее изгнания следует ругаться матом. При этом ада может отвечать эхом, повторяя слова ругающегося. Подобный мотив противодействия нечистой силе громкими звуками и руганью прослеживается в фольклоре многих народов, в том числе и у русских.

Помимо функции удушения детей ада обретает и ряд других признаков, видимо более позднего происхождения (судя по всему, заимствованных у русских). Так, существуют нарративы, в которых речь идет о человеке, прикармливающем ада. В данном случае мы имеем комплекс мотивов, схожих с мотивами, связанными с русским домовым, который живет в доме и не наносит никакого ущерба жителям, если соблюдаются определенные нормы поведения и не нарушаются запреты, связанные с этим персонажем.

Локализация ада соответствует типичным представлениям о локализации нечистой силы: чаще всего она находится в пустых, незаселенных помещениях (амбар, пустой дом) или живет в подвале.

**Оборотень.** Еще одним персонажем, занимающим важное место в фольклоре прибайкальских бурят, является оборотень. Основное животное, в которое, по представлениям бурят, может превратиться человек, — свинья, хотя были зафиксированы рассказы и о превращениях в других животных. Отличительным признаком оборотня является отсутствие у подобного животного хвоста. Наиболее распространен сюжет, повествующий о распознании оборотня после нанесения животному каких-либо повреждений, которые обнаруживаются у него и в его человеческом обличье:

[М.Д.Х.:] Наталь [?] Филипповна у нас Занданова, вот тётя Хайдеб — то тоже превращалась в свинью. <...> Володя рассказывал. Уже подмораживало осенью. [Г.Ф.Б.:] Ну! [М.Д.Х.:] Идю... идут они отсюда, со школы, и, грит, за ними свинья привязалась, и всё ночью. Где ты видал, чтоб ночью свиньи за тобой бежала-то? [Г.Ф.Б.:] Ну. [М.Д.Х.:] А потом, говорит, это: «Мы дошли, думаем, чё-то она нд... на... надолела», — давай её кидать камнями. И она побежала к речке, ай... а это... речка тока льдом покрылась, и цок-цок-цок, переплыла туда, потом все говорили, что это... это она. В свинью превращается. [Г.Ф.Б.:] У... надо же! Она кто, бурятка? [М.Д.Х.:] Бурятка. [Не говорили, что у таких свиней хвоста нет?] Не знаю я... [Г.Ф.Б.:] Вот это я не знаю, говорили, что их надо бить... вот если вот бить, не в свинью, а в тень. [То что?] Ну, тогда им будет больно. А если в свинью, ничё не будет, типа. А если попадёшь вот в тень, типа, мол, в тень, или ещё что-то, потом утром как.. можно посмотреть, что она будет завязана [5; 6].

Судя по всему, это представление об оборотничестве в данном регионе заимствовано у русских: бурятского термина для этого персонажа не существует, при этом мотив превращения в свиней достаточно широко распространен среди русского населения Сибири<sup>1</sup>.

Очевидно, что за долгое время соседства с русскими, бурятский фольклор подвергался русскому влиянию. На традицию бурят Прибайкалья это влияние распространялось не столь активно, однако существует ряд общих мотивов и можно провести некоторое количество довольно явных параллелей между мифологическими представлениями бурят и русских. Таким заимствованием является, например, представление, что гремящий во время грозы гром — это Илья-пророк, который едет по небу «на тройке». Общим является также представление о том, что удар молнии в человека означает его отмеченность

высшими силами: у бурят считается, что такой человек в будущем станет шаманом. Он может обожествляться либо, напротив, восприниматься как наказанный Богом за какое-либо прегрешение. У русских в таких случаях пострадавший также семантически маркируется, причем подобная маркированность может быть как положительной, так и отрицательной: он считается либо праведником, либо, напротив, грешником. В обеих традициях считается, что после удара молнией человека для его спасения следует закопать в землю.

Таким образом, сравнительный план играет исключительно важную роль в изучении фольклора западных бурят. Подобные сопоставления обязательно должны охватывать как общемонгольский контекст, начиная с близкородственных восточных бурятам традиций, так и народную культуру русского населения Сибири. Только такое исследование позволит определить специфические черты данного материала и генезис отдельных существующих здесь мифологических представлений.

#### Примечания

<sup>1</sup> Ср. мотив Г\*. I. 1. б. указателя В.П. Зиновьева: «Ведьма принимает образы <...> свиньи». Приводится по: Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305—320.

#### Список информантов

- Николай Куприянович Асалханов, 1929 г.р., колхозник, шофер, с. Бохан Боханского р-на.
- Антонина Онготовна Улахонова, 1937 г.р., зоотехник; окончила школу в Улан-Удэ, работала в Кызыле, с 1973 г. живет в с. Бохан.
- Геннадий Васильевич Балтаков, 1944 г.р., кузнец, моряк; род. в д. Кутанга Осинского р-на, живет в с. Оса Осинского р-на.
- Иван Хангалжинович Хамбушкев, 1936 г.р., шаман, кузнец; род. в д. Обуса Осинского р-на, живет в с. Оса.
- Глафира Филипповна Бутуханова, 1931 г.р., учитель русского языка; род. в с. Бохан, зап. в с. Новая Ида Боханского р-на.
- Маргарита Дмитриевна Халмакшинова, 1958 г.р., работник культуры, с. Новая Ида.

## На подступах к Атласу музыкальной культуры восточных славян

**Проблеми этномузикології:** Зб. наук. ст. Вип. 5 / Ред.-упор. І. Клименко. — Київ: НМАУ ім. П.І. Чайковського, 2010. — (Серія «Слов'янська мелогеографія»; Кн. 1 з доданим атласом). Ч. 1: Студії. — 252 с. Ч. 2: Атлас. — 52 с.

В конце 2010 г. в Киеве вышел в свет очередной, пятый выпуск специализированного издания Национальной музыкальной академии Украины (в прошлом — Консерватории) им. П.И. Чайковского — «Проблемы этномузикологии». Весьма объемная книга, состоящая из двух частей (сборник статей и Атлас), открывает собой новую серию, название которой — «Славянская мелогеография» — говорит о масштабности замыслов и уверенности в перспективах. Автор идеи, ее вдохновенный и энергичный реализатор — Ирина Клименко, одна из наиболее заметных фигур современного украинского этномузикознания, опытный исследователь народной музыкальной культуры Полесья, специалист в области музыкальной ареалологии.

Нет ничего удивительного в том, что инициатива такого проекта возникла в украинской этномузикологической среде. Украина с ее более чем столетним опытом структурно-типологического изучения музыкального фольклора уже в 1920—1930-е гг. дала первые образцы ареалогических исследований, среди которых — работы Клиmenta Kvitki, ставшие классическими для последующих поколений восточнославянских этномузикологов. Во второй половине XX в. благодаря работам львовского исследователя Владимира Гошевского (книга «У истоков народной музыки славян» и другие работы) снова возрос интерес к этой проблематике. Символично, что открывает рецензируемое издание одна из последних работ ученого — тезисы доклада «Этногенетические аспекты мелогеографии», прочитанного на региональной конференции в Ужгороде (1992), где в лаконичной форме излагаются задачи дисциплины, ее структура и научный аппарат.

Не менее симптоматично, что подавляющее большинство авторов-участников нового сборника принадлежат молодому поколению действующих этномузикологов. Для многих из них ареалология является основной сферой научных интересов. Это обстоятельство еще раз подтверждает, что к началу ХХI в. мелогеография оформилась в самостоятельную отрасль восточнославянского этномузикознания.

Пилотный выпуск «Славянской мелогеографии» объединил работы исследователей трех научных школ:

львовской, киевской и московской (гнесинской). Последняя представлена этномузикологами, работающими на западнорусской территории, культура которой обнаруживает типологическое и генетическое родство музыкально-этнографическому массиву восточнославянского запада, или, как предпочитают говорить украинские специалисты, украинско-белорусского ареала.

Такой авторский состав, с одной стороны, непривычен, с другой — исторически закономерен. Второе объясняет проще: все три школы используют структурно-типологический метод. При этом киевская естественным образом восходит к старейшей в Восточной Славии — галицкой научной традиции, являясь ее внутринациональным ответвлением. Формирование же гнесинской структурной школы в последней трети ХХ в. происходило в большой степени независимо, главным образом под влиянием авторитетного российского ученого Е.В. Гиппиуса, хотя бесспорно также и усвоение научных идей К. Квитки, в последнее десятилетие своей жизни работавшего в Москве. Думается, что в истории восточнославянского этномузикознания именно Квитка послужил связующим звеном между исследователями разных национальных традиций, что стало залогом современного научного общения. Рано или поздно «встреча» должна была состояться<sup>1</sup>, но, прежде чем это произошло, украинские и российские этномузикологи-структуралисты многие десятилетия практически отказывались от научного диалога, несмотря на предельную близость исходных теоретических позиций.

За время этой добровольной изоляции каждая из школ выработала собственные методики анализа и типологию музыкальных текстов, принципы формализации результатов анализа, ввела в обиход собственный категориальный и терминологический аппарат. Неудивительно, что редактор-составитель нового сборника сочла необходимым поместить в книге словарик научных терминов, нуждающихся во взаимном соотнесении. Первый опыт «перевода» не остался свободным от неточностей: например, желательно более корректное толкование выражения Е.В. Гиппиуса «слоговая музыкально-ритмическая форма»<sup>2</sup>, а также поиск в гнесинском терминологическом арсенале более подходящего эквивалента такому украинскому определению, как пиррихичный (он же дольный или спондичный) тип ритмики<sup>3</sup>.

Новую книгу, специально посвященную вопросам географии традиционной музыкальной культуры, можно назвать явлением этапным. От последнего подобного издания (Картографирование и ареальные исследования в фольклористике / Сост. О.А. Пашина. М.: РАМ им. Гнесиных, 1999) ее отделяют более

десяти лет. За это время в восточнославянской музыкальной ареалогии четко обозначились новые тенденции.

Непременным требованием современного картографического исследования стала опора на обширный полевой материал, собранный методом фронтального обследования территории с последующей ареалогической обработкой полученных данных. Как следствие, внимание специалистов обращено прежде всего на локальные традиции, максимально детальную реконструкцию их этномузикального ландшафта, который даже в пределах небольших зон обнаруживает сложную, многоуровневую организацию. Стремление к документальной точности, скрупулезная фиксация не только типовых явлений, но и их локальных разновидностей и даже единичных вариантов существенно отличают сегодняшнюю мелогеографию от ареалогических работ последней четверти ХХ в., с их тяготением к охвату больших пространств (нередко национальных традиций в целом) и построению крупных, обобщающих концепций, в основе которых лежат весьма не подкрепленные обширным полевым материалом.

Новая методика выполнения карт с густой сеткой населенных пунктов и территориальной проекцией именно локального материала получила название документального картографирования (статья И. Клименко «Методические проблемы современной ареалогии: из практического опыта документального картографирования»). У украинских исследователей пунктом подобных карт является каждое конкретное село, при этом на карте обязательно указывается его числовой индекс по государственному указателю населенных пунктов. Некоторые авторы находят необходимым выделять села, которые обследованы лично ими, и даже отмечать специальными знаками места архивного хранения полевых материалов. Теоретически можно предположить, что эта информация важна для оценки, например, качества полевой работы и степени ответственности автора за представляемые данные, но иногда она кажется излишней, так как отвлекает от собственно ареальной картины.

При всей бесспорной актуальности и научной ценности документального картографирования имеет место информативная перегрузка карт и трудность их зрительного восприятия. Судя по сборнику, этим в особенности отличаются карты киевских специалистов. Так, Е. Гончаренко в своей карте № 4, посвященной ритмическим формам обрядовых песен весенне-троицкого цикла, использовала 64 (!) знака, при том что по своей величине карта меньше стандартной книжной страницы. А

на карте О. Карапаты и И. Клименко «Купальские напевы с четырехдольной основой на Левобережье» (с. 41 Атласа) читатель сталкивается по меньшей мере с 25 разновидностями одного знака. Между тем эта проблема легко разрешается, нужно только «разнести» информацию по разным картам, сделав вместо одной несколько — более частной, специализированной тематики. В целом же 70 новых этнографических карт, вошедших в Атлас, отличаются высоким качеством технического исполнения и выполнены в цвете (таково было обязательное условие составителя).

Большая часть из 19 вошедших в сборник исследований основаны на моножанровом материале, представляющем самый архаичный, а потому и наиболее перспективный для ареалогических экспликаций пласт народной музыкальной культуры — обрядовые песенные жанры. Все работы представляют собой детальное структурно-типологическое описание избранного корпуса обрядовых мелодий, включающее в себя подробную ареальную характеристику выявленных музыкально-структурных типов.

Отдельный блок статей посвящен географии свадебных обрядовых песен из различных областей восточнославянского Запада: западного Полесья — верхнеприпятской низменности (Юрий Рыбак), Подгоранья (Василий Коваль), восточной части Львовщины (Антоний Поточняк), Смоленского Поднепровья и Подесенья (Лариса Белогурова, Варвара Калиожная). Примечательно, что наряду с привычным для структурного направления вниманием к ареалогии музыкально-ритмических форм все большее значение придается анализу и картографированию звуковысотных параметров народных напевов.

Очень цельным в тематическом отношении получился календарный раздел «Славянской мелодеграфии» — в нем рассматриваются украинские обрядовые песни купальско-петровского цикла. Нельзя не отметить тот факт, что здесь широко представлены традиции Левобережной Украины и Подолья (работы Ольги Карапаты, Светланы Протасовой, Александра Терещенко), которые в силу относительно позднего происхождения обычно находятся на периферии исследовательских интересов, уступая «классическому» Полесью и галицко-владимирскому ареалу.

Заслуживают специального упоминания два так называемых реестра купальских напевов — Полесский (выполненный И. Клименко) и восточнонеподольский (коллективная работа И. Клименко, С. Протасовой и А. Терещенко), составленные по данным фронтальных экспедиций этнографов Киевской и Львовской наци-

ональных музыкальных академий, а также информации из доступных частных архивов и существующих публикаций. Данный способ презентации материала представляет собой указатель населенных пунктов, в которых были зарегистрированы те или иные музыкально-ритмические типы купальских песен, причем отдельно перечислены села, где определенные купальские напевы не зафиксированы. Подобные своды являются специальной формой учета музыкально-этнографических фактов, предшествующей их картографической проекции. Они тем более актуальны в связи с явной нехваткой фундаментальных публикаций по украинскому музыкальному фольклору. Отметим, кстати, что эту нехватку в сборнике частично компенсируют звучащие иллюстрации к статьям, размещенными на приложенном к нему DVD, где помещена также электронная версия книги с гиперссылками на соответствующие карты и песенные образцы, что очень удобно для пользователя. Вообще электронное дублирование бумажного издания вошло в эдиционную практику украинских этнографов (такая же форма публикации избрана в периодическом научном сборнике Львовской академии музыки им. Н. Лысенко «Этномузыка»).

В отдельном разделе закономерно объединены исследования, выполненные на монижанровом песенном материале. Это работы Елены Гончаренко по обрядовым песням Сумщины, Маргариты Скаженик о календарных напевах бассейна Уборти (центральное Полесье), Ларисы Лукашенко о традиционных обрядовых напевах северного Подлясья. Естественно, что в этих добрых типологических штудиях, обобщающих объемный песенный фонд из конкретных региональных традиций, поднимаются актуальные, но пока мало разработанные в теории и практике вопросы, связанные с мелодиалектным членением территории, методикой выделения музыкальных диалектов. У российского читателя при знакомстве с ними возникают еще и трудности другого рода.

Основная проблема состоит в жанровой дифференциации материала, преимущественно весеннего цикла. Весенний сезон, как известно, помимо собственно обрядовых песен, включает в себя также большое число необрядовых жанров: хороводы, игры, календарно приуроченные лирические песни и некоторые другие. Кроме того, и вторично приуроченные жанры внутри себя также могут быть дифференцированы по функциональному признаку (хороводы, например, могут быть великопостными, пасхальными, троицкими и т.п.). Украинские специалисты, в отличие от своих российских коллег, не придерживаются принципа раздельного типологического описания (а следовательно, и картографирования)

напевов, принадлежащих разным жанровым и стадиально-стилевым слоям музыкальной традиции. Вследствие этого сама типология становится, на наш взгляд, излишне громоздкой, а используемые в качестве жанровых определений традиционные термины (многозначные, как и всюду) отнюдь не проясняют картину локальной традиции. Например, в таблице на с. 39, где излагается типология сумских напевов весеннего сезона, термином «веснянка» обозначены и явно обрядовые ритмоформы (№ 11, 15, по-видимому, еще 38), и хороводные структуры (№ 13, 18, 27 и др.), и музыкально-ритмические формы лирических песен (№ 21, вероятно, также № 36). В данном случае дело осложняется еще и пограничным положением Сумщины, находящейся на стыке двух музыкальных массивов восточного славянства — западного (белорусского-украинского) и южного (южнорусского), что требует учитывать при типологическом анализе материала.

В свете общей тенденции к изучению локальных фольклорных традиций актуальной представляется тема, поднятая в статье лидера современной львовской этнографической школы Богдана Луканюка. Она касается проблемы оптимального выбора территории для проведения музыкально-диалектологических исследований и затрагивает вопросы междисциплинарного взаимодействия в этой сфере. На смену господствовавшей в украинском этномузыкознании со времен Ф. Колессы гипотезе о соответствии музыкальных и языковых диалектов (в целом, по мнению автора, себя не оправдавшей) выдвигается концепция локального музыкального стиля как части историко-этнографической культурной зоны<sup>4</sup>, в формировании которой «решающее значение имеют физико-географические факторы». Руководствуясь имеющимися в этой области наработками, Б. Луканюк предлагает ввести в практику иерархически упорядоченное деление западноукраинских земель на края, провинции, области, районы и округа. Автор оговаривает предварительный и рекомендательный характер данной системы; следует полагать, она пройдет объективную проверку в ходе дальнейших мелодиалектных исследований львовских специалистов.

Насколько проблема мелодиалектного членения важна для современного этномузыкознания, настолько же актуальным является и осмысление западных земель Восточной Славии как целостного этнокультурного массива. В этом отношении выигрышным для первого выпуска «Славянской мелодеграфии» оказалось именно типологическое единство представленных в нем локальных традиций. Многочисленные параллели очевидны читателю даже при

сопоставлении самых удаленных друг от друга музыкально-этнографических зон, и случается, что именно географически отдаленный материал вносит ясность в структурно-типологическую интерпретацию анализируемых музыкальных текстов.

Так что абсолютно закономерным стал горячий призыв Ирины Клименко к коллегам-этномузикологам на новом этапе, учитывая результаты максимально подробного, документального картографирования, вновь обратиться к проблемам макрографического уровня, выйти за рамки собственных локальных традиций, с тем чтобы рассмотреть их в общеукраинском и шире — восточнославянском контексте. Сама она уже в рецензируемом сборнике показывает пример подобных обобщений в двух статьях — «Напевы купальско-петровской приуроченности у украинцев<sup>5</sup>» и «Макроареалогические заметки: свадебные мелодии со стихами 4+4+6 и 5+5+7 у восточных славян». Обе работы, выполненные на основе собственных наблюдений И. Клименко с привлечением новой информации, почерпнутой, что называется, по горячим следам публикуемых в этой же книжке статей и карт разных авторов, сопровождаются обобщенными, сводными картами, которые демонстрируют впечатляющую ареальную картину обозначенных музыкально-фольклорных явлений.

Всё это лишний раз доказывает настоятельную необходимость постоянно сопрягать результаты исследований этномузикологов, занимающихся разными региональными и этническими традициями. И новый сборник как раз демонстрирует возможность и плодотворность такого научного сотрудничества. Надеемся, что в будущем к образовавшемуся кружку украинских и российских фольклористов, работающих в сфере ареалологии, примкнут белорусские ученые — в первой «Славянской мелогеографии» очень недостает белорусских материалов; также в ряде случаев было бы целесообразно обращение к южнорусскому песенному репертуару. И хотя белорусские территории присутствуют на генерализующих картах, и они также покрыты значками, однако ощущима потребность в новых, документальных проекциях, как можно более детально воспроизводящих этномузикальный ландшафт разных регионов Белоруссии.

Как всякое интересное начинание, новый украинский проект отличается живым духом научного поиска и неподдельного энтузиазма, открытости свежим идеям. В нем нет и тени академического спокойствия и самоувренности, а между тем его качественно новый вклад в развитие восточнославянской мелогеографии несомненен. Хочется надеяться, что следующие вы-

пуски «Славянской мелогеографии» не заставят себя долго ждать, будут иметь регулярный характер и стимулируют дальнейшие исследования в области географии восточнославянской народной музыки.

### Примечания

<sup>1</sup> Первым опытом общения российских и украинских этномузикологов структурно-типологического направления стало заседание картографической секции в рамках Международной научной конференции «Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий», проходившей в 2008 г. в Российской академии музыки им. Гнесиных.

<sup>2</sup> Оно означает не один музыкально-ритмический период, как сказано на с. 26, а относится к ритмической структуре напева в целом, которая в большинстве случаев представляет собой как раз многопериодную композицию.

<sup>3</sup> В гнесинской традиции ему, видимо, соответствует понятие двойичной системы счисления (во всяком случае, такой вывод следует из аналитических таблиц сборника, где подобным формам противопоставлены структуры ямбического, т.е. трехмерного ритма), а не предложенный в книге термин «временники». Временники считаются лишь некоторые двухмерные структуры — те, в которых силлабический стих не имеет постоянной слоговой нормы, а музыкально-ритмические формы не обнаруживают типовых формул слогового ритма. Вместе с тем выбор составителя становится понятным, если учсть, что в украинских традициях гораздо большее число песен проявляет склонность к сильному варьированию силлабического стиха в сравнении с западнорусскими и белорусскими территориями, где временники представлены сравнительно небольшим количеством форм. Как видим, терминологическая разноголосица не только создает трудности восприятия научного текста, но также заставляет обратить внимание на специфику материала.

<sup>4</sup> Нельзя обойти молчанием, что еще в 1930-е гг. К. Квитка предложил сопоставлять этномузикологические карты с историческими для установления хронологических рамок возникновения или распространения определенных песенных типов.

<sup>5</sup> В существенно обновленной типологии украинских купальских напевов спорным представляется выделение типа Б, структурно в точности совпадающего с одной из версий типа А — см. таблицу на с. 156 (речь идет о купальских песнях с обрамляющим рефреном «Купала на Ивана»). Их географическое распределение (тип Б локализован в отдельных зонах Правобережья, тип А распространен в левобережных традициях) не может, по нашему мнению, служить аргументом для типологического размежевания.

Л.М. БЕЛОГУРОВА,  
канд. искусствоведения;  
Российская академия музыки  
им. Гнесиных (Москва)

## Музикант в традиционной культуре

А.В. Ромодин. Человек творящий: Музикант в традиционной культуре. — СПб.: ГНИИ «Ин-т истории искусств», 2009. — 288 с., ил. + CD.

Несмотря на столь широкое название, книга посвящена только одному из инструментов изучаемой традиции — цимбалам, но от этого ее ценность не уменьшается, а наоборот — возрастает за счет массы исполнительских тонкостей, увидеть которые способен только (перефразируя заглавие книги) «исследователь творящий».

Практически на всех защитах диссертаций звучит пожелание ее публикации. Однако до нее дело доходит весьма редко. Рецензируемая книга является счастливым исключением, поскольку представляет интерес не только для узкого круга специалистов, заседающих в диссертационных советах (испекли очередного кандидата наук!), но и для достаточно широкого круга заинтересованных читателей<sup>1</sup>.

Системно-этнофонический метод в этноинструментоведении<sup>2</sup>, если иметь в виду тот его аспект, который предполагает изучение взаимосвязи инструмента и исполняемой на нем музыки (а выражаясь по-простому, для того самого широкого круга заинтересованных читателей, инструменты такие, потому что музыка такая, а музыка такая, потому что инструменты такие), в настоящее время, за редкими исключениями, стал в отечественной науке общепринятым. Что же касается третьего компонента системы «инструмент — музыка — исполнитель» — фигуры народного музыканта-инструменталиста, то инструментоведческая наука только нащупывает подходы к означенному феномену. В рецензируемой работе такой подход осуществлен практически впервые. Здесь не последнюю роль сыграла сама личность автора — не только музыканта-исполнителя самого широкого профиля (А.В. Ромодин — руководитель фольклорного ансамбля, в котором проявляется себя как инструменталист, певец и танцор, что не мешает ему быть самым что ни на есть академическим пианистом), но и, в первую очередь, незаурядного исследователя, сумевшего проникнуть в творческую лабораторию народного музыканта. Чего стоят, например, тонкие наблюдения над исполнительскими приемами, лежащими на грани нотируемого, отразившиеся в различной группировке одинаковых длительностей в сходных фрагментах наигрыша, за которыми стоят мельчайшие артикуляционные различия этих фрагментов. Не откажем себе в удовольствии привести цитату из рецензируемой книги, подтверждающую эту мысль: «Взятие звука, при подобном с ним обращении, осуществляется не за счет

ударного действия, но производится при помощи легкого поглаживания струны успевшей уже на нее опуститься палочкой. «... На первый план выступает здесь не удар с высоты, а именно снятие палочки со струны» (с. 168). Однако столь тонкие наблюдения таят в себе подводные камни: автору, владеющему инструментом, порой сложно донести эти тонкости до читателя, не владеющего инструментом<sup>3</sup>. На с. 147 автор пишет: «Остальные удары лишь продолжают первый, вытекают из него и оказываются, по сути, репетициями, сыгранными очень "близко" друг другу». Очевидно, исполнитель подключает рикошет палочек, сохраняя при этом управление ритмом. Процитированный пример является, однако, лишь досадной издержкой, косвенно подтверждающей, что если исследователь владеет инструментарием изучаемой традиции, это плодотворно для системно-этнофонического метода.

Рецензируемая работа являет собой не только дальнейшее развитие системно-этнофонического метода, но и новый вклад в методологию инструментоведческой науки, сущность которого осталась только сформулировать. Из известных формулировок приходят на ум как уже устоявшийся «метод включенного наблюдения», так и недавно введенный В.И. Мациевской комплексно-апробационный метод. Думается, однако, что здесь мы имеем дело не с названными методами, но с некоей методологической инновацией, которую, повторяю, осталось только сформулировать. Учитывая известные нам научно-творческие планы автора (серия монографий об исполнителях, играющих на других инструментах изучаемой традиции), можно предположить, что окончательная формулировка, как говорится, — дело техники.

На заре нашей туманной студенческой юности все мы, подобно волчатам из песни В. Высоцкого, «сосали волчицу-фольклористику» и всосали один из основополагающих признаков фольклора — коллективность. Современное этноинструментоведение серьезно поколебало эту истину, представлявшуюся нам прописной, и изменило соотношение «коллективное — индивидуальное» в пользу последнего. Позволим себе вслед за автором (с. 24) процитировать выдающегося словацкого этноорганолога О. Эльшека: «Этномузикология (...) пытались логически подойти к осмыслиению процесса исторического развития музыки, к ее территориальному, региональному распространению. Между тем, личности, создающие этот процесс, остались незамеченными, безымянными и очутились на заднем плане становления культуры. Индивидуальное, человеческое начало оказалось утраченным»<sup>4</sup>. Блестящим подтверждением слов О. Эльшека является вся рецензируемая монография.

Столь специфическая и новаторская тема книги потребовала особой методи-

ки полевой работы. Для проникновения в творческую лабораторию народного музыканта явно недостаточно обычной бесстрастной фиксации материала. Здесь необходим особый контакт собирателя с носителями, способность стать своим в их кругу. Мы давно знаем Александра Вадимовича как незаурядного полевого исследователя и можем подтвердить, как блестяще он справился с этой задачей. Мало того что автор освоил практически все инструменты изучаемой традиции, он до такой степени овладел диалектом, что иногда даже вызывал нарекания местных жителей: «Ты чего это по-деревенски разговариваешь?» В арсенале методов полевой работы А.В. Ромодина, помимо собственно записи, свое место нашли целенаправленные беседы с исполнителем, а также наблюдения за творческим процессом, в частности за функционированием свадебного музыканта-профессионала. Всё это не могло не найти отражения в книге. Автор часто предоставляет слово самим носителям традиции, благодаря чему осуществляется взгляд на материал «изнутри», весьма плодотворно сочетающийся со взглядом «извне» исследователя.

Заявленная тема естественно обусловила особенности структуры работы — серия индивидуальных портретов музыкантов. Однако материал не ограничивается традиционными инструменталистами. Как во всякой незаурядной работе, здесь налицо сочетание широты и глубины взгляда. В центре книги фигура традиционного инструменталиста, далее круг расширяется: народные певцы и танцоры — сказители и сказочники — иные сферы исполнительства (в частности, автор приводит параллели с фортепианной педагогикой). Соответствующая широта характеризует и источниковую базу книги — работы не только фольклористов самой различной специализации, но и крупнейших музыковедов, достаточно далеких от собственно фольклористической проблематики (М.Г. Арановский, Г.А. Орлов и др.).

Весьма плодотворны размышления автора по поводу типологии творческих личностей, со ссылками на труды ведущих специалистов в области психологии (конец 1-й главы), что придает убедительность собственной классификации А.В. Ромодина в последующих главах: уравновешенный, неуравновешенный и промежуточный типы личности. Однако наличие промежуточного типа наводит нас на мысль, в свое время высказанную И.И. Земцовским, что наряду с четкими гранями типов возможны и нечеткие, как бы размытые, и констатация этого факта отнюдь не является признаком ущербности науки, якобы неспособной эти самые грани четко определить. Правда, позже, на с. 157, тезис о размытости граней классификации личностей всё же присутствует, но без ссылки на И.И. Земцовского. Позволим себе сослаться на собственный опыт классификации кадрильных композиций.

Здесь, как и в случае с творческими личностями музыкантов, присутствуют как полярные явления (мы их условно обозначили как сюитные и монотематические кадрили), так и промежуточные, преимущественно тяготеющие либо к первому, либо ко второму типу. Таким образом, классификация выстраивается как некая ось от одного полярного типа через промежуточные к другому.

В бытность автора этих строк официальным оппонентом А.В. Ромодина в его адрес прозвучали более частные замечания, которые мы приводить не будем, поскольку они, как это бывает в традиционном обещании диссертанта, учтены и реализованы в процессе написания рецензируемой книги. Нам остается только пожелать успехов автору в издании серии монографий об остальных инструментах изучаемой традиции.

#### Примечания

<sup>1</sup> Следует, однако, уточнить, что эта большая работа с самого начала создавалась принципиально в жанре книги, а не диссертации. Эта ее особенность благодатным образом отзывалась на свободном от формальностей научном подходе автора. Оказались возможными вольные исследовательские эксперименты. К сожалению, готовая рукопись долго не могла пробиться в печать. Наконец была защищена кандидатская диссертация. И только после этого, через пять лет, основательно дополненная многочисленными библиографическими ссылками, монография увидела свет.

<sup>2</sup> Мациевский И.В. Формирование системно-этнофонического метода в органологии // Методы изучения фольклора. Л., 1983. С. 54–63.

<sup>3</sup> В значительной мере позволяют преодолеть этот разрыв приводимые автором схемы строев цимбал — инструмента весьма специфического. Эти схемы дают представление об исполнительском процессе читателю, лишь смутно и чисто теоретически представляющему себе этот самый исполнительский процесс. Схемы четко отражают расположения звуков на струнах и их частях (разделенных подставками) и места ударов по струнам. В качестве пожелания (не для подготовки диссертации к изданию, как это бывает на защитах, а в процессе подготовки последующих изданий, которые, надеемся, будут) хотелось бы обратить внимание автора на схему цимбал, предложенную (независимо от А.В. Ромодина) белорусским этноорганологом В. Берберовым: нотные станы, одновременно символизирующие 5-хорные струны, и, соответственно, ноты вместо буквенных обозначений звуков.

<sup>4</sup> Elschek O. Die musikalische Individualität der slowakischer Primgeiger // Studia instrumentorum musicae popularis. 7. Stockholm, 1981. S. 70.

## Продолжение серии «Традиционная художественная культура белорусов»

**Традыцыйная маства культура беларусау.** Т. 4: Брэсцкая Палессе: [В 2 кн.]. — Мінск: Вышэйшая школа, 2008—2009. [Кн. 1]: 559 с.; [Кн. 2]: 863 с., цв. ил., рис., ноты + 2 компакт-диска; Т. 5: Цэнтральная Беларусь: [В 2 кн.]. — Мінск: Вышэйшая школа, 2011. [Кн. 1]: 847 с.; [Кн. 2]: 911 с., цв. ил., рис., ноты + 2 компакт-диска.

Серийное издание «Традиционная художественная культура белорусов», задуманное и успешно осуществляемое белорусскими коллегами, уже стало источником ценного аутентичного материала для фольклористов, этнографов, этномузикологов, этнолингвистов. Серия дает представление о важнейших проявлениях народной художественной культуры белорусов, воплощенных в традициях разных регионов страны. На сегодняшний день в свет вышли пять томов, посвященных Могилевскому Поднепровью, Витебскому Подванию, Гродненскому Понеманью<sup>1</sup>, Брестскому Полесью<sup>2</sup> и Центральной Белоруссии (Минская обл.).

В данном обзоре мы познакомим читателей «Живой старины» с последними двумя томами серии.

«Полесский» том представляет культурную специфику этого региона во всем ее разнообразии. Первая книга включает разделы «Календарные праздники, обычаи и обряды», «Семейные обычай и обряды», «Необрядовые песни», «Инструментальная музыка». Вторую книгу составили разделы «Танцевальный фольклор», «Народные игры», «Народная проза», «Малые жанры фольклора», «Традиционный костюм», «Традиционный народный текстиль».

Многие особенности народной традиции Брестщины формировались благодаря расположению региона на «перекрестке культур», в результате взаимодействия восточнопольской (подлясской), украинской (волынско-полесской) и западнобелорусской традиций, что дает исследователям богатые возможности для изучения культурных универсалий и локальных раритетов. Поэтому при описании традиционной обрядности чрезвычайно ценными в презентации полесского материала являются указания на близкие и дальние параллели приводимых фольклорных и этнографических фактов. Фиксация локальных версий общеславянских обрядов делает возможным также наглядно представить неоднородность культурного ландшафта Брестщины. Так, особенностью южных районов области являются одновременно проводимые обряды проводов зимы и закликиания весны в последний день

Масленицы. Только в северных районах известен волочебный обряд (обходы домов на Пасху). Обряд «вождение куста» на Троицу исполнялся в районах, граничащих на юге с волынским Полесьем, где он также известен. Особое место в народном календаре праздника Чуда (*Чуды*) отмечается только для брестско-малоритско-кобринского ареала и также имеет параллель в западнополесской украинской традиции. Характерные черты каменецко-пружанской традиции — купание в открытых водоемах в Чистый четверг, поминание предков накануне Масленицы, обливание водой на Пасху — находят соответствия в южных районах Гродненского Понеманья (т. 4, кн. 1, с. 6—7, 26).

Разнообразный материал представлен в рубрике «Былички» (раздел «Народная проза») — тут и нечистая сила в облике овечки, барана, теленка, собаки, кота, свиньи (варианты сюжета о чудесной находке, оборачивающейся демоническим существом), и русалки с копытами, и ведьмы, превращающиеся в кошку, жабу, черепаху, и «вовколаки», являющиеся то отцом, то зятем, то мужем героини рассказа.

Отметим, что народной демонологии Полесья в последние годы особенно повезло в смысле презентации аутентичного материала — в распоряжении фольклористов теперь есть обширные подборки текстов из книг «Брестское Полесье» и «Народная демонология Полесья»<sup>3</sup>. При этом материалы этих двух изданий прекрасно дополняют и уточняют друг друга, представляя богатейшую традицию полесской мифологической прозы.

Структура четвертого тома и принципы подачи материала остаются в рамках разработанной для серии концепции. Отрадно видеть, что текст буквально насыщен свидетельствами «из уст народа» — например, в разделе, посвященном народному календарю, факты излагаются не в пересказе собирателей, а путем подборки цитат из интервью с носителями традиции. В то же время к некоторым фрагментам явно требуются комментарии (учитывая объем обеих книг, хотя бы лаконичные, на уровне примечаний!). В частности, такие комментарии необходимы, когда в общем контексте представлены уникальные факты локальной традиции. Например, среди святочных молодежных забав в Пружанском р-не отмечена игра «Жаліўон», имитирующая выбор невесты и сопровождающаяся песней «Едэ, едэ Жаліўон, / Едэ, едэ его брат, / Едэ, едэ Жаліўона дружына» (т. 4, кн. 1, с. 59). Это местная версия игры «Зельман» (*«Жельман», «Дзельман»*), но интерес и ценность данного свидетельства состоит в том, что эта игра на славянских территориях до сих пор фиксировалась только на территории Подлясья, в окрестностях Люблина, в Мазовии и в западных областях Украи-

ны (Покутье, Волынь, Галиция) — т.е. на польско-украинском пограничье<sup>4</sup>. Второй интригующий момент — во всех известных записях «Зельмана» указывается на четкую приуроченность этой игры: масленица и весенний цикл обрядов, включающий исполнение песенок «гаивок» (веснянок). Таким образом, брестский «Жаліўон» является собой не только единственную на сегодняшний день фиксацию обряда и текста на территории Белоруссии, но и пример «календарного сдвига», которому подвергся обряд.

В томе, посвященном Брестщине, в разделе «Народная проза» появился новый подраздел — «Народная Библия», в котором опубликованы записи фольклорных легенд на ветхо- и новозаветные сюжеты. Введение в научный оборот новых материалов, отражающих «бibleйский фольклор», крайне актуально по двум причинам. Во-первых, на территории Брестского Полесья в живой традиции сохранились многие сюжеты, утраченные или неизвестные в других областях Полесья (например, сюжет о том, почему дети не ходят сразу после рождения). Во-вторых, в повествовательной традиции Брестщины представлены уникальные варианты общеславянских сюжетов (например, сюжет о «собачьем и кошачьем хлебе» (отчего раньше колос рос от самой земли, а потом измельчал) связывается с рассказом о библейском Исходе). При возрастающем интересе к изучению локальных фольклорных традиций, при развитии исследований, связанных с классификацией и картографированием фольклорных фактов, публикация новых региональных вариантов очень важна.

Присутствует в «Брестском Полесье» и новый раздел — «Малые жанры фольклора», объединивший заговоры, пословицы, поговорки, загадки, проклятия, благопожелания и др. Тексты такого рода, несмотря на формальную краткость, являются важным этнолингвистическим источником для реконструкции народной духовной культуры, так как зачастую содержат в «свернутом» виде информацию об архаических обрядах и верованиях.

В разделе, посвященном народному ткачеству, который построен на материалах экспедиций и музеиных коллекций, дано описание редкого типа обрядовых рушников «з трапкамі», не встречающихся в других регионах Белоруссии и неизвестных в традиционном текстиле других народов<sup>5</sup>.

Экспедиционный материал фиксируется на высококачественные электронные носители, что делает возможным создание приложений в виде компакт-дисков. Впервые в серии электронное приложение дано к «полесскому» тому. Два компакт-диска включают записи обрядовых, календарных, семейно-бытовых

песен, танцев и наигрышей, образцов народной прозы (сказок, легенд, быличек, бытовых рассказов) в аутентичном исполнении. Аудиозаписи устных рассказов сопровождаются расшифровками текстов. Базой для электронного приложения стали материалы, записанные на Брестчине в 1983—2008 гг.

Пятый том серии, посвященный традициям Центральной Белоруссии, является первым опытом комплексного фольклорно-этнографического описания современного состояния народной культуры этого региона. Основу тома составили экспедиционные материалы, записанные на территории Минской обл. в 2006—2010 гг. Структура тома аналогична структуре предыдущего, что делает удобным поиск нужного материала и сравнительных данных.

Ярчайшей особенностью Центральной Белоруссии как этнокультурного региона является то, что данный регион, находясь на перекрестке различных локальных белорусских традиций, во многом аккумулировал черты, присущие традиции Полесья, Понеманья, Подвина и Поднепровья. Например, на севере Минской обл. сохранилась святочная игра «Женитьба Терешки» («Жаніцьба Цярэшкі»), характерная для Поозерья (минско-витебское пограничье); в Любанско-р-не (юго-восток Минской обл.) известно «Вождение куста» (как в Западном Полесье); на востоке области сохраняются типично поднепровские ритуалы «перенесения свечи» (коллективное изготовление «братской» свечи и передача ее из дома в дом на определенные праздники), фиксировавшиеся в основном на Могилевщине; запад области отмечен разветвленной пастушеской обрядностью Юрьева дня (аналогично — в брестском Полесье).

Есть в Центральной Белоруссии и свои раритеты. Таковым, например, является микролокальный ритуал проводов «колояд», известный в Березинском р-не (восточная часть области), — «цягнуць Калиду на дуба» (исполняется на второй день после Крещения, 21 января). При этом интересно, что даже в таком небольшом ареале обряд представлен в нескольких вариантах: на дерево затаскивали борону, украшенный сноп, соломенное чучело, изображавшее мужчину, горшок с кутьей. Последний вариант имеет соответствия на Гродненщине, где в Слонимском р-не чугунок с остатками куты ставили на дерево — «для неба, для Бога». Мотивация этого ритуала такова: «людзі каб крэпкія былі» (т. 5, кн. 1, с. 85). В Любанско-р-не «колояды» провожали по-своему: 21 января до обеда ничего не делали, а после собирались на гулянье — «Калиду за хвост цягнуць» (там же).

Уникальный обряд зафиксирован в Мядельском р-не на севере области. Здесь на праздник Воздвижения «рабілі

масъляк» — устраивали коллективное гулянье с танцами, выпивкой и закуской; основным угощением при этом были «клещи» из толченого мака, конопли, сахара и меда (иногда изготовление их доверяли детям) (т. 5, кн. 1, с. 314). В д. Узла того же района «сабіраца на масъляка» было принято не на Воздвижение, а на Покров (там же, с. 318). В соседнем же Вилейском р-не «масъленік таўклі» на Никола Зимнего, во время девичьих посиделок (там же, с. 333). Такие пересечения внутри микролокальных традиций чрезвычайно ценны (в том числе и для этнолингвистического картографирования), поэтому следовало бы к примерам подобного рода давать перекрестные ссылки в тексте, чтобы не упустить ценные свидетельства.

Как всегда, фольклористов порадует раздел «Народная проза». По материалам из Минской обл. вырисовывается интересная и разнообразная сказочная традиция. При этом есть все основания говорить о ней как о непрерывной и живой традиции бытования жанра, поддерживаемой несколькими поколениями талантливых рассказчиков<sup>1</sup>. Тексты фольклорных легенд на библейские сюжеты, вошедшие в этот том, дополняют издание «Белорусская народная Библия в современных записях», подготовленное Е.М. Боганевой<sup>2</sup>. Среди этиологических легенд встречаются редкие сюжеты, например о том, как Бог сшивал первых людей: у мужчины остался излишек ниток, а на женщину ниток не хватило — отсюда и различия между мужским и женским полом (т. 5, кн. 2, с. 389—390). Данный сюжет не зафиксирован в других регионах Белоруссии, публикуемая запись из Узденского р-на (запад Минской обл.) пока единственный белорусский вариант сюжета, известного украинцам, полякам и литовцам. Еще один пример фиксации редкого сюжета — запись из Вилейского р-на (северо-запад Минской области): в легенде о происхождении медведя говорится, что в некой стране был человек, который хотел напугать Бога, и Бог превратил его в медведя, и «в тым царстве цяпер ёсь такая свята, дык усе на той святыи кachaюща па зямлі <...> усе людзі як ведзьмадзя, гэта такая свята, што пакаціца трэба» (там же, с. 425—426). В этом сюжете присутствует отзвук сюжета о «медвежьем» празднике («комоедице»), единственное описание которого было сделано в последней четверти XIX в. по материалам из Борисовского прихода Борисовского повета Минской губ. Таким образом, современный текст может служить подтверждением свидетельств позапрошлого века (современные Вилейский и Борисовский р-ны находятся недалеко друг от друга).

Что касается демонологических рассказов, то здесь фольклористов также ждет интересный материал. Народно-мифологические представления насе-

ления Центральной Белоруссии, как и календарная обрядность, аккумулировали мотивы окружающих традиций, и, таким образом, в облике и функциях мифологических персонажей отражены различные микрорегиональные и микролокальные черты. Так, на юго-востоке Минской обл., в Любанско-р-не (который является переходной зоной между Центральной Белоруссией и Средним (Центральным) Полесьем) русалки выглядят так же, как их центрально- и восточно-польские товарки — это устрашающие существа с железными грудями, обитающие в полях. А в Крупском р-не, который соседствует с Поднепровьем и Подвиньем, описания русалок соответствуют данным из Витебской обл. — это молодые девушки (тоже иногда страшного облика), качающиеся в лесу на деревьях. Любопытное свидетельство было записано в Пуховичском р-не: здесь русалка оказалась полулутицей-получеловеком (птичье тело покрыто сивыми перьями, голова женская), летающей с мая по август в потемках, как летучая мышь (там же, с. 480—481). Такой «птичий» облик русалок характерен для севера Витебской обл.<sup>3</sup>

«Минский» том также снабжен приложениями — два компакт-диска содержат записи полевых материалов 1978, 2006—2010 гг. Это обрядовые календарные и семейные песни и инструментальные наигрыши, необрядовые песни, сказки, легенды, былички, устные бытовые рассказы.

Таким образом, материалы очередных двух томов «Традиционной художественной культуры белорусов» (как и предыдущие книги серии) не только представляют в распоряжение исследователей новый богатый фактический материал, но дают прекрасную возможность заняться детальным изучением внутренних и внешних связей белорусского фольклора. Готовится к изданию завершающий том серии, посвященный Гомельской обл. Специалисты с нетерпением ожидают его и желают составителям серии успешной работы и новых находок.

#### Примечания

<sup>1</sup> Рецензию см.: Белова О.В. Традиционная культура белорусов: новая региональная серия // ЖС. 2008. № 2. С. 55—56.

<sup>2</sup> Рецензию см.: Белова О.В. «Традиционная мастицкая культура беларуса» (т. 1—4) // Славяноведение. 2010. № 6. С. 102—105.

<sup>3</sup> Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80—90-х годов XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010. См. рецензию: ЖС. 2012. № 1. С. 55—56.

<sup>4</sup> См. обзор версий: Бартминский Е. Весенняя игра «Жельман»: пример пары-

текста с польско-украинского пограничья // ЖС. 2008. № 4. С. 2—5.

<sup>5</sup> Об этом типе рушников см. также: Лобачевская О.А. Рушники «с трапками» в Западном Полесье // ЖС. 2006. № 3. С. 33—36.

<sup>6</sup> В нашем журнале были опубликованы некоторые материалы из этого региона: Боганева Е.М. Мастерство классического сказительства: Лидия Михайловна Цыбульская // ЖС. 2011. № 2. С. 5—8.

<sup>7</sup> Беларусская «народная Библия» ў сучасных записах / Устуг. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай. Мінск, 2010. См. рецензию: Мороз А.Б. Белорусская «народная Библия» // ЖС. 2011. № 1. С. 58—59.

<sup>8</sup> См.: Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 114.

**О.В. БЕЛОВА**, доктор филол. наук,  
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

*Работа выполнена в рамках проекта «Мифологические и легендарные наработки белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ-РГНФ, 11-24-01002а/Bel)*

## Формулы проклятий в составе застольных тостов

**Б.Х. Бгажноков.** Отрицание зла в адыгских тостах. — Нальчик: Изд. отдел Кабардино-Балкарского ин-та гуманитарных исследований, 2010. — 116 с.

Совмещение таких фольклорных жанров, как злопожелания и застольные здравицы, может показаться невероятным и абсурдным. Между тем в традиционной культуре некоторых народов Северного Кавказа именно в такой форме некогда бытовали застольные тосты. Новое интересное исследование, посвященное корпусу ритуальных проклятий, исполняемых как факультативное дополнение к тостам-благопожеланиям, осуществлено специалистом в области адыгского фольклора Б.Х. Бгажноковым и издано Кабардино-Балкарским институтом гуманитарных исследований. Речь идет об оригинальных текстах — особого рода злоречениях, завершающих застольную здравицу и направленных в адрес предполагаемых недоброжелателей, людей-завистников, злой воли которых могла, как считалось в народе, помешать осуществлению пожеланий добра. Композиция такого удвоенного тоста представляет собой соединение двух типов посланий, каждое из которых отправляется разным адресатам: благожелательная здравица (жанр, терминологически определяемый у адыгов как *хъуэхъу*), которая произносится в честь конкретных величаемых лиц, и злоре-

чение (*хъузн* — дословно ‘брать, ругань, хула’), которое адресуется анонимным носителям зла.

Автор рецензируемой книги предпринимает попытку комплексного изучения адыгских тостов, уделяя особое внимание заключительной их части, которую условно можно обозначить как застольные проклятия. Эта условность, как справедливо отмечено автором, определяется прагматикой жанра. Имеется в виду бытование текстов в праздничной атмосфере коллективной трапезы, позитивного настроя и общей благожелательности. Поэтому в подобных формулах порицания человеческого порока (злобы и зависти) нет той степени агрессивности и враждебности, которая характерна для спонтанно рождающихся бытовых проклятий. Наоборот, застольные злоречения произносятся весьма благодушно, так как имеют цель не только заклеймить позором завистника, но и выставить его на посмешище, развеселить участников застолья. Соответственно, первой части тоста присуща стилистика пафосных высказываний и торжественных словесений, тогда как вторая его часть отличается комически-гротескными приемами речи, формами карикатурного изображения фигуры анонимного злопыхателя. При этом обе части тоста рассматриваются исследователем как исторически возникшие тексты магической направленности, целью которых было достижение блага и обезвреживание зла. Не случайно одним из вариантов народных названий застольных проклятий служит у адыгов выражение со значением «оберегающие от сглаза».

Книга состоит из пяти глав: в первых двух рассматриваются тосты как форма застольного этикета и жанровые особенности негативных пожеланий в составе этих тостов. В остальных трех главах проанализированы важнейшие функции застольных проклятий: ритуально-магическая, социально-этическая и художественно-эстетическая. Кроме того, исследование дополнено введением, заключением, списком использованной научной литературы и очень ценным для русскоязычного читателя Приложением, в котором опубликовано почти 20 текстов адыгских тостов с весьма удачным переводом на русский язык.

Чтобы должным образом понять и оценить значение такого своеобразного жанра, как застольные проклятия, автор в начале книги рассматривает сам феномен заздравной речи, предваряющей питье хмельных напитков: Для культурной традиции кавказских народов характерно представление о тостах как об одном из важнейших компонентов ритуала праздничной трапезы. По самым ранним историческим свидетельствам, произнесение здравицы с кубком в руке осмыслилось как некое священное действие. В содержательном плане адыгские тосты включают обязательное обращение к высшим сак-

ральным силам с просьбой осуществить благие пожелания, которые участники пира адресуют конкретным прославляемым лицам, семье или роду, а также перечень самих благ, испрашиваемых у Бога. Право произнесения первой здравицы имеет «хамада» (руководитель пира), в дальнейшем каждый из ораторов должен был получить у него разрешение на произнесение очередного тоста. Тематикой здравиц обычно является процветание родной земли, почитание предков, благополучие хозяев дома, обильный урожай и пр. Речь произносилась в торжественной обстановке и воспринималась сотрапезниками с почтением: запрещалось во время тоста есть-пить, вставать из-за стола, разговаривать и смеяться, перебивать оратора. Всё это подтверждает мнение специалистов о том, что произнесение тостов — это не только акт коммуникации между участниками застолья, но и способ общения с божеством, от которого зависит, исполняются или нет высказанные людьми благопожелания.

По каким же причинам в этой празднично-торжественной обстановке нашлось место для такого небезопасного жанра, как проклятия? Автор рецензируемой книги высказывает предположение, что тексты застольных злопожеланий в адрес тайных завистников и недругов исторически сложились как дополнение к здравицам и были призваны обезвредить возможную (и часто осуществляющую во время пиршества) порчу и сглаз, т.е. использовались в качестве вербального оберега. Считалось, что даже мысленное заклинание недоброжелателя «Да не сбудется то, о чем только что сказано!» способно разрушить магию «доброго слова», поэтому благие речи ораторов надо было защитить, разоблачив зломыслие завистника.

Исследователь убедительно показывает, что граница перехода от позитивной части тоста к негативной четко обозначена и в ритуале произнесения застольной речи, и в самом тексте. Закончив благопожелания, говорящий вновь обращался к тамаде с просьбой разрешить ему «выvestи слушателей из здравицы», т.е. продолжить тост формулами проклятий в адрес неких носителей зла, после чего он произносил знаковую фразу, сигнализирующую о смене получателя текста. Именно она и служила зачином традиционного застольного проклятия, например: «А тем, кому наша здравица не по нраву...» (чтоб им посмешищем стать у людей); «А у тех, кто, отвергнув наши пожелания, зло против нас затаил...» (чтобы пусто стало в их доме); «Тот, кто этому позавидует, кто зло затаит, кто воспримет это враждебно...» (чтоб он жалким стал); «Тот, кто скажет: да не сбудется это...» (чтобы в его кладовке лягушки квакали) и т.д. Подобно здравице, тексты злопожеланий имеют устойчивую четырехчастную структуру: 1) обращение

к сакральному покровителю; 2) обозначение абстрактного адресата послания; 3) пожелания ему многочисленных бед и несчастий; 4) просьба к Богу осуществить эти негативные пожелания.

Существенное место в рецензируемой книге отведено портрету человека-завистника, который реконструируется на основе мотивов злопожеланий. Вообще главной задачей этого жанра исследователь считает создание собирательного образа противника добра, олицетворяющего темные силы, и одновременно высмеивание его с целью обезвреживания. С одной стороны, эта фигура предстает как жалкое и нелепое существо, которому приписываются следующие характеристики: мужчина — старый, плеший, беззубый, немощный, грязный, в рваной одежде, обедневший, трусливый, ленивый, невезучий, презираемый односельчанами, перебывающий подачками, имеющий вечно голодных детей и злую жену. С другой же стороны, в этом образе просматриваются некоторые признаки мифологического персонажа: человека с головой не то кота, не то собаки; с заячьими ногами либо с ногами из стебля конского щавеля; с пугающим взглядом; ползающего, как змея; принявшего вид ящерицы, достигшей девятилетнего возраста; урода без рук или одногоного, кривого, косого, глухого, немого, слепого. Подобные признаки выдают в нем «не-человека», пребывающего в состоянии «не живого, но и не мертвого, не мертвого, но и не живого». Сближение образов человека-завистника и демонического существа можно объяснить, по предположению автора, тем, что, согласно народным верованиям, чрезмерная злоба, зависть и агрессия являются следствием вселения в тело человека злого духа, дьявола, из-за чего и сам этот человек становился в прямом смысле «носителем зла». Важно при этом понимать, что тосты-злопожелания клеймят не конкретного односельчанина, а само явление злопыхательства и зависти, чтобы осудить порок, убедить слушателей в деструктивном воздействии злобных чувств и на жизнь сообщества, и на самого завистника. В этом состоит еще одна весьма важная функция описываемого жанра — морально-этическая и воспитательная. Таким образом, ниспровержение зла осуществляется в речи оратора благодаря следующему художественному приему: сначала образ человека-завистника сознательно демонизируется, представляется опасной вредоносной силой, а затем за счет форм карикатурного изображения описывается как жалкое, беспомощное, недееспособное (а стало быть, обезвреженное) существо.

Пожалуй, большая часть книги посвящена анализу художественных приемов, направленных на достижение комического эффекта. Автор приходит к выводу, что главной особенностью жан-

ра застольных проклятий является комедийно-сатирическая стилистика и сами тексты создаются в традициях народной смеховой культуры. Он называет их «формулами комического неблагополучия», построенными по канонам фольклорного гротеска (элементы насмешки, иронии, пародии, каламбура, буффонады). Комический эффект в изображении антигероя (человека-завистника) достигается благодаря карикатурным характеристикам его внешности и пародийным подробностям его жалкого быта. Действительно элементы сарказма и злой иронии отчетливо проступают в мотивах, в которых высказываются пожелания в адрес завистливого человека: быть пойманым при краже снопов или кур; ездить на рыжей, покрытой язвами кляче; вечно выпрашивать горсть табака; подвергаться нападкам сварливой жены; чтобы собаки его облавляли и сороки бы над ним кричали; чтобы сопли из его носа постоянно текли; чтобы жуки его тяглом были, растительные колючки — его едой, жгучая крапива — его сидением и т.п. Однако, насколько мы можем судить по включенным в книгу переводам на русский язык, значительная часть этих «формул неблагополучия» имеет вид весьма суровых и серьезных злопожеланий, лишенных признаков шутливо-комедийных высказываний. Речь идет о формулах с тематикой «изгойничества» или «социальной изоляции антигероя», которому исполнитель тоста предрекает мрачную перспективу быть исключенным из сообщества людей, т.е. он желает: чтобы врагами были его соседи и справа и слева; чужаком бы он для всех был; люди бы на него с презрением смотрели; предателем бы его называли; добрым словом бы никто о нем не обмолвился и тайн своих ему бы никто не доверял; чтобы все самое скверное с его именем было связано; в двери его дома никто бы не входил и в гости бы никто не звал; чтобы он неуважаемым и нелюбимым был и не было бы у него друзей, его окликающих; чтобы жил, отвергнутый всеми. Именно эта тематическая группа злопожеланий свидетельствует о сближении негативных тостов с собственно проклятием, одно из значений которого — «демонстративный разрыв семейных или социальных связей с человеком-нарушителем принятых в обществе норм поведения». Подобные безжалостно суровые пожелания, по нашему мнению, выпадают из стилистики пародийных текстов, в которых безрадостная жизнь антигероя подается «в празднично-игровой, шутливой форме, вызывая у сопрапезников безудержный смех» (с. 62), и в большей степени отвечают стилистике формул-проклятий. Так что, по нашему мнению, далеко не все застольные злопожелания можно отнести к «формулам комического неблагополучия».

Еще одно замечание касается вывода о том, что тостовые проклятия якобы имеют характер диалогической речи, несут на себе

отпечаток ритуальной полемики между сторонниками добра и их противником и представлены в виде острого словесного поединка. На самом деле приведенный в книге материал позволяет говорить о том, что спор между добром и злом осуществляется здесь скорее во внетекстовом пространстве, а сам текст строится как экспрессивно окрашенный монолог, принадлежащий одному лицу (исполнителю тоста), как отповедь недоброжелателю. Признаков «азартной словесной дуэли», как нам кажется, эти тексты не содержат, так как в них оппоненту (носителю зла) слово не предоставляется.

В меньшей степени (по сравнению с вопросами о жанровой специфике и художественной форме) автор интересуется этнографический контекст застольных проклятий. Лишь краткие комментарии об условиях бытования этого жанра даны в одном из разделов книги. В них содержится ценная информация о правилах исполнения злопожеланий и соответствующих запретах: их не мог произносить тамада; в них никогда не упоминались имена конкретных людей; запрещалось адресовать их женщинам; в них никогда не включались пожелания смерти; текст «формулы неблагополучия» должен быть короче здравицы. Все эти правила свидетельствуют о мерах предосторожности при произнесении подобных формул и об их ритуально-магической функции. Однако у читателя остается много других вопросов, например связанных с отношением самих носителей традиций к этому жанру: чем мотивируются запреты тамаде произносить застольные проклятия; кому еще из участников пира это запрещалось (может быть, молодым парням, впервые допущенным во взрослую компанию пирующих); почему в образе антигероя не могла выступать женщина; могло ли злопожелание прозвучать как речь, завершающая пиршество? Интересно было бы также узнать: произносятся ли эти тексты на любом праздничном пиру или есть запреты на их исполнение (например, на свадьбе, родинах, новоселье и т.п.); как давно утрачена традиция присоединять к здравицам застольные проклятия; сохранились ли остротки ее современной актуальности; можно ли по архивным данным установить географию распространения жанра?

Возникновение подобных вопросов говорит об интересе к объекту описания, а не о недостатках книги. Автор имеет полное право избирать тот или иной аспект изучения. В данном случае таким аспектом является, как это прямо сформулировано в исследовании, «этико-эстетическое видение застольных проклятий» (с. 73).

**Л.Н. ВИНОГРАДОВА,**

доктор филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

## НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

## Исследования

**Антропология башкир** / М.А. Бермешева, В.А. Иванов, Г.А. Киньябаева и др. — СПб.: Алетейя, 2011. — 496 с.: ил.

**Балканский спектр: от света к цвету:** Балканские чтения — 11; Тез. и материалы 22—24 марта 2011 г. / Ин-т славяновед. РАН, Центр лингвокульт. исследований «Balcanica»; [Редкол.: М.М. Макарцев, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян]. — М.: [Пробел—2000], 2011. — 200 с.

**Гродеков Н.И.** Киргизы и каракирызы Сыр-Дарынской области: юридический быт / Ин-т этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая. — М.: Вост. лит., 2011. — 566 с.: ил. — (Этнограф. б-ка).

**Дуров И.М.** Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / Ред. И.И. Муллонен (отв. ред.), В.П. Кузнецова, А.Е. Беликова. — Петрозаводск: Карел. науч. центр РАН, 2011. — 455 с.

**Егоров В.Г., Зозуля О.А., Палеолог М.В.** Кустарные промыслы нечерноземной деревни второй половины XIX — начала XX в. (на материалах Московской губернии). — М.: [Ин-т диаспоры и интеграции (Ин-т стран СНГ)], 2011. — 448 с.

**Ермолин Д.С.** Погребально-поминальная обрядность албанцев Буджака и Приазовья (вторая половина XIX — начало XX в.): Автoref. дис. ... канд. ист. наук / [Место защиты: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2011. — 26 с.

**Жачева Е.Н.** Чувашская вышивка: сошвы мастерицы / Художник И.Е. Калентьева. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. — 96 с.

**Классический фольклор сегодня: Материалы конф., посвящ. 90-летию со дня рождения Б.Н. Путилова.** Санкт-Петербург, 14—17 сент. 2009 г. — СПб.: Дм. Буланин, 2011. — 544 с.: ил.

**Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда** / Ин-т славяноведения РАН; Ред. Н.В. Злыднева. — СПб.: Алетейя, 2011. — 560 с.: ил.

**Кораблев Н.А.** Традиционные кустарные промыслы и ремесла Карелии. — Петрозаводск: ПетроПресс, 2009. — 64 с.

**Корепова К.Е.** Русская лубочная сказка. — М.: Форум, 2012. — 464 с.

**Криничная Н.А.** Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2011. — 632 с.

**Культурное наследие народов Европы** / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [Отв. ред. А.А. Новик]. — СПб: Наука, 2011. — 308 с. + компакт-диск. — (Сб. МАЭ; Т. 57).

**Львов А.Л.** Русские иудействующие как текстуальное сообщество. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. — 328 с.: [16] с. ил.— (Studia ethnologica; Вып. 9).

**Лызлова А.С.** Похищение женщины в русской волшебной сказке: к семантике фольклорной коллизии: Автoref. дис. ... канд. филол. наук / [Место защиты: Ин-т языка, литературы и истории Карел. науч. центра РАН]. — Петрозаводск, 2011. — 19, [1] с.

**Мазалова Н.Е.** Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX — начало XXI в.). — СПб.: Петербург. востоковедение, 2011. — 304 с.

**Мельникова Е.А.** «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. — 182 с.: [12] с. ил. — (Studia ethnologica; Вып. 8).

**Миронова В.П.** Сюжет о сватовстве в мифической стране Хийтола в контексте карельской эпической традиции: Автoref. дис. ... канд. филол. наук / [Место защиты: Ин-т языка, литературы и истории Карел. науч. центра РАН]. — Петрозаводск, 2011. — 19, [1] с.

**Поворознюк О.А.** Забайкальские эвенки: социально-экономические и культурные трансформации в XX—XXI вв. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2011. — 350 с.: ил.

**Российская нация: Становление и этно-культурное многообразие** / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Под ред. В.А. Тишкова. — М.: Наука, 2011. — 462 с.

**Русская народная одежда:** Ист.-этнограф. очерки / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Отв. ред. В.А. Липинская. — М.: Индрик, 2011. — 775 с.: ил + 60 л. цв. вкл.

**Славянский и балканский фольклор.** — [Вып. 11]: Виноградье: К юбилею Л.Н. Виноградовой / Ин-т славяноведения РАН; [Редкол.: О.В. Белова, А.В. Гура (отв. ред.), С.М. Толстая]. — М.: Индрик, 2011. — 376 с.: ил.

**Соколова З.П.** Северные ханты (Полевые дневники) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2011. — 353 с.

**У истоков карельской фольклористики.** — Вып. 3: К 100-летию А.П. Разумовой. — Петрозаводск: Карел. науч. центр РАН, 2011. — 88 с.

**У истоков карельской фольклористики.** — Вып. 4: К 90-летию У.С. Конкка. — Петрозаводск: Карел. науч. центр РАН, 2011. — 80 с.

**«Уведи меня, дорога»:** Сб. ст. памяти Т.А. Бернштам / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Под ред. Н.Е. Мазаловой, И.Ю. Винокуровой, В.А. Лапина, О.М. Фишман. — СПб.: МАЭ РАН, 2010. — 458 с.: ил.

**Фишман О.М.** Тихвинские карелы старообрядцы: методология и результаты комплексного изучения феномена локальной этноконфессиональной группы: Автoref. дис. ... докт. ист. наук / [Место защиты: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2011. — 50 с.

**Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова:** Сб. науч. ст. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 316 с.

**Швейковская Е.Н.** Русский крестьянин в доме и мире: Северная деревня конца XVI — начала XVIII в. / Ин-т славяновед. РАН. Археографич. комиссия. — М.: Индрик, 2012. — 368 с. — (Традиц. духов. культуры славян. Соврем. исследования).

## Фольклорные тексты

**Свод памятников фольклора народов Дагестана:** В 20 т. — Т. 1: Сказки о животных. — М.: Наука, 2011. — 378 с.; Т. 2: Волшебные сказки. — М.: Наука, 2011. — 653 с.

## Справочные материалы

**Валерий Александрович Тишков / Сост. Г.М. Тихомирова, Н.М. Ансерова; Авт. вступ. ст. Т.Б. Уварова, Е.Н. Викторова. — М.: Наука, 2011. — 154 с. — (Материалы к библиографии ученых: история; Вып. 35).**

**Восточнославянские заговоры:** Аннотир. библиогр. указ. / Ин-т славяновед. РАН; Сост. Т.А. Агапкина, А.Л. Топорков. — М.: [Пробел—2000], 2011. — 170 с.

**Гагаузы /** Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т культурного наследия АН Молдовы; Отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. — М.: Наука, 2011. — 615 с. — (Народы и культуры).

**Тумаркин Д.Д.** Белый папуас: Н.Н. Миклухо-Маклай на фоне эпохи / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Вост. лит., 2011. — 623 с.

**Узбеки /** Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории АН Респ. Узбекистан; Отв. ред. З.Х. Арифханова, С.Н. Абашин, Д.А. Алимова. — М.: Наука, 2011. — 688 с. — (Народы и культуры).

Материал подготовила  
**О.В. ТРЕФИЛОВА,**  
Гос. республиканский центр русского  
фольклора  
(Москва)

## ВАЛЕНТИН ВЛАДИМИРОВИЧ БЛАЖЕС

**26 января 2012 г.** после тяжелой болезни, не дожив месяц до своего 76-го дня рождения, ушел из жизни Валентин Владимирович Блажес, литературовед, фольклорист, доктор филологических наук (1990), профессор (1992) филологического факультета Уральского государственного университета им. А.М. Горького. Он возглавлял кафедру фольклора и древней литературы, которая подарила нашей науке известную «Свердловскую школу фольклористики». С 1988 по 2004 г. был деканом филологического факультета УрГУ. С 1994 по 1999 г. возглавлял ученый совет Объединенного музея писателей Урала, был членом Головного совета по филологическим наукам Российской Федерации. С 1993 г. до своей смерти был главой Фольклорной экспедиции Уральского университета. Лауреат литературной премии имени Павла Бажова 2008 г., кавалер ордена Почета, автор более 150 научных работ.

### Встречи с Блажесом

Конечно, еще до своего первого появления в Свердловске я читал работы Валентина Владимировича. И в силу молодости и амбиций начинающего фольклориста я не смог тогда по достоинству оценить небольшие его статьи. Всегда ведь ждешь каких-то сенсационных открытий... Но уже на первой моей конференции в Уральском университете в 1984 г. доклад Блажеса произвел на меня очень мощное впечатление — своей продуманностью, страстью, информативностью. И было совершенно очевидно, что в докладе даже не вершинка айсберга его интеллекта, так, ничтожная частичка. И полным шоком для меня было продолжение пленарного заседания... в курилке. «Костя, вы курите?» — «Да». — «Пойдемте». То, что я услышал, было просто блестящие. Фейерверк смыслов! Водопад идей! Калейдоскоп научных образов! Тонкие наблюдения! Только через год-два понял, что был знаком с тремя разными Блажесами. Первый — суховатый и точный в публикациях. Второй — страстный докладчик на конференциях. Третий — блестящий импровизатор в курилке. Думаю, что эта особенность личности Валентина Владимировича шла от его скромности и нежелания выставлять себя напоказ. Возможно, именно по этой причине в списке его публикаций всего три монографии<sup>1</sup>.

Кстати, именно в ту нашу встречу Валентин Владимирович посоветовал мне «прощупать» в экспедициях были-



ны. Прощупали, ни на что не надеясь. Тексты не записали, только прозаические пересказы про Егора Святобора, Добрынюшку и Илью Муромца. Но по обрывочным сведениям сегодня могу точно сказать, что в Повишире и пермском Прикамье былины бытовали. Скорее всего, у «бродячих сказителей». А в другую встречу Валентин Владимирович с улыбкой сообщил: «Костя, а я знаю, кто и как составил сборник Кирши Данилова»<sup>2</sup>.

Другая примечательная встреча. Приехал я в 1988 или 1989 г. (не помню точно) в Свердловск с кислым стандартным текстом «Современное состояние жанров несказочной прозы в Чердынском районе Пермской области» — под диссертацию. Вера Петровна Кругляшова (мой научный руководитель) приняла текст, я тогда был в заочной аспирантуре. А потом, после какого-то заседания конференции, пошли покурить с Блажесом. Я между делом стал рассказывать ему про странные сюжеты про альпинистов и спелеологов, которые излагала мне аспирантка-заочница Юля Корабельникова (дочь моего пермского коллеги по журналистике). Я смеялся. Валентин Владимирович, выслушав меня, сказал: «Костя, у вас есть две недели, чтобы оформить это как публикацию». Я обалдел: «Какой же это фольклор?!», но сделал. В результате появилась публикация «Устные рассказы туристических групп как явление современного фольклора»<sup>3</sup>. Катализатор для развития научного направления оказался эффективным.

Тогда же Блажес между двумя затяжками (а курил он «вкусно»), между делом бросил: «Костя, а не пора ли вам подготовить сборник текстов быличек?» Согласился, что пора. В результате вышла первая моя книжка<sup>4</sup>. Именно благодаря Валентину Владимировичу на защиту кан-

дидатской я выходил с тремя изданными книгами и тремя десятками более мелких публикаций. Блажес снова выступил как своеобразный «катализатор». Только в последние годы он так и не уговорил меня идти на защиту докторской...

А тонкое чувство языка? На одной из встреч Валентин Владимирович с жаром рассказывал, как в общении через компьютер поменяется этика поведения и язык — и даже письменные тексты. Фактически он спрогнозировал появление сетевого «олбанского языка» — на основе наблюдений за речевым этикетом и отражением его в культуре. Собственно, вся школа фольклора Уральского университета способствовала изучению субкультур, в которых язык, жаргон, арго являются основой. И это — одна из базовых идей Валентина Владимировича.

Интересно, что некоторые научные догадки Блажеса были восприняты не только фольклористами и этнографами. Как-то в ходе разговора Валентин Владимирович страстно доказывал, что «закон композиционного контраста», выведенный в его книге «Содержательность художественной формы русского былевого эпоса», универсален. Наш общий знакомый Валерий Александрович Альбинский, этномузиколог, отмахнулся. Мы тогда остановились в Свердловске у моего дяди, хотя Альбинский иногда практиковал ночевки в помещении кафедры фольклора и древней литературы. И Валентин Владимирович позволял это. Ночью Альбинский разбудил меня едва ли не с криком: «Он прав, он прав! Я сейчас анализировал партитуры нескольких симфоний. Ты понимаешь, Шумов, Блажес — прав!»

Собственно, я никогда не сомневался в правоте Валентина Владимировича — научной и человеческой. Светлая ему память!

### Примечания

<sup>1</sup> Блажес В.В. Содержательность художественной формы русского былевого эпоса. Свердловск, 1976; *Он же*. П.П. Бажов и рабочий фольклор. Свердловск, 1984; *Он же*. Сатира и юмор в фольклоре рабочих Урала. Свердловск, 1987.

<sup>2</sup> См.: Блажес В.В. Эпическая комика в сборнике Кирши Данилова // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России (1965—2005). Новосибирск, 2008. Т. 1. С. 511—521.

<sup>3</sup> В сб.: Фольклор Урала. Современный русский фольклор промышленного региона. Свердловск, 1989. С. 92—104.

<sup>4</sup> Шумов К.Э. Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. Пермь, 1991.

## Международный конгресс этнологов и фольклористов

17–21 апреля 2011 г. в Лиссабоне (Португалия) прошел юбилейный 10-й конгресс Международного общества этнологов и фольклористов (SIEF). Это научное общество, объединившее главным образом европейских исследователей традиционной культуры, было основано в 1964 г., в том же году состоялся и первый конгресс. В последние десятилетия конгрессы проходят в различных странах Европы раз в три года, число их участников постоянно растет. На нынешнем конгрессе в Лиссабоне был поставлен очередной рекорд: в его работе приняло участие более 900 исследователей из разных стран.

Общая тема юбилейного конгресса — «Люди создают места: пути восприятия мира»; большинство секций было посвящено различным моделям организации пространства в традиционных и современных культурах. Каждый день начинался с пленарного заседания, где звучало по два установочных доклада, затем начиналась секционная работа (всего 86 тематических секций), показы этнографических фильмов и заседания рабочих групп. Описать работу всех секций конгресса не представляется возможным, поэтому предлагаем вниманию читателей «Живой старины» обзор отдельных наиболее интересных заседаний.

Секция «Формируя виртуальные жизни: идентичности в Интернете» была посвящена стратегиям пользователей Интернета, конструирующими образы своих «двойников» в компьютерных мирах. Открыл работу секции программный доклад Тео Медера (Нидерланды), посвященный компьютерным играм, которые позволяют участникам «жить» и общаться в едином виртуальном мире («Second Life», «IMVU»). Используя материалы интервью участников игры и собственный опыт включенного наблюдения, исследователь пришел к выводу, что существуют две основные стратегии конструирования виртуальных личностей: в одном случае игрок пытается создать персонаж, максимально похожий на себя самого; в другом случае он пытается реализовать свои мечты, создав такого героя, каким он хотел бы быть. Дженифер Мета Робинсон (США) также посвятила свой доклад компьютерной игре «Second Life». По мнению докладчицы, сходств между «настоящей» и «виртуальной» жизнями игроков больше, чем различий: в обоих случаях герой играет определенный набор социальных ролей, а его идентичность является результатом осознанного констру-

ирования. Адриан Стоическу (Румыния) рассказал о стратегиях, которыми пользуются румынские подростки, выбирая себе виртуальные имена (адрес электронного ящика, ник на форуме); эти имена отражают различные стороны «реальных» (социальных, национальных, языковых) идентичностей человека. Оли Гнеисти Солейярсон (Исландия) посвятил свое выступление формированию морально-нравственных законов в мире виртуальной реальности на примере сетевой игры «EVE Online», симулирующей космические войны в мире будущего. Правила игры разрешают обманывать, грабить, похищать и убивать персонажей других игроков, однако пользователи сами создали внутренний кодекс моральных правил и следят за его соблюдением. Андерс Густавссон (Норвегия) проанализировал, как интернет-пользователи из Норвегии и Швеции выражают на специальных сайтах скорбь по умершим. На материале этих записей можно реконструировать современные представления о смерти и загробной жизни, в основе которых лежит вера в возможность коммуникации с умершими, в том числе и при помощи Интернета. Совместный доклад Виолетты Кравчик-Василевской (Польша) и Андрею Росса (Германия) был посвящен сервисам онлайн-свиданий, пользователи которых, сохранив анонимность, могут развивать любовные отношения своих виртуальных «двойников», представленных в виде аватаров. По мнению докладчиков, популярность подобных сервисов свидетельствует о растущем количестве одиноких пользователей Интернета, которые стесняются ходить на «настоящие» свидания, предпочитая им безопасный флирт компьютерных персонажей. Мария Еленевская (Израиль) рассказала об отражении культурного противостояния Москвы и Санкт-Петербурга на русскоязычных интернет-ресурсах, рассмотрев основной набор устойчивых стереотипов, касающихся этих городов и их жителей, и продемонстрировав, как возможность полемики на общем виртуальном поле влияет на их бытование. Патриция Тёрнер (США) сравнила бытование в США расистских слухов и анекдотов в устной форме (конец XIX в.) и в Интернете (начало XXI в.). По ее наблюдениям, несмотря на многоглетнюю политику пропаганды толерантности и политкорректности, расистский фольклор, бытующий в Сети после выборов президентом США Баррака Обамы и после массового мародерства в затопленном из-за урагана «Катрина» Новом Орлеане, является более грубым и шовинистическим, чем устный фольклор в эпоху до Интернета. Завершило работу секции выступление Роберта Глена Ховарда (США), затронувшее проблему

новых религиозных движений в Интернете. После того как простые пользователи получили возможность создавать собственные интернет-страницы, посвященные вопросам веры, многие из них начали вести духовную жизнь в Сети: проповедовать, заниматься толкованием священных текстов, распространять духовную литературу. Подобные «частные» религиозные сайты не встроены в иерархическую систему церковных институтов, однако они не являются полностью свободными от социального контроля; осуществляя подобными же активистами — посетителями и kommentatorами таких страниц.

Секция «Память и наследие в спорном пространстве» была посвящена «местам памяти», т.е. территориям, культурным объектам и ландшафтам как местам формирования локальной и этнической идентичности, а также их использованию в ситуации различных конфликтов.

Сабина Крадолфер (Испания) сообщила, как начиная с 1980-х гг. коренное население Аргентины борется за пересмотр истории (в частности, учебников истории Аргентины) и за признание геноцида коренного населения этой страны в конце XIX в., а также выявила роль коренного населения в национальном строительстве. Ариана Чекони (Италия) показала, как живет память о конфликте, который произошел в Перу в 1980—1990-е гг., каким образом местные жители выстраивают свои личные биографии, опираясь на рассказы о войне, как они интерпретируют сны, обмирщения и видения, связанные с войной и насилием.

Большой интерес вызвал доклад Груя Бадеску (Великобритания) «Перестройка мест, перестройка памяти: послевоенная реконструкция в Сараево и Бейруте», построенный на анализе архитектурных практик, политического дискурса и интервью с местными жителями. Докладчик показал, каким образом в этих двух городах после войны восстанавливались и строились «места социальных воспоминаний»: общие и отдельные места для различных этноконфессиональных групп. Реконструкция и строительство в Сараево отражают религиозное разделение города после войны, реконструкция же центральной части Бейрута, наоборот, стремится создать места для «общей» жизни и «исцеления» всех этнорелигиозных групп. Сукарна Кришнамурти (Германия) показала, как «местом памяти» стал Старый мост в г. Мостар (Босния и Герцеговина), разрушенный во время войны 1992—1995 гг. С одной стороны, это символ прошлого, истории города, местная достопримечательность.

С другой стороны, после восстановлений в 2004 г. мост стал символом возрождения страны к мирной жизни.

В докладе «Еврейские "места памяти" в бывшей Восточной Германии сегодня» Карина Михель (Германия) сообщила о том, что большинство памятников, стел и других памятных знаков о Холокосте на территории бывшей Восточной Германии не воспринимаются евреями, живущими на этой территории, как «свои». Это связано с тем, что эта группа населения, выбрав Германию как страну проживания, выбирает и немецкую идентичность; она поддерживает свою еврейскую идентичность лишь дома, например при помощи фотографий, книг (часто религиозных). Оживленную дискуссию вызвал доклад Каролины Козоры (Польша), также посвященный еврейской идентичности и «местам памяти». Речь шла о сохранении и реставрации еврейского кладбища в г. Черновцы (Украина). По мнению докладчицы, современная община не интересуется кладбищем XIX в., не чувствует связи с ним, и в частности поэтому члены еврейской общины не принимают никакого участия в работе польского национально-культурного общества по благоустройству кладбища. Для формирования еврейской идентичности в Черновцах большую роль играет обращение в благотворительные организации (например, «Хэсед»), а не обращение к «местам памяти», таким как кладбище или здание бывшей синагоги.

На секции «Повествовательное пространство в мультикультурном городе» рассматривались способы и места презентации и формирования этнической идентичности различных этноконфессиональных групп в мультикультурном пространстве большого города.

Доклад Тиу Яаго (Эстония) был посвящен выстраиванию идентичностей различными этническими группами, живущими в г. Кохтла-Ярве. В отличие от многих других городов Эстонии, здесь ни одна этническая группа не является доминирующей; большая часть населения русскоязычная, но это русские старообрядцы, считающие себя коренными жителями, и русские, переехавшие сюда после Второй мировой войны. По мнению докладчика, они не чувствуют себя единой группой. То же можно сказать и об эстонцах, и об ингерманландских финнах, живущих в этом городе. Образу Хельсинки у русскоговорящего населения был посвящен доклад Екатерины Протасовой и Ани Репопен (Финляндия). Докладчицы показали, как столица Финляндии становится мультикультурным городом: русские мигранты создают свои места (например, кафе, магазины и

пр.), появляются новые или восстанавливаются старые «царские» русские топонимы.

По мнению Горана Янева (Македония), современная часть города Скопье, построенная в последние четыре года, представляет собой монокультурное пространство, в нем отсутствует презентация этнического разнообразия города. Рядом с этой новой частью города существует Старый Базар — историческая часть города, именно он становится местом контакта различных этнических групп, местом их презентации, но не пограничной зоной между различными этно-конфессиональными группами. Доклад Петрута Тешпау (Румыния) и Кристофа Ван Аске (Нидерланды) был основан на разнообразных нарративах о г. Сулине (Румыния). В разное время жители города обращались к разным стратегиям презентации города: он изображался то мультикультурным, космополитичным, с богатой европейской историей, то закрытым, исключительно румынским городом, при этом использовался один и тот же набор текстов: старые фотографии, мемуары, газетные заметки и пр.

Лариса Фиалкова и Мария Еленевская (Израиль) обратились к анализу институтов, которые отвечают повседневным потребностям и культурным традициям русскоговорящих иммигрантов в Хайфе (магазинам, клубам, музеям, сайтам и пр.). Они показали, что стимулирует и что мешает взаимодействию русскоговорящих иммигрантов с членами различных этнических общин в Хайфе. По сути, русскоговорящие мигранты не включаются в общегородское пространство, несмотря на то что Хайфа имеет репутацию мультикультурного города. Доклад Светланы Амосовой (Россия) был посвящен «местам памяти» в г. Бурштын (Украина), тому, как уходит память о еврейском населении из города, а город перестает быть полиэтническим и поликонфессиональным даже в воспоминаниях его нынешних жителей.

О религиозной и культурной жизни еврейской общины после 1989 г. в г. Кошице (Словакия) рассказала Ванда Мело (Германия). Она определила еврейскую идентичность в постсоциалистической Словакии как «лоскутную», которая строится на основании воспоминаний о религиозной еврейской жизни до войны, о Холокосте, о социалистическом прошлом и на новых знаниях. Нынешняя религиозная община Кошице состоит в основном из стариков, а еврейская идентичность молодых людей строится не на религии, а, например, на изучении иврита; кроме того, многие молодые люди до 1989 г. даже не знали, что они евреи.

Секция «Сакральные места» оказалась одной из самых популярных на конгрессе, поэтому все доклады в ней были поделены на четыре тематических блока. Блок «Сакральные места памяти» открыл организатор секции Габор Барна (Венгрия), проанализировавший процесс сакрализации крепости Арад, которую также называют Венгерской Голгофой (в 1849 г. здесь были казнены 13 генералов, сражавшихся за независимость Венгрии от империи Габсбургов). В конце XIX в. здесь была установлена статуя Свободы, однако в 1925 г., когда Арад оказался на территории Румынии, статую заменили на памятник Румынскому солдату. Как показал докладчик, история напрямую влияет на судьбу памятников, наделяя их новыми смыслами и значениями. Доклад Кристины Фраухаммер (Венгрия) был посвящен анализу функций сакральных мемориалов в одной из венгерских деревень, прежде заселенных немцами. Для местной локальной традиции было характерно почитание придорожных крестов и других сакральных мест. После того как в середине XX в. большинство немецких семей уехало, а их место заняли венгерские крестьяне, многие местные святыни пришли в упадок, однако для немногих оставшихся немцев они имеют большое символическое значение. Михаил Алексеевский (Россия) проанализировал нарративы и ритуальные практики, связанные со стихийным мемориалом, который возник на месте уличных боев у Белого дома в Москве в октябре 1993 г. Особое внимание докладчика привлек крест, поставленный на месте, где, как считалось, был задавлен танком священник отец Виктор. Хотя еще в 1994 г. стало известно, что отец Виктор во время штурма не пострадал, популярная легенда о его мученической гибели не умерла и способствовала развитию почитания мемориала. Александра Павичевич (Сербия) рассмотрела историю мемориальной скульптуры в Белграде с XIX по XXI в. По ее мнению, статуи, призванные сохранить память об умерших людях, одновременно передают идеи и умонастроения тех, кто заказывал и создавал памятник.

Второй блок — «Сакральные места и идентичность» — открыл доклад Валентины Симеони (Италия), посвященный высокогорным святыням на северо-востоке Грузии. Докладчица рассмотрела взаимосвязь мифологических нарративов, связанных с этими местами, сопутствующих ритуальных практик и коллективного восприятия сакральной географии региона, вычленив в них элементы языческой и христианской космологии. Харальд Шмидерер (Австрия)

проанализировал историю создания храма Рамы в Айодхья (Индия). Радикальные индуисты еще в 1980-е гг. начали бороться за то, чтобы поставить этот храм на месте мечети, утверждая, что именно здесь был рожден Рама; их активность привела к разрушению мечети в 1992 г. Создание нового храма имело для националистов большое социальное и политическое значение, объединяя индийский народ перед лицом глобализации и сепаратизма. Выступление Гюзель Столляровой (Россия) было посвящено сакральным местам чувашей-язычников на территории Татарстана. Являясь этническим меньшинством в республике, чуваша сохраняют свои традиции, связанные с почитанием сакральных мест. У них нет собственных храмов, поэтому традиционные языческие ритуалы они проводят дома, на кладбище или около священных источников. Марияна Белай (Хорватия) рассказала о паломническом центре Междугорье, который представляет собой сложный мемориальный комплекс, привлекающий разные типы посетителей: от праздных туристов до религиозных фанатиков. Различные паломнические стратегии порождают многообразие нарративов и ритуальных форм, связанных с сакральным местом и иногда приводящих к культурным конфликтам.

Третий блок докладов был посвящен локальным практикам, связанным с сакральными местами. Орсолья Дёндёши (Венгрия) продемонстрировала, какую роль в культуре одного прихода играет понятие «своя церковь». По ее мнению, приходская церковь является для членов местного сообщества одновременно индивидуальным и общим

пространством; с ней связано чувство коллективной «приходской» идентичности. Энниел Войчик (США) посвятил свое выступление распространенной практике в католическом мире — фотографированию проявившихся изображений Девы Марии. В Сети существуют сайты, где собраны коллекции подобных фотографий. Докладчик рассматривает эту новую традицию как попытку получить вещественные доказательства чуда, а также как способ визуализации религиозных идей и как оформление сакрального пространства в границах кадра.

Последний блок докладов был посвящен процессу создания сакральных мест. Открыл его доклад Лауры Старк (Финляндия) о формировании стихийного культа доктора Соусы Мартина, жившего в конце XIX в. в Лиссабоне и прославившегося тем, что бесплатно лечил бедняков. Через некоторое время после его смерти люди начали оставлять подарки и записки с просьбой об исцелении на его могиле, а также около его памятника. По мнению докладчицы, сильное влияние на развитие культа доктора Соусы оказывают женщины, которые продают сувениры около этих сакральных мест и активно общаются с паломниками. Анна Недзведь (Польша) рассмотрела символическое значение храма Божьего милосердия — главного культового сооружения постсоциалистической Польши. По ее мнению, этот храм должен был стать символом новой модели транснационального католицизма, при этом он сильно контрастирует с маленькими польскими церквями прошлого. Во время посещения храма паломниками традиционные практики народной религиозности вступают в конфликт с новой идеологией

глобального католицизма. Доклад Скайдре Урбониене (Литва) был посвящен холмам крестов — традиционным сакральным местам, часто посещаемым как паломниками, оставляющими там маленькие крестики в надежде на Божью милость, так и туристами, которых привлекает выразительный визуальный образ знаменитых святынь. Полевые исследования докладчика показывают, что новые ритуалы почитания этих святых мест заметно отличаются от традиционных; значительную роль в их трансформации играют СМИ, популярная культура и глобализация. Мэрион Буман (Великобритания) в завершившем секцию докладе рассмотрела механизмы рекламного продвижения сакральных мест в современной Шотландии. С 2002 г. небольшая шотландская деревня Лусс, чтобы поднять местную экономику, начала позиционировать себя как центр религиозного туризма. Стратегии рекламного продвижения определяли типы сакральных мест, посещение которых было предложено туристам: ставка была сделана на христианское культурное наследие и красоты местной природы, в то время как кельтское прошлое края не акцентировалось.

Конгресс SIEF выявил круг интересов и проблем, которые волнуют современных этнологов и фольклористов, обозначил перспективы развития этих дисциплин.

**М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,  
канд. филол. наук;**  
**С.Н. АМОСОВА**

Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

## Размышляя о «Рябининских чтениях— 2011»

12–17 сентября 2011 г. в Петрозаводске прошли VI Рябининские чтения. Этому научному форуму, регулярно созываемому Государственным историко-архитектурным и этнографическим музеем-заповедником «Кижи», исполнилось уже 20 лет. В первый раз небольшая группа специалистов по народной культуре собралась непосредственно на острове Кижи в 1991 г. Инициатором Чтений был светлый человек — безвременно ушедшая из жизни в 2005 г. научный сотрудник Кижей Р.Б. Калашникова<sup>1</sup>. Тогда с легкой руки Б.Н. Путилова и было придумано название Рябининские чтения, отсылающее к имени выдающегося сказителя былин Трофима

Григорьевича Рябинина, к именам его потомков, а также ко всей великой традиционной культуре Русского Севера, созданной нашими предками — русскими, карелами, вепсами, ижорой, коми, саами... Вторые Чтения (1995) под председательством Б.Н. Путилова собрали уже представительный круг в несколько десятков человек — искусствоведов, работающих в области народной культуры, архитекторов, историков, этнографов, фольклористов, этномузиковедов<sup>2</sup>. Чтения 1999 г. возглавлял К.В. Чистов, чье научное становление было тесно связано с Карелией<sup>3</sup>. Затем были Чтения 2003 и 2007 гг.<sup>4</sup>, собирающие уже по 120–140 исследователей. Рябининские чтения—2011 также собрали 140 специалистов в области традиционной народной культуры. География участников была весьма представительной: Петрозаводск, Санкт-Петербург, Москва, Архангельск, Екате-

ринбург, Кострома, Кунгур, Новгород, Пермь, Сыктывкар, Якутск, а также Белград, Париж, Хельсинки.

В центре внимания Чтений была масштабная проблема взаимоотношений «своего» и «чужого» в традиционной культуре Русского Севера, неоднократно обсуждавшаяся в отечественной науке, может быть даже получившая оттенок «модности», но далеко не исчерпанная. По замыслу оргкомитета, во время конференции должны были работать 6 секций: секция фольклористики; обрядов и обрядового фольклора; этнографии и истории; книжности и литературы; языкоznания; актуализации народной культуры. В связи с тем, что по финансовым причинам (к сожалению, большинство научных учреждений отказываются оплачивать командировки, связанные с конференциями) некоторые участники не приехали, доклады секций языкоznания

ния и обрядов и обрядового фольклора были прочитаны на секциях фольклористики и этнографии. Как принято со временем четвертых Рябининских чтений, доклады печатаются в отдельном сборнике к началу очередной конференции<sup>5</sup>. С материалами VI Рябининских чтений читатель может познакомиться в уже опубликованном сборнике<sup>6</sup>. В связи с этим мы охарактеризуем работу секций в общем плане, указав лишь на некоторые доклады.

На секции «Этнография и история» (руководители С.В. Воробьева, А.М. Пашков, А.Ю. Жуков) было заслушано 36 докладов. На материале археологических раскопок были обсуждены вопросы древнего заселения Прионежских земель. Большой блок сообщений был посвящен крестьянской истории севера России. Яркой темой стали доклады о северной иконописи и народной архитектуре. Проблема «свой—чужой» раскрывалась в самых широких аспектах: и на архаичном материале карельской мифологии; и в связи с изучением прялок; и на материале «немецкого» костюма в русском быту XVI—XIX вв.; и в связи с многовековым сосуществованием на северных территориях России коренных жителей края и этнических цыган; и в аспекте интереса русского краеведения к культуре карел в конце XIX в., и т.д. Оппозиция «свое—чужое» прочитывается и в новейшей истории России. А.К. Байбурии посвятил свой доклад сложному периоду в жизни российских народов — времени введения в 1930-е гг. системы паспортов, разделившей страну на «своих» и «чужих». Французский исследователь С. Пернетт в докладе «"Чужие среди своих": советизация краеведческих обществ России в сталинский период» коснулся драматической судьбы российского краеведения в первые десятилетия советского строя.

На традиционно многочисленной секции фольклористики (руководители Т.Г. Иванова и В.П. Кузнецова) прозвучало более 50 докладов. Проблема взаимоотношений «своего» и «чужого» здесь также была рассмотрена на разных уровнях и в разных аспектах: своеобразие небольших локальных традиций, осознающих свою «инакость» по сравнению с соседями; рефлексы книжной песенности («чужой» для фольклорной традиции) в устной традиции крестьянского мира; представления об ином мире в разных жанрах фольклора (в сказке, мифологическом рассказе и пр.) и в обрядовых практиках (прежде всего в похоронном обряде) и т.д. Одним из ключевых понятий в дискуссии стало понятие «фольклорное двуязычие». В ряде докладов анализировались взаи-

мосвязи фольклорных традиций разных этносов (русских, карел, вепсов, ижоры, саамов, коми). Понятия «свое» и «чужое» рассматривались и в рамках противостояния, и в аспекте трансформации «чужого» в «свое», о чем на первом пленарном заседании говорил В.А. Лапин. Отметим сообщения зарубежных гостей, впервые участвовавших в работе Чтений. Л. Грюэль-Апер, переводчик на французский язык сборника «Народные русские сказки» А.Н. Афанасьева (около 550 текстов), говорила о превращении при переводе «чужого» фольклорного наследия в «свое». Л. Раденкович (Сербия) представил типологические параллели в севернорусском и юнославянском материале в области мифологических рассказов — сюжет «чужие парни на вечеринке», корнями уходящий в общеэтнические мифологические представления о персонажах из иного мира.

Секция «Книжность и литература» (руководитель А.В. Пигин), традиционная для Рябининских чтений с 2003 г., в 2011 г., к сожалению, была представлена только 8 докладами. В круг обсуждаемых вопросов вошли проблемы рукописной книжности Русского Севера (от позднего Средневековья до первой половины XX в.), камеральная археография и составление каталогов рукописных книг, старообрядческая письменность и культура, тема севернорусской агиографии в литературе XX в. и др.

В рамках конференции уже в третий раз работала секция «Актуализация народной культуры» (руководитель зам. директора музея «Кижи» И.В. Павлова), позволяющая исследователям народной культуры и практикам социокультурного проектирования в сфере культуры и образования поделиться опытом реализации программ и инициатив по творческому освоению народной культуры детьми и молодежью. На секции выступило 19 человек, рассмотревших музейно-образовательные подходы и музейные практики в преподавании национального и регионального компонентов в школе. Был представлен интересный опыт формирования культурологического сознания и воспитания толерантности в среде музея, опыт творческого освоения певческих традиций в классе фольклорного ансамбля консерватории и использования ресурсов этнографического музея в социально-экономическом развитии территории небольшого муниципального образования.

На Чтениях были опробованы новые для данного научного форума виды работы, позволяющие расширить горизонты научного видения и развернуть более широкие дискуссии, например специальное пленарное заседание, объ-

единившее всех участников конференции — «Кижи: археология, история, архитектура, обряды, фольклор». В 10 сообщениях была сделана попытка осветить историю Кижской волости от эпохи камня — раннего металла (доклад археологов К.Э. Германа и И.В. Мельникова) до времени фольклорно-этнографических экспедиций 1930—1950-х гг., проводившихся ленинградскими и московскими фольклористами (доклад Д.Д. Абросимовой). Д.В. Брусицына и Е.Д. Суслова осветили повседневную жизнь крестьян Кижского погоста в XVII в., в том числе конфликт между прихожанами и причтом. С.В. Воробьева представила некоторые родословия крестьян Кижской волости, проследить которые удается вплоть до XVI в. Фольклористы Ю.А. Новиков и В.А. Бахтина посвятили свои доклады былинной традиции в Кижах; В.П. Кузнецова осветила свадебный обряд волости. Центральное место в заседании заняли доклады В.А. Гущиной «Кижский архитектурный ансамбль до и после реставрации 1949—1959 гг.» и В.А. Козлова, А.В. Орлова и М.В. Кистерной «Проблемы датировки некоторых часовен музея-заповедника "Кижи"». Прозвучавшие сообщения вызвали живой интерес у всех участников конференции.

Еще одной новацией нынешних Рябининских чтений стало проведение двух круглых столов, первый из которых был посвящен проблемам полевой фольклористики. Доклад А.А. Ивановой «Теоретико-методологические аспекты комплексного полевого исследования» вызвал оживленную дискуссию о понятии «комплексность». Совместное участие разных специалистов в одной экспедиции, по мнению докладчицы, еще не делает полевые исследования комплексными; нередко даже в таком случае сохраняется автономность исследовательских задач. Комплексность, считает А.А. Иванова, создается единым объектом и единой задачей, стоящей перед учеными разных специальностей. Одним из объектов такого рода может стать историко-культурный ландшафт, осмыслимый с географических, исторических, социологических, этнографических, фольклористических, этномузыковедческих позиций. Во время дискуссии высказывалась и другая точка зрения (В.А. Лапин), согласно которой понятие «комплексность» предлагалось рассматривать в диахронном аспекте: от первых опытов конца XIX в. совместных экспедиций словесников и музыковедов через экспедиции 1920-х гг. в Заонежье и другие районы Русского Севера, проводившиеся Государственным институтом истории искусств и получившие

наименование комплексных, — до современных исследований историко-культурного ландшафта.

На том же круглом столе выступили М.Л. Лурье и И.А. Разумова, в докладе «Собиратель фольклора в современном российском городе: что делать?» поставившие вопрос о специфике работы фольклориста в городе. Развернувшаяся дискуссия в очередной раз показала, что значительная часть фольклористического сообщества до сих пор не признает в культуре города фольклорного элемента, а также возможностей применения к устной городской культуре методов, отработанных на материале классического фольклора. Участники дискуссии говорили также о том, что фольклористика должна учитывать специфику работы в мегаполисах и в небольших городах. В докладах А.Н. Розова и Е.В. Марковской в этическом плане была поставлена проблема взаимоотношений собирателя и носителя фольклорной традиции.

Второй круглый стол был посвящен масштабному проекту «Биобиблиографический словарь русских фольклористов». А.Л. Топорков и Т.Г. Иванова, руководители проекта, заявленного в 2009 г., проинформировали слушателей о ходе работы над словарем, который, по их мнению, должен дать новые импульсы в изучении истории фольклористики. Участники круглого стола обсудили проблемы, связанные с методикой поиска биографических материалов о фольклористах-краеведах, которые внесли заметный вклад в развитие науки о «живой старине».

Как и на предыдущих Чтениях, участникам конференции была предложена интересная культурная программа. 13 сентября состоялось выступление Поморского русского народного хора (художественный руководитель В.А. Васильев; г. Беломорск). Во время мини-доклада К.Э. Германа демонстрировались слайды, освещавшие археологические раскопки на месте крестьянской усадьбы Т.Г. Рябинина в д. Потаневшина (о-в Большой Клименецкий), куда сказитель переехал после женитьбы на Дарье Клоповой (в настоящее время этот участок земли принадлежит частному лицу). В выставочных залах музея, расположенных в Петрозаводске, участники конференции познакомились с выставкой «Утраченные памятники Заонежья» (авторы экспозиции С.В. Воробьева, Б.Д. Москин). Живой интерес вызвала экскурсия по выставке «Поморская старина», подготовленной Б.А. Гущиным.

Во время традиционной поездки на о-в Кипи руководители реставрационных работ (Н.Л. Попов и его коллеги),

ведущихся на знаменитом Преображенском соборе, познакомили участников конференции с уникальной инженерной методикой, применяемой к этому памятнику деревянного зодчества. Затем для тех, кто впервые приехал на Кипи, была предложена традиционная экскурсия, а остальные участники поехали в реставрационные мастерские. Разделившись на две группы, они смогли далее проехать в Пудожский сектор острова или пройти пешком по кижским деревням Васильево и Ямка. Затем все участники конференции собирались в доме Яковleva (экспозиционный сектор «Приянские карельи»), где смогли осмотреть выставку «Два эпоса — две культуры» (авторы экспозиции Д.Д. Абросимова, В.П. Кузнецова, И.И. Набокова), посвященную русским былинщикам и карельским рунопевцам. Здесь же выступил фольклорно-этнографический театр, состоящий из сотрудников музея «Кипи» (руководители Ж.В. Гвоздева и Е.В. Герасимова). О.А. Скobelев пропел отрывки из рябининских былин «Вольга и Микула» и «Добриня и Змей». В исполнении И. Михайлова прозвучала руна о Вяйнемейнене; мужская группа театра спела также духовные стихи, балладу и историческую песню о казаке Платове. Незабываемыми окажутся показанные на свежем воздухе у дома Яковleva игровые песни и танцы (русские и карельские), в которые были втянуты и участники Чтений.

Рябининские чтения, как завоевавшие весомый авторитет среди научного сообщества, высветили ряд проблем, которые встают перед организаторами не только этого научного форума, но и перед гуманитарным сообществом в целом. Первая проблема извечная, весьма простая и сложно разрешимая — финансирование. Регулярно выигрываемые гранты РГНФ, увы, не покрывают все расходы. К сожалению, эта проблема не подвластна организаторам конференций и требует внимания государства.

Вторая проблема, сугубо организационная, касается количества участников конференций. Первоначально на Чтения было подано около 300 заявок. Поскольку в этот раз организаторы не смогли взять на себя расходы по оплате гостиности, многие отказались от приезда в Петрозаводск. Однако представляется, что при самых идеальных финансовых возможностях число 120—140 участников более оптимально для научного общения, чем 300. На конференциях порой главным является не сам доклад, а его обсуждение. На некоторых заседаниях VI Рябининских чтений, отчасти из-за того что не приехал ряд участников, обсуждение докладов было относительно не ограниченным во времени, интересным и,

надеюсь, плодотворным. Такой формат при сверхбольшом количестве участников, на мой взгляд, невозможен.

В связи с проблемой инициирования дискуссий на конференциях вспоминаются Рябининские чтения—1995, на которых мне довелось вести заседание на секции фольклористики. Наша страна в то время только сбрасывала с себя идеологические оковы, которые сказывались и на атмосфере научных форумов. Тогда вопросы и реплики слушателей были редкостью. Я помню, с каким трудом мне приходилось активизировать дискуссию. Сейчас этот барьер в основном преодолен. Однако хотелось бы, чтобы в обсуждение активнее включались молодые ученые, многие из которых пока предпочитают молчать на заседаниях, а тем не менее, судя по качественным докладам, сделанным ими на Чтениях, они могут и должны стать полноправными участниками дискуссий.

VI Рябининские чтения показали, что пленарные (общие) заседания, посвященные одному объекту (в данном случае — Кипам), вызывают огромный интерес. При традиционном делении конференции на секции далеко не всегда удается побывать на заседаниях «смежников». В 2011 г. участники Чтений, занимающиеся проблемами устной культуры, благодаря «кижскому» заседанию смогли более явственно осознать ту огромную научную работу, которую проводит музей «Кипи», и ту ответственность, которую сотрудники музея берут на себя, решая многочисленные проблемы, связанные с реставрацией памятников деревянного зодчества. Думается, что опыт проведения такого рода пленарных заседаний, объединяющих всех участников конференции, надо продолжить на будущих Чтениях. Здесь возможны и расширение географии (заседания, посвященные Шуньге, Пудожью, Выгозеру и т.д.), и углубление собственно «кижской» темы.

Удачной формой оказались и круглые столы. Тематика их может быть неисчерпаемой. В рамках же Рябининских чтений очевидно напрашивается круглый стол по проблемам музееведения (в связи с музеями, связанными с народной культурой). Уверена, что этот круглый стол соберет не только специалистов по муциальному делу, но и ученых других специальностей.

Как и любой научный форум большого масштаба, VI Рябининские чтения высветили определенные тенденции в развитии научных дисциплин, связанных с народной культурой. Так, стало очевидно, что весьма перспективным в научном (а я добавлю — в общественно-нравственном) плане является

изучение крестьянских родословных. Этой проблематике были посвящены доклады С.В. Воробьевой «История деревень Кижской волости в крестьянских родословиях»<sup>7</sup> и ее учениц Ж.В. Гвоздевой («Родословная пудожского сказителя И.Т.Фофанова в свете полевых материалов и архивных источников») и В.Е. Кантор («Родословная сказочницы Пелагеи Никифоровны Коренной»). Поглаю, что опыт работы с крестьянскими родословиями, накопленный сотрудниками музея «Кижи», должен быть перенесен и на другие регионы России.

Одновременно Рябининские чтения выявили и слабые звенья в области изучения традиционной культуры. Так, на них прозвучал всего один (!) доклад по сказке — А.С. Лызловой («Изображение иного мира в русских волшебных сказках о похищении женщины»). Сказка, которой уделось огромное внимание в 1920—1960-е гг., в настоящее время почему-то не привлекает фольклористов. Молодые исследователи предпочитают изучать мифологические представления, отражающиеся в устных рассказах, и обрядовые практики разных народов. Однако понятно, что маятник науки когда-нибудь неизбежно качнется в обратную сторону и сказка опять займет достойное место в научных интересах.

Более опасен другой фактор в современной науке, в очередной раз отчетливо выявившийся на презентации книг,

которые вышли в свет в период после предыдущих Рябининских чтений (2007). В нашей стране существует проблема распространения информации о новых изданиях. До Москвы и Петербурга часто не доходят сведения о том, что издается в провинции; нередко столичные города не получают соответствующей информации и друг о друге. Информационный голод испытывает и провинция. В связи с этим участники конференции с одобрением встретили идею главного редактора журнала «Антрапологический форум» А.К. Байбурина об организации в электронной версии журнала библиографической базы данных по новейшей литературе в области этнологии, фольклористики и культурной антропологии.

Надеюсь, что VI Рябининские чтения у большинства участников остались светлые воспоминания. Будем ждать VII Рябининские чтения, которые состоятся в 2015 г.

#### Примечания

<sup>1</sup> Набокова И.И. Регина Борисовна Каляшникова (1952—2005) // ЖС. 2006. № 1. С. 61.

<sup>2</sup> Иванова Т.Г. Конференция «Рябининские чтения—95» // ЖС. 1995. № 4. С. 62—63.

<sup>3</sup> Иванова Т.Г. Конференция «Рябининские чтения—99» // ЖС. 2000. № 1. С. 57—59.

<sup>4</sup> Канева Т.С., Шевченко Е.А. IV Рябининские чтения // ЖС. 2004. № 1. С. 60—63; Канева Т.С. Конференция «Рябининские чтения—2007» // ЖС. 2008. № 2. С. 67—69.

<sup>5</sup> См. все издания: Международная научная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения—95»: Сб. докладов. Петрозаводск, 1997; Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения—99»). Петрозаводск, 2000; Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения—2003»). Петрозаводск, 2003; Рябининские чтения—2007: Материалы V науч. конф. по изучению народн. культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007.

<sup>6</sup> Рябининские чтения—2011: Материалы VI науч. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011.

<sup>7</sup> Напомню о великолепной книге С.В. Воробьевой «Родословия русских сказителей Заонежья XVIII—XIX веков (Кижи — Сенная Губа). По материалам архивных документов» (Петрозаводск, 2006).

Т.Г. ИВАНОВА,  
председатель оргкомитета Рябининских  
чтений—2011, доктор филол. наук;  
Ин-т русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН  
(Санкт-Петербург)

## Чтения «Мир народной песни»

13—14 октября 2011 г. в рамках фестиваля народной лирической песни «На привольной стороне» в рабочем поселке Чердаклы Ульяновской обл. прошли Первые научные чтения «Мир народной песни». Проект осуществлен благодаря гранту Правительства Ульяновской области и Министерства культуры и культурной политики Ульяновской области. Партнерами проекта были администрация Чердаклинского района; Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова (УлГПУ); Российская академия музыки им. Гнесиных (РАМ им. Гнесиных); Саратовская государственная консерватория им. Л.В. Собинова; Институт экологии Волжского бассейна РАН (ИЭВБ РАН); НКО Общество содействия национальным паркам «Парквей». Почетным председателем чтений была профессор РАМ им. Гнесиных, известный исследователь музыкальных песенных традиций Ульяновской области М.А. Енговатова.

С приветственным словом к участникам Чтений обратился глава МО «Чердаклинский район» В.Н. Игнатьев. Открыл чтения Ю.К. Рощевский (ИЭВБ РАН), автор и идеолог проекта, обратив внимание присутствующих на связь песенных традиций с особенностями культурной географии местности и, в частности, указав на самобытную культурную территорию Ульяновского Заволжья — Красноречье.

М.А. Енговатова (Москва, РАМ им. Гнесиных) в докладе «Песенная традиция Ульяновского Заволжья» обратилась к материалам фольклорных экспедиций РАМ им. Гнесиных в 1960—1970-е гг. Она отметила, что были зафиксированы песни разных жанров: календарные (зимние поздравительные коляды и таусени, весенние заклички — «жаворонки» и «крести»), весенние и зимние хороводные (по местной терминологии, «вешние» и «вечорошные» — «ходячие» и «игрищные»), плясовые «скоморошины», свадебные, колыбельные («баюшки»), свадебные и похоронные причитания. Но, пожалуй, особой любовью пользовались у заволжских

жителей протяжные песни. В докладе были указаны традиционные ситуации их исполнения: «на людях» — на гуляниях, свадьбах, в ожидании стада у околицы — и «для себя» — в «беседах», когда собираются несколько женщин зимними вечерами за домашней работой. Новой формой исполнения в последнее время стали концерты местной самодеятельности. Певицы охотно выступают на сцене, но, чувствуя специфику эстрады, чаще поют «скорые» песни, реже — поздние лирические, и уж совсем редко — «долгие» старинные песни. Существовали в заволжских селах и ансамбли из 5—6 человек. Обычно они объединяли 50—60-летних женщин, иногда к ним присоединялись мужчины. Такие группы складывались на работе, на гуляниях и свадьбах, т.е. при пении «на людях», в отличие от «беседного» пения. Более крупные ансамбли и хоры не характерны для заволжских сел. Особо М.А. Енговатова остановилась на сказках, в которые включались песни, показав своеобразие их распева. Интересной особенностью этого региона было и испол-

нение пестушек на мотивы плясовых песен.

**Доклад М.Г. Матлина** (УлГПУ) «Русская народно-песенная традиция Ульяновской области в последней четверти XX в. (по материалам фольклорных экспедиций УлГПУ)» стал своеобразным продолжением доклада М.А. Енговатовой, так как в нем рассматривалось развитие песенной традиции в последующий период. В докладе было отмечено, что полевое изучение традиционной музыкально-песенной культуры в последней четверти XX в. показало, что она на этом этапе представляла сложное образование, для которого характерно по меньшей мере три формы существования: активная, пассивная и латентная. Активная — это исполнение песен во время семейных, государственных, религиозных праздников; во время застолий или служб; на свадьбах; на похоронах и поминках. Это такие жанры, как романсы (городские, крестьянские, жестокие), песни литературного происхождения, песни Гражданской и Великой Отечественной войн, в том числе лирические, строевые, маршевые, а также духовная лирика — поздние духовные стихи, канты, псалмы, являющиеся и по сей день неотъемлемой частью похоронно-поминальной обрядности. Пассивная — это спорадическое, не обладающее устойчивостью и цикличностью, обусловленное определенными общественными, культурными, семейными, личными жизненными обстоятельствами исполнение песен. В этой форме во время праздничных застолий, на свадьбах звучала как поздняя лирика, так и традиционная — частые, изредка протяжные песни, свадебные величальные, лирические, а также песни, приуроченные к свадьбе. Это уже перечисленные выше жанры, а также так называемая массовая советская песня, в том числе и песни местных поэтов и композиторов, которые они писали для местных жителей. Соответственно, латентная форма — это то, что не поется и не актуализуется практическими никакими выше указанными факторами, т.е. то, что хранится в памяти некоторых групп населения или только отдельных людей. В первую очередь необходимо отметить, что в этой форме продолжали существовать исторические песни, баллады, причем в довольно позднем варианте, который некоторые исследователи определяют как лирическую балладу. Из календарно-обрядовой поэзии наиболее распространены были зимние святочные песни — колядки и таусени — и хоро-

водно-игровые, которые, по рассказам информантов, в некоторых селах пелись во время троицких гуляний за селом и на проводах весны. Что касается таких песенных групп, как солдатские, казачьи, рекрутские, семейно-бытовые, любовные, песни тюремы и каторги, то их разнообразие и многообразие огромно. Именно они и составляли основу репертуара семейных, соседских групп, которые, как показывает экспедиционная работа, существовали в каждом селе и определяли основу бытования традиционной лирики в целом.

**Доклад С.В. Ключникова** (Москва, музыкальное сообщество «Тридэ проект») «Старинная крестьянская музыка Ульяновской области: музыкальные инструменты, наигрыши, контекст» был посвящен рассмотрению современного состояния традиций инструментального исполнительства на данной территории, выявленных в результате многолетней экспедиционной работы. На примере балалаечных культур рассматриваемого региона докладчик проанализировал формы развития органологических особенностей традиционного инструментария. Были обозначены типологические особенности традиционного репертуара в системе вокально-инструментальных жанров региона и проведен сравнительный анализ контекстного бытования музыкальных инструментов в крестьянской среде Ульяновской обл.

**Доклад О.В. Михайловой** (Ульяновское музыкальное училище) «Музыкально-стилевые особенности воинских песен села Сухой Карсун Карсунского района Ульяновской области» был посвящен анализу поэтической образности и музыкальным особенностям лирических песен позднего происхождения воинской тематики. Докладчица отметила некоторые стороны исполнительской манеры пессельников этого села, в частности что мелодический образ сухокарсунских песен воинской тематики отличают суворость, архаичность, строгость очертаний. Немалую роль в этом играет манера исполнения. В Сухом Карсуне женщины поют только в грудном регистре, а так называемым *тонким* голосом, широко бытующим на территории всей Ульяновской обл., здесь не пользуются, как и не пользуются мистовым пением. Благодаря выраженным низким тембрам с незначительным выбрато и тесному расположению голосов песни приобретают терпкое, насыщенное звучание. Неповторимый колорит придает сочетание ярких тембров исполнителей, которые все песни, вне зависимости от жанра, поют открытым звуком на хорошем дыхании. Ведущая

роль в пении принадлежит мужчинам, это наблюдается даже в песнях с женскими запевами.

**Доклад А.В. Косых** (Санкт-Петербургская гос. консерватория) «Песнопение духовного содержания в традициях Сурского района Ульяновской области» завершил Чтения. Отметив, что для данной территории характерны две основные формы бытования духовных стихов (подобный термин используют сами исполнители) — в контексте православных праздников и совместных домашних молений (стихи, посвященные Богородице, св. Николаю Чудотворцу, св. Варваре, св. Алексею человеку Божему и т.д.) и в рамках похоронно-поминального обряда (стихи, повествующие о неизбежности смерти, о посмертной участии души и т.д.), докладчица остановилась на некоторых их музыкально-стилевых особенностях. Важнейшими из них, с точки зрения А.В. Косых, являются: силлабо-тоническая организация стиха, преобладание четырехсложной стопы — пеона третьего; относительно устойчивый принцип ритмизации малых ритмических периодов с формульностью начальных ритмических периодов стихов с четырехсложной стопой в основе, единым принципом ритмической организации стихов с двух- и трехсложной стопой, а также заключительных периодов в стихах с пеоном третьим; многообразие форм композиционной организации, подвижность их по отношению к тексту; наличие своеобразного интонационного слова в репертуаре каждого коллектива. Отметила докладчица и то, что все исследуемые стихи Сурского района обнаруживают связь с песнопениями панихиды: имеют общий ритуальный контекст, смысловое содержание, исполняются одним составом участников; тексты, записанные в рукописной тетради, образуют единый комплекс с каноническими заупокойными молитвами.

Все выступления сопровождались аудио- и видеоматериалами, иллюстрирующими основные положения докладов.

В завершение Чтений заместитель главы администрации района Ж.Г. Назарова пожелала их участникам творческих успехов, новых интересных записей и предложила готовиться к последующим чтениям «Мир народной песни».

**М.Г. МАТЛИН,**  
доктор филол. наук;  
Ульяновский гос. пед. ун-т  
им И.Н. Ульянова



А.К. Матвеев (второй слева) и оленеводы-манси В.П. Анямов, А.А. Анямов, Д.И. Санбиндалов на одном из кочевий в горах Северного Урала. 1971 г.

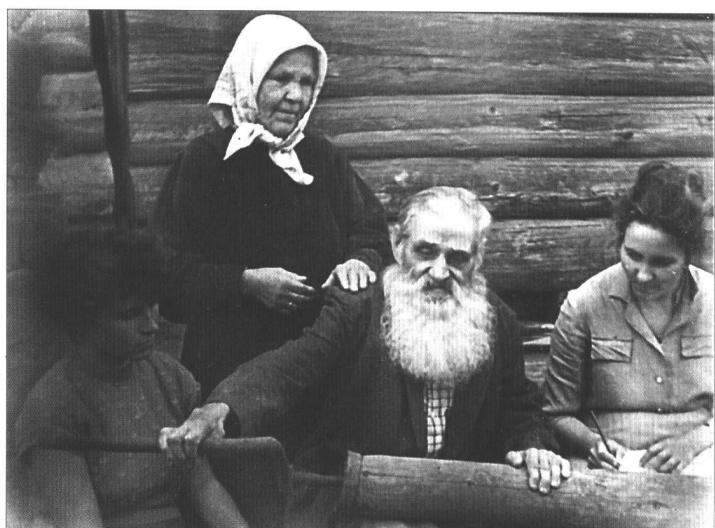
В этом году исполняется 50 лет Топонимической экспедиции (ТЭ) Уральского университета. Читайте об экспедиции на с. 39—40; материалы 2011 г., записанные ТЭ в костромском Поветлужье, — на с. 41—50.



Фотографии из архива Топонимической экспедиции Уральского ун-та (Екатеринбург)



А.К. Матвеев и студенты-филологи УрГУ в зимней экспедиции. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н. 1964 г.



Беседа с информантами



Е.Э. Паклина и Н.Г. Швецова пишут карточки на базе экспедиции. Средний Урал, берег р. Чусовая. 1981 г.



Т.Н. Дмитриева (слева) с хантыйкой Е.М. Молдановой на р. Казым. Тюменская обл., Ханты-Мансийский АО, Белоярский район, д. Юильск. 1992 г.

По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА»  
и других изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61, 245-22-05; E-mail — crf@inbox.ru.

Издания Центра можно также приобрести в магазинах:

«Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina\_dom@mtu-net.ru);

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

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

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

**Внимание!**  
**Уважаемые читатели!**  
Подписка на журнал  
**«ЖИВАЯ СТАРИНА»**  
принимается в отделениях связи  
по Объединенному каталогу  
«Пресса России»  
Подписной индекс **45355**

**Для зарубежных читателей**  
подписка оформляется  
в ЗАО «МК-Периодика»  
E-mail: [info@periodicals.ru](mailto:info@periodicals.ru)  
Internet: <http://www.periodicals.ru>



## ***В следующих номерах:***

- В.Я. Петрухин**  
(Москва)  
*История и фольклор в сказании  
о призвании варягов*
- О.В. Матвеев**  
(Краснодар)  
*Эпоха 1812 года  
в исторических представлениях  
кубанского казачества*
- Ю.И. Внукович**  
(Минск, Белоруссия)  
*Образ литовцев в представлениях  
жителей белорусско-литовского  
пограничья*
- В.Е. Овсейчик**  
(Полоцк, Белоруссия)  
*Обряд «Стаўроўскія дзяды»  
у белорусов Витебщины*
- С.Г. Маслинская (Леонтьева)**  
(Санкт-Петербург)  
*«По-пионерски жил,  
по-пионерски похоронен...»*
- Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций*
- Обзоры, рецензии*
- Научная хроника*

