

ЖИВАЯ СТАРИНА



ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- Староверы Груманта
- Археология СЛОНа: остатки лагерной материальной культуры

ЭКСПЕДИЦИИ

- Фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ на белорусско-русское пограничье

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- Среднерусская двойная жалейка как ансамблевый инструмент
- В. В. Андреев, его брёлка (брѣлка) и пастушья бирулка





Деревянный киот. Мыс Старостина



Деревянный резной крест. Остров Серкапп

На первой странице обложки:

Тканый коврик — работа Марии Алексеевны Филимоновой (1936–2018, д. Малые Пруды Новосильского р-на Орловской обл.). Фото К. В. Чеботарёва

Рушник, вышитый Верой Федоровной Балакаевой (д. Каменка Подольского р-на Московской обл., с 2012 г. в составе Rogovskogo poseleniya Moskvy). XX в. Фото К. В. Чеботарёва



Деревянная планка с алфавитом. Остров Серкапп



Створка медного складня. Остров Дюноя



Доска с письмом. Залив Хорнсунн

На этой странице обложки представлены фотографии археологических находок, обнаруженных на Шпицбергене и относящихся к быту старообрядцев. Читайте статью В. Л. Державина «Староверы Груманта» на с. 7–10



Нательный медный крест. Залив Хорнсунн

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- Л. А. Беляев. Поминать и помнить: традиция обновления надгробий
в Москве XVI–XVII вв. 2
- В. Л. Державин. Староверы Груманта 7
- В. А. Буров. Археология СЛОНа: остатки лагерной материальной культуры 10
- О. Н. Глазунова. Хранители «колодцев» 13
- А. Г. Авдеев. Валунные надгробия в «языческой» роще 16

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- О. В. Гордиенко. Среднерусская двойная жалейка как ансамблевый инструмент
(по материалам этноинструментоведческих экспедиций 1970–1980-х гг.) 19
- С. Н. Старостин. В. В. Андреев, его брёлка (брёлка) и пастушья бирулка 20
- О. А. Тарасенко, В. С. Алексинский. Живая песня Брянщины 24

ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

- О. В. Белова. Этнокультурное соседство в фольклорных нарративах 28
- М. В. Ясинская. Топонимические предания о местечке Бешенковичи 31
- С. Н. Амосова. Погребальные и поминальные практики евреев в России:
традиции и трансформации 33
- Б. Е. Рашковский. Еврейская эпиграфика рассказывает о прошлом Смоленщины 36
- С. М. Лойтер. «Звать меня Залман...» (заметки о еврейском детском фольклоре
и его судьбе) 40

В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО

- С. Е. Никитина. Глядя назад... 44

ЭКСПЕДИЦИИ

- А. Б. Мороз. Фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ на белорусско-русское пограничье 47
- А. С. Курпирова. Календарные запреты в Злынковском районе 47
- А. Л. Захарова. Святочные обряды и обычаи в Злынковском районе 48
- Н. А. Савина. «Это на Рождество — семечки, это обязательно...»
(об одной детали святочного периода в Злынковском районе) 52
- Д. Д. Игнатьев. К описанию погребальной обрядности Брянской области 54

ЮБИЛЕИ

- О. В. Змеева. «Добровольная заложница заполярной стороны»: к 15-летию работы
И. А. Разумова на Кольском полуострове 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Д. В. Морозов. Фонды фольклорно-этнографических материалов:
современное состояние и проблемы сохранения 59
- О. В. Белова. «В остальных сельсоветах чудес за отчетный период не происходило» 60
- Ю. А. Крашенинникова. Коротко о книгах 64
- О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В. Е. Добровольская. IV Всероссийский конгресс фольклористов 66
- Т. Н. Суханова. Конференция «Сказка, чудо, утопия в фольклоре
и художественной культуре России и Европы» 68
- Я. Д. Окландер. Конференция «Фольклористика и культурная антропология сегодня» 71

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации

Главный редактор

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

Редколлегия:

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

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

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Россий-
ский этнографический музей

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

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

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

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук,
профессор, Российский государствен-
ный гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
фессор, Институт славяноведения РАН,
Национальный исследовательский уни-
верситет «Высшая школа экономики»

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

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



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

ПОМИНАТЬ И ПОМНИТЬ: ТРАДИЦИЯ ОБНОВЛЕНИЯ НАДГРОБИЙ В МОСКВЕ XVI–XVII вв.

Случается, что эффектное фото, сделанное на раскопе, кочует из работы в работу. Один из таких снимков сделан в 1983 г. при археологических работах по вертикальной планировке в Даниловом монастыре. Это вид на фундамент столба первой половины XIX в., сложенный из прекрасных надгробий середины XVIII — начала XIX в. в северной галерее «старого» собора (церкви Свв. Отцов Семи Вселенских соборов¹) (ил. 1). Но могли ли наши благочестивые (по меньшей мере — добропорядочные) предки вести себя столь варварски, используя свежие, менее чем векового возраста, памятники как строительный лом, пуская в забутовку? Или это какой-то особый случай?

Но нет, совершенно не особый. Надгробия как *scrofa* в Москве не редкость. В том же Даниловом не только основание столпа галереи, но и другие части фундаментов полностью или частично сложены из надгробных камней. Целые серии их включены в перетесанном виде в кладку стен и башен, построенных в правление Феодора Алексеевича. Они, правда, несли эпиграфики на иностранных языках, благодаря чему привлекли внимание еще в 1880-е гг. Было установлено, что для строительства плиты скупали на соседних кладбищах, прежде всего иноверческом, для неправославных христиан, на Мытной улице [1]². Точно так же поступали в монастырях и с местными надгробиями. В Новом Иерусалиме, например, строители 1650–1660-х гг. выложили из плит XVI в. кровлю гульбища в «отходной пустыни» патриарха Никона [13]; их использовали и в строительстве Воскресенского собора (например, для устройства высокого синтрона). Правда, камни происходили с более раннего, не монастырского, кладбища, а укладку ими кровли можно объяснить даже сложными символическими соображениями. Но великолепная серия надгробий XVIII в. в основании соборной колокольни XIX в. Зачатьевского монастыря явно взята с местного некрополя (ил. 2).

Плиты со «своих» кладбищ часто использовали в кладках периферийных частей храмов: галереях, площадках крылец, отдельно стоящих колокольнях. Таковы конструкции вокруг собора Высоко-Петровского монастыря, где четыре основания столбов крыльца и его обширная площадка середины XVII в. сложены из десятков надгробных плит XVI–XVII столетий; они же широко

включены и в кладки галереи (рубеж XVII–XVIII вв.) [3. Гл. 4, табл. 125–138] (ил. 3). К моменту вторичного использования плит возраст их насчитывал около полувека, так что родственники и потомки погребенных еще сохраняли память об отцах и дедах. Аналогичным образом сложены опоры под столбы колокольни XVII в. у церкви Иоанна Предтечи в Новодевичьей слободе [19] и т.д. (ил. 4).

В результате многолетних наблюдений не осталось сомнений в том, что использование сравнительно недавних надгробий в строительстве — обычнейшее дело для XVI и особенно XVII–XIX вв. Это было почти типовое и уж никак не девиантное поведение. Встал даже вопрос о мемориальной ценности самой плиты в глазах жителей Москвы — не воспринимали ли они горизонтальные камни на могилах прежде всего как временные маркеры, своего рода «билетики», отмечающие места будущих погребений, в ущерб их долгосрочной памятной функции? В пользу этого предположения нашлись свидетельства:

ранние плиты Троице-Сергиева монастыря использовали очень характерный тип надписей — владельческих заявок на место для погребения [10]. Это восприятие раннемосковских надгробных камней казалось надежно установленным и по-своему логичным.

Однако через 40 лет после начала работ в монастырях Москвы археология принесла, причем на том же самом памятнике, рядом со сложенной из плит круговой галереей собора Высоко-Петровского монастыря, пример совершенно иного рода. Здесь, к юго-востоку от алтаря, где в слоях кладбища XV–XVII вв. многие камни сохранились *in situ*, две плиты в течение нескольких столетий лежали строго друг на друге, так что даже их повреждения совпали. Само по себе это не редкость — старые камни часто использовали как фундамент для новых, иногда при этом перетесывая, передвигая на иные места и т.п. Но здесь ситуация была иной: два камня несли одну и ту же надпись, повторенную буквально слово в слово. При этом камни-повторения хронологически отстояли друг от друга, судя по декору и палеографии, примерно на полстолетия (см. далее). В функциональном отношении это как бы один и тот же памятник (так сегодня в кладбищенских оградках можно видеть наряду с тяжелым заказным камнем первую временную табличку с именем, датой и фотографией).

Опять-таки мы и раньше встречали случаи, когда декор и палеография пред-



Ил. 1. Фундамент центрального столба северной галереи церкви Свв. Отцов Семи Вселенских соборов, сложенный из надгробий второй трети — конца XVIII в. Вид с севера в ходе раскопок. 1983 г.



Ил. 2. Надгробия XVIII в. в основании фундамента колокольни 1820-х гг. Зачатьевский монастырь. Вид в ходе деконструкции кладки. 2005 г.



Ил. 3. Собор Петра Митрополита в Высоко-Петровском монастыре (Москва). Фундамент крыльца первой половины XVII в., целиком сложенный из надгробных плит XVI — начала XVII в. Работы 1980-х гг.

лагали одну дату, а надпись сообщала другую, причем всегда более раннюю. Более 60 лет назад Т. В. Николаева опубликовала плиту Ивана Михайловича Воротынского, найденную в Троице-Сергиевой Лавре. Князь умер в 1535 г., как и говорилось в надписи, но тип плиты и ее орнамент не отвечали такой дате. Это тут же отметил Б. В. Гиршберг, датировав плиту первой половиной XVII в., что позже подтвердили другие находки [12; 15]. Аналогичным образом надгробие Елены Девочкиной — первой игуменьи Новодевичьего монастыря, умершей в 1547 г., — судя по оформлению и палеографии, изготовили в первой половине XVII в. [9].

Правда, в этих случаях речь шла об очень известных людях (Елена Девочкина даже местно почиталась как святая). Их надгробия могли быть заново нарезаны, например, в целях последующего прославления и/или в связи с перезахоронением останков (такая практика хорошо известна в Московии). Ведь ценность надгробий как своеобразных манифестаций древности рода и славы деяний в XVII в. глубоко осознавали, о чем гово-

рят символические надгробия — кенотавы, тексты которых апеллируют к очень далеким предкам и событиям (доска мурзы Хоросмира из Рязанского Солотчинского монастыря [11] и др.). Известны примеры изготовления плиты или целой группы через значительный промежуток времени после погребения, после перевоза останков — как в некрополе Воротынских в Кирилло-Белозерском монастыре, «Никитичей» Романовых в московском Новоспасском [8], наконец, царя Василия Шуйского в Архангельском соборе Кремля.

Но и среди рядовых надгробий много случаев, когда тип плиты и дату на ней нельзя соединить без нарушения хронологии. Так, еще в 1980-е гг. в Высоко-Петровском монастыре плита инок Сергея, сына Аврамова, с датой 1499/1510(?) г. была определена как оформленная в стиле середины — второй половины XVI в., а плита Конана Клементьева 1562 г. — в стиле середины XVII в.

Находки там же в 2016 г. развеяли последние сомнения. Из двух надгробий у галереи монастырского собора, упомянутых выше, верхняя плита по орнаменту относилась к эпохе Ивана Грозного, а декор нижней указывал на конец XV — начало XVI в. Великолепно

выполненная надпись нижней плиты гласила: «Лет[а] 1512 месяца июля 31 дня преставился раб Божий инок Федосий Исаков сын Окулинин волооченин на память святого праведного Евдокима». Совершенно такой же текст, но выполненный проволоочной вязью, нанесен на верхнюю плиту (ил. 5). Несомненно, обе положены над одним покойным, причем вторая явно с целью продлить память о нем и отметить его могилу более свежим камнем взамен потрескавшегося. Это первый случай абсолютного, прямого доказательства смены плит над одной могилой на протяжении 50–70 лет или немногим более.

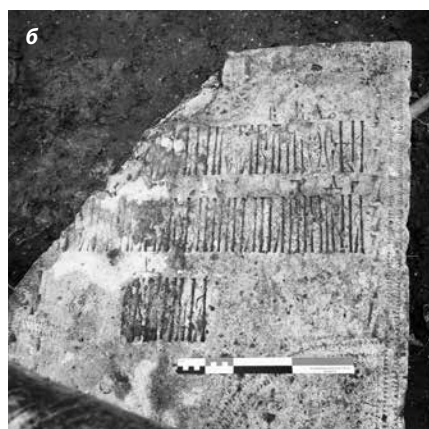
Рядом был обнаружен фрагмент камня, на котором, несмотря на большие утраты, уцелело имя погребенного, Епифаний, и день смерти: 31 июля, с указанием на память преподобного Евдокима (ил. 6). То есть иноки Епифаний и Феодосий умерли в один и тот же день. Их плиты были исполнены в совершенно идентичной манере (тип орнамента, палеография, манера располагать надпись не поперек плиты, а вдоль). Более того: оказалось, что и для плиты Епифания есть соответствующий ей по тексту повторный вариант — еще при работах 1980-х гг. была найдена часть изголовья с упоминанием «инока



Ил. 4. Кладбище при церкви Иоанна Предтечи в Новодевичьей слободе, раскопки 2014 г.: основания столбов колокольни XVII в. из плит XVI–XVII вв.



Это позволяет уверенно описать как «парные» другие случаи надгробий, надписи которых были заподозрены в анахронизме еще в 1980-е гг. в том же монастыре. Плита ножевника Конана, сына Клементьева, умершего в 1562 г., заново изготовлена в 1630–1640-е гг., причем снабжена надписью и аккуратно уложена на ранний камень, столь же богато украшенный в стиле середины XVI в., но не имевший надписи (ил. 7). Пара соседних плит, Алексея Ергольского, не сохранили точной даты, но хронологически они относятся ко второй-третьей четверти XVI в. Для плиты инок Сергея, сына Аврамова, пары не найдено, но ее орнамент в стиле надгробий 1530–1560-х гг. явно не соответствует дате (1498 г., «в Субботу Лазареву») [7. Каталог, ВПМ-4].



Ил. 5. Высоко-Петровский монастырь, раскопки 2016 г. Две плиты инок Феодосия († 1512): а — плита 1510-х гг.; б — плита середины — второй половины XVI в.

Епифания» и датой 31 июля 1512 (?) г., нарезанная той же проволочной вязью середины XVI в. Таким образом, иноки не только умерли в один день и получили одинаковые плиты — их надгробия повторно оформили в единой манере и, видимо, одновременно³.

Итак, доказано существование устойчивого обычая менять ветшающие плиты. Он наблюдается довольно широко: в Высоко-Петровском монастыре от XVI в. дошло всего 15 камней с надписями (включая крайне фрагментарные), а из них пять имеют «пары», т.е.

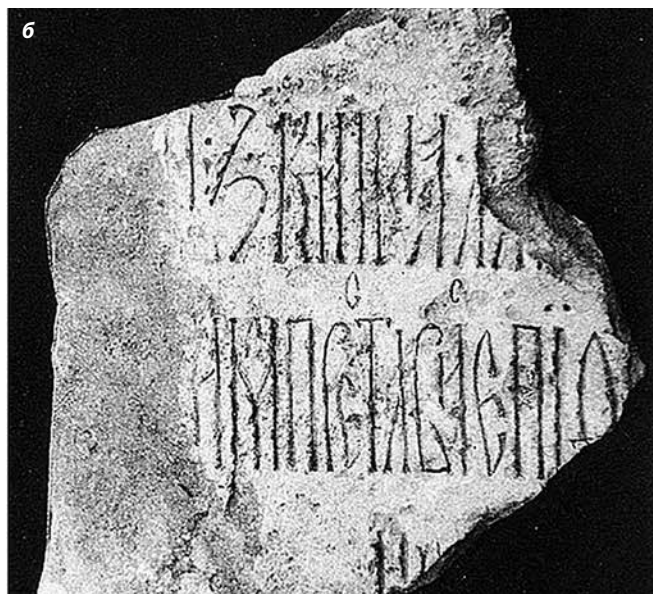
«повторные» надгробия составляют треть найденных. Повторения относятся к середине XVI — середине XVII в., интервал их появления довольно устойчив, вероятно, от 30 до 60 лет. Полагая переоформление семейным, а не, скажем, монастырским или общим церковным делом (в истории христианского искусства такие случаи известны начиная с эпохи папы Дамаса), его следует отнести на счет детей или внуков погребенных. Возможно, в числе ранее неосознанных случаев группового переоформления — серия плит потомков Воронцовых-Вельяминовых, изготовленных во второй половине XVII в. (изучены в 1980-е гг. в соборе Богоявленского за Торгом монастыря [3. Табл. 59–61; 7. Каталог, Бм-30–Бм-36]), и другие аналогичные серии.

Казалось бы, манера использовать камни-надгробия в качестве спойлий при сооружении храмов находится в прямом противоречии с заботой о памятных камнях над могилами. Ведь сама плита при этом, как правило, скрывается в кладке или полностью утрачивается и уже не может служить напоминанием о покойном.

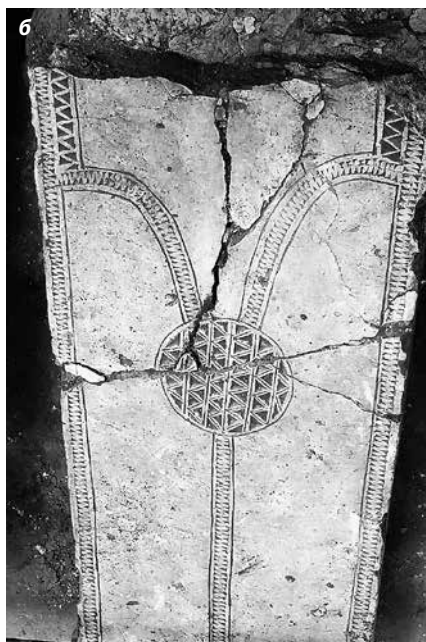
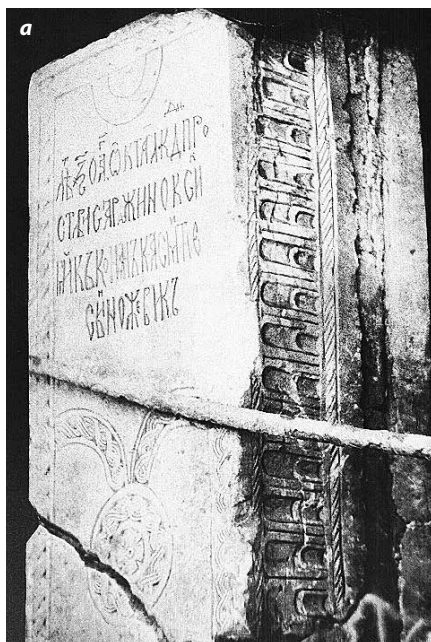
В то же время лежащие на своем прежнем месте, но бок о бок с превращенными в кладку камнями пары плит несомненно указывают на стремление упрочить память об усопшем, прямо служат развитию родовой и в перспективе исторической памяти (при этом сохраняется и старая плита, а новая изготавливается и надписывается в новой форме⁴).

Почему же одни плиты собрали и использовали в кладке, а другие, лежащие буквально впритык к ним, оставили лежать?

Полагаю, что ответ прост. Во всех случаях, когда плиты не завезены с другого кладбища, его следует искать в области



Ил. 6. Высоко-Петровский монастырь, раскопки 1980-х гг. и 2016 г. Фрагменты двух плит инок Епифания († 1512): а — плита 1510-х гг.; б — плита середины — второй половины XVI в.



Ил. 7. Высоко-Петровский монастырь, раскопки 1980-х гг. и 2016 г. Две плиты ножевника Конана, Клементиева сына († 1562): а — плита 1560-х гг.; б, в — плита второй четверти XVII в.; г — орнамент на плитах XVI и XVII вв.

архитектурной топографии. Уже сказано, что фундаменты с плитами обычно принадлежат периферии: новой пристройке или отдельно стоящему и более позднему объему. По-видимому, плиты не собирали для вторичного использования со всего кладбища, но брали только с тех могил, которые «застраивали». (То, что старые могилы постоянно попадали в поле застройки вокруг церквей, подтверждено археологически столько раз, что повторяться нет смысла.)

Семьи погребенных, видимо, вынуждены были с этим мириться. Но отчасти они выигрывали от этого — родовые могилы, ранее помещавшиеся вблизи церкви, теперь оказывались внутри нее или, по крайней мере, под ее стенами. Да и сами надгробия в фундаментах становились невидимой, но постоянно звучащей молитвой во спасение уопших, краеугольными камнями нового храма. Свойство плиты как мемории

отступало перед правом вложить «свой» могильный камень в основание строящегося здания, выразив таким образом свое смирение и благочестие⁵.

Каноническое право отчасти оправдывает и допускает такое обращение с плитами. Оно видит сам материал храмовых построек и кладбищ как освященный. Ему требуется найти «приличное употребление», он идет исключительно на церковные нужды. Допускается и полная утилизация, например превращение в известь (см.: [16. С. 105–106]). Иногда думают, что такие ограничения, наложенные на вторичное использование плит, легко толковать как должностования, но это трудно доказать.

Конечно, вторичное использование могильных плит нарушало устойчивость «каменного синодика», ведь их надписи помогали сохранять память о днях поминовения и стали частью традиционного народного обычая со-

бираться на трапезу на гробах предков в определенные дни года (прежде всего в родительские дни и в дни памяти их святых). Как известно, именно с этими обычаями связан и формуляр надписей конца XV–XVII в.⁶ Но для поминовения более важными (и достаточными) были, конечно, записи в синодиках (часто ограниченные поминаемым христианским именем) и более пространных кормовых книгах.

В заключение вспомним о странном подарке, сделанном когда-то Артамену Сергеевичу Матвееву: москвичи отдали ему камни с родительских могил на фундамент нового дома. Рассказ относится к области городского фольклора XVIII в., дошел до нас в изложении князя В. И. Мещерского и напечатан Н. И. Новиковым в предисловии к изданию челобитных А. С. Матвеева. Его так вольно перелагают, что не грех повторить дословно:

Любовь же народную к нему доказывает слышанное мною от многих достоверных людей, а паче от покойного князя Василия Ивановича Мещерского известие, который уверял меня, что он сие известие почерпнул из домовых записок, находящихся у него, и которое я здесь сообщаю. Артемон Сергеевич Матвеев имел весьма малый и тесный домик между Покровкою и Мясницкою, в приходе церкви Николая-чудотворца, что на Столпах, где после уже построил он большие каменные палаты, которые и ныне еще в целости стоят и принадлежат князьям Мещерским. Царь несколько раз ему говорил, чтобы он построил себе большие палаты, но Артемон Сергеевич всегда отговаривался недосугами и неисправностию; наконец царь сказал, что он сам прикажет ему построить палаты «...» И в самом деле приказал заготовлять материалы к строению; но тогда во всей Москве не было в привозе камня для фундамента. Слух о сем в городе разнесся, что боярин

Матвеев хочет строить палаты, но затем не начинает, что нет камня на основание дома. Стрельцы и народ, собравшись, между собой переговори́ли, и несколько человек на другой день пришли к боярину, сказывая, что стрельцы и народ слышали, что он ни́где не нашел купить камня, так они ему кланяются, то есть дарят, камнем под целый дом. «Друзья мои! — отвечал боярин, — я подарков ваших не хочу, а ежели у вас камень есть, то продайте мне, я богат и могу купить». Присланные ответствовали, что пославшие их сего камня не продадут ни за какие деньги, а даря своего благодетеля, который им всякое добро делал, причем просили его неотступно, чтоб он приказал те камня́ принять. Долго не склонялся боярин, но наконец согласился и приказал привезти. Но в какое пришел он удивление, когда на другой день увидел полон двор навезенных каменьев с могил. Выбранные говорили ему: «Привезенные каменьи взяты нами со гробов отцов и дедов наших, и для того-то мы их ни за какие деньги продать не могли, а дарим тебе, нашему благодетелю». Боярин, не отпуская их и не принимая каменьи, тотчас поехал к царю и уведомил его о сем неслыханном случае. Но царь отвечал ему: «Прими, друг мой, сей подарок от народа, знатно, что они тебя любят, что гробы родительские обнажили, для того, чтоб сделать тебе угодность. Такой подарок и я бы охотно принял от народа». Боярин возвратился домой, принял каменьи, дарил их, но они ничего не приняли, и так отпуская их, начал строить дом [14. Раздел «К читателю» (с. 2–3), без пагинации].

Сюжет похож на сказочный, в нем собраны характерные персонажи: царь, его мудрый и честный советник, городские жители. Вместе с тем он выглядит документальным: все герои исторические личности. Обширное владение Матвеева в районе Армянских переулков (точнее — в Сверчковом переулке), действительно, перешло к Мещерским, поскольку внука Артамона Матвеева вышла замуж за В. И. Мещерского (1696–1776), генерал-провиантмейстера и сенатора. При доме имела́сь усадебная церковь Троицы, построенная Артамоном Сергеевичем и разобранная в 1785 г., а до того соединявшаяся переходом с господским домом. Легко допустить, что камни, на которых стояли храм и дома, владельцы видели, и, понимая, что они с могил, нашли достойное объяснение в рамках «народной истории». Они полагали случай чрезвычайным и объясняли его особой любовью к боярину Матвееву, которого вскоре ожидала судьба мученика.

Итак, встречая надгробия в фундаментах или кладках стен, мы не должны изумляться или считать предков равнодушными к отеческим гробам. Мы убедились на неоспоримом археологическом материале, что они ценили места погребений предков, охраняли их

от утраты, дорожили памятной функцией этих немых свидетельств. Словом, воспринимали их примерно так же, как сегодня — с важной поправкой на глубокую связь с традицией церковного поминовения, на живость и стойкость народной традиции заупокойных трапез и вообще на всё то, «чем могила крепка». Практическая потребность расширять церковные постройки и возводить на церковных дворах новые здания, а подчас и полное исчезновение старых кладбищ, их разрушение и перевод, случавшиеся и в городах, и в селах (это отдельная тема), вносили, конечно, в традицию сохранения могил и надгробий известные коррективы — но и только. Во всех случаях, когда этого можно было избежать, места старых могил и плиты на них предпочитали не тревожить.

Примечания

¹ Подробнее об этих работах см.: [3; 4; 18]. В «Живой старине» печатался и ряд материалов по работам на кладбище Данилова монастыря [2; 6].

² Об этих плитах подробнее см.: [3. С. 277–283; 5 (там же библиография)].

³ О возможной связи с событиями истории и другие подробности см.: [17].

⁴ Когда поступают иначе, это оговаривается — так, когда царевна Софья перенесла в Смоленский собор Новодевичьего монастыря погребение первенца Ивана IV, царевны Анны, в новой надписи специально отметили, что перенесли не только саркофаг, но и плиту с первой могилы.

⁵ Не исключены и сложные ассоциации с понятиями краеугольного камня, церковного престола (утверждаемого на святых останках) и другие ментальные конструкции.

⁶ Не исключено, что плиты без надписей, бывшие многочисленными и в XVI, и в XVII в., могли класть с целью позже нарезать надпись или положить вновь заказанный камень, а до этого текст просто писали граффито (их примеры есть) или дипинто.

Литература

1. Амфилохий (Казанский-Сергиевский). Надгробные памятники иноверцев, найденные ... в 1870 г. в Московском Даниловом монастыре // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1871. № 10 (октябрь). С. 37–42.
2. Беляев Л. А. «Гробы повапленные»: образцы аллегорических композиций конца XVIII–XIX в. с кладбища Свято-Данилова монастыря в Москве // ЖС. 2005. № 1. С. 4–6.
3. Беляев Л. А. Древние монастыри Москвы (кон. XIII — нач. XV вв.) по данным археологии. М., 1994. (То же: М., 1995; электрон. переизд. 2010).
4. Беляев Л. А. Некрополь Данилова монастыря в XVIII–XIX веках: историко-археологические исследования (1983–2008). М., 2012.

5. Беляев Л. А. Новые плиты иноземцев XVII века в Московии: предварительная публикация // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 240. 2015. С. 223–232.

6. Беляев Л. А. Погребение церковного иерарха в Московском Даниловом монастыре // ЖС. 2010. № 1. С. 33–37.

7. Беляев Л. А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. М., 1996.

8. Беляев Л. А., Елкина И. И. «Усыпальница Романовых» в Знаменской церкви Новоспасского монастыря: работы 2014 г. // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 245. Ч. 2. 2016. С. 131–150.

9. Беляев Л. А., Романов Н. С., Шлионская Л. И. Надгробия игумении Елены Девочкиной и схимницы Феофании в Новодевичьем монастыре // Российская археология. 2010. № 2. С. 156–165.

10. Вишневский В. И. Об одном типе надписей на надгробиях Троице-Сергиева монастыря // Русское средневековое надгробие XIII–XVII веков: Материалы к своду. Вып. 1 / Авт.-сост. Л. А. Беляев. М., 2006. С. 280–285.

11. Гераскин Ю. В., Нагорнов В. П. Памятная плита Ивана Мирославовича (мурзы Хоросмира) в Рязанском Солотчинском монастыре // Российская археология. 2008. № 2. С. 84–89.

12. Гириберг Б. В. Материалы для свода надписей на каменных плитах Москвы и Подмосковья XIV–XVII вв. // Нумизматика и эпиграфика. I. М., 1960. С. 6–7.

13. Горячева М. Ю. Надгробие в архитектуре. Гильбище скита патриарха Никона в Новоиерусалимском монастыре // Русское средневековое надгробие XIII–XVII веков: Материалы к своду. Вып. 1 / Авт.-сост. Л. А. Беляев. М., 2006. С. 180–187.

14. Молоствов Т. [Новиков Н. И.] История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева. СПб., 1776.

15. Николаева Т. В. Новые находки на территории Загорского государственного музея-заповедника, 1957 // Советская археология. 1957. № 1. С. 251–255.

16. Певцов В. Г. Лекции по церковному праву. СПб., 1914.

17. Савельев Н. И., Беляев Л. А. «Возобновленные» надгробия в Высоко-Петровском монастыре (г. Москва) и восприятие личности в XV–XVII веках // Средневековая личность в письменных и археологических источниках: Московская Русь, Российская Империя и их соседи: Материалы науч. конф. М., 2016. С. 188–192.

18. Смирнов Ю. А. Городские легенды и монастырские кладбища // ЖС. 2016. № 3. С. 60–62. [Рец. на: Беляев Л. А. Некрополь Данилова монастыря в XVIII–XIX веках...].

19. Шуляев А. В., Беляев Л. А., Григорян С. Б., Савельев Н. И. Храм «вне стен» и его кладбище: изучение церкви Иоанна Предтечи (XVI–XVII вв.) в слободе Новодевичьего монастыря // Археология сакральных мест России: Сб. тезисов докладов науч. конф. с междунар. участием (Соловки, 7–12 сентября 2016 г.). Соловки, 2016. С. 155–159.

Виктор Леонидович Державин,
канд. ист. наук, Ин-т археологии РАН (Москва)

СТАРОВЕРЫ ГРУМАНТА

Первое упоминание в литературе об отправке старообрядцами промысловой артели на Шпицберген, который поморы называли Грумантом, можно найти в книге П.-Л. Ле Руа «Приключения четырех российских матросов, к острову Шпицбергену бурей принесенных», в которой изложена удивительная история о вынужденном шестилетнем пребывании на острове Эдж в 1743–1749 гг. четырех мезенских промышленников, спасенных командой судна старовера Амоса Корнилова [10]. О ней знал и М. В. Ломоносов, который был знаком с А. К. Корниловым. Последнего вызывали в Петербург для сбора информации Адмиралтейств-коллегией по Шпицбергену перед отправкой кораблей полярной экспедиции В. Я. Чичагова в 1764–1766 гг. Но староверы промышляли на архипелаге еще раньше. Из показаний в архангельской Коммерц-коллегии того же Корнилова стало известно, что его единовверцы ходили на архипелаг «от 1720 года в разные лета» [13. С. 247].

Шпицберген, который дословно переводится как «острые горы», был официально открыт в 1596 г. голландской экспедицией В. Баренца, принявшего его за часть (или продолжение) Гренландии. И вплоть до XIX в. этого мнения придерживались многие европейские географы и мореплаватели. Русское название Шпицбергена — Грумант — происходит от искаженного поморами названия Гренландии [15. С. 19–22].

В XVIII в. интенсивную промысловую деятельность на архипелаге развернули поморы из разных районов Русского Севера. Как раз на это время приходится пик поморской колонизации Шпицбергена. Поскольку в северных губерниях значительную часть населения тогда составляли староверы [9. С. 367], они, как опытные мореходы, принимали активное участие в освоении полярных островов. К этому их подталкивали не только традиционные для них промыслы (охота на морских и наземных животных, рыболовство), требовавшие постоянного расширения или периодической смены охотничьих территорий, но и социально-политические процессы на материке, отражавшиеся на положении старообрядцев. Но основная причина — это их стремление к отшельничеству, личному спасению, т.е. духовный аспект являлся доминирующим. Однако на отхожие промыслы уходили не только староверы, но и представители официальной Церкви. Яркий тому пример — Иван Старостин, прошедший на Шпицбергене 39 зимовок и про-

мышлявший на архипелаге по заданию Соловецкого монастыря. Многих православных людей привлекал аскетичный образ жизни, поэтому и Грумант ими рассматривался как сакральное место.

Блестящий писатель-беллетрист Вас. И. Немирович-Данченко (брат знаменитого режиссера) приводит любопытный разговор с одним из иноков Валаамского монастыря, в котором можно уловить отголоски того времени, когда верующие стремились оказаться в наиболее труднодоступных и опасных местах: «Сказывают, далеко земли такие есть — море да камень. Зима десять месяцев. Никакой травы... лишай один по камню да мох где-нибудь в низине. Небо тоже грозное там — все в тучах. Вот бы где обитель устроить. Где бы спастись!» [12. С. 104, 105].

На староверов Шпицбергена первым обратил внимание норвежский геолог Б. Кейльхау [18] во время посещения русского становища на острове Эдж в 1827 г. (ил. 1). Над входом одной из построек он смог разобрать надпись, что «сия изба староверска», из которой понял, что «дом принадлежал людям старой веры» [16. С. 112]. Подобную табличку видели и мезенские промышленники над входом дома, в котором они прожили долгие шесть лет.

Кейльхау также описал поморские кресты на становище и выяснил, что один из них был «поставлен православным христианином во славу Божию кормщиком Иваном Рогачевым в год 1809». Примерно тогда же Рогачев водрузил большой крест на мысе Богемана, который в 1864 г. видел Н. А. Норденшельд, сумевший прочесть на нем надпись, свидетельствующую о том, что «этот крест воздвигнут в честь Христа для верующих старой веры кормщиком Иваном Рогачевым в 1809 году» [16. С. 84].

В 1898 г. шведский геолог В. Карлхейм-Гюлленшельд провел любитель-

ские раскопки поморского становища в Мерчисон-бухте (80° с.ш.), которую поморы называли Русской губой, а расположенные там острова Русскими [19. С. 261], зафиксировав на островах два поклонных креста XVIII в. Это самые северные и единственные на архипелаге сохранившиеся кресты высотой около 5 м, а возможно, и самые северные в мире археологические памятники того времени (ил. 2). Судя по характеру надписей, один крест мог быть поставлен староверами-беспоповцами [8. С. 314].

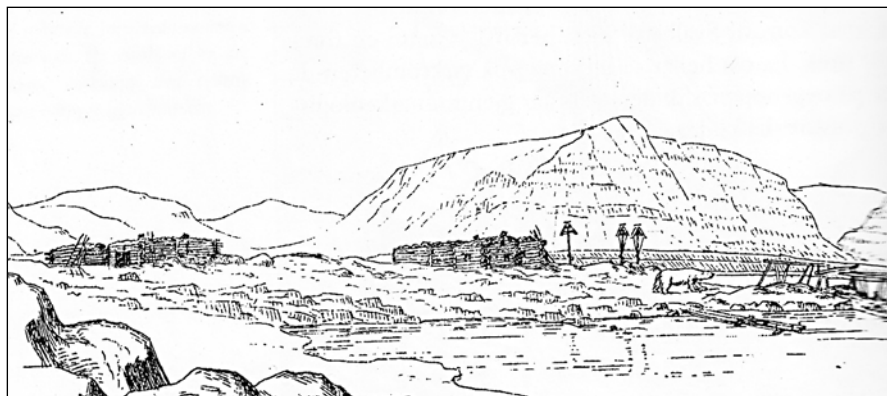
Карлхейм-Гюлленшельд отмечал, что большая часть русских промысловиков, по его мнению, относилась к староверам, для которых Шпицберген «представлялся землей обетованной» [16. С. 109]. О присутствии старообрядческого пласта на поморских памятниках Шпицбергена можно судить по многочисленным, но почти не сохранившимся поморским поклонным крестам, известным по литературе и археологическим данным. На многих русских становищах прослежены остатки оснований крестов, обложенных вокруг камнями или укрепленных деревянным срубом (ил. 3).

Находки изделий мелкой металлопластики, эпиграфические данные, деревянные изделия «культового» назначения также представляют несомненный интерес.

Единичными и поэтому, безусловно, редчайшими изделиями являются медная иконка и створка складня.

Одна такая находка обнаружена в братской поморской могиле начала XIX в. у становища на острове Дюноя (см. 2-ю с. обложки). Она представляла собой образ Богородицы «Знамение», традиционно почитаемый в землях Великого Новгорода. Аналогичная створка складня находится в экспозиции музея с. Усть-Цильма на Печоре (Республика Коми), где издавна проживают староверы поморского согласия.

Медная иконка Богородицы «Всех скорбящих радость» найдена норвежскими археологами на севере Медвежьего острова на территории русского становища. Опираясь на документальные свидетельства, можно предположить, что это становище могло быть связано



Ил. 1. Становище на острове Эдж. Рисунок Бальтасара Кейльхау. 1827 г.



Ил. 2. Слева: крест на острове Кроссой. Фото В. Шарина. 2005 г.
Справа: крест на острове Северный Русский. Фото У. Уоркберга. 2000 г.

с личностью большака (наставника) Выговского (Выгорецкого) общежительства Амоса Корнилова (1701–1780), который вел промыслы на Медвежьем [13. С. 243].

Подобные металлические изделия отливались в мастерских Даниловой пустыни на реке Выг в Карелии и получили широкое распространение далеко за ее пределами [4. С. 37–58].

На архипелаге это пока единственные находки старообрядческого медного литья наряду с литыми крестами-тельниками, но они нередко встречаются в поморских погребениях Шпицбергена. Широкое распространение получили нательные крестики с четырьмя прямоугольными концами, с листовидным обрамлением и с вписанным рельефным восьмиконечным Голгофским крестом (см. 2-ю с. обложки). Они относятся к типу V по разработанной Э. П. Винокуровой классификации [5. С. 341]. Лицевая сторона их обычно покрывалась разноцветными эмалями. Вверху — надпись **црь слвы** (Царь Славы), по краям средней большой перекладины: **ис хс** (Исус Христос), а ниже — **снъ бжїи** (Сынъ Божий). Это один из самых известных типов нательного креста в погребениях Шпицбергена, который появляется в конце XVII — начале XVIII в. На оборотной стороне обычно передана молитва Кресту в старообрядческой традиции: «Да воскреснет Бог и разыдутся врази Его...» в отличие от нововведенной патриархом Никоном: «...и расточатся...». Этот тип нательных крестов к тому же считается женским [5. С. 353].

НАХОДКИ ИЗ ДЕРЕВА

Из деревянных предметов религиозного назначения следует выделить четырехконечный резной крест-мошевик из становища острова Серкапп (см. 2-ю с. обложки), как определил исследователь

памятника В. Ф. Старков [15. С. 53]. На самом вершк креста проставлены литеры **црь слвы** (Царь Славы), на средней перекладине надписи расположены в три ряда: **ис хс** (Исус Христос), под нею — **снъ бжїи** (Сынъ Божий), а ниже — **ни ка** (Победа).

На старообрядческих крестах (деревянных и металлических) обычно отсутствуют распятие и аббревиатура **инци** (или **инци**), т. е. «Исус Назорей Царь Иудейский», появившаяся во второй половине XVII в. Исключение составляли кресты последователей федосеевского толка, признавших «пилатову дщицу» [14. С. 283–285]. Для староверов каноническими надписями в первую очередь следует считать: **ис хс** (Исус Христос), **црь слвы** (Царь Славы), **снъ бжїи** (Сынъ Божий).

Интересную находку представляет необычный деревянный киот, найден-

ный на становище Руссекейла-2 (мыс Старостина), находящийся в экспозиции музея «Помор» пос. Баренцбург на Шпицбергене (см. 2-ю с. обложки). На доске прямоугольной формы (12,2 × 9 см) вырезано изображение, напоминающее трехкупольный храм, в центральной части которого сделана небольшая ниша для размещения в ней иконки с оглавием, закрывавшаяся схожей по размеру и контуру слюдяной пластиной, предназначенной, вероятно, для предохранения образа от копоти в курной избе. Купольные оформления деревянных и металлических киотов и складней хорошо известны на Русском Севере. Но найденный на Шпицбергене киот является единственным в своем роде, и не исключено, что он был вырезан на месте. По обнаруженной в доме монете и данным дендрохронологии можно заключить, что становище возникло не позже первой половины XVIII в. [17. С. 43].

Еще одна редкая находка — небольшая деревянная доска (22,2 × 9 см) с изображением креста — была обнаружена в 1882 г. шведским геологом Г. де Геером при раскопках русской избы в заливе Адвент (ил. 4). На доске вырезан восьмиконечный Голгофский крест, расположенный над Адамовой главой, а слева и справа от него изображены орудия страстей Христовых — копие и трость. Вверху с обеих сторон от верхней перекладины читается надпись **црь слвы**, а ниже по краям средней центральной перекладины — **исъ хъ** (буква «с» опущена). Под ней: **снъ ни ка бжеі**, т. е. «Исус Христос Победа Сын Божий». Внизу с двух сторон от косой перекладины начертано **мл рб**, что обычно интерпретируется как «Место лобное распят бысть» или «Место лобное рай бысть»,



Ил. 3. Поклонный крест в заливе Беллсунн. Рисунок французского художника Огюста Майере. 1838 г.



Ил. 4. Доска с изображением креста. Залив Адвент. По книге: Старков В. Ф. Первые археологические раскопки на архипелаге Шпицберген. М., 2016

но, конечно, не «Раб Божий», как ошибочно интерпретировано публикатором находки [16. С. 38].

Созданные на промыслах незатейливые деревянные иконы не были редкостью. С. В. Максимов в книге «Год на Севере» передает рассказ старого помора, промышлявшего на Новой Земле: «Приладились мы зимовать, и когда огляделись, ан в самом-то главном у нас недостача. Все бы есть, а того нету. Забыли — согрели, а взять негде теперь. Был с нами бывалый человек — он смекнул, утешил всех да и позабавил маломальски. Вытесал он дощечку такую, гладенькую, чистенькую, взял ножик и выцарапал им на той малой дощечке святой крест на все восемь концов. Помолился на него, поцеловал, поставил на тябло в угол избы» [11. С. 47].

Найденная в заливе Адвент доска, вероятно всего, была сделана на месте, что в какой-то мере подтверждается рассказом С. В. Максимова. Он вспоминал также, что как-то видел на Канинском берегу самодельную деревянную рамку с медным «створчатым образом». Видимо, нехитрые деревянные предметы религиозного назначения часто изготавливались на месте самими промышленниками.

Помимо «культовых» предметов известны иные археологические находки, доказывающие факт несомненного присутствия староверов на Шпицбергене. Так, на становище XVIII в. Пальфиодден в заливе Хорнсунн была обнаружена вырезанная из корневой части ствола дерева (видимо, плавника) доска с надписью бытового содержания, в которой использовались буквы, употреблявшиеся старообрядцами, но исключенные из русского алфавита в ходе петровской орфографической реформы (см. 2-ю с. обложки). Это также подтверждается находкой на становище острова Серкапп деревянного трехгранного бруска с вырезанными буквами церковнославянской азбуки (см. 2-ю с. обложки), по которому староверы на промыслах обучались грамоте.

В настоящей статье приведены материалы только тех памятников Шпицбергена, которые достаточно уверенно можно связать со староверами. Но на самом деле их больше, поскольку далеко не все они поддаются точной конфессиональной атрибуции. По крайней мере, некоторые из них в равной степени можно отнести к обеим группам православного населения. Некоторая неустойчивость правил для надписей (даты от Рождества Христова, а не от сотворения мира, использование арабских цифр, «пилатова табличка», т. е. *in ci*), видимо, была обусловлена смешанным составом артелей, отправлявшихся на Шпицберген. На снаряженном архангельским купцом Андреем Стукачевым судне «Св. Ни-

колай», погибшем в 1802 г., находились как «раскольники», так и последователи официальной Церкви — уроженцы разных северорусских земель. Хотя это судно и было отправлено Выгорецким общежительством, однако это еще не значило, что артель состояла исключительно из одних староверов¹.

Насколько важны для староверов были отдаленные (отхожие) промыслы, свидетельствует документ первой трети XVIII в. «Выгорецкий чиновник», представляющий собой свод правил: «Предел братии на промыслах морских летоизимно пребывающим на Груманте и Новой Земле, изданный от общего церковного совета».

Этого устава должны были придерживаться промышленники в своей повседневной деятельности. А его строгость поражает тем, что для ухаживших на целый год и более на полярные острова поморов никаких послаблений не предусматривалось. Для надзора за соблюдением «предела» назначались старосты, и, вероятно, эту обязанность возлагали на кормщиков.

Первое правило гласило, чтобы на промыслах «денег своих не иметь никому же под опасением жестокого истажения, но доветися готовыми припасы съестными и одежными», а второе предписывало: «...кому нужда приидет з друг другом советно пременить — долагати старостам, и со оных благословения сия творити» [6. № 48]. Из первого правила становится понятно, почему при археологических раскопках становищ Шпицбергена практически не найдено монет, за исключением единичных случаев.

Не меньший интерес представляют наставления о том, как промышленникам следовало соблюдать постные дни и в первую очередь Святую Четыредесятницу (Великий пост).

Несколько слов следует сказать о скончавшемся на острове Эдж Федоре Веригине — единственном из четырех мезенцев, о которых говорилось выше. Рассказывавший об их злключениях академик Ле Руа отмечал, что Веригин был настолько ленив и испытывал такое отвращение к свежей оленье крови, в отличие от других, что сознательно обрек себя на верную гибель. Вместе с тем русские зверобой часто прибегали к этому эффективному противоязвенному средству, к которому их приобщили представители коренных народов Севера (саамы, ненцы и др.).

Апостольское правило запрещает употребление в пищу крови, к тому же оленье кровь у коренных народов Севера играла большую роль в шаманской практике, о чем жившие там же поморы, конечно, знали; все это могло отторгать от нее православного человека, ср. предписание «воздерживаться от идождервенного и крови» (Деян 15:29). Веригин,

видимо, ревностно следовал этому правилу в отличие от своих, наверное, более практичных товарищей. Но также надо принять во внимание и тот факт, что на Русском Севере, да и по России в целом, было много тайных старообрядцев, и Веригин, не исключено, мог принадлежать к ним. Ведь известно, что статистика реальной и официальной численности староверов в русских губерниях часто не совпадала, причем на порядок [9. С. 367].

В одном из документов сообщается о возвращении в 1803 г. со Шпицбергена артели на судне «Св. Михаил», которое снарядил архангельский купец (не старообрядец) Михаил Плотников. Но два помора, числившиеся первоначально в ее составе («шенкурец» и «сольвычегодец»), по окончании промыслов без «каких ради причин остались добровольно на Груманте с ...» работниками пришедшего туда судна Охонецкой губернии Выгорецкого общежительства². Не исключено, что оставшиеся еще на одну зимовку промышленники являлись тайными староверами, поэтому и решили присоединиться к «раскольничьей» артели.

В изданной недавно коллективной монографии, посвященной зверобойным промыслам Выгорецкого общежительства в XVIII — первой половине XIX в., на основании материалов архангельского архива опубликованы обширные источники о морских экспедициях Выгорецкого общежительства (Даниловой пустыни) на Шпицбергене, а также на Новой Земле [2]. Таким образом, они документально подкрепили высказанную ранее точку зрения о значительной роли поморского старообрядческого центра в организации промыслов на Русском Севере [1. С. 103].

На основании археологических и исторических источников можно в целом уверенно говорить о наличии мощного старообрядческого фактора, нашедшего отражение в материалах поморских памятников архипелага и сыгравшего в XVIII столетии важнейшую роль в освоении Шпицбергена. Этот вывод, вероятно, относится и к Новой Земле, хотя становища там почти не исследовались. Однако по письменным источникам известно, что многие поморы, в том числе и староверы, промышляли на обоих архипелагах [3].

В заключение отметим, что прекращение снаряжения зверобойных судов на Шпицберген к середине XIX в. не случайно совпало с разгромом старообрядческой Даниловой пустыни [7. С. 106], а следовательно, и окончательным уходом русских с архипелага, что в конечном счете предопределило его историческую судьбу.

Примечания

¹ Государственный архив Архангельской области. Ф. 4. Оп. 9. Д. 91. Л. 13.

² Там же. Л. 43.

Литература

1. Бернштам Т. А. Народная культура Поморья. М., 2009.
2. Брызгалов В. В., Овсянников О. В., Ясински М. Э. Европейская Арктика: морские и зверобойные промыслы Выговского старообрядческого общежития в XVIII–XIX вв. Архангельск, 2016.
3. Визе В. Ю. Русские полярные мореходы из промышленных, торговых и служилых людей XVII–XIX вв. М.; Л., 1948.
4. Винокурова Э. П., Молчанова О. В., Петрова Л. А. Медная пластика // Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни: Каталог выставки. М., 1994. С. 37–58.
5. Винокурова Э. П. Московские литые кресты-тельники // Культура средневековой Москвы XVII в. М., 1999. С. 326–350.
6. Выгорецкий чиновник: В 2 т. СПб., 2008.

7. Державин В. Л. Старообрядчество Шпицбергена по археологическим и письменным данным // Материалы XIII конф. «Комплексные исследования природы Шпицбергена и прилегающего шельфа». Ростов-на-Дону, 2016. С. 100–107.
8. Державин В. Л. Последние кресты Шпицбергена // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 248. М., 2017. С. 306–317.
9. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Т. 1–2. М., 2016.
10. Ле Руа П.-Л. Приключения четырех российских матросов, к острову Шпицбергену бурей принесенных. М., 1975.
11. Максимов С. В. Год на Севере. Архангельск, 1984.
12. Немирович-Данченко В. И. Мужичья обитель. М., 1993.
13. Перевалов В. А. Ломоносов и Арктика. М.; Л., 1949.

14. Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909.
15. Старков В. Ф. Очерки истории освоения Арктики. Т. 1: Шпицберген. М., 1998.
16. Старков В. Ф. Первые археологические раскопки на архипелаге Шпицберген. М., 2011.
17. Старков В. Ф., Черноусов П. Ю., Державин В. Л., Захаров В. Г., Звягин В. Н., Шарин В. В. Материальная культура русских поморов по данным исследований на архипелаге Шпицберген. Т. 2: Поселения и погребения. М., 2005.
18. Keilhau B. M. Reise i Ost og Vest Finnmarken samt til Beeren-Einland og Spitsbergen i arene 1827 og 1828. Christiania, 1831.
19. Conway M. No man's land. Cambridge, 1906.

Владимир Андронович Буров,

канд. ист. наук, Ин-т археологии РАН (Москва), Соловецкий музей-заповедник

АРХЕОЛОГИЯ СЛОНа: ОСТАТКИ ЛАГЕРНОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В начале лета 1923 г. пароходы из Кеми один за другим стали доставлять на Соловецкие острова небывало многочисленные партии людей. Это были не паломники по святым местам, а заключенные, которых везли сюда принудительно под охраной. Открылась одна из самых трагических страниц в истории не только бывшей прославленной Соловецкой обители, но и всей нарождавшейся советской России. В заголовке новой главы соловецкой истории читалась аббревиатура «ГПУ — УСЛО», что расшифровывалось как «Государственное политическое управление — Управление Соловецких лагерей особого назначения» [1].

Сравнительно незначительный по историческим меркам период длиной почти полтора десятилетия (1923–1936 гг.) оставил в соловецкой земле материальные свидетельства. Они стали открываться сравнительно недавно в ходе археологических раскопок на территории возрожденного Спасо-Преображенского Соловецкого ставропигиального мужского монастыря. По сути, перед нами поздний этнографический материал, лишь случайно оказавшийся в земле. Он немногочисленный, но разнообразный и в основе своей весьма показательный.

Ряд предметов с территории монастыря относился напрямую к охранникам. Это припрятанный у Казначейской палаты под досками ямы штык от трехлинейной винтовки длиной 33,8 см. На

нем имелся номерной знак «ВГ-5495» (ил. 1). Или четыре красноармейские медные, покрытые красной эмалью пятиконечные звездочки; в их центре изображение серпа и молота (ил. 2).

От соловецкого лагеря как места принудительных работ остались свидетельства в виде разнообразного инструментария, оказавшегося в мусорном слое на территории монастыря и за его пределами. Среди них кирки, топоры, массивные колеса от тачек, в которых перевозили грунт. Наиболее многочисленные находки относятся ко времени строительства узкоколейки от монастыря до Филимоновского торфяного болота. Она возводилась в 1928–1929 гг. с привлечением большого числа заключенных, которые делали земляную насыпь, укладывали рельсы и шпалы. Однако непосильный труд, вложенный в эту стройку, пропал даром. Осенью 1931 г. после вырубki леса вдоль дороги ее разобрали и перебросили на Беломоро-Балтийский канал [2. С. 54].

В 2004 г. были изучены остатки кузницы того времени, которая обслуживала строящуюся железнодорожную ветку. Кузница находилась в урочище 8-й пикет в километре к северо-востоку от «Кремля». Ее случайно обнаружили при расширении аэродрома¹. При раскопках выяснилось, что сюда свозили многочисленные предметы из железа для последующей перековки. Изготавливали костыли и пластины для крепления рельсов к шпалам (ил. 3), чинили инструмент,

подковывали лошадей, задействованных в стройке. Одновременно это было и складское помещение для инструментов. Кузница представляла собой обычный сарай примитивной столбовой конструкции из вкопанных в землю вертикальных бревен, обшитых снаружи досками. Сохранились основания сгнивших бревен и ряд нижних обшивочных досок. В центре располагались четыре столба опечка кузнечного горна. Сам горн не сохранился, но несколько обломков огнеупорных кирпичей с клеймами «МЕТАЛЛ», «КОТЕЛ» указали на материал, из которого он был сложен. Всё пространство вокруг него было засыпано слоем серого песка с мелкими угольками и мелким каменноугольным шлаком. Внутри этой засыпки оказались многочисленные отходы производства в виде нескольких сотен обрезков железа, а также молотки, молоточки, молоты, кувалды, кузнечные клещи, кирки, лопаты и оковки лопат, топоры, клинья, наковаленка, рубило. Топоров, в том числе с клеймами, найдено 430 штук. Это, пожалуй, самая крупная в России коллекция подобного рода. Большинство топоров местного производства — наследие упраздненного Соловецкого монастыря. Примечательно, что у всех топоров разбиты обухи. Ими заключенные ГУЛАГа могли забивать костыли в шпалы при нехватке кувалд. Об активном использовании лошадей свидетельствуют 43 железные конские подковы. Следует упомянуть и такой необычный артефакт, как брикеты торфа (3 штуки), добывавшегося женщинами на комариных болотах и какое-то время использовавшегося для отопления помещений и для работы соловецкой электростанции.

Среди находок в кузнице оказались и два медных круглых жетона-номерка диаметром 2,6 см (ил. 4). На их лицевой стороне в центре выбиты цифры 21

и 31, в верхней части имеется отверстие диаметром 4 мм. Внизу полукругом размещена надпись «С.М.М.», что может расшифровываться как Соловецкие механические мастерские, упоминающиеся в документах УСЛОНа. Местонахождение мастерских до сих пор было неизвестно.

К продуктам трудовой деятельности заключенных относятся предметы ширпотреба. В ГУЛАГе было налажено их производство для продажи на материк. На продолжавшем работать по 1930 г. гончарном заводе, располагавшемся на северном берегу Святого озера, изготавливались керамические полевые подставки под письменные приборы и чернильницы (см. 3-ю с. обложки), полевая посуда. На одной полевой массивной кружке читается рельефная надпись «СОЛОВКИ» (см. 3-ю с. обложки). Делали даже раковины, покрытые

поливой, одну из которых удалось склеить из многочисленных обломков (ил. 5).

В большом количестве производили роликовые красноглиняные электрические изоляторы, покрытые темно-коричневой и грязно-зеленоватой поливой (см. 3-ю с. обложки). Некоторые из них сохранились вплоть до наших дней на бывших деревянных бараках Соловецкого поселка. Из прочих элементов электроаппаратуры можно назвать крышки-щитки.

К продуктам гулаговского производства относятся настольные игры. Найдены шашки — одна деревянная овальной формы с ямкой под палец (размер в поперечнике 1,9 × 2,2 см, высота 7,5 мм), другие две — керамические полевые бежевого и светло-коричневого цвета (диаметром 3,1 и 3,5 см; высотой 1 см) (ил. 6). Покрывали коричневой поливой и шахматные фигурки, например слона

многоваликового профиля (см. 3-ю с. обложки). Ее высота 5,5 см, диаметр основания 2,2 см.

Об убогой экипировке заключенных может свидетельствовать обувь. Так, в подполье Святительского корпуса среди мусора рубежа 1920–1930-х гг. было найдено 39 выброшенных плетенных из лыка лаптей разных размеров (ил. 7). Бывший заключенный М. Розанов вспоминал, что в 1920-е гг. в Кемском пересыльном лагерном пункте, «проходя вдоль строя, ротный своими каблуками топал по выступавшим лаптям сумских и псковских мужичков, наводя порядок». Тот же автор отмечал, что с 1930 г. вопрос с одеждой на острове перестал быть насущным. «ГПУ заказало и получило от советских трестов, главным образом от “Ленинград-одежды” и “Скорохода” достаточное количество отличных валенок, ботинок,



Ил. 1. Штык трехлинейной винтовки образца 1891 г. **Ил. 2.** Красноармейская звездочка. **Ил. 3.** Крепление шпал узкоколейки — пластины с вбитыми костылями. **Ил. 4.** Медный жетон с буквами «С.М.М.». **Ил. 5.** Керамическая полевая раковина в ходе реставрации. **Ил. 6.** Керамическая полевая шашка. **Ил. 7.** Плетенные из лыка лапти. **Ил. 8.** Самодельные курительные трубки из сучков дерева. **Ил. 9.** Свинцовый литник с заготовкой пломбы. **Ил. 10, 11.** Пломбы с двусторонней надписью «УСЛОН» — «ОГПУ». **Ил. 12.** Пломбы с ромбами. **Ил. 13.** Пломба 34-го почтового товарного телеграфного отделения. **Ил. 14.** Свинцовый кастет

сапог, бушлатов, фуфаяк, ватных брюк, гимнастерок, шапок, рукавиц, портянок и даже накомарников и, на пожарный случай, лаптей — их еще не додумались в лагере плести силами инвалидов, а где-то закупили, у пермяков и вятчей» [2. С. 65, 105].

Нередкая находка — курительные трубки и мундштуки. Некоторые из них оказались утрачены при сломе северной части Настоятельского корпуса, сильно пострадавшей при пожаре 1923 г. Курительные принадлежности указывают на разную социальную принадлежность узников. Это и обломок янтарного аристократического мундштука, и более скромные четыре костяных полированных мундштука, один из которых имеет инициалы «АМ» (см. 3-ю с. обложки), и, наконец, две примитивные самодельные курительные трубки, вырезанные из твердых сучков дерева (ил. 8).

Наиболее выразительной и представительной находкой эпохи ГУЛАГа являются пломбы. Само название предмета указывает на материал: слово *пломба* происходит от латинского *plumbum* (свинец). Сфрагистика, или наука о печатях и пломбах, обычно имеет дело с материалами старины. Но теперь можно вполне определенно говорить, что в настоящее время идет становление сфрагистики советского периода. И в этом процессе археологические находки с Соловецкого острова могут оказаться основополагающими. Первая значительная партия из 46 свинцовых пломб и 5 заготовок была собрана нашей Соловецкой средневековой археологической экспедицией (ССАЭ) в 2002 г. рядом с Белой башней на Мельничном дворе. Затем данные находки разрозненно и массово стали встречаться в разных шурфах и раскопах, в том числе и за пределами крепостной стены, огораживающей монастырь. Их экспедиционное собрание за прошедшие годы возросло до 140 экземпляров. Выявилась и закономерность встречаемости пломб. Практически все они обнаруживались неподалеку от дверей, что говорило лишь об одном: их активно использовали для опечатывания служб, складов и каких-то емкостей, хранившихся в этих помещениях. При открытии дверей или вскрытии емкостей пломбы выбрасывали за ненадобностью, иногда с остатками продетой в них тонкой плетеной железной проволоки.

Все пломбы круглые или овальные и, как правило, небольшого размера. Их диаметр в пределах 1–1,5 см, у единичных экземпляров 2 см; толщина пломб 0,3–0,7 см. Сбоку они имеют сквозной канал для проволоки; канал иногда имеет два узких ответвления.

На пломбах присутствуют разнообразные рельефные надписи и изображения. Известны и заготовки пломб — совершенно чистые кружки без следов

оттиска штемпеля. Было бы естественным считать, что все заготовки пломб привозились с материка. Но в процессе раскопок найдены следы отливок заготовок свинцовых пломб непосредственно на Соловках. Речь идет о литниках — заполняемых свинцом каналах литейных форм. Литники напоминают ствол дерева с ветвями, на концах которого находятся кружки-заготовки. Один из таких литников сохранил на конце одной из «веточек» саму заготовку пломбы (ил. 9).

По своему происхождению свинцовые пломбы с Соловков следует подразделить на находки местного происхождения (тип 1) и доставленные с материка (тип 2). Первые делятся на семь видов.

Вид 1. Пломбы «УСЛОН» (ил. 10, 11). Они наиболее просты с точки зрения атрибуции. Надпись говорит сама за себя — Управление Соловецких лагерей принудительных работ особого назначения. Этот термин знаком по документам [1. С. 92, 113, 117]. На таких пломбах данное слово может сочетаться с двумя другими — «ОГПУ» (Объединенное государственное политическое управление) и «КО ЭКЧ» (Коммерческий отдел экономической части).

Подвид 1 с двусторонними надписями: «УСЛОН» — «ОГПУ». Данные пломбы неодинаковые, подразделяются на две группы, в зависимости от характера надписи — по кругу или в строчку.

Группа 1. Надписи расположены на каждой стороне по кругу, внизу изображена пятиконечная звезда. Все они имеют внутренний прямой центральный канал. На боках пломб на противоположных краях два симметричных выступающих рубца. Надписи помещены внутри круга, имеющего ободок высокого рельефа диаметром 1,2 см. Такого же рельефа сами буквы.

Группа 2. Надписи расположены на каждой стороне по центру в заглубленном круге в строчку. Имеется внутренний прямой центральный канал. На боках на противоположных краях — два симметричных выступающих на 0,5 мм рубца. Надписи высокого рельефа.

Подвид 2 с двусторонними надписями «УСЛОН» — «КО ЭКЧ». На боках на противоположных краях два симметричных выступающих на 0,5 мм рубца. Надписи помещены в круг диаметром 1,2 см с ободком высокого рельефа. Высокого рельефа также сами буквы. Пломбы выполнены одним штемпелем, что следует из характера букв и взаимного расположения надписей на обеих сторонах пломб по отношению друг к другу.

Вид 2. Пломбы «УС.Л. Г.П.У.» (Управление Соловецких лагерей и Государственное политическое управление). Они встречаются в сочетании с буквами «ЦС» (Центральный склад?), кружком и ромбом.

Подвид 1 с двусторонними надписями «УС.Л. Г.П.У.» — «Ц.С.». На лицевой плоской стороне продавленного круга диаметром 2 см в круглой рельефной рамке диаметром 1,75 см надпись в две строки. Сверху — «УС.Л.», ниже — «Г.П.У.». На оборотной стороне также в круглой рельефной рамке диаметром 1,7 см в центре надпись «Ц.С.». Известна всего одна такая пломба.

Подвид 2 с надписью «УС.Л. Г.П.У.» и кружком невысокого рельефа диаметром 4 мм на оборотной стороне.

Подвид 3 с надписью «УС.Л. Г.П.У.» и ромбом на оборотной стороне. На обороте — два ромба.

Вид 3. Пломбы с ромбами (ил. 12). Данные пломбы имеют на одной стороне изображение вытянутых ромбов, а на другой могут быть или ромбы, или цифры, или надпись. Выделено три подвида. Можно лишь догадываться, что данная фигура имеет отношение к красноармейцам-охранникам.

Подвид 1. Ромбы с двух сторон. На одной стороне высокого рельефа фигура ромба, состоящего из 16 малых ромбов, на другой — два симметричных ромба, между ними две точки. Все пломбы имеют сквозной канал. На боках пломбы симметрично расположенные два рубца шириной 1 мм.

Подвид 2. Ромб и цифра. По краю проходит невысокий бортик. На одной стороне изображен ромб, на другой — цифра «7» невысокого рельефа.

Вид 4. Пломбы с двусторонней надписью «СОЛОВКИ» — «ЭКО». Надо полагать, данные пломбы относятся к Эксплуатационно-коммерческому отделу концлагеря, упоминаемому в документах [1. С. 145]. Надпись «СОЛОВКИ» размещена полукругом по краю. На другой стороне надпись «ЭКО» в строчку в центре пломбы. Форма пломбы овальная, округлая. Выделяются два подвида в зависимости от размеров диска, размеров букв и наличия или отсутствия ободка.

Подвид 1. С ободком высокого рельефа диаметром 9,5 мм на обеих сторонах пломбы, с мелкими буквами «ЭКО» высотой 2,5 мм и сжатой надписью «СОЛОВКИ» также мелкими буквами.

Подвид 2. Без ободка высокого рельефа, с крупными буквами «ЭКО» высотой 3,5 мм и как бы в разрядку надписью «СОЛОВКИ». В центре полукруглой надписи имеется выпуклый отрожек непонятного происхождения.

Вид 5. Пломбы с надписью «СВП». Расшифровка аббревиатуры неясна. Надпись в одну строчку в центре высокого рельефа. На противоположной стороне стоят цифры высокого рельефа, которые и определяют подвид. Некоторые пломбы отличаются небрежностью, корявостью и разнообразием внешнего вида.

Подвид 1. Ему соответствует цифра 1. Буквенная надпись и цифра располо-

жены со смещением по отношению друг к другу, развернуты под разными углами. Это указывает на постоянную смену штемпелей при каждом опечатывании помещений. Используются заготовки пломб разного типа: а) с круглым сквозным каналом и двумя симметричными выступами по краям; б) с широким сквозным каналом, имеющим два узких ответвления.

Подвид 2. На оборотной стороне стоит цифра 2.

Подвид 3. На оборотной стороне — цифра 3.

Вид 6. Пломбы с надписью «ХЛЕБ». Данные пломбы с двухсторонними надписями, помещенными внутри круга, имеющего ободок высокого рельефа диаметром 1 см. На лицевой стороне по кругу — два слова. Верхнее неразборчивое — «СО[ЛОВКИ]», внизу — «ХЛЕБ». На оборотной стороне сверху нижние части трех неразборчивых букв, в центре — цифры: «0–80». С одной стороны широкий паз 8 мм, имеющий по краям два округлых ввода для проволоки, с другой — два узких паза шириной 3 и 4 мм.

Вид 7. Пломбы с надписью «Контроль». На обеих сторонах, обрамленных окружностью высокого рельефа диаметром 1,6 см, имеется выступающая рельефная полоса 4 × 15 мм. На ней на лицевой стороне высоким рельефом дана буква «О» или цифра «0», справа от которой расположена шестилепестковая розетка. Над полосой надпись полукругом: «Контроль». Под полосой — начало слова полукругом «МУЗ...». В конце его отдельно стоящая малая буква «О». На оборотной стороне на рельефной полосе и вверху нечитаемые плохой сохранности надписи; внизу — «№ 1». Достоверных данных для трактовки пломбы нет. Предположительно принадлежит Музейному отделу СЛОИ. Известен всего один экземпляр.

Перечисленные выше пломбы — конкретное археологическое свидетельство

существования в концлагере жесткого контроля над помещениями.

Пломбы второго типа оказались завезенными на Соловки с материка с почтой или с опломбированными мешками с деньгами. Известно четыре вида данных артефактов.

Вид 1. Пломбы почтовые с надписью «ЦБ». На лицевой плоской стороне в центре продавленного круга диаметром 1 см надпись в строчку: «ЦБ» (Центральный банк). Обратная сторона без надписи и изображений, хотя на ней продавлен плоский круг диаметром 1 см.

Вид 2. Пломбы с надписью «МОСКОВСКИЙ ПОЧТАМТ». Пломба крупная диаметром 2,1 см, почти печать, толщина 0,5 см. Сбоку — сквозной канал в виде узкой щели шириной 1,5 см, разветвляющейся на два канала. На лицевой стороне крупными буквами невысокого рельефа четкая круговая надпись с ошибкой: «МОСКОВСКОГО ПОЧТАМТ.». В центре изображение серпа и молота. На оборотной стороне указано 34-е почтовое товарное телеграфное отделение: «34 ПОЧТОВ ТЕМ. ОТД». В центре — значок со стрелами (ил. 13).

Вид 3. Пломбы банковские с надписью «МОНЕТНЫЙ ДВОР». На лицевой плоской стороне в центре продавленного круга диаметром 1,2 см изображение серпа и молота. Под ним подпись: «М.Д. СССР». По краю круговая надпись: «МОНЕТНЫЙ ДВОР». На оборотной стороне в центре пятиконечная звезда. По краю круговая надпись: «ОТД. ТЕХНИЧ К ОНТРОЛЯ». Все надписи и изображения высокого рельефа. Очевидно, данные пломбы опечатывали инкассаторские мешки.

Вид 4. Пломбы с надписью «М.О. ЗТ». Данный вид пломбы непонятного происхождения, поскольку надпись не расшифровывается. На одной стороне крупными буквами надпись «М.О. ЗТ» (Московское отделение?), на другой стоит номер — «№ 2».

Перечисленные материалы советской сфрагистики имеют важное значение. Если теоретически представить, что в какой-то момент исчезли бы все до последнего письменные документы о концлагере, прозванным самими заключенными СЛОИ, то именно данные пломбы стали бы прямыми нетленными свидетелями того, что УСЛОИ на Соловецком архипелаге в Белом море — историческая реальность.

В заключение необходимо упомянуть еще одну важную находку — массивный свинцовый кастет, типичное орудие уголовного (ил. 14). Он надевался на все пальцы руки, сжимающейся в кулак. Его удар мог быть смертельным. Данный артефакт должен, наконец, отрезвляюще подействовать на тех, кто идеализирует всех заключенных соловецкого ГУЛАГа, представляя их только как одних невинных жертв политических репрессий. На Соловках было достаточно лиц, заслуженно в соответствии со статьями Уголовного кодекса отсидевших свой срок за воровство, разбой, убийства, насилие и т.д. Об этом, кстати, подробно писали в своих мемуарах многие заключенные, включая Д. С. Лихачева. Однако до сих пор на гранитной доске, прикрепленной к камню соловецкого мемориального комплекса, читается посвящение: «Соловецким заключенным». Наш артефакт настоятельно требует его корректировки.

Примечания

¹ Данный археологический объект был открыт в 2003 г. сотрудником экспедиции А. Ю. Булановым. В 2004 г. экспедиция провела раскопки.

Литература

1. Бродский Ю. А. Соловки. Двадцать лет особого назначения. М., 2002.
2. Розанов М. Соловецкий концлагерь в монастыре. 1922–1939 годы. Факты — домыслы — «параши». Обзор воспоминаний соловчан соловчанами: В 2 кн. Кн. 1. [Б. м.], 1979.

Ольга Николаевна Глазунова,
Ин-т археологии РАН (Москва)

ХРАНИТЕЛИ «КОЛОДЦЕВ»

В поле зрения исследователей деревенские святыни, в первую очередь водные источники, попали уже давно¹. На рубеже XIX–XX вв., в период увлечения статистикой, начали даже их каталогизацию². Гонения на религию в годы советской власти, не пощадившие и сами скромные роднички, надолго затормозили их изучение. В последнее время интерес к деревенским святыням возрос. Среди наиболее значительных работ упомянем

исследования А. А. Панченко³ и Т. Б. Щепанской⁴. Появилось значительное количество работ, посвященных отдельным объектам или небольшим их группам, написанных, к примеру, на материале Севера и Севера-Запада России⁵ и Белоруссии⁶. Центральная Россия в этом отношении изучена мало, и тем более интересна группа пятицетных колодцев, находящихся на крайнем северо-востоке Московской области, практически на границе с Владимирской.

Возрождение местных святынь, начавшееся еще в 1990-е гг. практически на всей территории нашей страны, активно продолжается и в настоящее время. Отмечены случаи, когда у почитаемых объектов появлялись хранители. В последние годы отмечена явная тенденция, в соответствии с которой хранители иницируют придание сакральным объектам статуса местных брендов, что отмечают практически все исследователи.

Я веду полевую работу в различных регионах страны. Основная масса исследований проводилась в Московской области; был ряд выездов в Рязанскую, Тверскую, Тульскую, Вологодскую и Псковскую области, так

что возможно сравнивать материал различных регионов. Основной целью исследования были не деревенские святыни, а микротопонимия, однако местные святыни — это самая что ни на есть естественная часть сакральной топографии деревенского мира. Во время работы мне попадались разные категории святынь: священные роши, почитаемые камни, часовенки, различные обетные кресты, а также священные роднички, или, как их чаще всего называют, *колодцы* (*колодчик*). Родники встречались чаще всего, что, вероятно, связано с естественными географическими причинами. Водные источники оказались самой сохранной категорией святынь. Одна из наиболее крупных конгломераций святых *колодцев* отмечена в непосредственной близости от древнерусского городища Шерна, находящегося на крайнем северо-востоке Московской области на окраине д. Могутово Щёлковского района. Сравнительно небольшое городище известно находками на посаде значительного количества вислых свинцовых новгородских печатей. Исследователи считают, что здесь находился один из пунктов присутствия новгородцев на московских землях⁷. В окрестностях имеется большое количество родников, но отношение к ним населения сильно разнится. В части деревень и сел местные жители никак не отмечают родники; для них это просто источник воды, исток ручейка. Если таким родничкам и даются названия, то просто по имени хозяев близлежащего двора, ср.: «Дунаев колодец, Климов. На речке-то есть роднички, а как их звать... Беловский колодец был — напротив кирпичного дома к речке. Там хозяин был Белов» [5].

В других же селениях роднички становятся объектом почитания. Почти все они имеют пятничное посвящение, что, в общем-то, неудивительно. Еще С. В. Максимов писал: «Повсюду на громадном пространстве земли, населенной православным людом, целебные роднички-криницы и святые колодцы поручены особому покровительству Святой Пятницы»⁸. Есть также несколько никольских колодцев.

В народной традиции существует целый цикл летних пятничных праздников, связанных с водными источниками: 8-я, 9-я, 10-я и 11-я пятницы после Пасхи (некоторые информанты связывают их с тем, что «Христос ходил по своим местам после воскресения»). Каждой из этих пятниц в данной местности посвящен свой святой источник. Пятничные праздники, строго говоря, не являются престольными; они существуют как бы параллельно основным деревенским престолом и в этом сродни заветным. К примеру, в с. Маврино Щёлковского района помимо 11-й

пятницы есть «официальные» престольные праздники: Владимирской иконы Божией Матери (6 июля, 8 сентября, 3 июня), Сергиев день (8 октября) и день Страстной иконы Божией Матери (26 августа). Имеются некоторые различия в легендах о том, почему источник стал святым, в деталях празднования, в «специализации» на лечении определенных болезней и т.д.⁹

В ряде случаев у *колодцев* были свои хранители. Институт хранителей в целом — явление сложное. Известны случаи, когда хранение святыни было обязанностью членов одной семьи. Если святыней была часовенка, в семье хранился ключ, и в обязанности ее членов входило зажигать лампадку на праздник. В изучаемой местности, к примеру, ключи от часовни, посвященной 9-й пятнице (д. Ерёмину Щёлковского района), хранятся в семье местных старожилов Ванчариных. За часовней и святым родником в с. Маврино традиционно следили потомки человека, поставившего тут в XVIII в. обетную часовню в память об избавлении от мора. Если святыней был обетный крест, то члены семьи следили за ним, поднимали его, когда он падал. Интересно, что в наши дни зачастую многие жители окружающих селений вообще не знают о том, что у святыни есть хранитель, и воспринимают зажженную в праздник лампадку или поднятый крест как необъяснимое явление, настоящее чудо. Так, в лесной часовенке на месте Введенского монастыря под Звенигородом лампадку зажигала по обету старожилка из д. Чигасово Одинцовского района, но жителям соседней деревни то, что в глухом лесу на полянке горела неугасимая лампада, казалось совершенно удивительным.

Чаще всего за *колодцами* следили местные жители — чистили их, перед праздником косили траву, подновляли гати, подновляли срубы. Иногда *колодец* украшал какой-то один человек, обычно по обету: делал сруб и крышку, заботился о том, чтобы у родника всегда висела кружка. Мне встретилось два случая воспоминаний о хранителях почитаемых источников. Первый связан с Никоновским святым источником в Рязанской области возле с. Сушки Спасского района. Возле него жил местнотчимый святой старец Никон (Щербаков), выкопавший в склоне холма пещеру. Её остатки сохранились до сих пор, родник почитается как святыня. Старец жил во второй половине XVIII — первой половине XIX в. Его помнят, в частности, как человека, который поставил у источника крест и велел паломникам почитать его, а также лечил водой из *колодца* (вероятно, эти сведения почерпнуты старожилами из жития). Второй такой родник находится в Пушкинских Горах, между

д. Луговка и Святогорским монастырем. Там в лесном урочище жил в небольшой избушке старик, о котором старожилы вспоминают: «Изобка стояла, дед Иванушка жил и днем и ночью и летом и зимой. Никуда не ходил. Не знаю, кто его поил-кормил»¹⁰. Из рассказов местных жителей ясно, что хранитель жил возле родника и воспринимался как неотъемлемая часть святого места (других сведений о нем записать не удалось).

Что касается пятничных *колодцев* в округе д. Могутово, никаких данных о существовании у них хранителей ранее зафиксировано не было, хотя про сами колодцы рассказывали очень много. Их чтит и сейчас; подновляют, следят за чистотой. Мы работали в этой местности несколько лет, начиная с 2002 г. И вдруг у одного из колодцев в 2008 г. появилась хранительница — Александра Васильевна Стогова, 1939 г.р., уроженка Тюменской области, которую девочкой привезли в г. Щёлково Московской области. К тому времени, когда мы о ней узнали и приехали познакомиться (13 июня 2011 г.), она хранила *колодец* уже 4 года. Приезжала сюда днем, а летом жила прямо здесь, по ее собственным словам, «чтобы безобразий не было». Александра Васильевна следит за чистотой, помогает приходящим паломникам. «Иногда детишек, батюшка просит, я их окатываю, обливаю. Только отохожу подальше. Тут очень дует, сквозит» [4].

Хранительнице удалось собрать сведения о ее возможном предшественнике, которые не удалось найти нам. От жителя соседнего села Мосальского В. И. Гудкова она узнала следующее (сам Гудков слышал изложенное от своего отца): «Здесь поселился монах какого-то монастыря. Разбираясь в своей келье, он нашёл икону Параскевы Пятницы и решил уйти из монастыря на отдельное жительство. Место пустыньки нашёл здесь. Оно ни к одной деревне не принадлежало. Поставил на роднике срубик. Вот тут, где киотик (справа от родника). Это первозданное место. Тут ещё на моей памяти венец последний оставался. И шалашик стоял. В 1947 году пастух обронил сигарету, и шалашик сгорел. Колодец потом восстановили, а шалашик — уже нет» [4]. Надо сказать, что в 2006 г., работая в с. Мосальском, мы встречались в В. И. Гудковым. Нам он рассказал о колодце следующее: «Колодец этот. Там часовня была. Её сожгли в 1948 году пастухи по пьяни. Колодец был в ней. Колодец до сих пор существует. На какой-то праздник батюшка приезжает. От колодца сюда [место] «Часовня» называется до самого моста» [2], — но ни словом не упомянул ни монаха, ни пустыньку.



Киот с иконой Параскевы Пятницы, стоящий у святого источника (поворот на д. Костыши); внизу — букет купальниц

Сам родничок находится на опушке леса недалеко от дороги на д. Костыши, на значительном расстоянии от самой деревни. Святым он считается издревле и посвящен 11-й пятнице. Лечат здесь совершенно определенные болезни: «Тот колодчик от глаз. У кого глаза болят» [1]. Другая старожилка рассказывала: «У шоссе 11-я пятница. Был навес. Было очень много лент. До войны. Потом навес куда-то делся. Колодчик стал зарастать. Восстановил там всё директор Щёлковского хлебозавода Ларин. Тот колодчик — вода от глаз. Тоже в 11-ю пятницу. И этот святит щёлковский священник Сергей (...) На полдни ставили около святого колодца. Там был луг, и ставили на полдни. Этот наш колодец [в самой деревне Костыши] от всех болезней. А тот — от глаз» [3]. Интересно, что в данном случае произошла определенная подмена. Сейчас 11-ю пятницу празднуют возле бывшего Никольского колодца, который расположен в непосредственной близости от д. Костыши. Там, по преданию, явилась икона Страстной Божьей Матери. Обетную часовню построили в конце XVIII в., икона явилась, по-видимому, в XIX в. Некоторые старожилы упоминают даже, что ее оставил раненый офицер: «В 1812 году, когда французы-то, ехал какой-то дворянин и эту икону подарил нашей часовне» [3]. По-видимому, пятничный культ постепенно перешел на Никольский колодец. Пятничный же колодец почитался гораздо более скромно. На то, что он изначально был именно пятничным,

указывают признаки культа святой Параскевы — наличие специфических подношений (лент) и память о том, что сюда приходили за исцелением глаз.

Хранительница рассказывает паломникам и о самом колодце, и о свойствах воды, и о Параскеве Пятнице. Она старательно собирает сведения о них, используя все доступные ей источники: расспрашивает местных стариков и просто знакомых людей, читает книги и статьи. «Вот церковь Параскевы Пятницы есть в Москве на Новокузнецкой, что ли. А в Молдавии мощи Параскевы Пятницы есть. Мне молдаване говорили, которые здесь на “Лимонаде” (завод по производству безалкогольных напитков в г. Щёлково. — О. Г.) работали. В Крыму есть деревня Топловка Топловского района. Там могила Параскевы Пятницы. И под стеклом она. Туда многие ездят ей поклониться»¹¹ [4].

Александра Васильевна рассказала об особенностях почитания святой Параскевы, о которых узнала в семье: «Купальница — цветок Параскевы Пятницы по преданию, как бабушка говорила. Вот видите, у меня тут какой букет — купальницы. Но это искусственные. Цветы эти рвать нельзя. Матушка Параскева обидеться может. Купальница — это искорки горящего сердца Параскевы Пятницы. Она охраняет воду. Это цветы её, и рвать их нельзя» [4].

Интересно, что она обратила внимание на необычность празднования в честь Параскевы в летнее время: «Тут празднуют почему-то в 11-ю пятницу, 42-й день после Пасхи»¹². А я сколько ни смотрела — нет таких праздников. 10 ноября Параскеву Пятницу празднуют. 10 ноября. Мама моя родилась 10 ноября. И была названа Параскева Трофимовна Иванова». И постепенно благодаря различным источникам

Александра Васильевна нашла объяснение: «Поначалу-то рисовали её с мышкой почему-то»¹³. Это мне один художник рассказывал. И книгу давал. Макошь¹⁴. Это перво-наперво была пропаганда христианства. Потом уже Параскева появилась. И Макошь начала отходить в тень. И наверх, как сметанка, всплыла Параскева, и начали поклоняться Параскеве» [4].

Как приезжей горожанке пришла в голову мысль стать хранительницей колодца? Она ведь даже не знала об этом месте. Оказалось, что ей рассказывала о роднике приятельница, которую гоняли сюда «на картошку». С этой приятельницей она не виделась много лет, потом они случайно встретились в автобусе и после этой встречи стали часто видаться, помогать друг другу. Как говорила сама Александра Васильевна, ей «стало душно в городе, начала задыхаться». Немаловажным оказалось и то обстоятельство, что родник находится не рядом с деревней, а в некотором отдалении. «Тут у каждой деревни свой источник. В Мосальском свой источник, в Горбунах — свой, в Костышах — свой, в Степаньково — свой. А тут — ни одной деревне не принадлежало» [4].

Как видно, одинокая и не слишком здоровая женщина сначала приезжала сюда лечиться и отдыхать от городской суеты. Постепенно родничок стал занимать всё больше места в ее жизни. Появилась потребность охранять его, стать, если так можно выразиться, его «хозяйкой». Необычное занятие захватило женщину. Она стала интересоваться подробностями культа, устанавливать правила, направлять паломников.

Так ли люди становились хранителями святынь раньше, сказать, естественно,



Пятничный святой источник у поворота на д. Костыши (Щёлковский р-н Московской обл.)

трудно. Но не исключено, что во многом это происходило похожим образом.

Примечания

¹ См.: Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 151–163.

² Собранные сведения уже в наше время легли в основу книги: Орехов Д. А. Святые источники России. М., 2007.

³ См.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

⁴ Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 100–116.

⁵ См., например, подборку «Сельские святыни Северо-Запада России» в «Живой старине»: Штырков С. А. Опыт изучения сельских святынь // ЖС. 2003. № 3. С. 18; Филичева О. Н. Почитаемые источники Восточной Новгородчины // ЖС. 2003. № 3. С. 19–21; Кормина Ж. В. Пещёрка // ЖС. 2003. № 3. С. 25–28.

⁶ См.: Петрова Н. С. Водные источники в локальном брендинге и фольклоре Велижского района // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы / Отв. ред. М. В. Ахметова. М., 2015. С. 129–139; Лобач У. А., Валодзіна Т. Святыя крыніцы Бела-русі. Мінск, 2016.

⁷ См.: Чернов С. З. Сфрагистический комплекс из Могутова и его значение для изучения предыстории Московской земли в первой половине XII века. Первые опыты

интерпретации // Древняя Русь. 2003. № 2. С. 5–33 (ч. 1); 2003. № 3. С. 5–21 (ч. 2).

⁸ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 192.

⁹ См. об этих праздниках подробнее в статье: Глазунова О. Н. Цикл местночтимых пятничных праздников на северо-востоке Московской области // ЖС. 2008. № 2. С. 15–19.

¹⁰ Глазунова О. Н. Пушкинские Горы: Ландшафтно-этнографический очерк // Наследие и современность. Вып. 1. М., 2010. С. 123.

¹¹ В рассказе смешиваются две святыне, почитание которых приходится на разные дни октября: вмц. Параскева (III в., память 28.X/10.XI) и прп. Параскева-Петка Тырновская, или Эпиватская, в русской традиции — Сербская (XI в., память 14/27.X). Мощи вмц. Параскевы находятся на Афоне в русском Пантелеимоновом монастыре, мощи прп. Петки Тырновской, первоначально находившиеся в Тырнове (Болгария), несколько раз переносили с целью сохранить от уничтожения турецкими завоевателями: в 1393 г. — в Видин (ныне северо-западная Болгария), в 1396 г. — в Белград, в 1521 г. — в Константинополь и в 1641 г. — в Яссы (ныне Румыния), где они покоятся и сейчас в Сретенском соборе.

«Деревня Топловка» в Крыму — это, очевидно, с. Тополевка (бывш. греч. деревня Топлу, букв. «место, местность»), в окрестностях которой находится Топловский Троице-Параскевиевский женский монастырь, построенный у целебного источника, о котором местное население хранило предание, что здесь претерпела мучения вмц. Параскева.

Последней игуменьей монастыря до его закрытия в 1928 г. была мать Параскева (1849–1928, в миру Ольга Ивановна Родимцева, уроженка Москвы), могила которой сохранилась на монастырском кладбище и была обнаружена в 1990-е гг. Вероятно, об этой могиле подвижницы рассказывает информантка как о «могиле Параскевы Пятницы». Кроме того, в монастыре хранится частица мощей вмц. Параскевы, которая, очевидно, находится в ковчеге «под стеклом». — Прим. ред.

¹² В действительности 11-я пятница приходится на 69-й день после Пасхи. — Прим. ред.

¹³ Представление о том, что «на некоторых иконах Параскева Пятница изображается с мышкой», транслируется рядом православных интернет-ресурсов (по-видимому, первая публикация: Мученица Параскева, нареченная Пятница // Русская народная линия. 2006. 10 нояб. http://pravoslavnye.ru/analitika/2006/11/10/muchenica_paraskeva_narechennaya_pyatnica). — Прим. ред.

¹⁴ Вероятно, связь «мышь — Макошь» обусловлена созвучием слов.

Список информантов

1. Варфоломеева К. Н., 1920 г.р., д. Костыши Щёлковского р-на; 10 июня 2006 г.
2. Гудков В. И., 1931 г.р., с. Мосальское Щёлковского р-на; 12 июня 2006 г.
3. Приклонова В. Г., 1929 г.р., д. Костыши Щёлковского р-на; 10 июня 2006 г.
4. Стогова А. В., 1939 г.р., род. в Тюменской обл., живет в г. Щёлково Московской обл.; 13 июня 2011 г.
5. Тихов Н. П., 1934 г.р., д. Горбуны Щёлковского р-на; 12 июня 2006 г.

Александр Григорьевич Авдеев,

канд. ист. наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, Ун-т Дмитрия Пожарского, школа-интернат «Интеллектуал» (Москва)

ВАЛУННЫЕ НАДГРОБИЯ В «ЯЗЫЧЕСКОЙ» РОЩЕ

В последнее время интерес к восточнославянскому язычеству значительно возрос. При всем том во многих исследованиях нельзя обнаружить четкой грани между язычеством, христианским благочестием и суевием, а убежденность отдельных авторов в «двоеверии» — при всей расплывчатости данного термина¹ — и даже дохристианском характере многих обычаев и артефактов чаще всего основана на ограниченном выборе источников, вырванных из исторического и археологического контекста, о чем мне уже приходилось писать на примере камней-следовиков [2].

В то же время текстологический анализ древнерусских источников показывает, что обличаемое в них «язычество» не всегда адекватно современному пониманию этого терми-

на. То значение, которое вкладывали в понятие «язычество» древнерусские книжники, выясняется из окружающего термин «язычество» контекста и сравнительного анализа сходных исторических источников. Например, епископ Серапион, в 1274–1275 гг. возглавлявший Владимирскую кафедру, осуждал паству за «языческий» обычай выкапывания из могил останков самоубийц и утопленников, будто бы насылавших на живых природных катклзмы [16. С. 382]. Однако контекст поучения показывает, что владыка соотносил с «язычеством» недостойные христианина суевия, противоречащие приведенным примерам из Священного Писания и историческим прецедентам (в том числе из древневосточной и античной истории). Позднее прп. Максим Грек, обличавший этот же

обычай, не видел в нем языческой составляющей, но считал его «безумной и богомерзкой прелестью», говоря иначе — суевием [11].

В 2013 г. вышла в свет монография Е. Б. Грузновой, посвященная «языческим традициям» в русском быту XVI в. Исследовательница обратила внимание на уникальное сообщение в трактате А. Гваньини «Описание Европейской Сарматии» (первое издание — 1571 г.), в котором упоминались кладбища с анэпиграфными валунными надгробиями, существовавшие в русских лесах. Опираясь на это сообщение, она сделала вывод, будто подобные некрополи находились «далеко за пределами жилой зоны» и отражали дохристианские представления [9. С. 124–125]. Этот вывод исследовательница мотивировала тем, что Русская Церковь требовала хоронить умерших внутри церковной ограды и боролась с «несанкционированными» захоронениями за ее пределами. Впрочем, свидетельства письменных источников XVI в., подкрепляющих эту точку зрения, исследовательница не привела, за исключением послания св. митрополита Новгородского Макария

с требованием прекращения практики арбуев — жрецов недавно крещенного инородческого населения Водской пятины — совершать погребения «в селех по курганам и по коломищем», поскольку они «к церквам деи на погосты своих умерших <...> не возят» [9. С. 124–125].

Анализ латинского текста позволяет выявить иные акценты, нежели те, что даны в русском переводе. А. Гваньини сообщает, что сельские простолюдины (*agreste vulgus*) совершают захоронения «в лесах и полях» (*sylius & ubiagris*) и «покрывают могильные холмы камнями для защиты и обозначения, а сверху ставят крест» (*lapidibus muniunt, signumq, cruces super imponunt*) [8. С. 67–68]². Из сообщения видно, что основным надгробным памятником был крест (что вряд ли совместимо с «дохристианскими представлениями»), а анэпиграфный валун клался на могилу «для признака» и «защиты» места захоронения при оплывании могильного холма. Подчеркну, что А. Гваньини называет участников этого обряда *христианами*, которые считали, что хотя земля под их кладбищем не была освящена, однако «телами крещеными и освященными Христовым таинством, освящается земля, а не тела земель» (*ajut enim corporibus baptistastis sacramentisque Christi dicatis, et consecrates terram ipsam et non corpora terra consecrari*).

Вопрос заключается в том, насколько обычай, описанный А. Гваньини, подтверждается сведениями иных источников. Согласно актовым документам 1690-х гг., подобные кладбища существовали во многих уездах и, в зависимости от региона, отражали разную традицию маркировки захоронений. Так, в одной из судебных грамот 1695 г. сообщается: «...въ Ростовскомъ <...> уѣздѣ церковная земля, что было село Пахнутьево <...> и кладбища на той землѣ и донинѣ есть, и кладбища тцки и дикое каменье на могилахъ есть» [3. Стб. 766, 769. № 179]. Источник описывает одно из типичных сельских кладбищ, широко распространенных на Северо-Востоке Руси (см.: [5; 18; 19]). В это же время межевая книга окрестностей Новгорода 1690 г. отмечает: «...отъ деревни Монастыря къ полудни подлѣ дорогъ стоить крестъ, у того креста могилягъ, каменье могильное вросло в землю» [4. Стб. 134. № 132]. Здесь речь идет о типичном для Северо-Запада Руси раннесредневековом могильнике — жальнике. Его маркировали белокаменные кресты [21; см. также: 15], служившие, как показывают современные этнографические данные, местом индивидуального и литургического поминовения безымянных покойников (подробнее см.: [20. С. 165–169]). Возможно, информатор А. Гваньини видел подобный некрополь, но анало-



Ил. 2. Ярославль. Церковь Ильи Пророка. Валун на территории церковного некрополя. Фото А. Г. Авдеева. 2012 г.

гичная практика существовала и в Московском крае: белокаменный крест был найден при исследовании кладбища с анэпиграфными валунными надгробиями при д. Михайловское на р. Воре [19. С. 77, 80]. Наконец, известен рисунок А. Мейерберга, посетившего Московскую в 1661–1662 гг. На нем изображено сельское кладбище с многочисленными могильными холмиками, на вершинах которых лежат небольшие округлые валуны, ориентированные по линии восток — запад. Топографическая привязка рассказа отсутствует, но можно предполагать, что зарисовка сделана на одном из сельских некрополей по пути из Новгорода в Москву.

Анализ археологических источников показывает, что в XIII–XIV вв. сельские кладбища с анэпиграфными валунными надгробиями постепенно вытеснили языческие курганные могильники на Северо-Востоке Руси. Так, раскопки близ д. Власьевской в Подмоскowie, проведенные С.З. Черновым, выявили два одновременных некрополя при непрерывности существования сельского поселения в XI–XV вв. и преемственности этнической связи христиан, захороненных по православному обряду, с языческим населением. Курганный могильник существовал в IX — первой трети XIII в., а сменившее его христианское кладбище с анэпиграфными надгробными валунами возникло в середине XIV в. и из-за большой удаленности церкви от места поселения располагалось на окраине деревни [17. С. 81].

Не менее важен вопрос, являлись ли анэпиграфные валунные надгробия признаком «языческого» некрополя, поскольку современные исследователи нередко усматривают связь положения надгробия на могилу с «древним» (*sic!*) обычаем «связать» душу умершего с могилой, чтобы она не блуждала [13. С. 451]. Однако восточнославянское



Ил. 1. Ярославль. Церковь Ильи Пророка. Придел мучеников Гурия, Самона и Авива. Фреска «Чудо с заживо погребенной отроковицей Евфимией». 1680 г. Фото А. Г. Авдеева. 2017 г.

язычество индивидуального надгробия не знало. Семантическими его аналогами были сосуды с пеплом умерших, ставившиеся «на распутии на стлѣпѣ», позднее — курганные насыпи над местом захоронения и совершения поминальной тризны³. Незнакомые язычеству индивидуальные намогильные памятники — анэпиграфные валуны — появляются на сельских кладбищах Северо-Востока Руси не ранее XIII в. и к XV в. становятся преобладающим типом надгробий [6. С. 15; см. также: 2. С. 74–79]. В современной археологической литературе сложилось мнение, что анэпиграфные валунные надгробия являются признаком сельской погребальной культуры [6. С. 15; 19. С. 77]. Однако в это же время они были характерны и для городской культуры, хотя в древнерусских житиях сохранились сведения лишь об уникальных захоронениях, отмеченных данными памятниками. «Самородная дска» из Борисоглебского монастыря в Муроме над могилой свв. князей Муромских, упомянутая в их Житии, не имеет точной хронологической привязки, так как время их смерти может быть отнесено либо к концу XII, либо к 30-м гг. XIII в. Следующие по времени примеры — анэпиграфные валунные надгробия, находившиеся на могилах двух подвижников, умерших в 1303 г., — князя Даниила Московского в Даниловом монастыре и Прокопия в Великом Устюге⁴. Круг этих сведений расширяют раскопки городских приходских некрополей. Во время раскопок некрополя близ церкви Усекновения главы Иоанна Предтечи в Переславле-Залесском наряду с ранними белокаменными плитами конца XV–XVI в., лежащими *in situ*, были обнаружены ориентированные по линии восток — запад валуны, некоторые из которых имели следы подтески [10. С. 304].

С XVI в. о типичности анэпиграфных надгробных валунов для восточно-христианского мира русский читатель узнавал из переводных памятников византийской агиографии. Пример тому — Житие Гурия, Самона и Авива, созданное Симеоном Метафрастом в конце X в. и переведенное для Великих Четий Миней св. митрополита Макария. Одним из его эпизодов является рассказ о чуде с заживо погребенной отроковицей. Некий готский воин, будучи уже женат, во время похода женился на Евфимии, покаявшись на могиле святых в верности своей новой супруге, но, привезя домой, выдал ее за свою рабыню. Жена гота, заподозрив его в измене, решила отравить его сына, прижитого от Евфимии, но та отерла яд на губах младенца куском шерсти и омочила его в кубке с вином, принадлежавшем хозяйке дома. Выпив из него, ревнивая супруга умерла, а ее родственники,

обвинив в ее смерти Евфимию, «затвориша отроковицу во гробѣ, идеже положили бяху умершїа тѣло; и положиша камень великъ верху гроба» [7. Стб. 2050–2051; ср.: 22. Col. 127: λῖθον τε τραχὺ τὸν τάφον διασφαλίζοντα]. Созданная артелью Гурия Никитина в 1680 г. фреска на северной стене придела Гурия, Самона и Авива в ярославской церкви Ильи Пророка изображает финальный эпизод чуда (ил. 1). Явившиеся по молитвам Евфимии святые стоят у белокаменного саркофага, украшенного барочными узорами, поверх которого лежит красно-коричневый валун со светлыми прожилками, подобный камням, обнаруженным в 2010–2012 гг. во время работ по понижению грунта на территории храмового некрополя (ил. 2).

Приведенные факты свидетельствуют о том, что типичное деревенское кладбище, которое описал А. Гваньини, находилось в лесу за пределами деревни ввиду удаленности церкви и никак не было связано с «дохристианскими представлениями» «непросвещенных пейзажей». Подобные заключения должны базироваться на комплексном анализе письменных, археологических и изобразительных источников.

Примечания

¹ О расплывчатости термина «двоеверие» см.: [12. С. 243].

² Коррекция перевода моя.

³ В такой последовательности летописец Переславля Суздальского перечисляет смену типов намогильных сооружений восточных славян в языческую эпоху [14. С. 6].

⁴ Подробнее об этих надгробиях см.: [1. С. 90–98].

Литература

1. Авдеев А. Г. Валунные надгробия Верхневолжья (конец XV — вторая треть XVIII в.): Вопросы генезиса, бытования и источниковедения. М., 2015.
2. Авдеев А. Г. Камни-следовики в Древней Руси // Традиционная культура. 2017. № 1 (65). С. 7–22.
3. Акты, касающиеся до юридического быта Древней России / Под ред. Н. Калачова. Т. 2. Киев, 1863.
4. Акты, относящиеся до гражданской расправы Древней России / Собр. и изд. А. А. Федотов-Чеховский. Т. 2. СПб., 1864.
5. Алексеев А. В. Церковные древности Звенигородской земли: Очерки церковной археологии. Звенигород, 2017.
6. Беляев Л. А. Новое в изучении надгробных памятников Средневековья // Русское средневековое надгробие: Материалы к своду / Сост. и отв. ред. Л. А. Беляев. Вып. 1. М., 2006. С. 7–31.
7. Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 8. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., 1899.
8. Гваньини А. Описание Московии / Пер. с лат., ввод. ст. и коммент. Г. Г. Козловой. М., 1997.

9. Грузнова Е. Б. На распутье Средневековья. Языческие традиции в русском простонародном быту (конец XV–XVI вв.). СПб., 2013.

10. Зейфер В. А., Мазурок О. А., Расказова А. В. Средневековый некрополь церкви Усекновения главы Иоанна Предтечи в Переславле-Залесском // Археология Подмосковья: Материалы научного семинара. Вып. 10. М., 2014. С. 304–321.

11. Инок Максима Грека послание на безумную прелесть и богомерскую мудрствующих, яко погребания для утопленного убитого бывают плодотворительны стужы земных прозябений // Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 3. Казань, 1897. С. 138–145.

12. Колыванов Г. Е. Двоеверие // Православная энциклопедия. Т. 14. М., 2006. С. 242–244.

13. Левкиевская Е. Е., Толстая С. М. Камень // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 448–453.

14. Полное собрание русских летописей. Т. 41: Летописец Переславля Суздальского. М., 1996.

15. Седов В. В. Жальники // Российская археология. 2000. № 1. С. 7–22.

16. Слова и Поучения Серапиона Владимирского / Подгот. текста, пер. и коммент. В. В. Колосова // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII в. СПб., 1997. С. 370–385.

17. Чернов С. З. Кладбище деревни Власьевской XIV–XV вв. и воцерковление сельского населения Московского края // Российская археология. 2016. № 1. С. 70–84.

18. Чернов С. З. Некрополь и селище у церкви Николы на Пружках по данным археологических исследований 1990 г. // Макарьевские чтения. Вып. 6: Канонизация святых на Руси: Материалы VI Рос. науч. конф., посвященной памяти святителя Макария (10–12 июня 1998 года). Можайск, 1999. С. 316–349.

19. Чернов С. З. Сельские некрополи XVI–XVII вв. на северо-востоке Московского княжества // Московский некрополь. История. Археология. Искусство. Охрана. М., 1991. С. 73–97.

20. Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.

21. Ярмолович И. А. Каменный крест из д. Тербуни на р. Мшаге // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 17: Материалы науч. конф. Новгород, 28–30 апреля 2003 / Отв. ред. В. Л. Янин. Великий Новгород, 2003. С. 323–329.

22. Symeon Metaphrastes. Martyrium sanctorum Christi martyrum et confessorum Huraie, Samonae et Abibi // Patrologia Graeca / Ed. by E. Migne. Vol. 116. Paris, 1864. Col. 127–162.

Статья подготовлена в рамках проекта «Corpus Inscriptionum Rossicarum / Свод русских надписей» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ (см.: <http://cir.rssda.su>).

Олег Васильевич Гордиенко,
Союз композиторов России (Москва)

СРЕДНЕРУССКАЯ ДВОЙНАЯ ЖАЛЕЙКА КАК АНСАМБЛЕВЫЙ ИНСТРУМЕНТ

(по материалам этноинструментоведческих
экспедиций 1970–1980-х гг.)

Публикуемая статья написана в 1988 г. на основе материалов, собранных автором в 1975–1987 гг. в ходе целенаправленных полевых исследований среднерусской (приокской) двойной жалейки. СобираТЕЛЬСКАЯ РАБОТА ВЕЛАСЬ в Вязниковском, Гороховецком, Гусь-Хрустальном, Ковровском, Меленковском, Муромском, Селивановском, Судогодском районах Владимирской области, Вачском, Выксунском, Навашином районах Горьковской (ныне Нижегородской) области, Касимовском, Клепиковском районах Рязанской области. Материалы экспедиций хранятся в личном архиве автора. Обследование территории бытования инструмента показало, что традиция игры на нем практически повсеместно угасла. За время работы удалось найти лишь двух пастухов-жалеечников, не утративших исполнительских навыков. Именно от них были сделаны все известные ныне звукозаписи среднерусской двойной жалейки (общее число которых составляет около 30 фонограмм). Звукозаписей ансамблевой игры в ходе полевых исследований инструмента сделать не удалось. Записи такого рода отсутствуют и в фольклорных архивах. В научной литературе первой работой, содержащей информацию об ансамблевом использовании среднерусской двойной жалейки, стала статья автора этих строк «Приокская двойная жалейка», опубликованная в № 1 журнала «Советская этнография» за 1980 г. Но, учитывая, что с тех пор новых сведений об ансамблевом использовании инструмента в печати не появлялось, публикуемая статья не утрачивает научной ценности и сегодня.

Среднерусская (приокская) двойная жалейка — инструмент преимущественно сольный. Это обусловлено прежде всего ее *практическими* функциями. В деревнях приокских районов Владимирской, Нижегородской, Рязанской областей (где некогда бытовали подобные инструменты) пастухи с помощью двойной жалейки будили по утрам хозяек, собирали стадо во время пастбы в лесу, играли для успокоения животных в дневные часы. Основу *трудового* репертуара составляли протяжные песни и (при потере скота) наигрыши-

сигналы. Использование инструмента в этих случаях было чисто практическим и никаких художественных целей не преследовало.

Ансамблевые формы исполнения были связаны, как правило, с *эстетической* функцией инструмента. Эта функция наиболее ярко проявлялась во время праздничных гуляний, на свадьбах, вечеринках, в компаниях, во время весенних сборов пастухов, приходивших «рядиться» (т.е. наниматься на сезонную пастбу в деревню). В ходе же самой пастбы могли возникать лишь стихийные формы ансамблевого исполнения. Так, в деревнях Нижегородской области приходилось слышать о пении под жалейку на сенокосе. В минуты отдыха женщины спешили к пастуху, пасшему поблизости стадо, и в сопровождении двойной жалейки пели протяжные песни¹.

Специфической формой ансамблевого музицирования была *дунель* — своеобразное соревнование двух пастухов, игравших одновременно одну и ту же песню или плясовую наигрыш. Пастухи, вызывавшие друг друга «на дунель», проводили ее прилюдно и перед игрой всегда собирали народ. Таким образом, дунель обязательно проходила в присутствии слушателей. В этот момент наиболее полно проявлялось исполнительское мастерство пастуха, его умение разрабатывать песню. Побеждал, как правило, тот, кто оказывался более выносливым и умелым в обращении с инструментом. Молва о нем разносилась по всей округе.

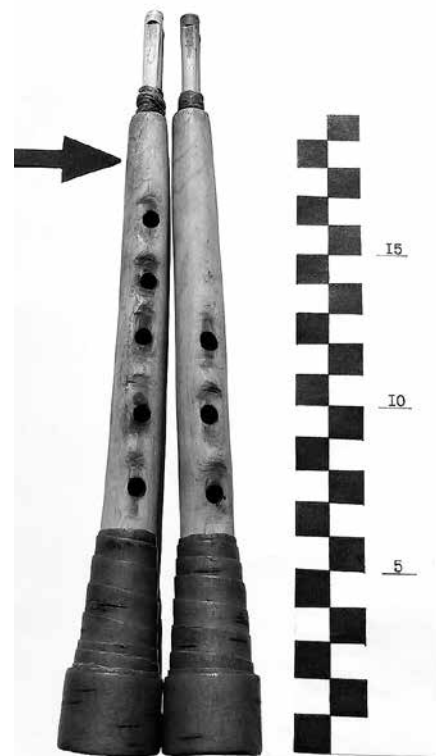
Дунели проводились во Владимирской и Рязанской областях (в Рязанской области их называли «соревнование»). Они разыгрывались не только между лучшими «дудолáдами» (т.е. пастухами-жалеечниками) одной деревни, но и между лучшими исполнителями из соседних деревень. Устраивать их могли даже в городах, куда по хозяйственным делам приходили пастухи-жалеечники. В послевоенные годы дунели не раз возникали на рынке в городе Муроме Владимирской области; но основными участниками их были пастухи другого района — Меленковского. Горожане с интересом наблюдали за соревнованием; а победителя, по воспоминаниям старожил, иной раз носили по городу на руках.

Для дунелей дудки изготовляли одного размера. Пищики тоже делали одинаковыми, тщательно подстраивали. Всё это требовало и предварительного согласования, и определенной технической подготовки. Играли протяжные песни и плясовые наигрыши («под плясакá»).

Более многолюдные жалеечные ансамбли возникали в традиционных местах найма пастухов (а нанимали их по традиции в ярмарочных деревнях и селах). Встречая там нанимателей и демонстрируя им свое мастерство, пастухи нередко играли вместе, вследствие чего возникали стихийные «хоры из дудок». В «хорах» этих, по воспоминаниям старожил, участвовало до 20–30 человек.

Одной из форм ансамблевого музицирования была игра двух пастухов «в четыре дудки», сопровождавшая по праздникам пение крестьянской хоровой «артели». Подобная форма исполнения существовала в Муромском районе Владимирской области. Исполнялись преимущественно протяжные песни.

Единственной формой *неоднородного* инструментального ансамбля с участием двойной жалейки было сочетание ее



Двойная жалейка («дудки») Егора Филимоновича Иванушкина (1885–1950, д. Малое Ардабьево Касимовского р-на Рязанской обл.). Инструмент из личной коллекции О. В. Гордиенко. Стрелка указывает местоположение шестого игрового отверстия на противоположной стороне ствола. Фото О. В. Гордиенко

с гармошкой. Именно такой ансамбль сопровождал по праздникам пение частушек в деревнях Нижегородской области².

Разновидностью ансамблевого музицирования «в четыре дудки» являлась и игра «на соломе». Данный способ исполнения был известен в Меленковском районе Владимирской области. Пастухи выходили за деревню, настилали солому, садились и начинали играть — «кто лучше». Слушавшие их односельчане живо реагировали на происходящее. Иной раз игра эта становилась своеобразной школой, где набирались слухового и игрового опыта молодые пастухи (причем

не только местные, но и из соседних деревень).

При игре «в четыре дудки» все они настраивались в унисон. Ансамблевая фактура развивалась по линии насыщения подголосками и орнаментикой двухголосной основы песен.

В некоторых местах стихийные формы пения под жалейку постепенно трансформировались в устойчивые ансамблевые сочетания инструмента с хором. Один из таких ансамблей, сложившийся в Никологорском районе Владимирской области в 1950-е гг., ездил выступать в поселок Никологоры, где на сцене дома культуры участницы

хора в сопровождении двойной жалейки пели протяжные песни.

К сожалению, многие формы ансамблевых сочетаний с участием приокской двойной жалейки в своем «живом», первозданном виде до нас не дошли. Восстановление их неповторимого звукового облика — одна из нелегких задач, стоящих перед исследователями русской народной инструментальной музыки.

Примечания

¹ Гордиенко О. В. Приокская двойная жалейка // Советская этнография. 1980. № 1. С. 129.

² Там же.

Сергей Николаевич Старостин,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова (Москва)

В. В. АНДРЕЕВ, ЕГО БРЁЛКА (БРЪЛКА) И ПАСТУШЬЯ БИРУЛКА

Рассматриваемая нами проблема существования *брелки*¹ как русского народного инструмента затрагивает историко-культурные процессы, происходившие на рубеже XIX и XX вв., и деятельность музыканта, пропагандиста и новатора в области русских народных инструментов Василия Васильевича Андреева.

В. В. Андреев родился в фамильном имении в с. Марьино неподалеку от Бежецка. Вспоминая о своих впечатлениях, связанных с деревенской музыкой, он писал:

На ступенях крыльца сидел мой работник, крестьянин и играл на... балалайке! Я был поражен ритмичностью и оригинальностью приема игры и никак не мог постичь, как такой убогий с виду, несовершенный инструмент, только с тремя струнами, может давать столько звуков! Присмотревшись внимательно, как играл Антип, и попросив его тут же показать некоторые приемы игры, я отобрал от него балалайку... Помню, что тогда же как каленым железом выжглась в мозгу мысль: играть самому и довести игру на балалайке до совершенства! Не знаю, что сильнее руководило мной — инстинкт или национальное чувство. Я думаю, что и то и другое, а соединение дало мне ту силу, которая не знает на своем пути преград и не останавливается ни перед какими жертвами, чтобы довести дело до конца [7. С. 6].

Реконструированные петербургскими мастерами (вначале В. В. Ивановым, а затем Ф. С. Пасербским) по инициативе Андреева балалайка, позже домра и ряд других инструментов легли в основу созданного им Великорусского оркестра, вписавшего в историю русской культуры яркую страницу. У ис-

токов создания оркестра стоял «Кружок любителей игры на балалайках», также созданный В. В. Андреевым.

«Сообщаем интересную новость. В воскресенье 20 марта, в зале Кредитного общества, состоится концерт г.г. балалаечников под управлением В. В. Андреева, замечательного виртуоза на балалайке. Помимо благотворительной цели концерта он представляет большой интерес по прекрасно составленной программе, тем более что в этот вечер балалайка явится, после векового своего существования, впервые на суд публики», — писал «Петербургский листок» № 63 от 4 (16) марта 1888 г. Идеей Андреева было «соединить фрак с балалайкой», создать оркестр, в основу которого легли бы русские народные инструменты.

Великорусским оркестром коллектив В. В. Андреева начал именоваться с осени 1896 г., и состоял он тогда из 14 музыкантов. Отметим, что эксперимент с созданием оркестра из реконструированных народных инструментов, поставленный В. В. Андреевым, не имел на тот момент аналогов в истории музыки и благодаря его неиссякаемой энергии положил начало формированию в России особого направления художественно-музыкальной деятельности со своей исполнительской школой, репертуаром, преемственностью. Уже к 1913 г. оркестр насчитывал почти 30 музыкантов, из которых большую часть составляли балалаечники и домристы, но появились уже исполнители на духовых и ударных инструментах. Оркестр успешно гастролировал по Франции, Германии, Англии, США, Канаде. В советский период по образцу и подобию андреевского оркестра формировались национальные орке-

стры и ансамбли в республиках СССР и в социалистических странах. Тип национального оркестра нашел признание далеко за пределами России.

Озадачившись созданием оркестра на базе русского крестьянского инструментария, Андреев взял за основу структуру симфонического оркестра как устоявшегося и проверенного временем сообщества групп инструменталистов-музыкантов под управлением дирижера. Симфонический оркестр включает несколько групп инструментов: струнные, духовые (медные и деревянные) и ударные.

Пройдя более чем столетний путь существования и развития, сегодняшний оркестр народных инструментов им. В. В. Андреева включает те же группы струнных инструментов — балалаек и домр (от малых до басовых), ударные инструменты, и только в духовой группе народного оркестра с момента его рождения произошли серьезные изменения. Вот как выглядит современный состав оркестра: группа домр (пикколо, малые I, малые II, альт I, альт II, бас I, бас II), группа балалаек (прима, секунда, альт, бас, контрабас), группа духовых (флейты, гобои, кларнеты, фагот), гусли, группа ударных инструментов, баян.

Как видим, традиционные народные инструменты (свири, дудки, жалейки и владимирские рожки), входившие в состав оркестра в начале прошлого века, сегодня, как правило, заменены классическими флейтами, гобоями, фаготами, реже кларнетами и трубами. За многолетнюю историю существования Великорусского оркестра именно народные духовые так и не смогли полноценно адаптироваться к задачам оркестровых аранжировок, а если и использовались, то фрагментарно. Классические типы симфонических духовых, обладающие значительно более широким диапазоном, надежным, устойчивым строем благодаря столетиям выверенной конструкции, оказались более универсальными. Таким образом, будучи новаторским в период своего рождения, андреевский оркестр

стал всё более модифицироваться, важнейшим стал проверенный временем принцип взаимодействия инструментальных групп, при соблюдении которого наиболее слабым звеном оказалась группа народных духовых инструментов. В период формирования нового типа оркестра, экспериментируя с балалайками и домрами, Андреев не мог удержаться от введения в оркестр духовых инструментов — это, по его мнению, должно было обогатить звучание ансамбля домр и балалаек, сделать звучание оркестра более ярким и выразительным. В этой связи остро встал вопрос поиска подобных инструментов на российских просторах крестьянской музыки.

Считая процессы усовершенствования деревенской балалайки оправданными, Андреев полагал нецелесообразным совершенствование смычковых и духовых, поскольку это неизбежно привело бы к появлению классических скрипок и духовых. Однако желание ввести в состав оркестра духовые было велико. Такие типы инструментов существовали и были найдены, но для внедрения их в оркестр было необходимо провести реконструкцию и усовершенствование этих простых крестьянских музыкальных орудий, добиться от них надежности и приемлемого строя, необходимого в оркестровой практике. Решению этой задачи В. В. Андреев посвятил немало времени и сил. Однако эта задача до конца так и не была решена.

Проблема здесь, на наш взгляд, не в том, что русские духовые инструмен-

ты несовершенны, а в самом подходе к ним. На момент появления и формирования Великорусского оркестра в крестьянской среде уже существовали ансамблевые инструментальные формы — ансамбли зубцовских рожечников (жалечников) и владимирских рожечников, ансамбли псковских гусяров, курский инструментальный ансамбль. Например, хор владимирских рожечников как тип инструментального ансамбля однородного состава задолго до андреевского оркестра успел завоевать признание не только в России, но и за ее пределами. В частности, хор владимирских рожечников Николая Васильевича Кондратьева в 1884 г. выступал на Международной выставке в Париже.

В андреевском оркестре владимирские рожки выполняли функцию труб, которую они имели в симфоническом оркестре, при этом зачастую использовались несвойственные этим инструментам исполнительские штрихи. На слух звучание рожков в оркестре оказалось гораздо более бедным, нежели в традиционной ансамблевой форме, где они представляли собой самодостаточное художественное явление. Роль гобоя в высоком регистре была вполне доступна традиционной жалейке, которая основательно закрепилась в оркестре Андреева и до сих пор является одним из основных духовых инструментов оркестров этого типа. Сложнее оказалось найти мягкий язычковый тембр, соответствующий звучанию кларнета или

английского рожка. В этот момент и появляется брёлка, внешне напоминающая миниатюрный английский рожок.

В очерке «О брелке и игроке на ней крестьянине Афанасии Яковлеве» В. В. Андреев писал:

Игрок Вышневолоцкого уезда Тверской губернии крестьянин Афанасий Яковлев, закрывая пол-отверстия, извлекал на брелке нужные ему полутоны (из этой информации совершенно не ясно, по какой причине игроку на брелке Афанасию требовались полутоны, в тексте нет ни намека на исполняемый наигрыш. — С. С.). Афанасий объяснял мне, что брелки бывают не только с пятью отверстиями, как это видно на изображенном рисунке № 1, но и с шестью, что мною применено к брелке усовершенствованной (нет ни рисунка, ни фотографии. — С. С.). Этот духовой деревянный инструмент принадлежит к семейству одноязычковых, так как звук получается от вибрации камышовой пластинки, с помощью которой воздушный столб разбивается в трубке на равные струи (о каких равных струях идет речь? — С. С.). Пластика привязывается к короткой трубочке (из какого материала? — С. С.), разрезанной пополам вдоль и с одного конца заделанной (слишком сложная конструкция для крестьянского инструмента. — С. С.), так что воздух, проникая непосредственно под пластинку, производит вибрации. Эта трубочка и служит мундштуком. Известно, что различие в тембре духовых инструментов зависит главным образом от устройства мундштука. Рассмотрев внимательно мундштук брелки, мы ясно увидим, что подобного ему нет ни у одного из существующих язычковых инструментов и в силу этого звук получается по характеру совсем иной, нежели, например, у кларнета. С гобоем же и сравнивать нельзя, так как он принадлежит к семейству двуязычковых (между тем во всех последующих моделях брелок использовались двойные язычки гобойного типа. — С. С.).

При игре на всех деревянных инструментах повышение звука, помимо открывания дырочек, зависит главным образом от большего или меньшего напряжения губ играющего (напряжение губ играющего отражается на звуковысотности только у инструментов амбушюрного типа. — С. С.). Вследствие чего при вдувании получается разница в звуке, хотя отверстия при этом остаются открытыми одни и те же. На брелке этот принцип не применим в силу устройства мундштука и особого способа вдувания. Мундштук брелки при игре берется в рот весь, и уже губы при этом никакой роли не играют. Выстраивание же гаммы производится непосредственно вдыханием (это утверждение противоречит закону звукообразования. — С. С.), чего как упомянуто выше, нет ни у одного из существующих деревянных инструментов.

В Великорусском оркестре принята брелка только «соргапо» с вышеупомянутым мною строем. Усовершенствование



В. В. Андреев и усовершенствованные им инструменты. Рисунок неизвестного художника. Изображение брёлки (брёлки) в левом нижнем углу. Из книги: Оркестр имени В. В. Андреева / Сост. А. П. Коннов, Г. Н. Преображенский. Л., 1987. С. 19

же брелки с более низким строем не дали никакого результата, потому что особое устройство мундштука не дает возможности делать камышовую пластинку (трость) более длинную, чем она принята у народной брелки. Приняв в соображение характерные особенности брелки, я и выбрал ее из числа других народных духовых для усовершенствования и введения в Великорусский оркестр как представляющую исключительный интерес. Доказательством, насколько усовершенствованная мною брелка сохранила свое народное значение, может служить опыт с вышеупомянутым крестьянином, который играет на ней также, как и на народной (ни фотографии, ни нотной записи, ни рисунка в подтверждение. — С. С.) [4. С. 40].

В очерке «О Великорусском оркестре» Андреев отмечает:

Как вводный, эпизодический элемент восстановлены мной духовые инструменты: свирели и брелки. Первые представляют собой две флейты, в которые игрок дует одновременно. Это копия древнегреческого инструмента (визуальное сходство еще не является подтверждением идентичности типа инструмента. — С. С.). Из Греции он, вероятно, проник в Россию. Свирели в громадном обращении в Смоленской губернии, где они изготавливаются и продаются крестьянами.



1. Брёлка усовершенствованная. Из книги: Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1975. Рис. 13

2. Реконструированная бирулка. Реконструкция и фото автора статьи

Брелка избрана мной из множества рожков, жалеек, журн и других народных инструментов как наиболее характерное и способное к музыкально-правильному совершенствованию орудие. Она представляет собой деревянную дудку с раструбом на одном конце (какого типа и материала раструб, не сообщается. — С. С.) и с одноязычковым пищиком на другом. Таким образом, брелка ближе всего подходит к гобою, но отличается от последнего устройством пищика, что обуславливает в свою очередь характерный тембр брелки [4. С. 54].

В дореволюционных словарях *брёлка* не упоминается. Этот факт дает основание считать, что В. В. Андреев ввел в обиход новое слово, которое попало в издания советского периода², означающее, согласно иллюстрациям, пастуший музыкальный инструмент гобойного типа с двойной тростью.

Итак, по порядку. В статье В. В. Андреева «О брелке и игре на ней...» упоминается духовой музыкальный инструмент, рисунок которого он привез с собой в Петербург из поездки в свое имение Марьино. Этот рисунок, как можно предполагать, с устным описанием был передан петербургскому другу Андреева мастеру немецкого происхождения Герлю, чтобы последний сделал схожую по форме оригинала реплику, пригодную для игры в оркестре. Немецкий мастер духовых инструментов, опираясь на известные ему европейские оркестровые духовые и обнаружив на переданном ему рисунке визуальное сходство с английским рожком, сделал уменьшенную копию английского рожка, которая с легкой руки В. В. Андреева получила название «брёлка».

Подобный экземпляр реконструированной брёлки был опубликован в Атласе народных инструментов СССР [5. Рис. 13]. Мастерская копия инструмента 1960-х гг. заняла свое место в коллекции музыкальных инструментов Музея музыкальной культуры им. М. И. Глинки в качестве экспоната в разделе «Русские народные инструменты».

При взгляде на эту реконструкцию, а по сути — новоизобретенный инструмент в глаза бросается несколько несоответствий, вызывающих сомнения в аутентичности происхождения данного инструмента, в его первоосновной правде. По форме новодельная брёлка, как и ее последующие реплики, напоминает английский рожок, в верхнюю часть которого вставляется двойная трость, такая же, как и у семейства гобойных инструментов.

Форма раструба напоминает скорее слегка вытянутый колокол, что придает тембру инструмента более мягкий характер по сравнению с жалеечным. Сам того не подозревая, немецкий мастер создал новый инструмент, весьма неплохой по качеству звука, строю



Крестьянин Смоленской губернии с парными свирелями («двойчатками»). Начало XX в. Фото из архива Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского

и техническим возможностям. На корпусе для извлечения хроматических звуков были добавлены металлические клапаны, схожие с клапанами классических моделей гобоя и кларнета. Всё это было бы замечательно, если бы не масса загадочных моментов, которые никак не способствуют идентификации этого инструмента как русского народного.

Первый — Андреев в период своего пребывания в имении имел возможность слышать пастушью игру и, вероятно, даже встречать пастухов лично. Вполне возможно, что во время такой встречи и было зафиксировано название инструмента и сделан рисунок. Что конкретно могло исполняться на этом инструменте — об этом собиратель Андреев умалчивает. Однако у нас должно оставаться как минимум два факта, за которые можно зацепиться, — рисунок и название. В указанном выше сборнике документов и материалов есть примечание, в котором сказано, что упомянутые в рукописи Андреева рисунки «брелки, употребляемой в народе», «брелки усовершенствованной» и нотный пример отсутствуют [4. С. 306]. Второй факт — это само название инструмента — *брёлка*.

Для выяснения обстоятельств существования брёлки автором статьи зимой 1987 г. была проведена целенаправленная экспедиционная поездка от Кабинета народной музыки Московской консерватории в Удомельский район Калининской (ныне Тверской) области.

В деревне Марьино (бывшее село), некогда принадлежавшем Андрееву, удалось пообщаться с одной из старейших жительниц Анастасией Николаевной Григорьевой, 1903 г.р. Она рассказала о приезде Андреева в имение, о его выступлениях со своим балабачным ансамблем перед местными крестьянами. Была затронута и тема брёлки, однако Анастасия Николаевна о таком инструменте не слышала, а на вопрос, на каком инструменте играли местные пастухи, последовал ответ — в бирулку:

[У пастуха как эта дудочка называлась, в которую он играл?] Так бирулка. Так и называли. Кто называли рожок, а кто бирулка, почему — это уж я не знаю. [А из чего она делалась?] Палочка, на палочку навёртывалась берёста, свежая берёста, обёртывая её, а на этой палочке есть — как это говорят — пищик. Он играет когда, он эти переменяет, как, например, на гармони, на балабайке, на басах, так и он на этой бирулке, не только ж так пихнул в рот и заиграл, надо на этой штучке вот так — перебирает, и «выгоняйте вы корову»... [Песню такую играет?] «Выгоняйте вы корову на зелёный на лужок, заиграю я в рожок, выгоняйте вы корову на зелёный на лужок». Вот идёт по деревне и играет³.

Слово *бирулка* схоже со словом *бирюлька*, для которого словарь В. И. Даля и более поздние диалектные словари дают варианты толкования, имеющие непосредственное отношение к обсуждаемой теме: *бирюля*, *бирюлька*, *бирюлечка*, *бурулька* влад. ряз., «дудка, дудочка, свирель, ивовая либо камышовая сопелка» [б. С. 77]; *бирюлька* «пастушья свирель, изготавливаемая из тростника, к которой для громкости иногда прибавляется на конце небольшой рожок. Переясл. Влад., 1848» [8. С. 294].

Каким образом *бирулка* (*бирюлька*) превратилась в *брёлку*, остается только догадываться, тем не менее не существовавшая в традиции брёлка заняла свое место в ряде оркестров народных инструментов, дополнив звуковую палитру голосом маленького рожка.

За всю историю существования оркестров народных инструментов брёлка как инструмент использовалась редко. Сохранилось менее десятка записей со звуком этого инструмента. Звучание брёлки осталось только в записях в исполнении В. Воронкова (оркестр хора им. Пятницкого, 1950–1960-е гг. — «Песенный пастуший наигрыш», «Сгонный пастуший наигрыш») и в исполнении С. Бутушина (оркестр народных инструментов «Русские узоры», 1980 г.).

В современных оркестрах народных инструментов место брёлки занял гобой, что вполне объяснимо, поскольку конструктивно он более совершенен, да и исполнителей на гобое профессионально готовят в музыкальных колледжах и вузах.

А что же тот возможный прототип, рисунок которого способствовал появлению этого загадочного инструмента? По описаниям жителей д. Марьино и соседних деревень района, пастухи делали свои бирулки из ивы или ольхи, в верхнюю часть вставляли пищик, а на нижний край наматывали берестяную ленту. Из практики общения с пастухами, которые используют берестяную ленту, отмечу, что в зависимости от локальных особенностей при наматывании на игровую трубку берестяной ленты раструбу можно придать самую разную форму, в том числе и форму вытянутого колокола. Следующий момент касается пищика. По преимуществу пастухи использовали либо тростниковые, либо крушинные, либо бузиновые, либо ивовые пищики (всё зависело от конструкции инструмента и местных особенностей). Сделать двойной язычок — тратить время и материал без гарантии успеха. Известно, что гобойные трости делаются из южного камыша, имеющего гораздо более плотную структуру волокон, нежели среднерусский речной или озерный тростник. В северных районах Европейской части России такого материала попросту нет. Из местного тростника пастухи, равно как и представители других слоев мужского населения, делали пищики с одинарным язычком, который использовали как отдельную звукообразующую деталь инструмента или как полноценный инструмент. В последнем случае на одной тростинке нарезались и язычок, и игровые отверстия.

Возможно, ненамеренное искажение в названии инструмента, его неточное, неполное описание, отсутствие в архивах первоисточника на сегодняшний день породило массу проблем, в частности путаницу, в сфере народной инструментальной музыки. Информационные интернет-порталы и страницы отдельных изданий пестрят разнообразной, иногда взаимоисключающей информацией, повторяя одни и те же ложные сведения, вводя в заблуждение людей, интересующихся историей народной музыки и культуры.

Так, в «Атласе музыкальных инструментов народов СССР» 1963 г. читаем:

В Калининской (бывшей Тверской) области жалейку называют брёлкой (может быть, от местного наименования ивы — бредина, из которой она изготавливается)⁴. (...) В 1900 году В.В. Андреев ввел в состав своего оркестра жалейку усовершенствованного образца, названную им брёлкой. Своим внешним видом эта жалейка похо-

жа на народную с берестяным раструбом. Кроме обычных игровых отверстий, у нее имеются дополнительные, снабженные клапанами, с помощью которых можно получить хроматический звукоряд. Брёлка иногда применяется и в современных оркестрах народных инструментов [5. С. 25].

При этом никаких ссылок на источники информации издание не дает.

А вот как это выглядит, например, в современных информационных источниках (материал с сайта «Музыка для всех»):

Брелка, или брёлка, это усложненная версия дудочки-жалейки — пастушьяго языкового духового инструмента. Брелка отличается от жалейки наличием двойного язычка-пищика, как у гобоя, поэтому звук брелки на протяжных мелодиях нежный и мягкий. Собственно, брелка и представляет собой не что иное, как примитивный гобой.

Брелка состоит из конусообразной игровой трубки, расширяющейся к концу ствола, и овального раструба-резонатора на конце, предназначенного для усиления низких звуков. Кроме того, для брелки характерен мундштучок с так называемой пищалкой из двух тростниковых пластинок. Брелка имеет 7–8 отверстий и обладает диатоническим строем... [2].

Это описание никак не совпадает даже с описанием В.В. Андреева, оно является оправданием существования новоизобретенного инструмента, присвоившего себе искаженное название народного инструмента и позиционирующегося как русский народный.

Или так:

Брёлка — русский народный духовой деревянный музыкальный инструмент, бытовавший в прежние времена в пастушеской среде, а ныне изредка появляющийся на концертных площадках в руках музыкантов фольклорных ансамблей. Брёлка обладает сильным звуком очень яркого и светлого тембра. Брёлка по своей сути не что иное, как древний вариант гобоя (??? — С. С.), однако по сравнению с пастушеской жалейкой, которая тоже, несомненно, является предком современного гобоя, брёлка обладает более деликатным и нежным звуком [3].

И несть числа подобным публикациям, повторяющим неправдивую информацию.

Опираясь на описания, полученные в экспедиции в д. Марьино, можно предположить, как могла выглядеть настоящая бирулка (бирюлька) — инструмент пастухов. Подобные аналогии нам встречались неоднократно в фольклорно-этнографических экспедициях, проводившихся на территории Тверской области. Суммируя всю извест-

ную информацию, автором настоящей статьи была проведена реконструкция предполагаемой бирулки, включающей в свою конструкцию тростниковый (камышовый) пищик, игровую трубку из ивы с пятью отверстиями и берестяной раструб.

Примечания

¹ Далее мы пишем *брёлка* через «ё», в соответствии с современным словоупотреблением; написание в цитатах сохраняем. Ранее писалось *брѣлка*, ср., например, портрет В. В. Андреева предположительно начала XX в., изображающий усовершенствованные им русские народные инструменты с подписями, в числе инструментов — «брѣлка или жалѣйка» [7. С. 19].

² Впервые — в первом издании Большой советской энциклопедии, именно в связи с оркестром Андреева: «Брелка, или жалейка, русский музыкальный инструмент типа свирели. Принадлежит к семейству язычковых духовых инструментов. Имеет довольно резкий гнусавый звук и употребляется преимущественно пастухами. В. В. Андреев ввел Б. в свой народный оркестр» [1. С. 422].

³ Фонограммархив МГК, И. 2744–20. Григорьева Анастасия Николаевна, 1903 г.р. Удомельский район, д. Марьино, 1987 г., зима.

⁴ Такая этимология предложена В. В. Андреевым [4. С. 54].

Литература

1. Большая советская энциклопедия. Т. 7. М., 1927.

2. Брелка // Музыка для всех: [Электрон. ресурс]. <http://www.muzikavseh.ru/publ/35-1-0-106>.

3. Брёлка // Энциклопедия музыкальных инструментов: [Электрон. ресурс]. <https://eomi.ru/woodwind/bryolka>.

4. В. В. Андреев: Материалы и документы / Сост. Б. Б. Грановский. М., 1986.

5. Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1975.

6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1863. Ч. 1.

7. Оркестр имени В. В. Андреева / Сост. А. П. Коннов, Г. Н. Преображенский. Л., 1987.

8. Словарь русских народных говоров. Вып. 2 / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Соколоватова. Л., 1966.

Ольга Александровна Тарасенко,
независимый исследователь (Гродно, Республика Беларусь)

Вадим Сергеевич Алексинский,
клиника «Spezialklinik Neukirchen» (Нойкирхен-байм-Хайлиген-Блут, Германия)

ЖИВАЯ ПЕСНЯ БРЯНЩИНЫ

В поисках очередной местной легенды в 2017 г. мы оказались в д. Каменка Мозырского района Гомельской области, где познакомилась с удивительной женщиной — Прасковьей Григорьевной Галиевой. Прасковья Григорьевна не просто обладательница сильного голоса и самобытного таланта, она еще и необычайно приветливая хозяйка. За чашкой чая время пролетает незаметно, и нам кажется, будто мы знакомы уже долгие годы. Записи наших бесед и нотации традиционных напевов послужили основой этой публикации.

П. Г. Галиева (девичья фамилия Саквава) родилась в 1942 г. в пос. Честный Климовского района Брянской области. В 13 лет закончила школу и до 17 лет работала в колхозе, «самастая-цельна, на свой ліцавы шчот, і на ўсех на такіх цяжолых работах». С самого детства «хацела арццкай быць», но судьба распорядилась иначе: последовали годы работы на текстильной фабрике и десять лет на целине. В 1984 г. вместе мужем и детьми Прасковья Григорьевна вернулась в родные места, где и прожила до смерти мужа в 2004 г. Оставшись одна, решила перебраться поближе к детям в Беларусь. Так Прасковья Григорьевна оказалась в 2005 г. в д. Каменка.

Если спросить Прасковью Григорьевну, что она любит больше всего на свете, скорее всего она скажет, что это музыка: «Кажацца, есцьлі не буду хадзіць пець, кажацца, і умру. Чэснае слова, я так люблюэта!»

О своем музыкальном образовании рассказывает так:

Мая мама была очэнь харошая пэсэніца. Яны з папам як запяюць, так аж лампа тухла, раньша жа сьвета не была, лампы гарэлі, как запяюць, лампа хоп — і патухла. Калябаньне такое голаса была. А мы ўжо вот малыя, чуюм жа, як паюць, і мы ж нідзе не учыліся, нічога... «...» Як картошку палолі, тады ўжо садзімся, аддыхаем і пэсьні. Яны ўжо паюць, бабкі тыя, і мы ж чуюм і ўмесце з імі тожа, можа быць чым і запамінаем. «...» Сабіраліся, как дзелалі што — паёш. Как сел, так і паёш. Любая мінута — ўсюды пэсьні. На машыне едзе, картошку вязём на элеватар, «...» прама на адкрытай на картошке кілометраў, і ўсю дарогу гарланіем пэсьні этыя без усталі. Вот этыя ўсе падрыяд пэсьні, ну ўсе старынныя такія каторыя. «...» Вот так яны ўсе асталіся у мазгу.

Благодаря сильному голосу и отличной памяти Прасковья Григорьевна всегда была желанным гостем на деревенских праздниках:

Абычна я запявала, патаму шта я больш ўсех... я лучшэ ўсех знала пэсьні. [Былі такія, што] то начала ня знаюць, то канца ня знаюць... Такія вот былі. Следам яны будзь пець, а начаюць не маглі. Ну абычна я вяздзе была ўсюда закарэшык (?). Я крэпка любіла танцаваць, пець, эта ой!

Особенно любит Прасковья Григорьевна гармонию; она шутит: «Як гармошка заіграе, так ні знаю, у мяне кожа ўся лапаецца і нутро высаквае, я так люблю музыку, невынасіма люблю музыку!» Любит этот инструмент она и за то, что «пад гармошку, пад акардзеон

«...» то ано легчэ. Ужэ акардзеон памагае, выгаварівае слава, легшэ паёцца». Она легко воспринимает современные музыкальные средства, например микрофон: «Ну, пад мікрафон легчэ пець, легко пець. І себя слышыш, і яно голас як-та чысцей палучаецца».

В Каменке есть сельский Дом культуры, которым руководит Наталья Ивановна Кузьменко. Благодаря Наталье Ивановне самобытный талант не остался незамеченным — Прасковья Григорьевна регулярно принимает участие в конкурсах и фестивалях народной песни, выступает на самых разных мероприятиях. На конкурсах какого бы уровня ни выступала Прасковья Григорьевна, она почти всегда занимает призовые места. Исполнительница считает, что в этом ей помогает ее покойный муж:

Ён жа крэпка хацеў, штоб я дзе-нібудзь да выступала. «...» Каб я хадзіла куда-нібудзь у хор, а я сцясянялася. «...» Ну і патом, ужэ када «...» ён ужэ умер, [я] прыехала сюда. «...» Ну я ж ня знала, што ці я смагу, ці не смагу... Так во пела, а на сцэне я ж ня разу ня пела. Ну і нада было ў Козенках, там ці смотр быў, ці што-та такое было, па два чалавека і с кождага клуба там пець. Ну я і яшчэ адна жэншчына там далжна была пець ехаць. А та жэншчына не прыехала, і, палучаецца, адзін мой толькі номер. «...» Вот што спець? Вот столькі пэсян знаю, но ні дна не лезе ў галаву! Патом как-та вышла — «На закаце ходзя парень». «...» [Гарманіст] узяўся іграць, стаў іграць, і я как запела этыя «На закаце ходзя парень», зал устаў увесь. Стаялі, пака я ўсю пэсьню сьпела, патом ужэ селі апладзіравалі. Ну прыхожу я, прыязджаю дамой, лажуся спаць — і мы занялі тады... первае места мы занялі! — я лягла спаць, і прыснўся мне сон: мой пакойны мужанёк, і гаворы: «Наканец-та я цябе на сцэне ўвідзеў!» — эта мой первы выхад быў на сцэну. — Наканец-та я цябе ўвідзеў на сцэне! Ты слышала? Я цябе громчэ ўсех апладзіраваў!» — «А дзе ты, — гаварю, — быў?» Я знаю, што ён мёртвы, я гаварю:

«А гдзе ж ты быў?» — «А я ў самым-самым заду стаяў!» А я гаварю: «Так дык а чо ж ты мне не падаждзай?» — «А мне нада было іці». І я так сумна праснулася і большэ ні уснула да ўтра. ...»

І пашла ўжэ пець. ...» І вот, відна, ён мне і памагае.

Песен у Прасковьи Григорьевны «цэлы мяшок», и в основном они «ўсе старынныя ...» даўнішнія, маяго дзетства». Многие из этих песен записаны самой исполнительницей на аудиокассеты; этот домашний фоноархив был передан нам для дальнейшей обработки.

Условно в репертуаре певицы можно выделить несколько блоков: традиционные обрядовые песни, лирика, военные и христианские песни, частушки.

Частушками репертуар богат особенно, и исполнение их неразрывно связано с танцами:

А што частушак, так, наверна, два мяшка там іх у меня ў галаве. Эта частушкі — эта ўсюды. Я любіла танцаваць і пад частушкі пець і танцаваць. Такія ж танцы былі: ...» «Сямёнаўна», «сярбеянка», «страданіе», кракавяк, «Карапет», «Ва саду лі, в агародзе», падыспан, вот эта ўсё... Польшка... Эта ўсе танцы такія, што нада іх знаць было, как іх танацаваць, і яны каждый танец пасвоему танцаваўся. Вот эта мы ўсё танцавалі і з частушкамі пелі, «сярбіянку» асобенна, «Сямёнаўну»... Пад частушкі! І вот частушкі — колькі паёш, і усё разныя і разныя! Што-та сама сачыню!

Частушки поются обычно «пад «страданіе»» и иногда «пад «Семёнаўну»». Прасковья Григорьевна тонко чувствует, как нужно исполнять частушки, чтобы они нравились слушателю: «Харашо, када вот паёцца з музыкай: прапаёцца частушка, патам жа яе я навывалачываю, барыню калачу там кала мікрафона. А патам ужэ частушку прадалжаю дальшэ. А вот так як падряд, дык яно ня іцярэсна».

Кроме частушек нами записаны лирические песни самой разной тематики, количество которых пока сложно определить точно. Прасковья Григорьевна также знает и исполняет (варьируя мелодию) около десяти песен о Великой Отечественной войне (песни были услышаны когда-то на грампластинках, подаренных отцу за участие в парадах 9 мая).

Песни христианской тематики нами пока не исследованы.

В репертуаре Прасковьи Григорьевны есть и обрядовые песни, характерные для брянской традиции. Однако можно говорить об утрате традиционной песенной культуры: так, из песен календарно-обрядового цикла в памяти исполнительницы сохранились лишь одна жнивная, одна пасхальная и одна колядная. На вопрос, почему, например,

в ее репертуаре нет ни одной купальской песни, исполнительница ответила: «У нас жа няма этага праздніка. В нашам сяле Купалье не атмячалі, некагда было у калхозах эта атмячаць, работалі... Не да атмячання было!»

Семейно-обрядовых песен несколько больше, все они свадебные. Как указывает исполнительница, она знала их гораздо больше, но сразу все вспомнить не смогла.

Як у сваты прыходзяць — адны песні, када засватаець, эта самае, вязуць яе ўжэ на свадьбе, ужэ када заводзяць за стол яе, другая песня ідзёць: «Брат сястру за стол вядзе». А патам, када ана сядзіць ужэ за сталом у этых у косах і к мацяры абрашчаецца, «Взгляні, маці, да на мой пасад, все дзевачкі у касах сідзяць, адна мая расплецёна...» А патам ужэ, эта када каравай деляць, во там нескалька песен, а патам ужэ, как яна уяжае, яна паёць, дзеўчата паюць: «Пашчай, пашчай — там Олечка, напрымер, — сястра наша! Мы цяпер і не твае, ты не наша...» Када ўжэ там праважаюць яе. Ну і патам назаўтра ждучь этыя баяре і ўжэ песні: туда ідуць — адна песня, назад ідуць — другая песня. Эта ўжэ втарой дзень, ад жэніха ўжэ яны ідуць і ўсё, канец свадьбе.

Стоит подчеркнуть, что при исполнении именно традиционных обрядовых песен вокал Прасковьи Григорьевны приобретает яркое аутентичное звучание, характерное для данного региона, при этом хорошо заметно изменение техники исполнения: если лирические песни поются относительно расслабленно, то пропевание обрядовых песен сопряжено с изменением позиции вокального аппарата и напряжения лицевых мышц (типичное для региона «пение на щеках»).

В заключение мы приводим напевы и тексты обрядовых песен, записанных нами от Прасковьи Григорьевны¹. Но-таци выполнены В. С. Алексинским.

Пара, маці, жыта жаці

(жнивная)

нотный пример 1²

Пара, маці, жыта жаці,
Ўжэ колас наліўся... У!
Ўжэ пара, маці, дачку замуж,
Ўжэ голас смяніўся... У!
А колька жытачка ні жала,
Снапоў не вязала... У!
А колька с хлопцам ні гуляла,
Праўду не казала... У!
А тагда буду снапы вязаць,
Як месячка ўзойдзе... У!
А тагда буду праўду казаць,
Як за себе возьма... У!
Ой, вжайдзі, вжайдзі, месяц ясны,
Хоць напалавіну... У!
Ой, прыдзі, прыдзі, мой міленькай,
Хоць на 'дну хвыліну... У!

Тонка былінка

(пасхальная)

нотный пример 2³

Тонка былінка ў полі стаяла,
Ой, рана-рана ў полі стаяла.
У поле стаяла, ў гары пытала,
Ой, рана-рана ў гары пытала.
«Ой, скажы, гара, скажы, камянная,
Ой, рана-рана, скажы, камянная,
Ці люхі будуць зімы ці ліхія марозы,
Ой, рана-рана, ці ліхія марозы,
Ці ліхія марозы, ці зямныя прыгрозы,
Ой, рана-рана, ці зямныя прыгрозы?»
Тонка былінка, сама ў поле стаіш,
Ой, рана-рана, сама і ўзнаеш.
Дзеўка Олечка ў вароцец стаяла,
Ой, рана-рана ў вароцец стаяла.
У вароцец стаяла, маладзічак пытала,
Ой, рана-рана маладзічак пытала.
«Маладзічкі-сястрычкі, раскажыця мне праўду,
Ой, рана-рана, раскажыця мне праўду,
Ці ліхі будзя свёкар, ці ліхія свякруха,
Ой, рана-рана, ці ліхія свякруха?»
Дзеўка Олечка, сама пойдзеш замуж,
Ой, рана-рана, сама і ўзнаеш.

Мяцелица дарожаньку замяля

(колядная)

нотный пример 3

Мяцелица дарожаньку замяля,
Мяцелица шырокаю замяля,
Наша Натачка сваю мамачку уняла,
Наша Натачка сваю роднаю уняла.
«Начуй, начуй, мая мамачка, у мяне,
Начуй, начуй, мая родная, у мяне.
Ці ня прывыкну я, маладая, пры табе,
Ці ня прывыкну я, маладая, пры табе». —
«Ой, рада б я маё дзіцятка начаваць,
Ой, рада б я маё родная начаваць,
Да будзя твая свякровушка ревнаваць,
Да будзя твая свякровушка рывнава...»
У-ць!»

Ой, добры дзень, добрыя людзі

(свадебная, поют баяре)

Ой, добры дзень,
Добрыя людзі, і мы к вам.
Ой, добры дзень,
Добрыя людзі, і мы к вам.
Ці залецела
Наша ластачка ўчэра к вам?
Ці залецела
Наша серая ўчэра к вам?
Хоць залецела,
Не залецела, нехай вам,
Хоць залецела,
Не залецела, нехай вам.
Ой, сонейка
У акошачка увыйшла,
Ой, сонейка
У акошачка увыйшла.
Наша Натачка
Проці дзевачак не вышла,
Наша Натачка
Проці дзевачак не вышла.
Ой, гордая,

♩ = 90

Нотный пример 1

A capella

Па-ра ма-ці жы-та жа-а-ці, ўжэ ко-ла - ас на-лі - іў - ся. У!

Ўжэ па - ра ма - ці дач - ку за - а - муж, ўжэ го - ла - ас смя -

- ні - іў - ся. У!

♩ = 100

Нотный пример 2

A capella

То - он-ка бы-лін-ка ў по - лі ста-я - ла, ой ра-на ра - на ў по-лі ста - я - ла (...)

Ці лю-хі будуць зі-мы ці лі - хі - я ма-ро-зы, ой ра-на ра-на, ці лі-хі - я ма-ро - зы

♩ = 110

Нотный пример 3

A capella

Мя-це-лі-ца-а да-ро - жаньку за-мя-ла - а, мя - це - лі - ца шы-ро - ка-ю за -

- мя - ла

♩ = 100

Нотный пример 4

A capella

Зе - лё - на-я, зе-лё-на-я ма-я ві - шань-ка, ой ку-да ты па-хі-лі-і-ла - (сь)

Ой ку - да ты, ой ку - да - ты па - хі - лі - ла - ся, че - рез ты - ын

да на ву - у - лі - (цу)

Пріпышная Натачка,
Ой, гордая,
Пріпышная Натачка.
Не знала яна,
Што з гордасці сказаці,
Не знала яна,
Што з гордасці сказаці.
Паслала яна
Ў шырыя бары капаці,
Паслала яна
Ў шырыя бары капаці.
Шырыя бары,
Чорненькі мачок сеяці,
Шэрыя бары,
Чорненькі мачок сеяці.
Чорненькі мачок,
Розавы цветок Васячка,

Чорненькі мачок,
Розавы цветок Васячка.

Зелёная мая вішанька
(свадебная)
нотный пример 4

Зелёная,
Зелёная мая вішанька,
Ой, куда ты пахілілась,
Ой куда ты,
Ой куда ты пахілілась
Через тын да на вулицу,
Через тын,
Через тын да й на вулицу?
Ні сама я пахілілась,
Не сама я,

Не сама я пахілілась,
Пахілілі буйныя ветры.
Ой ты, дзеўка,
Ой ты, дзеўка Натачка,
Чэго жэ ты...
[Далее не смогла вспомнить.]

Давай, маці
(свадебная)

Давай, маці,
Давай, маці, павячэраім,
Павячэраўшы, падзелімсь...
Павячэраў...
Павячэраўшы, падзелімсь,
Цібе, маці, боршч да галушкі,
Цібе, маці,

♩ = 100

Нотный пример 5

A capella

Іш-ла На-тач-ка на по - са-а - ад, стрэ-ча - е я - е гас-подзь бог. З до - о - ля - ю
 шча - слі - ваю, З до - бра - ю га - дзі - і - най. І гас-подзь бог стрэ-ча -
 - а - е, стрэ-ча - е я - е ма - ма - чка, з до - о - ле - ю шчас-лі - ваю, з доб-ра - ю га - дзі -
 - і - най

♩ = 100

Нотный пример 6

A capella

Што над мо-рям глы-бо - кі- і- ім ста-ял це-рем вы-со - кій Ка-ла
 це-ре-ма ва-да ля-ле - я Ка-лі-на чыр-во - о - на. Ва том це-ре-ме На-та -
 - ша - а ру - са - ю ка - су ча - са - ла, ру -
 са ка-са пы-шна і длін - на, з кім це-бе рас-чэ - саць

Цібе, маці, боршч да галушкі,
 А мне, маці, пуховы падушкі.

Зялёная яварыначка
 (свадебная, сиротская)

«Зялёная,
 Зялёная яварыначка,
 Чаго ў цябе караней многа,
 Чаго ў цябе,
 Чаго ў цябе караней многа,
 Атростачка да ніводнага,
 Атростачка,
 Атростачка да ніводнага,
 Парядачку да ні соднага?» —
 «Был бы ў мене,
 Был бы ў мене родны татачка,
 Был бы ў мене ўсе парядачкі».

Взгляні, маці
 (свадебная)

Взгляні, маці,
 Взгляні, маці, да на мой пасад,
 Все дзевачкі у касох седзяць,
 Все дзевачкі,
 Все дзевачкі у касох седзяць.
 Адна мая расплецёна,
 Адна мая,

Адна мая расплецёна,
 Па воласу разведзёна,
 Па воласу,
 Па воласу, валасочку,
 Па шалковам шнурочку.

Ішла Натачка на посад
 (свадебная)
 нотный пример 5

Ішла Натачка на посад,
 Стрэчае яе Гасподзь Бог
 З доляю шчасліваю,
 З добраю гадзінай.
 І Гасподзь Бог стрэчае,
 Стрэчае её мамачка
 З долею шчасліваю
 З добраю гадзінай...
 (Ну, так і папачка, і сястрычка, і брацік...)

Што над морям глыбокім
 (свадебная, поется «за караваем»)
 нотный пример 6

Што над морям глыбокім
 Стаял церем высокім.
 Кала церема вада ляляе,
 Каліна чырвона.
 Ва том цереме Наташа

Русаю касу часала.
 Руса каса пышна і длінна.
 З кім тебе расчэсаць?
 Прышоў к Натачке папачка:
 «Адчыніся, Натачка». —
 «Я не 'дчынюся, ветру баюся,
 Вецер вея, касу развея⁴,
 Сонца лічанька грэя».
 (Ну і так і мама, і сестра, і брат...)
 Прышоў к Натачке Васячка:
 «Адчыніся, Натачка». —
 «Я адчынюся, ветру не баюся,
 Вецер ня вея, касу не развея⁵,
 Сонца лічанька ня грэя... У!»

Примечания

¹ Поется на октаву выше.

² Песня, исполняемая, когда «выходзяць на жыта, выходзяць жыта жаць», содержит два напева, из которых первый используется как вступительный для пропевания первого и второго куплетов или только первого.

³ Приведены две наиболее отличающиеся вариации мотива.

⁴ Строчка пропеваается на ту же мелодию, что и предыдущая.

⁵ Строчка пропеваается на ту же мелодию, что и предыдущая.

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

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ СОСЕДСТВО В ФОЛЬКЛОРНЫХ НАРРАТИВАХ

В данной публикации представлены некоторые материалы, собранные в ходе полевых исследований на русско-белорусском пограничье, в восточных регионах Республики Беларусь (Чериковский и Кричевский районы Могилёвской области, 2014 г.; Россонский район Витебской области, 2015 г.) и отражающие представления местных жителей об этнических соседях — евреях. В исследуемом регионе славяно-еврейское соседство уже стало фактом истории (еврейское население практически отсутствует), и картина еврейского прошлого бывших местечек и их окрестностей воссоздается лишь благодаря памяти местных старожилов-неевреев. Воспоминания касаются жизни евреев в местечках (Чериков, Кричев, Россонь), удалось также записать рассказы о «еврейских деревнях» в Россонском и Кричевском районах. Характерной чертой устных рассказов, отражающих не только практику соседства, но и народные суеверия относительно «чужих», является сочетание этнографических деталей (профессии и занятия, владение языками, бытовые отношения) и мифологических мотивов (специфический запах, ритуальное употребление христианской крови, погодные приметы, связанные с еврейскими праздниками). Изменение этнографической ситуации в регионе приводит к тому, что традиционные этнокультурные стереотипы подвергаются трансформации; зафиксированные представления о традициях евреев свидетельствуют не только о бытующих мифологемах, связанных с образом «чужака», но и о формировании новых стереотипов.

В публикации использованы записи участников экспедиции О. В. Беловой, Е. М. Боганевой, Т. В. Володиной, А. Б. Мороза, Ф. О. Орлова, Н. В. Петрова, Н. С. Петровой, Н. А. Савиной.

ЕВРЕЙСКИЕ ДЕРЕВНИ

[PHE:] О, а здесь была еврейская деревня. Возле магазина. Здесь же несколько деревень соединено, со ўсех сторон. И вот здесь расстреляли всю деревню еврейскую, вот здесь у нас. Но памятника не поставили. Вот называлась она Сулятино. [Шулятино?] Да, Шулятино. И вот немцы когда приходили, они ў первую очередь евреев убивали. <...> Вот вроде чи всех они там палили, жителей там сгоняли всех, но а тут вот... отдельно их расстреляли... [PMF:] У нас, знаете, как раньше было! Наций много было. И... вероисповедования много... были... староверы. <...> [PHE:] Не церква, а ещё как

называется у явреев. [PMF:] Синагога... <...> [Здесь стояла?] <...> Да, ў Шулятине. [PHE:] У Шулятине, здесь, возле магазина... [PMF:] Где магазин. [PHE:] Здесь три деревни вот. Амóсенки та-а-м были, у нас что? — Картавёнки были. А там Шулятино было.

Амóсенки — там даже три деревни... Одна вот называлась, где евреи, это название тоже, верно, такое, еврейское. Называлось Шулятино¹. <...> И в нём жили евреи, но рядом жили и белорусы. Вот там было, деревня эта Шулятино сначала, потом Картавёнки называлась, и Амóсенки, вот, три деревни. А сейчас эти все стали называться одним названием Амóсенки [СОП].

У нас было полностью чисто еврейское местечко, это деревня Молятичи в Кричевском районе и деревня Антоновка. Деревню Антоновку сожгли во время войны каратели. С предвзвешенным расстрелом жителей. Поэтому она к жизни так и не возродилась. И были люди, которые белорусы, то есть они не евреи, которые в своё время убежали оттуда, вот, и приехали в Молятичи. А в Молятичах в основном, вот, было основное еврейское поселение, именно там они сосредоточились. Там у них были кожевенные. Ну, они занимались ремеслом, кожей [ДОВ].

ЕВРЕИ КРИЧЕВА И ЧЕРИКОВА — ВЗГЛЯД ИЗВНЕ

[Тут жили раньше евреи?] Ну евреи — да, явреи, во этый, что с па́пком [был знаком], на войне был, ён быў яврей, забыла фамилию. [Он был местный?] Ну... у Чэрикове жиў. У Чэрикове жиў. Но ён быў первым у Чэрикове, а папка председателем, ну дак яны хорошо знали и дружили вообще, друзья были. [В Черикове есть еврейское кладбище?] Ну точно вам не могу сказать, но знаю, что ёсть могилы там яврейские, ёсть, на общём. [Они как-то отличаются от наших?] Ну, я не... особо не... так, не вникала, к своим родственникам ходила... [В деревнях были евреи?] Ну... знаете, когда мама была яще, рассказывали, что явреи тут... у йих была... як-то называлась... раньше, не пивнушка, а... Може ж, вы знаете, як раньше назывались? Ой... як-то называлось, дак продавали там яны горилку... такими маленькими... [Корчма?] Корчма... корчма была тут у нас у йих во де-то. [В Удоге?] Дык прямо тут. Жили яны тут, и продавали, во, материалы, ситцы якие, сё... ну де могут простой крестьянин что достать? А у йих усё было. У явреев всё было, яны продавали. <...> [Не говорила мать, что у евреев были свои обычаи?] Были у йих же, свои были обычаи, да, но инá не расска-

зывала ихних обычаи... Но говорила, что добрые... Добрые были, до-о-брые были, говорит, добрые [ИТВ].

...Бабушка моя рассказывала, в районе моей бабушки вот был практически еврейский посёлок. Очень мало было людей, которые жили, вот именно белорусы. Бабушка была сама переселенка [из Чериковского р-на, д. Устье]. Вот, и большая часть евреев уехала. Периодически они возвращаются, причём приезжают в гости к моей бабушке. Бабушка у меня живёт в Кричеве <...> Она у меня ещё рассказывала, насколько я помню, кого-то из еврейских мальчиков она кормила грудью. То есть да, у моей мамы есть молочный брат. Да, да, он живёт в Могилёве, я его не видела. С ним встречалась мама и бабушка. Вот, ну они в таких, достаточно добрых отношениях состоят. <...> Ну, причём я так посмотрела, что у них как бы не было каких-то там религиозных различий между собой. То есть православных никто не трогал и иудеев никто не трогал. Каждый сам себе, люди тем не менее приятельски общались, это никому не мешало. <...> Вот, во-первых, я, по-моему, не знаю, правда это или нет, но вот эта улица, по которой мы проезжали, Советская, которая начинается от церкви и вот заканчивается, по-моему, на подъезде к областному лицу. По-моему, эта улица огораживалась воротами с двух сторон, и во время больших православных праздников [ворота] закрывались. Потому что проходили бить православные евреев за то, что они Христа распяли. <...> Да, это практически еврейский квартал полностью. Ещё немного даже ниже, в сторону даже Покровской церкви, вот туда, тоже жили евреи, очень много было евреев. Вообще, по-моему, основные жители были, католиков было даже меньше. Основа была православные, и основа была иудеи. По-моему, была ещё и мечеть. Но мечеть была давно, и мечеть... деревянная. И она сгорела. <...> [Старые еврейские дома] больше идут по Советской улице. [Еврейские дома чем-то отличаются?] Да. У них окна, как правило, закрыты металлическими ставнями. Очень плотные стены. Полуметрового порядка красный кирпич. <...> И в основном арочные окна. Даже если окно квадратное, всё равно сверху размещается арка. И, как правило, конусная крыша. <...> У них очень мало входов со стороны улицы. В основном со стороны двора. <...> То есть на улицу смотрят только окна. А вход, как правило, сбоку, чтобы его не особо было видно. <...> Это вот такое, ну, самое, по-моему, базовое различие [ДОВ].

БЫТ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ: МЕЖДУ ЭТНОГРАФИЕЙ И МИФОЛОГИЕЙ

Рассказы о соседстве отмечают такие особенности микролокального бытия, как билингвизм (с обеих сторон), взаимопомощь, межэтнические браки. Есть также свидетельства о латентных конфликтах в детской среде, инспири-

рованных, видимо, сохранявшимися и транслировавшимися взрослыми суевериями (евреи «нечистые»). Рассказы о соседстве отражают также устойчивые стереотипы о евреях (специфический запах «чужого»).

[Здесь где-то жили евреи?] Ну, у нас жили... у Черикове. <...> Евреи это жили, я ж ящё помню, что были этия, жиды всё это казали. [Чем они занимались в Черикове?] А... всё делали. Всё... только на базаре яны... ня ели свинину, купляли всё курей. «Сколько курочка твоя стоит?» [Передразнивает еврейскую речь.] Теляток молодых, вот, телят, продавали. Дак теляток этих брали, во, молодённых телят, як продавали. И всё... «Сколько твоя курочка стоит?» [Передразнивает еврейскую речь.] [Свинину они не ели?] Да, яны свинину не е... [Почему они не ели?] Ну, чаго-то, грёшно, считали, свинину есть. <...> [Они с вами разговаривали по-белорусски или на своем?] Не-е... не-е, по-русски, на русском языке. На русском языке разговаривали з нами, а сами, между, коли з веку, то горго́чут, мы стоим, як дураки. <...> [Вы сказали, что евреи горго́чут?] О-о-й! Да, як купляють эту курицу, да: «Ге-ге-ге-ге». И ничяго не понимаем [ТРВ].

Мой папа разговариваў по-яўрэйски так, як мы з тобой по-русски гаворым. [Правда?] Да. [Откуда он научился?] А то, что ён усю жизнь вот работаў у Ленинграде, а тады тут вот ён в двадцатом году взяў... пожанийся. Вот. Дедушка жиў быў, брат. Но вы знаете, надо ж деньги — и ён сторожем стаў у этих, у яўрееў. У их тут были свои магазины. Вот. Ну и что? И вот так вот научиўся разговаривать. У моего папи быў такой разговор чисто русский. <...>

А это самое... если б не яўреи — я не знаю, что б с мамкой моей было. <...> Ну вот мамы як забралó голову [после гибели сына в начале войны]. Было разденется, мы не пускали яё... <...> И тогда папка мой, помяни Бог, пухом яму зямля, и мы с сястрой Женей, пильновали (бел. *пільнаваць* 'стеречь'. — О. Б.) маму, вот, чтоб мама никуды не шла... А то и ночью разденется, в одной рубашке пойдёт на кладбище. Голóсит там и всё на свете. Тады... У этой... Трёйстерихи этой... деда ейнога звали Трёйстер, дэк... <...> Я яё не знаю, як яё звали, во-о-т, я знаю, что Хася была у ей сестра <...> И с мамкой з моей дружили, и мамке моей дали такое имя...² Вот. А нам же нашу дяревню к тожу же обзывают... Дэк вот эта самое, они забрали маму <...> может, три-четыре дни... У яё, это самое, сестра родная работала невропатологом у Ленинграде... у Трёйстерихи. И они сюды были приехаўши просто погáстить. Вот. Я не знаю, яки оны уколы делали маме, да як там што было <...> Мы ходили сáчили (бел. *сачыць* 'следить, искать'. — О. Б.) и на озярú, и на рякú, и де мы только не были: и ў Кулиге папа сыйшóл на это, напрямки, через Мачулишше, ну, сáчили маму, мы думали, что, ну пропала да и всё... А тады

Трёйстериха и призналася... <...> [Так они ее, получается, у себя держали и лечили?] Да, и лячили яе... [СВВ].

А у Бели у нас кузнец жиў <...>. У йих там дятей и по восемь, по девять, этих дятей... Ну, дак... этих усах согнали... а яны, во, жили тута Дóвыд и Гíрша. И русских баб брали... Женились на русских, дак у одного... Гришка, дак ягó Гирша звали. У таго не было дятей. А Довыд... браў русскую, дак у ягó четверо, ти пятеро дятей. Один мальчик, а то девочки, чатыре. [Это было еще до войны?] До войны. [Если еврей женится на русской, они венчались?] Не знаю, якое там венчание. Ну, йих же вера разная... У нас, инá мне ровесница, дак за жíда за этого выходила [ЯНП].

[Разговор проходит на кладбище у могилы тетки ТРВ — Агафьи Самуиловны.] Вы знаете, я... была, сосед у нас там был старый такой, ну, троху такой... Дак ён всё казáу, что... от жíда баба Дуня родила моего папу. Ён так плёў, ну, по соседству. И это... «Ты жидовское отродье...» Я кажú: «Никóгенько у нас... я такого... перва чую от дурака от етого». Дак ён кажет: «Эта баба Дуня твоя...» А баба была, мама всё рассказывала, таких людей на свете мало, якая баба была. Так инá, мама кажет: «Дурак ён». Баба была такая, что яе никто... век слова плохого не сказал, у неё вот такого... Баба Дуня — это ужó была Агафьи Самуиловны мама. И папы. Моего... <...> Дак ён [сосед] всё казал: «И инá ж родила, Дуня родила от жидá». Ужо папку моего... так... «полужидок» [ТРВ].

У Трёдовичах деревня <...> еврэи жили, потом во второй деревне сюда, на север жи́ло несколько семей, и там несколько, и в Краснополье много было еврэев, были еврэи, жили. Но знаете, тогда и особенно уже в последние годы, как говорят, перед войной, уже не было такого, что хой, ты еврэй». Но я помню, от теперь мне всё равно, хоть еврэй, хоть грузин, хоть кто, потому что ну... может, с возрастом, а может, вобщé, со знанием уже всего, сознавая, лучше сказать. Вот. А помню, меня посадили в шестом классе, я помню, посадили с евреем. Но, но как-то, не знаю почему, ну, может, это казалось, вроде он неопря-я-тный, вроде и одежда у его не такая как бы и сам маленький какой-то, чёрненький. И... и я всё: «Не буду я з ним сидеть, мол, не буду, и всё». А классным руководителем был тоже еврей: «Почему не будешь? Нет, будешь». Ну, потом я смирилась, ведь как, перед учителем нельзя, сидела и всё время сидела, сидела с ним. Ничего, нормально, подружились [СОП].

[Не говорили, что все евреи на одно лицо?] Ну я так не знаю, ну... ну, конечно, яны на одно, на один... на одно лицо. [Усмехается.] Яны... у их же вóчи чёрные. Мы, белорусы, вот это сейчас помéшанные. А так, мы, белорусы все синеглазые. А если

тока вот уже, як немец пришёл, як глянe на очи. Жидовская порода — значит, убивать, убивать. [Не говорили, что у евреев какой-то особый запах?] Дак это же, что обрызные. [Усмехается.] Говорют, дак у йих запáх. Яны ж все обреза́нцы, жиды этие. Когда только яны родю́тся, ягó ж перекрещивают в жидовскую породу эту. Ой, яны говорят, жиды тухлые. Яны пахнут. [Тухлые?] Да. А кто их знает [АМИ].

[А не говорили, что они пахнут как-то по-особенному?] [РНЕ отрицательно мычит.] Не, это всё пустое. Я же жила, я росла з еўреем. Еўреи... <...> чистее да нас — обыкновенные люди. Это всё, это пустое [РМФ].

ЕВРЕЙСКИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Наиболее частотны рассказы о еврейском погребальном обряде. Практика захоронения на одном кладбище представителей разных конфессий (что было прежде невозможно) расценивается как отход от традиции (подобно тому, как на православных кладбищах сейчас дозволено хоронить самоубийц).

[А у евреев своя церковь какая-то была?] Нет, милая, они ездили всю в Невель... Да, и хоронить их только возили... Закрутють их во что-то, папка мой рассказываў, я-то ни разу не видела и не знаю. А вот... а папка рассказываў, что несколько раз и ён сам возиў. Закрутють усё, на пёршае сена наложу́т, а тады сеном закрывють... [Без гроба?] Ну, вьязють в Невель, а там тады делают ти гроб, ти что — не знаю я. И там хоронили ў Неўле. Далёко, да, на коню возили... [СВВ].

[Не слышали, что хоронили на кладбище не только православных, но и ещё кого-то, евреев, например?] Да, да, хоронили, у нас даже похоронено, на нашем там кладбишэ <...> А жила еврэйка, учительница, она работала вот в этих же Трёдовичах, <...> дак вот она похоронена тут, и мать её еврэйка похоронена, и этот свазэ́нник ничего против не сказаў, что «не хороните». Но сейчас, видите, раньше ж не разрешали, например, этих, суицид хто совершиў, на кладбишэ... [Где их хоронили?] <...> Около хоронили, говорили. Ну, сейчас же хоронят всех, вот у нас что тут, суицидом покончили жизнь, похоронены на кладбишэ. И эти две [СОП].

[О еврейском кладбище в Кричеве.] Вот, там не столько разрушается от времени, сами памятники на могилах, сколько больше от вандализма. У нас был очень большой скандал связан с еврейским кладбищем, когда там стали захоранивать православных. Я не знаю <...> с чего это всё началось. Но факт в том, что приезжали представители еврейской конфессии из Могилёва, там у нас, приезжали, писали жалобу чуть ли не в краевую епархию, там на уровень республиблики выходили, чтобы как-то остановить это. <...> Тем более это кладбище как бы па-

мятник этнической принадлежности еврейского населения города [ДОВ].

ЕВРЕЙСКИЕ ПРАЗДНИКИ В ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В рассказах о еврейской Пасхе на русско-белорусском пограничье отмечается не только связь «чужого» праздника с изменением погоды³. Погодная примета иногда становится одним из аргументов в этноконфессиональном диалоге (Бог наказывает иноверцев плохой погодой).

Это, жидовская Пасха на няделю раньше нашей. И вот, когда вот жидовская Пасха, погода плохая, потому что это йим надо такое. Яны ж трясутся, жиды этие. Вот это йим хорошо, если у них будя плохая погода. Если... будя хорошая, яны тогда зашкрябуются⁴, у йих ужо всё... Это, говорят, будут шкрёсться, не дай Бог, ужо это, если погода. Только надо, чтоб яны д-д-д-д-д вот каб тряслись. Вот, холодно, и этое, и дождж. Дак дождж если идёт — дак, конечно ж, холодно. [Смеется.] [АМИ].

[А был какой-то праздник, когда [евреи] какие-то «кучки» делают?] [РМФ:] Это ў осень. И вот надо, я не знаю во сколько, ти ня три недели... [РНЕ:] Да, да-да-да. [РМФ:] Чтоб дошш ишёу. А коли дошш ня будет, то на их помёр будет. На еўреев. [А что за кучки?] [РМФ:] Вот такие праздники. Як вот, например, у нас Раштоўка (колядный период, от бел. диал. *Раштво* 'Рождество'. — О. Б.), Покроўшчына там, Пятроўка, а их ето... кучки. [А что они делают?] [РМФ:] Нячó! Празднуюаут, Богу молятыся. Мацу пякли, я помню... еўреи, я помню про это. Такое делают тесто нясолёное и раскатывают тонко-тонко и засушивают его. Его не пякли, а сушили. Ну на это... ну такую печь, чтоб оно не пяклось, чтоб сохло только... [А это на кучки пекли мацу?] [РМФ:] Да, это евреи... пякутъ мацу⁵. Три недели... [РНЕ:] Дождь идёт. <...> Мам, а когда это... такой этот месяц... <...> Сентябрь? <...> Октябрь... [РМФ:] Ў Покроў, как раз... [РНЕ:] Покров — четырнадцатое октября. [РМФ:] Вот ў это время. [А если дождь не будет идти?] [РМФ:] Ну тады, гóвóраць, они будуть дык терабiтсья дужо. Бог коросту дась им. [Смеется.] [РНЕ:] Ну, это уже сказки. <...> [РМФ:] Тело, гóвóраць, будет терабiтсья ихнее, короста будеть. [РНЕ:] Чесотка. [РМФ:] Ну, чесотка. [Смеется.] Ну это так... ну я ж вам говорю, что это легенда, это так мужики вытворяли, насмехались над ими. <...> Не звали же еўреями — жиды.

[Говорят, они какую-то мацу пекут?] Ну, это ж яны пякутъ на воде... Я не знаю, соль ти сыпють... А на воде, такая, як во... тоненькая... жидоўская, грят, маца... <...> [Это они пекут к какому-то празднику?] Да, к якому-то празднику, можа, и на Паску на ету. Жидоўская, грят, маца... инá такая тоненькая, як бумага... раскатывають и тады ядуть няделю. Наши ж ядуть паску няделю,

<...> а яны только... ету... мацу, жидоўскую ету. [Еврейская Пасха и наша в разные дни приходится?] Конечно, разные. А ёно, помоему, яны, жиды, раньше етыя... йихныя, жидоўская эта Пасха, тады наша. [Говорят, что на их Пасху бывает холодно, дождь?] Ну дак... наверно, Господь йих наказывает, что это... [ЯНП].

Рассказы о религиозных обычаях и обрядах евреев традиционно отражают противопоставление своей и чужой культурной традиции.

[Где они молились — у них своя церковь была?] У нас у Черькове не было церкви. И ины не ходили в церкву, у нас и я ни разу ня видела. [А они ж где-то молились?] Ну, можа, ездили куды, ти что. <...> В дярэвне не молились ни разу. И в церкви я никогда не бачила явреев. <...> [У них было свое кладбище?] Ну, у Черикове там ёсть... яврейское кладбище. <...> Там хоронили их на яврейском кладбище. Там ёсть кладбище, ягó всё и зовут Яврейское кладбище. [Оно до сих пор есть?] Ё-ё-сть, ёсть кладбище тое [ТРВ].

Так яны ж не крестя́тсья, жиды. <...> Хто же верующий жид, натуральный, яны ж не крещённые. <...> Яны и сейчас, кто уже джоже верующий [АМИ].

Яны ж не ў церкоў ня ходють. [А куда?] Во у нас... вообшэ не молютыся. Во, я ляжала раз у больнице, и лягала... ляжала жидоўка. «Мы, — грит, — у церкоў ня ходим». Кóло нас, во, цёрква, «а мы, — гвóрит, — у церковь ня ходим». Вера такая. <...> [У евреев Пасха такая же, как у нас?] Не-е... яны не ў церкву ня ходють. Ни яйца не красють и не ядуть это ничёго. <...> [ЯНП].

Да-а, да-а, эт самое, мацу они пякли... Это только к праздникам оны... к этой к Паске... своёй к яўрейской. И мамка моя, помяни Бог, они было забярутъ мамку <...> [Так они маму вашу приглашали?] Да-а, до сябе, и тады мама было принясёт. Я як помню: вот так вот закручена ў полотенце и такими больши-и-ми листами поделана эта маца. Она несóленая... [А мама помогала мацу готовить им?] Да-а, да-а... Мама моя хорошо и шила, и это самое, и есть готовить умела [СВВ].

В Россонском районе зафиксировано бытование редких мифологем («моление в сук», т.е. возле дерева, практика вмешательства в чужой молитвенный ритуал с помощью междометия *юсь!*, которым отгоняют свиней), до этого известных нам по материалам из Городокского и Ушачского районов Витебской области⁶.

[А у евреев тоже своя вера была?] [РМФ:] Конечно, своя. [А они кому поклонялись?] <...> [РНЕ:] Они Исуа Христа не приняли. [РМФ:] Як это их называли ихных попоў, я не знаю, я уже забыла всё. [РНЕ:] Я отлич-

но знаю, что они не приняли Исуа Христа. Они — Отцу. [РМФ:] Помню, смеялись, что, бывало, у этого, шулятинца, жиды были, гóвóраць, молятыся, у их суббота — праздник. У нас воскресенье, у них — суббота, и гóвóраць, жид молится, <...> у их икон нет. <...> Где... я взяў, гóвóрит, який сук, эт там ямў и Бог. Он гóвóрит, глядiтъ ў сук и Богу молится. [Кто глядит в сук?] Яўрей, жид этот. А это... мальчишки бегают вот, амосенски эти... подбегали, гóвóраць, да под вокно: «Юсь вон!» — «Ой... Гад! Ой! Чорт!» Опять начинают Богу молиться, и знова. А его опять так... [РНЕ:] Потому что... хулиганили. <...> [А где они молились?] [РМФ:] У своей хате. <...> А это молодёжь, ў окно [хихикает]. [А «юсь» — это что?] Юсь — это свиння! А яны... свинину не ядуть еўреи. Им эта свиння — это грех. Вот они так перебивали им молитву. Еўрей сало и мясо свиное не есь. [А почему?] А вот... законом у их забранёно. [РНЕ:] Цо-то там копыты раздвоенные или нераздвоенные разрешается... [РМФ:] Ну, я этого не знаю... [РНЕ одновременно:] Не помню, это читала. [РМФ:] А я знаю, что... религия... [РНЕ:] Если раздвоенные, то нельзя... <...> [РМФ:] Запрещено. Если нераздвоенные, то можно.

Здесь бытует также сюжет о «кровавом навете» (сочетаясь при этом с рассказами о совместном приготовлении мацы евреями и неевреями) — отметим, что поверье фиксируется в бывшем местечке (Чериков) и в одной из «еврейских» деревень (Молятичи).

[Что про евреев в Молятичах говорили?] А, ну мястечко это было, <...> может, ины работали у йих. Ну такого ничёго не рассказывали. Блины эти вот кровяные ели эти, <...> это маца называлась или як инá вот так... [Туда надо кровь христианскую, да?] Ну, да. [Где и как брали эту кровь?] И не помню [БЕА].

Особенно у йих же Пасха позже. Дак это батька приносил от йих ету... [Задумалась.] [Мацу?] Мацу. Мне давал. Янá ж невкусная. <...> [Не говорили, что в мацу кровь добавляют?] Да-а. Во это говорили. То русская кроў. <...> [Откуда она там?] А как? Вот нам это и говорили, ў дярэвне. Мне... мы отнесли ягоды ў церкву продавать. «Глядите тока, не идёте в хату к жидам. Тока не идите, продавайте на базаре, не идите, з жидами не связывайтесь». Вот и это и рассказывал батька. Грит, яни поймают дятёнка малóго, и у йих уже была, як у нас машина эта, стиральная. Круглая. Вот такая у йих была бочка, круглая. Янá крутилася, а там яна набита вся была жалезом. Этим... гвоздем. Янá уже вся была набита гвоздем. И вот этый, этого детёнка живого кинут, и эту крутят. И его этое... и ён тады бьётся об гвозди, и ён весь истекая на кроў. А яны эту кроў, жиды, раздáють ўсем своим жидам. Понямножу. Ну дак. Тяперь же ужо хорошо, во як бы и жиды нехай живут. Сейчас крови можно набрать хорошо от человека. А тады видите, что делали. Во, чяго и жидов этих и не

любуют. Что творили. [Они брали живого ребенка?] Живого. Потому, чтоб дал... взять крови у яго много. Яны всю высосут... И ён же живой кричит, и покуда ён истечёт весь кровью. Потому что йим... и тоже дадут задание: «Вот ты ў этом году зделай, а ты ў этом году». Так вот всё и казали: «Глядите, жидам не попадайтесь. Иначе, — говорит, — что кроў выберут. Ну и тябе. Ты ж ужо погибнешь» [АМИ].

Примечания

¹ При отсутствии реального соседства подтверждением еврейского прошлого деревни становится ее название, которое интерпретируется как «еврейское».

² Намек на то, что за дружбу с евреями маму рассказчицы окружающие стали называть еврейским именем? Ср. упоминание о том, что деревню до сих пор дразнят «еврейской».

³ Это представление распространено довольно широко, см.: Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 161, 242; Головина А. Еврейский календарь глазами иноэтнических соседей // Глубокое: Память о еврейском местечке. М., 2017. С. 275–279.

⁴ Имплицировано отражено поверье, что обливание дождевой водой, приуроченное к празднику Куцей (реже — к еврейской Пасхе), избавляет евреев от коросты и парши (ср. в Прикарпатье, Западной Белоруссии,

гомельском Полесье), см.: Белова О. В. Этнокультурные стереотипы... С. 181–182.

⁵ Контаминация праздников Куцей (Кучки) и еврейской Пасхи (Кучки приурочиваются к весне, отождествляясь с Пасхой) — явление, характерное для некоторых локальных традиций Украины и Белоруссии, см.: Головина А. Еврейский календарь... С. 277–279.

⁶ См.: Базаревич А. Еврейское население в народной традиции г. Ушачи и окрестностей: этноконфессиональные стереотипы // Лепель: память о еврейском местечке. М., 2015. С. 86–87; Белова О. Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокго // Глубокое: Память о еврейском местечке. М., 2017. С. 192. Ср. аналогичную практику у населения Латгалии: еврейская молитва нарушается окриком *ксы!*, который имитирует звук, издаваемый свиньями (Погодина С. «Ксы! Ксы!»: религиозные шутки над евреями // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Ч. II / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 165–166). О междоуметии *юсь-юсь* (смолен.), используемом для отгона свиней, см.: Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. Изд. 3-е / Под ред. И. Бодуэна де Куртене. Т. 4. СПб., 1909. Стб. 1152 (ср. там же: «Юс? пск. поросенок»); Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 535.

Список информантов

АМИ — Афанасьева Мария Ивановна, 1922 г.р., г. Чериков Могилёвской обл.

БЕА — Балдесова Елена Александровна, 1968 г.р., д. Лобковичи Кричевского р-на Могилёвской обл.

ДОВ — Дорожук Ольга Васильевна, 1989 г.р., г. Кричев Могилёвской обл.

ИТВ — Иванова Татьяна Васильевна, 1938 г.р., д. Удога Чериковского р-на Могилёвской обл.

РМФ — Рыхлова Мария Федоровна, 1922 г.р., д. Амосенки Россонского р-на Витебской обл.

РНЕ — Рыхлова Надежда Егоровна, 1953 г.р., д. Амосенки Россонского р-на Витебской обл.

СВВ — Седунова Вера Васильевна, 1932 г.р., д. Амосенки Россонского р-на Витебской обл.

СГВ — Степанова Галина Васильевна, 1939 г.р., д. Костюшковицы Кричевского р-на Могилёвской обл.

СОП — Студенкова Ольга Петровна, 1925 г.р., д. Краснополье Россонского р-на Витебской обл.

ТРВ — Тербова Раиса Васильевна, 1936 г.р., д. Удога Чериковского р-на Могилёвской обл.

ЯНП — Яковлева Нина Петровна, 1927 г.р., д. Лобковичи Кричевского р-на Могилёвской обл.

Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, № 15–18–00143).

Мария Владимировна Ясинская,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ О МЕСТЕЧКЕ БЕШЕНКОВИЧИ

В августе 2016 г. Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» совместно с Институтом славяноведения РАН проводил экспедицию в поселке Бешенковичи (Витебская область Республики Беларусь) — бывшем еврейском местечке. В настоящее время еврейское население практически полностью исчезло; значительная часть евреев погибла во время Великой Отечественной войны, лишь единицам удалось спастись (сейчас их потомки живут в Витебске, Петербурге, Израиле и по всему миру), поэтому работа проводилась в основном среди белорусского населения Бешенковичей. Исследователей интересовали воспоминания о еврейском прошлом местечка, восприятие традиций и обычаев евреев с точки зрения соседей-белорусов¹.

В числе прочих вопросов информантам задавался и вопрос относительно происхождения топонима *Бешенковичи* (бел. *Бешанковічы*). Помимо шуточных («Бешенковичи, потому что здесь все бешеные живут» [ВКК]; «Бешенковичи,

потому что Шалёнковичи» [АНИ], ср. бел. *шалёный* ‘бешеный’), информанты в основном излагали две версии происхождения названия. Первую из них можно охарактеризовать как «**географическую**» — согласно данной версии, название местечка связано с расположением его в том месте, где река Западная Двина делает крутой поворот и, следовательно, имеет сильное («бешеное») течение: «Я слышала, что тут поворот реки, и “бешень” — от от этого пошло название, “бешень” — быстрое течение реки...» [ДЛМ]; «...в зависимости от реки, потому что здесь очень резкий, такой крутой поворот, из-за того что бешеная река» [БТВ]; «...другое название — что “бешеная” река» [БЛП]; «...я вот читала в книжке, Бешенковичи, потому что был вот тут вот поворот этой Двины, здесь был бешеный поворот, и вот так называли — Бешенковичи» [ИМП]; «...я склоняюсь к тому, что от слова “бешень”. Здесь же стремнина, изгиб [русла Западной Двины], самое бурное течение» [КАВ]; «...здесь вот у нас течение необыкновенное реки. Западная

Двина делает как раз поворот в месте, где Бешенковичи. И течение бешеное, большое. Поэтому отсюда Бешенковичи» [ВИР]; «...есть два наименования, две версии... крутой поворот делает Двина, и там, ну, бешеное течение, там очень большое...» [ЯАИ].

Версию происхождения топонима от прилагательного *бешеный* высказывали в том числе те информанты, которые не знали никаких версий и не связывали данный атрибут с быстрым течением Западной Двины: «...не представляю, почему Бешенковичи так называются, от слова “бешеный”? Я даже думала, почему? Честно — не знаю» [ОЕМ].

Вторая, более популярная, — «**еврейская**» версия, связывающая основание местечка с деятельностью евреев, имена которых якобы легли в основу названия Бешенковичей. По признанию большинства информантов, эта версия представляется им наиболее правдоподобной, так как они читали о ней в краеведческой литературе, в газетах, в Интернете, ее им излагали учителя в школе. Во многом она связана с памятью о том, что Бешенковичи некогда были еврейским местечком и всё, что здесь происходило, так или иначе было связано с евреями, ср.: «Ну, у нас действительно в Бешанковичах очень много было евреев» [ХНЛ]; «Так мы ж все от евреев-то произошли, если разобраться-то» [ОНЛ]. Данная

версия излагается также на сайте, посвященном еврейским местечкам Белоруссии, созданном Еврейским культурным центром «Мишпоха» (Витебск): «По поводу названия есть легенда, что два брата приехали из Лепеля и поселились на излучине реки. (Лепель на запад в 60 км от Бешенковичей.) По профессии они были гончарами, по национальности — евреями. Их фамилия была Шенкин. В те годы в моде была латынь, а на латыни “два” означает “би”. Назвали будущий городок Бешенки. А затем, спустя много лет, это слово трансформировалось в слово Бешенковичи»². Данную версию (с интерпретацией начального слога в слове *Бешенковичи* как *би* из латинского *bi* ‘двойной, двоякий’³) удалось записать от местного краеведа А. В. Крачковского: «Есть и еврейская версия. В Интернете она есть. Якобы основали два еврея. “Би” — два. На каком это языке: “Шенка” или “Шенки”... Есть такая версия» [КАВ].

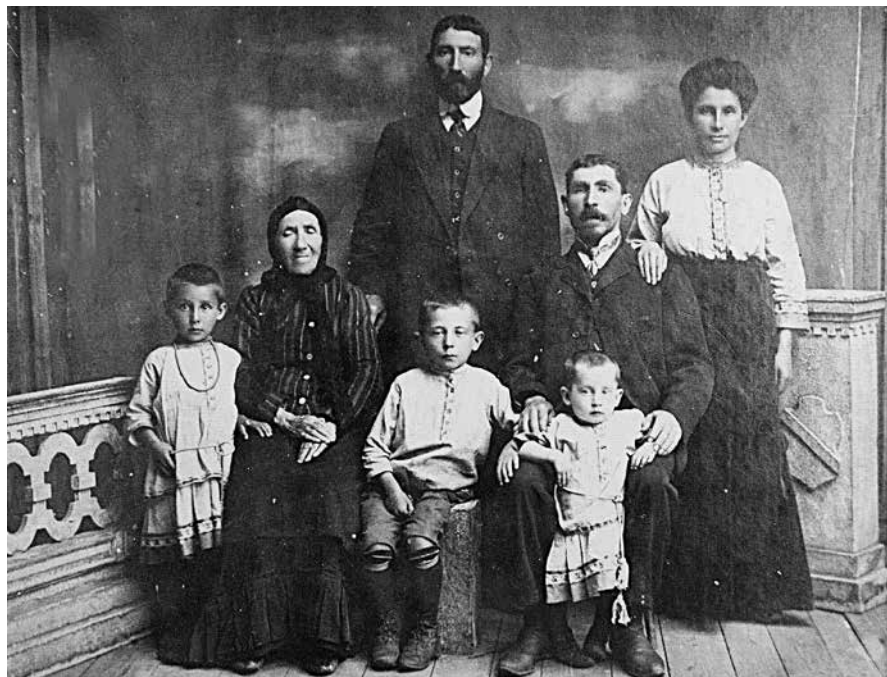
Остальные варианты «еврейской» версии не содержат никакого сюжета (подробности стерлись из народной памяти, лишь в одном нарративе содержится указание на род занятий основателей — торговлю), но непременно включают имена легендарных евреев-основателей местечка, причем в этих именах так или иначе обыгрываются различные фрагменты топонима. Согласно данной версии, именно из еврейских имен складывается сам топоним Бешенковичи, эти имена достаточно разнообразны, встречаются следующие комбинации: *братья Шенки, братья Беши, Беша и Анкович, Бешан и Шанка, Беш и Ковно, Енька и Бешен, Бешика и Кович, Беш и Шейн*. В некоторых именах угадываются форманты, характерные для белорусских фамилий (-ович), другие напоминают реальные еврейские антропонимы (*Шейна*), третьи похожи на знакомые географические названия (*Коўна* — название города Каунаса по-белорусски), четвертые представляют собой просто набор звуков, имитирующий имена инородцев. Любопытно, что ни одна из комбинаций не повторяется, информанты каждый раз не уверены, что точно воспроизводят имена, о которых они «слышали от кого-то» или «читали в какой-то книге», о сомнениях свидетельствуют многочисленные неопределенные местоимения («какой-то», «кто-то», «что-то такое»): «А Бешенковичи называется — тут жили когда-то в старину братья Шенки, и вот яны основали эти Бешанковичи, и за то эта получились не Шенки, а Бешанковичи... Это жида, ти явреи, как раньше называли жида, а теперь яврэй... Это я не помню, где читал...» [КМЛ]; «Основали-то Бешенковичи евреи — два брата... поэтому были Беши, а потом стали Бешенковичи» [КРМ]; «...вот анекдоты... про Бешанковичи вы знаете? про основание Бешанкович... Бешанковичи

основали два еврея — Беша и Анкович, слышали про такое?» [ХАВ]; «...слышал что-то такое, что-то тут связано, кто-то жил такой, яврэй какие-то, и вот тут Бешан, Шанка, что-то вот такое, я такое слышал, что на основании этого. Ну, у нас действительно в Бешанковичах очень много было евреев» [ХНЛ]; «Бешенковичи — это Беш и Ковно, два еврея» [БЛП]; «...рассказывали, что Бешенковичи старый город. Какие-то Енька жил и Бешен. Так, что-то говорили, а я ж не знаю, меня тогда ещё не было на свете. Так вот поговаривали. И поэтому называли...» [ЛЛ]; «Бешен-ковичи» — еврейское-то название “Бешен-ковичи” пошло-то, Бешено. Это ж тут был порт, тут же ж проходила торговля. Название пошло от торгашей, тут все так» [ОНЛ]; «...мне говорили так, что был когда-то кто-то Бешка и Кович, вот Бешенковичи стали. Народ говорили, я-то довоенный рождённый...» [ПНП]; «...знаете, в каком году, в 1414 или в 1406 году, хорошо я не помню, два еврея Беш и Шейн... тут был лес густой, они высекли и построили там дома, и после этого стало развиваться, развиваться, и вот по их фамилиям называли Бешенковичи. Это даже у меня книжка где-то есть такая, там написано...» [ШВС]; «...там кто-то основал, какие-то два основателя были, по-моему, нам даже в школе такое рассказывали, два каких-то брата когда-то там основали, одного звали Бешен какой-то, второй там Енькин какой-то, что-то вот от этого, какая-то версия такая, но она никогда мне не нравилась, я не понимаю её» [ЯАИ].

В единичном варианте основателей Бешенковичей было не двое, а трое, однако назвать все их имена информант не

смог: «Кто говорит, что три еврея основали Бешенковичи... Беш... подождите, как это... Бе-шен-ковичи... по-моему, что-то говорили, что три еврея основали, правда это или неправда...» [СЕС].

Была отмечена также «графская» версия происхождения топонима. В данной версии также фигурируют братья (или же один человек), но их национальность не упоминается, указывается лишь их графский титул. В качестве фамилий графов-основателей местечка называются *Бешенковский, Бешенкович*, или же в названии угадывается гибрид из нескольких фамилий, как и в «еврейской» версии: «Бешанковичи — это там граф жил Бешанковский, это основатель... Я тут почему знаю, я ж тут житель местный, как старики рассказывали, так осталось у башке» [ДВИ]; «Но здесь очень разные версии, одни говорят, что что это два брата графа было, да, поэтому сложили два одинаковых вот... “Беш” — это фамилия начиналась одного, брата там другого, вот они сложили...» [БТВ]. Версия происхождения топонима от фамилии *Бешенкович* отражена в топонимическом словаре: «В основе названия фамилия Бешенкович. В пользу этого говорит не только формант *-ичи*, но и основа. Близкие фамилии встречаем (...) в современной печати: Бешеный, Бешень, Бешев, Бешенков»⁴. Однако эту версию подвергает сомнению краевед А. В. Крачковский: «...но я не согласен с выводами нашего... значит, топонимический словарь. И там “Бешенковичи” — читаю: “От имени Бешенкович”. Да не было здесь людей с именем Бешенкович!» [КАВ].



Семья Рояк из Бешенковичей. Сидят: справа — кузнец Моисей Давидович, слева — его мать Фрума-Фая. Дети: Гинда (1907 г.р.), Давид (1905 г.р.) и Ципа (1911 г.р.). Стоят: Мендел, брат Моисея, и Мерье, жена Моисея. Фото начала XX в. Из архива экспедиции. Редакция благодарит С. П. Леоненко за предоставление фотографии

Совсем экзотичной можно считать версию, которую высказала лишь одна информантка, предположившая, что топоним Бешенковичи связан со словом *беженцы*: ««Бежен», вот ещё от слова «бежен», что там какие-то беженцы когда-то были, вот ещё такую версию слышала» [ЯАИ].

Таким образом, среди разнообразных версий происхождения топонима Бешенковичи основной версией можно считать «еврейскую», так как она чаще упоминалась информантами и, как правило, оценивалась ими как наиболее правдоподобная. Идея о том, что поселение было основано «чужим» народом, а также практика возведения топонимов к именам инородцев являются типичными чертами фольклорно-исторических преданий. «Инородный» след в локальной устной истории играет особую роль, придает ей сакральный статус, что особенно характерно для регионов, оказавшихся волею судеб на перекрестке культур⁵. Представленные тексты интересны еще и тем, что по ним можно наблюдать, каким образом происходит угасание традиции, все они являют собой оставшиеся в памяти информантов фрагменты предания о евреях-основателях местечка, ни один из нарративов не содержит внятной сюжетной линии. Всё, что осталось в памяти информантов, — это сам факт, что местечко было основано евреями, и их имена, возводимые к самому топониму.

Примечания

¹ Опыт работы в бывших еврейских местечках в ситуации отсутствия еврейского населения отражен в публикациях: *Мороз А. Б.* «Еврейский текст» города Велижа // *Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2014. С. 385–395; *Белова О. В.* Утраченное соседство: образ еврейского местечка в воспоминаниях не евреев // *Prace etnograficzne*. 2015. Т. 43. Z. 4. S. 259–270.

² *Юдовин Л.* То, что помнится // *Мое местечко*. http://shtetle.com/Shtetls/beshenkovichi/l_udovin.html.

³ *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 130.

⁴ *Жучкевич В. А.* Краткий топонимический словарь Белоруссии. Минск, 1974. С. 27–28.

⁵ *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 23–38.

Список информантов

АНИ — муж., 1958 г.р., род. в д. Вяжище Бешенковичского р-на, живет в Бешенковичах.

БТВ — жен., 1958 г.р., род. в Витебске, живет в Бешенковичах.

БЛП — жен., 1953 г.р., род. в Мурманске, живет в Бешенковичах.

ВИР — жен., 1956 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

ВКК — муж., 1928 г.р., род. в д. Борок Сенницкого р-на Витебской обл., живет в Бешенковичах.

ДВИ — муж., 1925 г.р., род. и живет в пос. Улла Бешенковичского р-на.

ДЛМ — жен., 1942 г.р., род. в Бешенковичах, живет в Минске.

ИМП — жен., 1944 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

КАВ — Крачковский Анатолий Вячеславович, 1949 г.р., род. в д. Крулевщина Докшицкого р-на Витебской обл., живет в Бешенковичах.

КМЛ — муж., 1939 г.р., род. в д. Пятигорск Бешенковичского района, живет в Бешенковичах.

КРМ — жен., 1938 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

ЛЛ — жен., 1955 г.р., живет в Бешенковичах.

ОЕМ — жен., 1930 г.р., род. в д. Островно Бешенковичского р-на, живет в Бешенковичах.

ОНЛ — жен., 1957 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

ПНП — муж., 1935 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

СЕС — жен., 1942 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

ХАВ — муж., 1947 г.р., живет в Бешенковичах.

ХНЛ — муж., 1952 г.р., род. в Докшицком р-не Витебской обл., живет в Бешенковичах.

ШВС — жен., 1932 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

ЯАИ — жен., 1956 г.р., род. и живет в Бешенковичах.

Светлана Николаевна Амосова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ И ПОМИНАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ ЕВРЕЕВ В РОССИИ: ТРАДИЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Материалы для публикации были собраны методом включенного наблюдения в еврейских общинах Брянской и Смоленской областей во время поминальных дней, а также при интервьюировании членов общины во время экспедиций 2015–2017 гг.; всего было проанализировано 140 интервью, для сравнения привлекались материалы из соседних регионов (г. Лепель Витебской области Республики Беларусь, г. Климовичи Могилёвской области Республики Беларусь, г. Невель Псковской области).

Основной целью публикации является сравнительная характеристика старых и новых погребальных и поминальных практик у евреев на русско-белорусском пограничье (см. о еврейских поминальных и погребальных обрядах: [1; 4; 5; 6]).

Описывая погребальные практики, наши информанты отмечали, что ев-

рейские «традиционные» похороны отличались от современных, в частности, говорили о том, что хоронили в специальном саване и без гроба, на следующий день после смерти и пр. Данные обычаи сохранились в разных местечках примерно до 1950–1970-х гг. Одной из важных локальных особенностей является четкое разделение рядов могил на мужские и женские — существовал запрет хоронить рядом мужчину и женщину, но можно наблюдать, как эта традиция постепенно начинает разрушаться с конца 1980-х гг., многие семейные пары похоронены рядом. Наши информанты считают, что это влияние православной традиции и, в частности, смешанных браков и следствия разрешения хоронить неевреев на еврейском кладбище. Среди современных описаний традиционных похорон было записано и представление о том, что раньше евреев «хоронили сидя»; это устойчивый стереотип в рас-

сказах иноэтничных соседей о еврейских похоронах (см. подробнее: [2. С. 195]). Важно отметить, что теперь в некоторых случаях он возникает и в еврейской среде у более молодых информантов, которые уже не видели традиционных еврейских похорон, живут среди нееврейских соседей, и это становится частью их представлений о традиции.

Характеризуя поминальные практики, следует отметить, что есть несколько важных периодов. Первый — это годовщина смерти (*йорцайт*); о том, что этот день является важным для индивидуального поминовения умерших, говорили все наши информанты (все они совершают какие-либо обрядовые действия в этот день — зажигают свечи, ходят в синагогу или на кладбище, зачастую этот день определяется не по еврейскому календарю, а по григорианскому). Второй — это календарные поминальные дни. Для данного региона характерны два таких дня — Лаг ба-Омер (или «еврейская Радуница»¹) и Тиша бе-Ав² (9 ава). Первый праздник приходится на конец весны (обычно май), а второй — на вторую половину лета (конец июля — начало августа). В современной традиции принято ходить на кладбище не в эти дни, а в ближайшие к ним воскресенья, обычно день выбирается и согласовывается членами общины, они извещают

друзей и родственников, которые живут в других городах и странах. Во многих небольших населенных пунктах, где почти не осталось евреев, а живут одна или две семьи, в качестве поминального дня выбирается 9 мая.

Как и во многих других местах, споры вызывает традиция приносить на могилы цветы, многие говорят о том, что это русская традиция, однако же часть наших информантов подчеркивала, что раньше евреи носили на могилы цветы, а теперь делают, как в Израиле, — носят камни в дни поминовения, другие же говорили о том, что раньше носили камни, а теперь наоборот — цветы. Некоторые пожилые люди довольно подробно описывают запреты и предписания, связанные с поминальным днем: например, говорят о том, что дети не должны ходить на кладбище, если их родители живы, но при этом все рассказывают, что посещали кладбище вместе с родителями. Помнят о том, что нужно возвращаться с кладбища другой дорогой, а также о том, что при выходе с кладбища рвали траву и кидали через плечо³. Важным моментом посещения кладбища является чтение кадиша⁴ на могиле, сейчас этого почти никто не делает, но, например, в Невеле был человек, который специально 9 ава по приглашению родственников приходил на могилы и читал его. Важной традицией на Лаг ба-Омер в этом регионе было то, что в этот день красили яйца и часто их носили на кладбище, играли с ними, но сейчас наши информанты уже так не делают и почти не помнят этот обычай, однако несколько свидетельств об этом нам удалось записать.

«ЕВРЕЙСКИЕ ПОХОРОНЫ»

[По-еврейски хоронили до войны, кто как рассказывал?] Обязательно, до войны, да. И после войны хоронили Чернина: доски ложили в могилу, одевали в белое и ложили его туда, и доски сверху опять и закапывали. Потом, я не помню, кто-то с евреев похоронил в гробу, и начали в гробу хоронить, как везде. [А что это за белое, кто это делал?] Это простыня белая. [Это сами шили?] Конечно, сами шили. [Были какие-то люди специальные?] Нет, нет. Сами шили, одевали. [А не говорили, что шили несколько человек одну вещь?] А вот не знаю. Мешком шили, одевали, и всё. [...] [А вот когда идут на кладбище хоронить, обратно как возвращаются?] Раньше на кладбище шли с другой стороны обратно. [А почему шли с другой стороны?] Я не в курсе, но так было принято. Траву бросали обратно через себя, когда выходили. [А для чего?] Ну, чтоб не возвращаться сюда, на кладбище. [Руки мыли, когда домой приходили?] Обязательно. В то время не поминали у нас, у нас нельзя было поминать, это взято уже у русских. Но на мою бытность хоронили уже, там и с водкой идут, там выпивают. Кто хочет, дома, кто ресторан заказывает. Мать мы хоронили, мы здесь справляли, это было 1 сентября, погода была хорошая [Mon_15_03_Gilkin]⁵.

[Инф. 1:] Дед мой Нота Файвович. Я сделала памятник новый. Я диктовала по телефону, как имя правильно: «Боже мой, ещё таких не было у нас». [Здесь, на еврейском похоронен?] Да, да.

[Инф. 2:] Когда хоронили дедушку и бабушку, сохранялось ряды и обряд. [Инф. 1:] Дед и бабушка похоронены не в гробах. Бабушка Сима похоронена в гробу, но одежду на неё не одели, одели это всё белое — саван. Из Минска из синагоги тетушка привезла. [Вот как-то вдвоем шили, вот не слышали такое?] Оно всё было готово, оно бесшовное такое, насколько я знаю. Белое, но она без швов <...> Не на замке, на завязке какой-то. Бабушку и деда хоронили, эта ткань у нас сохранилась, она у мамки в доме так и лежит. Белая ткань, как-то завернули. Только женщины, мужчины вообще не присутствовали. Помню, первый раз я увидела, у Даринских, у тёти Мани отца хоронили, на кладбище была будка, там была люлька. Взяли эту люльку, и в этой люльке несли. Это была такая сознательная смерть, но я ещё маленькая была. Я помню, что он такой старенький, а его в люльке несут. Как кровать, только ручки такие. Даже помню, дед с бабушкой умерли, это был 70-й год, мне 10 лет было, даже домой приносили доски, не сами сбивали, а именно с кладбища принесли и положили. Я знаю, что его звали дед Панча. [А подушечку какую-нибудь специальную делали?] Там была эта подушечка. Бабушку и дедушку хоронили, солому или сено, что-то такое ложили, а перьевую подушку нельзя было класть. [Инф. 2:] Кто что, можно даже веник берёзовый сухой.

[Инф. 1:] Я родителей хоронила обыкновенно, как все. [А поминки устраивают?] Поминок так, как таковых, нет. У евреев такого не было. Я помню, бабушка мне говорила, что у евреев 30 дней за стол даже не садятся. За столом не едят.

[Инф. 2:] Раньше покойник лежал на полу. [Инф. 1:] Не на полу, а на лавке. [Инф. 2:] На чём-то, но низко. [А сидели на полу, когда умер человек?] [Инф. 1:] Нет. Сидели как-то. Я это чётко помню, я очень бабушку любила, и я у бабушки была любимая. Я помню,

когда бабушка умерла, стояла тарелка, и кто приходил, какие-то копейки ложил, деньги. А мне это было неприятно, зачем моей бабушке ложат деньги. [Инф. 2:] Обряд такой. [Это когда кто-то умер?] [Инф. 3:] Это помощь. [Инф. 1:] Тарелка эта тоже была с кладбища. [Специальная тарелка?] Да. Когда выходили с кладбища, когда кого-то похоронили, надо оторвать, трижды через плечо траву и идти другой дорогой, нельзя идти по той дороге, по которой несли покойника. [А одежду никакую не клали?] Деду шапку ложили, у деда шапка лежала. Дед 10 мая умер, 11-го хоронили, цвела яблонька. Строго-настрога бабушка говорила: мужчины в свой ряд, женщины в свой ряд. Сейчас вообще не так. Скоро у нас будет вообще общее кладбище. Моя подруга сказала, что земля везде одинаковая [Klim_16_02_Kulakova].

Хоронили без гробов, у нас специальный такой один, ящик. Выкладывали могилку. Покойника не на землю, на доски. Потом наверх доски, потом только закапывали. Это было до 50-го года примерно. [Заворачивали во что-то?] Одевали тахрихем [саван]. <...> [У вас сохранилась эта телега, на которой везли?] Это не телега, это как грубый ящик такой. Покойник лежал на полу. Обязательно шили тахрихем. Женщины шили белое такое всё. Оно вручную шилось, без всяких пуговиц. Без машинок, так, примётывалось. [Ros_15_01_Gamburg].

[Инф. 2:] Похороны бабушка рассказывала так. Что по еврейским традициям считалось, что чем быстрее человека похоронить, тем более почётно. То есть он умирал, ему давали остыть, мыли, заворачивали в белые простыни, и, если не ошибаюсь, она говорила, что евреев хоронили сидя. И считалось, что чем быстрее похоронить, тем более почётно. [Сидя — это значит без гроба?] Да, без гроба. В саване белом, без гроба и сидя. И нельзя хоронить в субботу ни в коем случае. В субботу у евреев не положено ходить на кладбище, вообще в субботу ничего делать нельзя, это такой день. [На кладбище раввин читает молитву?] У нас не читали. [Инф. 1:] Здесь читали, когда было кому чи-



Ворота еврейского кладбища в Рославле (Смоленская обл.). Фото С. Амосовой



Яков Хейфец читает кадиш на могиле своего отца. Лаг ба-Омер («еврейская Радуница») в г. Унеча Брянской обл. Май 2017 г. Фото М. Каспиной



Лаг ба-Омер («еврейская Радуница») в Рославле (Смоленская обл.). Май 2017 г. Фото М. Вятчиной

тать, а теперь никто не читает. [А траур после похорон бывает?] [Инф. 2:] Ну, там они зашивали все зеркала, и в день смерти зажигает йорцайт. [Что зажигают?] Йорцайт — это когда годовщина смерти родственников, то сутки должна гореть свеча или маленький свет. А у бабушки была керосиновая лампа, и они каждый год, когда умерли их родственники, муж, отец, то целые сутки должна гореть свеча или керосиновая лампа. Вот мама в день смерти родственников зажигает свет. Настольную лампу. И она у неё целые сутки горит [Ros_15_02_Kozlova].

ПОМИНАЛЬНЫЕ ДНИ

[А вот был день, когда на кладбище надо ходить?] И был, и есть. [А какой день?] Я выясняю это в Интернете. В нашем краю это произношение Тишибёв. Сейчас не знаю, есть Интернет или нет, вот залезу и посмотрю. Как другие узнают, не знаю. [Это все приходят в этот день?] Кто может. И приезжают. [А что делают на кладбище?] Просто стоят, просят Березина [один из членов общины, который умеет читать молитву на иврите] прочесть кадиш для родителей,

у него русскими буквами написано. [А раньше вы не ходили на кладбище?] Сколько я знаю, по закону, пока родители живы, то ходить нельзя. Я знаю, что с кладбища надо возвращаться другой дорогой. Знаю, что перед уходом надо кидать три раза траву через плечо и мыть руки. Я по возможности это делаю. [Это родители говорили?] Да. [А почему другой дорогой надо идти?] Чтобы смерть пугать. [А траву через плечо — это что?] Не знаю, не знаю. [А вы делали это?] Да. И сейчас делаю. Я не суеверный, так родители делали, и я так делаю. [А вот когда родители ходили, там был человек, который читал или несколько людей было?] Были, а тогда я еще помню. У входа на кладбище сидели уважаемые люди, которые собирают деньги для нищих. [У входа на кладбище?] Да. «А-мицве» это называется, по-моему [Nev_08_027_Monosov].

[А вы ходите к маме на кладбище?] Да, а как же. В этот день я хожу по просьбе жителей Невеля. Я читаю кадош в Тышебев. Когда столько евреев было в Невеле, даже после войны, они приезжали с других мест в этот день. А теперь совсем мало людей осталось. [А на могиле разговариваете с мамой, просите ее о чем-то?] Да нет, мысленно её вспоминал. [А не было такого, что нужно было осенью ходить на кладбище, в осенние праздники?] Нет, нет, в такие праздники не ходят на кладбище. Это обычно бывает или в конце июля, или в начале августа, такой день [Nev_014_Berezin].

[Когда вот ходят на могилу, в какие дни?] Мы ходим на могилу обычно 9 мая. [В сам день?] Да. В сам день, собираются, возлагают цветы, венки там местные организации. Там раньше венки завод нёс. И мы с цветами, у нас там 14 семей. Мои дети не понимают по-еврейски. <...> [А вот летом вот Радуница еврейская, вы сказали, на кладбище?] Летом раньше собирались на кладбище, сейчас уже никто не приходит [Mon_15_03_Gilkin].

На кладбище знаю, что после Пасхи в какой-то день, но точно я не могу сказать. Или через неделю или больше, наверное. Не могу сказать точно. Мы и без этого дня всегда ходим, но обычно мы узнаём. Мы 9 мая всегда ходим. На папин как бы день рождения и когда кончилась война, мы всегда ходим [Poch_16_05_Fragina].

КАМНИ vs ЦВЕТЫ

[А вот на кладбище приносят живые цветы?] На кладбище приносят цветы и живые, и такие. [А вот говорят, что камни еще надо приносить?] Надо камни приносить, но у нас же таких специальных камней нету. А когда приезжают на лето из Израиля, они привозят с собой и кладут [Uneh_16_05_Grushko].

[А можно что-то приносить на кладбище?] [Инф. 1:] <...> Я узнала, что в Израиле носят такие камешки. И я ношу. Потому что не знаю совершенно обычай, я принесу

цветы, а их надо убирать, а я не приду, и мне будет обидно. А это я им сказала, что я у них была. Я обход начинаю оттуда, там мои ученики [Ros_15_02_Kozlova].

У мужа моего родственники ходят в церковь, молятся, а у нас синагога. Они соблюдают воскресенье, а мы — субботу. Они крестятся, а мы молимся так... руки складываем... Что Богу... У нас как бы не молятся. Раньше носили не цветы, а камни. [Камни носили?] Камни раньше. [А для чего?] Не знаю, но ложат камень на могилку. Вот это я знаю. [А в какой день ходят на кладбище?] У нас в любой день, кроме субботы. В Израиле суббота — святой день. <...> [А камни на кладбище с собой несут или там берут где-то?] Не знаю. Вот ещё вспомнила, когда на кладбище с папкой ходили, когда выходим с кладбища, папка нас заставляла три раза траву срывать и кидать через себя. Говорили, что нельзя ходить на кладбище, а когда мои родители живы, но мы всё равно ходили на кладбище, тётушку и бабушку убирать. [А вот это через плечо?] Кидайте через себя [показывает, как кидает траву через плечо]. Рвали и как-то кидали через себя. [Сколько раз?] Три раза надо, рвали и вот так как-то кидали. Вот сейчас идём, и я другой раз вспоминаю папку [Nev_08_023_Ivanova].

Только ещё что говорили, что не носят живые цветы. Ну, а мы носим всё равно. [А камни здесь носите?] Про камни в первый раз услышала в Израиле [Poch_16_05_Fragina].

КРАШЕНЫЕ ЯЙЦА

[А вот евреи красили яйца на какой-то праздник?] [Инф. 2:] Да. [Инф. 1:] У нас не на Пасху красят, а у нас красят, а на какой-то праздник. [Тоже весной?] Я не знаю, какой он праздник, на какой-то красят, забыла, как он называется? Лагбеймер. [Инф. 2:] Да, Лагбеймер. [Инф. 1:] Лагбеймер — такой праздник, вот красят яйца. [А что с ними делают?] Едят. [Просто едят, да?] Да. [Не играли никак с ними?] А сейчас детей нет, когда меньше были. Дети играли яйца, как обычно стучали, у кого какое быстрее разобьётся. [Инф. 2:] Кто сильнее. [Инф. 1:] А сейчас мы особо и не красим. Дети выросли, им это не надо. [А раньше так стучались?] Да. Стучались, у кого крепче. [Инф. 2:] Кто победил. [И кто победил?] [Инф. 1:] Победил тот, у кого крепче яйцо, которое не разбилось, тот и победил. А потом ели, а что с ними делать? [Mon_15_02_Cherniny].

Мамаша знала, типа русская Радоница, а у нас памятный день какой-то, она красила, она знала, я ничего этого не знал, в августе примерно. [Она эти яйца кому-то раздавала или что?] Нет, ничего. Сами ели яйца, на могилу ходили. [Это на могилу яйцо?] Ходили, у нас же еврейское кладбище отдельно от православного. [А чем красили?] Яйца красили шлухойю, чем ещё можно красить? [А играли как-то этими яйцами?] Стучались по русскому обычаю [Mon_15_05_Lejtes].

Яйца красят на Радоницу, это считается Лаг ба-Омер, это по-израильски, а Лагбеймер — по-еврейски. [А Радоница почему вы сказали?] На Радоницу все евреи собираются на кладбище, поминают ушедших и красят яйца, выпивают. В израильской традиции Лаг ба-Омер — праздник весенний. [Эти яйца красят и с собой их на кладбище несут?] Яйца на кладбище несут по желанию [Uneh_16_06_Hesin].

Примечания

¹ В регионе белорусско-русского пограничья у славянского населения Радоница (9-й день после Пасхи) является значимым поминальным днем, в России в наши дни это часто нерабочий день, когда все идут на кладбище.

² Тиша бе-Ав (или 9-й день месяца ав) — траурный день, согласно еврейскому преданию, в этот день были разрушены первый и второй Иерусалимские храмы.

³ Например, такая практика была зафиксирована в Лепеле (Витебская обл., Республика Беларусь): женщины, которые возвращались с кладбища, рвали траву и кидали через плечо (см.: [3. С. 109]).

⁴ Поминальная молитва, которую должен читать сын на могиле родителей.

⁵ Все интервью хранятся в архиве Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер».

Литература

1. Амосова С. Н. Поминальные дни у евреев на Смоленщине и Брянщине // Евреи пограничья: Смоленщина / Отв. ред. С. Н. Амосова. М., 2018. С. 221–236.

2. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

3. Белова О. В. Еврейское кладбище в рассказах жителей Лепеля и окрестностей // Лепель: память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Н. Амосова. М., 2015. С. 92–114.

4. Дымишиц В. А. Еврейское кладбище: место, куда не ходят // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Под ред. В. А. Дымишица, А. Л. Львова, А. В. Соколовой. СПб., 2008. С. 135–158.

5. Каспина М. М. Представления о смерти у евреев Подолии и Бессарабии (по полевым материалам 2004–2010 гг.) // Традиционная культура. 2011. № 4. С. 80–90.

6. Титова Е. А. Еврейский похоронный обряд Черновицкой области // ЖС. 2006. № 2. С. 37–39.

Список интервью

Klim_16_02_Kulakova — зап. в г. Климовичи Могилёвской обл. от Фаины Артуровны Кулаковой (Суперфин), 1960 г.р. (Инф. 1), Ефима Самуиловича Каспина (Инф. 2), Любви Каспиной (Инф. 3). Соб. С. Амосова, Ю. Андреева, О. Карташова, М. Каспина.

Mon_15_02_Cherniny — зап. в пгт Монастырщина Смоленской обл. от Софьи Исаковны Черниной (Малкиной), 1930 г.р. (Инф. 1), Славия Григорьевича Чернина, 1937 г.р. (Инф. 2). Соб. С. Амосова.

Mon_15_03_Gilkin — зап. в пгт Монастырщина Смоленской обл. от Моисея Наумовича Гилкина, 1938 г.р. Соб. М. Каспина, Е. Иркаева.

Mon_15_05_Lejtes — зап. в пгт Монастырщина Смоленской обл. от Венямина

Наумовича Лейтеса, 1949 г.р. Соб. Я. Михайлова, М. Вонс, А. Юдкина, А. Савинова. Nev_014_Berezin — зап. в г. Невеле Псковской обл. от Абрама Давидовича Березина, 1928 г.р. Соб. В. Федченко, Д. Гидон, Э. Глезин, А. Лаптева.

Nev_08_023_Ivanova — зап. в г. Невеле Псковской обл. от Лилии Герцевны Ивановой, 1957 г.р. Соб. М. Каспина, Е. Валетова, М. Гондельман.

Nev_08_027_Monosov — зап. в г. Невеле Псковской обл. от Григория Яковлевича Моносова, 1947 г.р. Соб. М. Васильев, Е. Кушнир, А. Львов.

Poch_16_05_Fragina — зап. в г. Починок Смоленской обл. от Веры Ильиничны Фрагиной, 1937 г.р. Соб. О. Карташова, М. Каспина.

Ros_15_01_Gamburg — зап. в г. Рославль Смоленской обл. от Лилии Петровны Гамбург, 1948 г.р., род. в г. Несвиже Минской обл. Соб. С. Погодина, Е. Иркаева, В. Мочалова.

Ros_15_02_Kozlova — зап. в г. Рославль Смоленской обл. от Серафимы Владимировны Козловой, 1929 г.р. (Инф. 1), Ирины Гильяновны Скоробогатых, 1969 г.р. (Инф. 2). Соб. С. Погодина, Е. Иркаева, В. Мочалова.

Uneh_16_05_Grushko — зап. в г. Унеча Брянской обл. от Хаи (Анны) Нисоновны (Анисимовны) Грушко, 1938 г.р. Соб. С. Амосова, М. Вятчина.

Uneh_16_06_Hesin — зап. в г. Унеча Брянской обл. от Геннадия Григорьевича Хесина, 1943 г.р. Соб. Т. Пилиповец, С. Погодина.

Статья подготовлена в рамках работы по проекту РНФ № 15–18–00143.

Борис Евгеньевич Рашковский,
канд. ист. наук, ВГБИЛ им. М. И. Рудомино (Москва)

ЕВРЕЙСКАЯ ЭПИГРАФИКА РАССКАЗЫВАЕТ О ПРОШЛОМ СМОЛЕНЩИНЫ

Слово *эпиграфика* имеет два значения. Во-первых, это — вспомогательная историческая дисциплина, изучающая надписи, выполненные главным образом на камне. Во-вторых, эпиграфикой называют имеющийся в нашем распоряжении корпус текстов, сохранившихся в виде надписей, оставленных представителями той или иной культуры. В этом смысле принято говорить, например, о древневосточной, античной, западноевропейской, древнерусской или еврейской эпиграфике. Последняя в силу исторических особенностей существования еврейского народа представлена в основном надгробными памятниками.

Надгробные камни и высеченные на них эпитафии порой оказываются ценнейшими, а в некоторых случаях — даже единственными источниками по истории еврейской диаспоры. Так, о существова-

нии целого ряда еврейских общин (например, в эпоху Античности в Северном Причерноморье) мы знаем только благодаря эпиграфическим источникам, включая надгробные надписи [2. Р. 1–19, 255–324].

Еврейская история — по преимуществу история миграций, которые не способствуют продолжительному сохранению памятников материальной культуры, включая культовые сооружения. Лишь очень немногие синагоги (подобно знаменитой «Староновой» в Праге) могут похвастаться продолжительной физической сохранностью и функционированием в качестве иудейского культового сооружения на протяжении многих столетий. В результате именно традиционное надгробие (ивр. *мацева* или — в восточноевропейском, ашкеназском произношении — *мацёва*) является самым распространенным видом еврейской архитектуры в Европе.

Слово *мацева* есть еще в библейском иврите, где означает вертикально стоящую каменную глыбу, не использующуюся в качестве детали архитектурного сооружения [3. Р. 484]. Несмотря на то что в Библии под ним чаще всего понимается культовая стела, уже в Пятикнижии (Быт 35: 20) оно начинает использоваться в значении надгробного памятника.

Это же слово начиная со Средневековья используется в качестве основного обозначения иудейского надгробия. Присутствует оно и на надгробии Мануш, дочери Шабтая — древнейшем памятнике старейшего в Восточной Европе еврейского (караимского) кладбища в Чуфут-Кале (Крым). Датируется этот памятник 1364 г. [1. С. 121]. В этой и многих других надписях слово *мацева* используется в качестве термина, вводящего текст эпитафии, как, например, на надгробном памятнике 1288 г. из Ульма, ныне хранящемся в кафедральном соборе этого западногерманского города (ил. 1).

Текст эпитафии в переводе на русский язык выглядит следующим образом¹:

Этот камень
поставил я как <надгробную> стелу²
над головой госпожи Мины,

дочери р. Ицхака ha-Леви,
скончавшейся в пятницу,
27 числа <месяца> элула 48
<года> 6-го тысячелетия.
Покойся она в раю.
Амен. Амен. Амен. Сэла.

На примере этого сравнительно раннего и удаленного от территории Восточной Европы памятника хорошо заметна структура традиционной еврейской эпитафии. Ее основными элементами являются имя покойного с патронимом (именем отца) и дата смерти по еврейскому календарю. Это свидетельствует об основном предназначении текста эпитафии в иудаизме — указании на день и месяц еврейского календаря, когда родственники покойного должны прочесть над его могилой поминальную молитву. Все прочие дополнительные сведения — возраст, дата рождения, фамилия и т.д. — появляются лишь в XIX в. (на территории Российской империи даже в конце XIX в.).

Слово *марат* (ивр. 'госпожа') в оригинальном тексте памятника свидетельствует о семейном положении погребенной, а именно о ее статусе замужней женщины. В противном случае в тексте эпитафии нам встретилось бы слово *бетула* (ивр. 'девица'). Вступительная и заключительная формулы в тексте эпитафии представляют собой аллюзии на ряд известных библейских выражений. Начальные строки отсылают читателя к описанию библейского сновидения Иакова (Быт 28: 18–20).

Слова *амен* и *сэла*³ встречаются в литургических тестах иудаизма начиная с библейской книги Псалмов. Их использование является еще одним свидетельством роли мацевы как места памяти об усопшем. В более поздние времена на некоторых восточноевропейских еврейских надгробиях отмечается тен-

денция использовать текст заупокойных молитв (например, молитвы «Эль мале рахамим» — ивр. «Бог, исполненный милосердия») в качестве эпитафии.

В Восточной Европе большинство уцелевших еврейских кладбищ находятся на территории бывшей «черты постоянной еврейской оседлости» — западных губерний Российской империи, где евреям с 1791 г. было разрешено проживать. На территории России в ее современных границах к бывшим губерниям «черты оседлости» принадлежат западные районы Смоленской и Брянской областей, а также юго-запад нынешней Псковщины. До революции эти территории входили в состав Витебской, Могилевской и Черниговской губерний. Присоединенные к России в результате Первого раздела Польши, эти земли относились к крайнему востоку этнокультурного региона, называемого в еврейской традиции «Литва» (ивр. *Лита*, идиш *Лите*). Согласно этой традиции, в него принято было включать бывшие земли Великого княжества Литовского. Нынешнее российско-белорусское пограничье как раз и относилось к его восточным окраинам.

Расположенные здесь еврейские местечки весьма неожиданно сыграли особую роль в истории иудаизма на рубеже XVIII–XIX вв., став одним из центров распространения хасидизма — нового учения внутри иудаизма, ставящего экстатическую молитву общины под руководством харизматического лидера — цадика на один уровень с авторитетом традиционной учености. Возникшая одновременно с распространением хасидизма иерархия цади́ков оказалась конкурентом традиционным еврейским элитам, состоявшим из ученых-талмудистов и раввинов — специалистов по еврейскому религиозному праву.

Еврейские общины Литвы стали центром оппозиции хасидскому движению. Впоследствии противников хасидизма стали называть *митнагдим* (ивр. 'сопротивляющиеся', 'выступающие против'). В то же время именно с литовскими землями оказалось связано возникновение особого течения хасидизма, соединившего проповедуемые прочими хасидами инновации с идеалами, отстаиваемыми *митнагдим*. Этим направлением стал хасидизм Хабада.

Термин *Хабад* является аббревиатурой трех ивритских слов — *хохма*, *бина* и *даат*, означающих соответственно 'мудрость', 'понимание' и 'знание'. С момента своего возникновения Хабад отличался от прочих хасидских течений тем, что внутри него хасидизм окончательно оформился в качестве особой религиозно-философской доктрины, создателем которой стал уроженец местечка Лиозно (ныне районный центр Витебской области Республики Беларусь) Шнеур Залман бен Барух (1745–1812). Двор цадика Шнеура Залмана находился в местечке Ляды Могилевской губернии (ныне Могилевской области Республики Беларусь). Однако его сын Дов Бер (1773–1827), возглавивший Хабад после смерти отца, перенес двор в расположенную неподалеку, по другую сторону нынешней российско-белорусской границы, деревню Любавичи (ныне Руднянский район Смоленской области).

Именно в Любавичах находится одно из крупнейших и старейших еврейских кладбищ на западе европейской части России, где похоронены многие из потомков Шнеура Залмана, получивших в его честь фамилию Шнеерсон. Любавичи на протяжении почти целого столетия были главным, а со временем стали и единственным центром движения Хабад, поскольку боковые ветви семейства Шнеерсонов, основавшие



Ил. 1. Надгробие Миной, дочери Ицхака ha-Леви (Ульм, 1288 г.)



Ил. 2. Старейшее надгробие из Любавичей (1794 г.)



Ил. 3. Надгробие (д. Любавичи, 1918 г.)

собственные хасидские династии, со временем пресеклись. В Любавичах были похоронены двое представителей династии Шнеерсонов — внук Шнеура Залмана Менахем Мендл (1789–1866) и правнук Шмуэль (1834–1882). Их могилы существуют и по сей день.

Среди всех уцелевших до наших дней еврейских некрополей Смоленской области любавичское кладбище выделяется своей древностью. Только на нем сохранились могильные памятники XVIII в., самый ранний из которых датируется 1794/1797 г. (ил. 2). Другой особенностью любавичского кладбища является почти полное отсутствие надгробий советского времени. Предположительно самую позднюю дату содержит фрагмент надгробия № 59, для датировки которого реконструируется чтение «(5)697», что соответствует 1936/1937 г. Если же отвергнуть подобную датировку из-за того, что буква «цаде» (ее числовое значение — 90) почти незаметна при визуальном осмотре памятника, то тогда наиболее поздним следует признать датируемое 1918 г. надгробие № 53 (ил. 3).

После уничтожения еврейского населения Любавичей нацистскими оккупантами и их пособниками 4 ноября 1941 г. еврейская жизнь в этом местечке прекратилась, и кладбище перестало быть действующим.

Кладбище было изучено эпиграфическим отрядом экспедиции Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Центра славяно-иудаики Института славяноведения РАН, состоявшей 5–13 августа 2015 г. В ходе экспедиции было описано 212 сохранившихся надгробий. В соответствии с правилами проведения эпиграфических экспедиций каждое надгробие было нанесено на карту и сфотографировано. Одновременно с этим были записаны сохранившиеся тексты эпитафий. Таким же образом были обследованы некрополи еще трех бывших еврейских местечек западной Смоленщины — Монастырщины, Шумячей и Петровичей.

Большинство мацев в Любавичах и других местечках Смоленской области было изготовлено из гранита и других магматических пород, представляющих собой наиболее распространенную и доступную разновидность поделочного камня на севере Восточной Европы. Исключение представляет собой традиция изготовления деревянных мацев, широко распространенная в этом же регионе. Хорошим примером такого надгробия является памятник 1930 г. на могиле женщины Хаи Гитл из Унечи на Брянщине (ил. 4). Особенно много деревянных мацев сохранилось на кладбище местечка Ленин в Житковичском районе Гомельской области.

С конца XIX в. мацевы начинают изготавливать из искусственных материалов — бетона и цемента. Такие



Ил. 4. Надгробие Хаи Гитл (Унеча, 1930 г.)

надгробия были наиболее просты в изготовлении и обработке, но и срок их существования гораздо короче по причине хрупкости материала.

Особенностью гранита и других магматических пород камня является исключительная твердость и, как следствие, большая трудность обработки. Достаточно часто на гранитных памятниках обрабатывалась только лицевая поверхность, предназначенная для нанесения надписи. Обратная сторона обрабатывалась гораздо слабее, а иногда и не обрабатывалась вовсе. Именно по этой причине большинство эпитафий на гранитных мацевах литовско-белорусского региона представляют собой очень короткие тексты. Их обычный



Ил. 6. Надгробие Шмуэля бен Менахема Мендла Шнеерсона (1834–1882), д. Любавичи



Ил. 5. Надгробие Йекутиэля Залмана (д. Любавичи, 1864 г.)

объем — всего пять или семь строк, из которых на две, как правило, приходится вступительная и заключительная формулы, а в остальных содержатся имя погребенного, патроним, один или два эпитета и дата смерти.

Особо трудоемки в изготовлении надписи с «барельефным шрифтом», широко распространенные в Любавичах. При таком способе изготовления надписи буквы не вырезались на заранее подготовленной поверхности, а, наоборот, с этой поверхности удалялся весь слой породы, кроме выпуклостей в форме букв еврейского алфавита (примером такой технологии может быть и самое раннее надгробие из Любавичей, представленное на ил. 2).



Ил. 7. Надгробие Шейны, праправнучки Шнеура Залмана из Ляд (д. Любавичи, 1871 г.)



Ил. 8. Фрагмент эпитафии с фамилией «Азимова» (д. Петровичи)

Однако, несмотря на это, многие тексты эпитафий любавичского кладбища имеют большой объем. Некоторые из них достигают 17 строк, выполненных в барельефной технике. Это объясняется принадлежностью значительной части погребенных в Любавичах к родственникам ученой элиты и семьям цади́ков, стоявших во главе хасидов Хабада. В результате эпитафии на гранитных мацевах пополняются биографическими сведениями, характеризующими родословную покойного и его связь с известными цади́ками и раввинами Хабада и других хасидских направлений.

Эпитафии известных раввинов и цади́ков имеют гораздо большее число пышных эпитетов, чем эпитафии рядовых членов общин. Примером надгробной надписи такого типа может быть надпись на стеле из Любавичей, установленной на могиле Йекутиэля Залмана бен Йосефа Бунима (ил. 5). Этот человек примечателен тем, что он был зятем второго главы Хабада — Дова Бера и внуком другого знаменитого цади́ка — Леви Ицхака из Бердичева (1740?–1810).

В качестве примера эпитафии представителя ученой элиты можно привести текст, высеченный на надгробии четвертого цади́ка любавичского хасидизма — Шмуэля бен Менахема Мендла (1834–1882). Оно, в отличие от большинства других памятников из Любавичей, сделано из мрамора (ил. 6). Текст эпитафии в русском переводе выглядит следующим образом:

Венец Торы [святой ковчег].
Здесь похоронен
рав, гаон⁴, хасид и скромный <человек>, глава

диаспоры Ариэля⁵, венец Торы, источник мудрости. Правосудие Г-спода свершил и решения <Его> об Израиле <исполнил>⁶ и многих отвращал от греха⁷

Адмор⁸ Шмуэль, сын адмора, божественного

гаона, света мира, выдающегося в своем поколении, хасида, скромного <человека>, святого и непорочного, главы диаспоры Ариэля, венца Торы,

источника мудрости, учителя и рава нашего **Менахема Мендла**.

Душа его — в небесных сокровищницах. Он стремился к святости и возвратил душу свою Богу во вторник, **13 тисрей** года **5643**⁹.

Жирным шрифтом я выделил элементы надписи, обязательные для любой традиционной еврейской эпитафии, всё остальное — дополнительные сведения (включая две отмеченные курсивом библейские цитаты), подчеркивающие выдающиеся достоинства погребенного.

Выше я уже отметил, что кладбище в Любавичах перестало быть действующим после Второй мировой войны, и это обернулось для него запустением, продолжавшимся несколько десятилетий. Однако для декора части сохранившихся надгробий это стало неожиданным благом. Дело в том, что у некоторых памятников, упавших лицевой стороной на землю, очень хорошо сохранились тексты эпитафий, а также их внешнее декоративное оформление в виде росписей краской, подчеркивавшей форму букв и растительного орнамента. Примером одного из таких надгробий (всего в Любавичах нам удалось обнаружить их около тридцати) может быть памятник над могилой Шейны, праправнучки основателя Хабада Шнеура Залмана, скончавшейся в 1871 г. (ил. 7).

Судьба любавичского кладбища, бывшего местом упокоения ученой элиты и переставшего действовать в послевоенную эпоху, всё же не совсем типична для сохранившихся еврейских кладбищ Смоленской области. Некоторые особенности эволюции внешнего вида некрополя и перехода от традиционно иудейского к усредненно советскому заметны на других еврейских кладбищах западной Смоленщины, изученных нами в ходе экспедиции 2015 г.

В Шумячах и в Монастырщине хорошо сохранившиеся послевоенные участки кладбищ выделяются на фоне традиционных мацев. Причем если кладбище в Шумячах перестало действовать еще в советский период (самое позднее встреченное нами надгробие датируется 1982 г.), то в Монастырщине оно функционирует до сих пор. На материале кладбища в Монастырщине хорошо заметна постепенная эволюция внешнего вида надгробий и содержания эпитафий. С конца XIX в. на традиционных мацевах появляются фамилии погребенных: сначала на иврите, а затем и по-русски вместе с именами и датами, записанными арабскими цифрами. На кладбище в Монастырщине таких надгробий насчитывается около 12% (без учета надгробий, расположенных на послевоенном участке). Всё это свидетельствует о развитии процессов ассимиляции еврейского населения и влиянии русской и европейской культуры.

На примерах кладбищ в Монастырщине и в Любавичах можно заметить,

насколько сильно могли различаться локальные особенности изготовления надгробий и эпитафий и приемы работы резчиков. Так, например, технология барельефных надписей, получившая преимущественное распространение в Любавичах (78% сохранившихся мацев), почти не представлена в Монастырщине, где, наоборот, господствуют утопленные в камень шрифты, а на «барельефы» приходится лишь 2% сохранившихся эпитафий. Другой пример: надгробий, изготовленных из использованных жерновов, в Монастырщине сохранилось 7%, тогда как в Любавичах таких только 2%.

Кладбище в Петровичах отражает еще один вариант судьбы восточноевропейского некрополя — трагедию почти полного разрушения. После Холокоста огромное число еврейских кладбищ было уничтожено. Подобная судьба ждала крупнейшие кладбища Киева, Минска, Вильнюса, Бреста... Делалось это во многих случаях по инициативе и с ведома местных властей, не препятствовавших использованию местными жителями оставшихся без присмотра надгробий в хозяйственных целях. Та же судьба постигла и еврейское кладбище Петровичей. Всего на нем нам удалось обнаружить 26 сохранившихся надгробий и их фрагментов. Правда, в Петровичах нас ждала и еще одна, возможно сенсационная, находка: на одном из памятников сохранился фрагмент эпитафии женщины по фамилии Азимова (ил. 8), вполне вероятно — родственницы родившейся в этом местечке знаменитого американского писателя-фантаста Айзека Азимова. Фамилия Азимов есть и в списках жителей местечка, погибших на фронтах Второй мировой войны.

В заключение хотелось бы добавить, что очень многие еврейские некрополи Прибалтики, Белоруссии, Украины и западных областей Европейской России всё еще ждут своих исследователей. Касается это и части городов и бывших еврейских местечек Смоленщины, таких, например, как Велиж, еврейское кладбище которого является одним из крупнейших в регионе и уступает по своим размерам лишь кладбищу в областном центре.

Изучение еврейской эпиграфики является важной общенаучной задачей, расширяющей источниковую базу местного краеведения и исследований по истории населенных пунктов западных областей бывшего СССР и бывшей Российской империи. Подобные исследования имеют также важную общекультурную и социокультурную ценность. Благодаря им удастся зафиксировать внешний вид памятников и тексты надписей, что в перспективе (хочется надеяться) спасет от дальнейшего разрушения и сами кладбища — эти последние существующие на территории бывших местечек памятники еврейской

культуры. Наконец, публикации материалов эпиграфических экспедиций могут представлять огромную ценность для потомков и родственников выходцев из городов и местечек бывшей «черты оседлости», поскольку они смогут дать им сведения о местах упокоения их близких. Один из проектов электронной публикации материалов эпиграфических экспедиций на территории бывшей «черты оседлости» в настоящее время осуществляется силами сотрудников центра «Сэфер» и Центра славяно-иудаики Института славяноведения РАН.

Примечания

¹ Здесь и далее при публикации тестов в угловых скобках указываются пояснения в тексте перевода; в квадратных скобках дается реконструкция на месте повреж-

денного или несохранившегося текста; курсивом приводятся цитаты из Библии и других сакральных текстов. Разделение текстов на строки соответствует оригиналам надписей.

² Ивр. *мацевá*, ср. Быт 28: 22.

³ Точное значение этого слова не установлено. Вероятно, в библейские времена оно служило указанием на особенности музыкального сопровождения рецитации текста псалма.

⁴ Почетный титул.

⁵ Ивр. букв. «жертвенник». В библейской книге Исаии слово используется в качестве обозначения Иерусалима и Иерусалимского храма (Ис 29: 1). Здесь употреблено в качестве эвфемистического обозначения еврейской диаспоры.

⁶ Втор 33: 21.

⁷ Мал 2: 6.

⁸ Аббревиатура от ивритских слов со значением 'господин наш', 'учитель'

и 'раввин'. Слово, часто используемое для обозначения руководителей различных направлений в хасидизме.

⁹ 26.09.1882.

Литература

1. Кизилев М. Крымская Иудея. Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь, 2011.

2. Inscriptiones Judaicae Orientis. Vol. 1: Eastern Europe / Ed. by D. Noy, A. Panayotov, H. Bloedhorn. Tübingen, 2004.

3. Gamberoni J. Maššêhâ // Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 8. Michigan, 1977. P. 483–494.

Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РНФ № 15–18–00143).

Софья Михайловна Лойтер,
доктор филол. наук, независимый исследователь (Петрозаводск)

«ЗВАТЬ МЕНЯ ЗАЛМАН...» (заметки о еврейском детском фольклоре и его судьбе)

У детского фольклора на языке идиш судьба не совсем обычная. На протяжении почти трех веков вплоть до первых десятилетий XX в. в многочисленных местечках (штетлах) на территории Украины, Белоруссии, Молдавии, Польши, Литвы, Латвии детский фольклор жил естественной и полнокровной жизнью. Трагическая судьба обитателей местечек во время Второй мировой войны известна. Наряду с преступлениями фашизма вспомним также послевоенную антиеврейскую политику Советского государства, отлучавшего детей от своего языка и своей культуры. Подобное отлучение, даже отторжение испытала и я на собственном опыте. Мое раннее детство выпало на 1930–1940-е гг. В Житомире в нашей большой семье бабушка и дедушка говорили между собой только на идише, мама с папой между собой — преимущественно на идише, а нас, детей (меня, старших сестру и брата), оберегали, ограждали, чтобы не испортить жизнь, от всего национального, и от языка в том числе. И мы, как и наши сверстники и одноклассники из еврейских семей, не слышали на идише ни одной колыбельной или прибаутки, не знали ни одной песенки или считалки.

Известный современный детский поэт Михаил Яснов, комментируя в книге «Детский мир» свои переводы с идиша единичных дошедших до нас текстов еврейского детского фольклора, обращается к сегодняшним

читателям с такими словами: «Ясное дело: если бы вы родились в то время, когда еврейские дети повсюду распевали эти и подобные им строчки, вам сейчас каждому было бы уже чуть ли не по сотне лет...» [5. С. 33].

Такого перешагнувшего далеко за 90 лет информанта мне посчастливилось узнать и записать. Залман Самуилович Кауфман оказался единственным человеком, который откликнулся на размещенное в газете «Общинный вестник» мое обращение-просьбу к людям старшего поколения вспомнить фольклор их детства — тексты или рассказы и поделиться ими. И вот последние несколько лет мы с Залманом Самуиловичем, оба вынужденно малоподвижные затворники квартирного пространства, часто и продолжительно беседуем по телефону. Я, как он говорит, «разбередила его память», и он надиктовывает мне с комментариями то, что она сохранила... И тогда я обнаружила, что фольклор как таковой, и не только детский, — одно из многочисленных увлечений Залмана Самуиловича. В течение многих лет он собирал еврейские пословицы и поговорки, которые составили самостоятельную коллекцию из более чем 3000 текстов, теперь хранящуюся в Рукописном отделе Национальной библиотеки Израиля, откуда поступило благодарственное письмо собирателю. А совсем недавно он передал мне тетрадь с русскими пословицами (более 700), которые долго записывал по случаю от разных людей,

особенно часто — от своей коллеги-лаборантки из Вологды. Теперь эта тетрадь находится в фольклорном фонде архива Карельского научного центра РАН.

Понять, ощутить, насколько незаурядна личность моего собеседника, позволили мне не только телефонные разговоры и откровения, прерываемые рутинными заботами и делами (у З. С. нелегкая бытовая жизнь), но особенно книги и работы Кауфмана. Ученый-океанолог, доктор биологических наук, автор многих академических трудов, до выхода на пенсию в 2013 г. ведущий научный сотрудник Института водных проблем Севера Карельского НЦ, заслуженный деятель науки Республики Карелия, кавалер ордена «За заслуги перед Отечеством», Залман Самуилович — человек широких интересов и взглядов. И это отражают как его автобиографические книги «Невыдуманные рассказы» (2003), «Зяма» (2005), изданные в качестве приложения к библиотеке газеты «Общинный вестник», так и своеобразное, требующее многих знаний и труда исследование «Краткий очерк истории еврейского искусства». И сейчас, в свои 97, Залман Самуилович, невзирая на годы, как настоящий ученый каждый день жизни проводит за письменным столом или компьютером, не прекращая своих научных штудий. Он выявляет упоминания растительного мира в Библии, описывает их, систематизирует, формирует характеристики, вынашивая идею создания краткого курса библейской ботаники. Трудно поверить, что за плечами этого неутомимого, увлекающегося, как он сам о себе говорит, человека тяжелейшая жизнь: война, которую он прошел от начала до конца, семь лет ГУЛАГа, чрезвычайно тернистый путь в науку, который начался, по существу, в детстве, в Чернигове, в отчем доме.

В пять лет маленький Зяма научился читать сначала по-русски, затем в семь лет за один год в еврейской школе — читать и писать на идише, а позже в связи с украинизацией освоил украинский язык. Рано увлекся биологией, да так, что шестиклассником стал автором статьи в журнале «Юный натуралист», не просто замеченной, но отрецензированной писателем-натуралистом и художником-анималистом профессором Московского университета Н. А. Формозовым, с которым у Залмана Самуиловича завязалась многолетняя переписка. Поступление на биофак Ленинградского университета было predetermined страстным желанием заниматься биологией, оно было закономерно и естественно.

Но вернусь к фольклору, прежде всего детскому, который извлекает из кладовой своей памяти З. С. Кауфман. Он родился в 1921 г. в Чернигове, который с конца XVIII в. по 1917 г. входил в черту оседлости. Еврейское население в городе было значительным. «Двор, в котором я жил, был большой, в нем проживало больше сотни человек. Не двор — местечко», — пишет Кауфман в книге «Невыдуманные рассказы» [9. С. 3]. В этом дворе-местечке и прошло детство с его играми, драками, забавами и увлечениями. Разумеется, играли, кружились, дразнили друг друга не только еврейские, но и украинские и русские дети. И бытовал, жил естественной жизнью разноязыкий фольклор.

Тексты от Залмана Самуиловича предлагаю в его транскрипции.

Андрей, лейг аней,
Гойт ейне,
Моргн — цвей.
(Андрей, снеси яйцо, / Сегодня одно, /
Завтра — два.)

Ицык-пыцик,
Транты,
Шманты,
Барахло.
(Так дразнили Ицыка, сына старьевщика.)

Борух Ато,
Ер ист до.
(Благословен Ты [т.е. Всевышний; формула — начало любого благословения], / Он
здесь; так дразнили человека, который по-
являлся там, где его не ждали, т.е. который
тут как тут.)

Матвей, Матвей,
Председатель кислых щей.

Береле, Борис,
Председатель дохлых крыс.

Николай, Николай,
Запер девочку в сарай.
Тыкал, тыкал, не попал,
Только гривенник пропал.

Абрашка, кривые ноги, большой живот.
Абрашка всегда танцует и всегда поет.

Бусел, бусел, колесо,
Твои детки за лесом.
(Бусел — так на Украине и в Белоруссии
называли аиста; мужики затаскивали на де-
ревья старые колеса, а аисты вили на них
гнезда.)

Зяма, Зямохес, кадохес — жид,
По веревочке бежит.
(Кадохес — болезнь, то же, что укр. хво-
роба).

Аврамеле, вос махт ин кремеле?
(Аврамеле, что делает в лавочке?)

Вырос до неба, а дурный, як треба.

На золотом крыльце сидели
Король, королевич,
Сапожник, портной.
А ты кто такой?

Обер, бубер, зубер,
Обер, бубер, кус!
(Эта считалка, как и другие, основана на
словообразовательной зауми.)

Анди, дванди,
Тринди, менди,
Яков, Маков,
Чук Малатов,
Девять чук.

Кап, кап, кемерл',
Кум цу мир ин кремерл.
Их дир эпес вайзн:
А шиселе фун айзн,
Киндер ин ды вигелах
Шраен ви ду цигелах:
Мэ, мэ, мэ.
(Стук-стук, молоточек, / Приходи ко мне
в лавочку, / Я тебе что-то покажу, / Мисочку
из железа, / Дети в колыбельках / Кричат,
как козочки: / Мэ-мэ-мэ.)

Несомненно, это осколки, крупницы
уже ушедшей культуры еврейского
детства, дошедшего до нас главным
образом в переводах, — как вот эта
замечательная потешка в переводе
Наума Гребнева с ярко выраженными
теперь почти не встречающимися
национальными антропонимами, но
своим первым именем как будто пред-
намеренно совпавшая с именем моего
информанта:

Звать меня Залман,
Звать отца Калман,
Деда звать Борех,
Брата звать Зорех,
Маму звать Бейла,
А сестру — Кейла,
Звать котенка Мирка,
Лошаденку — Сирка,
Бабушку звать Броха.
Вот и вся мешпоха?! [12. С. 206].

Источником этого, как и других
переводных текстов, являются собра-
ния и сохранившиеся рукописи еврей-
ского фольклора, относящиеся к 1900–
1920-м гг. Это прежде всего первый
сборник «Еврейские народные песни
в России», составленный С. М. Гинзбур-
гом и П. С. Марекком, не ставившими
тогда задачу специально записывать
детский фольклор, тем не менее вы-
делившими среди других жанровых
групп «колыбельные песни», «детские
и школьные песни», которые, как и все
другие тексты сборника на идиш,
транскрибированы латиницей [7];
фольклорные записи С. А. Ан-ского
(Раппопорта) 1911–1914 гг., сделанные
в местечках Волини и Подолии, во-
шедшие в изданное посмертно в 1920–
1925 гг. в Варшаве 15-томное собрание
сочинений на идише [1]; фольклорные
материалы классика еврейского фоль-
клористики М. Я. Береговского [2]
и эпизодические записи менее извест-
ных собирателей. Они и стали основа-
нием раздела «Чудо-перечудо (Детские
песни)» в собрании «Песни было-
го...» в переводе Наума Гребнева [12]
и антологии «Еврейская народная пе-
сня» [6]; присовокуплю к ним сборник
«Мелодия и образ...». Стилизации ев-
рейского детского фольклора опубли-
кованы в популярной книжке «Детский
мир» [5]. Выбранные из этих изданий
тексты детского фольклора воссоздают
в некоторой степени картину времени,
когда еврейский детский фольклор
естественно бытовал.

Обращусь к одному из самых полно-
кровных по своей репрезентативности
жанров традиционного детского фольк-
лора и лирики материнства — колы-
бельной песне. Еврейские мамы, как
и мамы всех народов мира, исполняли
свои непростительные импровизации,
выполнявшие типологически присущие
им функции (охранительную, про-
гностическую, эпистемологическую)
и самую главную функцию — успокаи-
тельную (усыпление ребенка) (см.: [4.
С. 42–206]). В еврейских колыбельных
имеется множество сюжетов, мотивов
и персонажей, которые, отражая не-
которые национальные особенности,
характеризуют колыбельные как вне-
этнический жанр.

В еврейской колыбельной, как
и в русских песнях, установку на успо-
коение создают ребенку «слово-приказ»,
«слово-команда», «слово-формула»,
«слово-стабилизатор» «спи» или «лю-
леньки» (аналог русскому «бай-бай»),
являющиеся акустическим сигналом
для засыпания.

Šlof, majn kind,
Majn trejst, majn šeiner
Šlof že, zunenju
Šlof, majn krojn...

Спи, мое дитя,
Мое утешение, мой красивый,
Спи же, сыночек,
Спи, мой венец... [6. С. 25. № 5].

Lulinke, majn feigele,
Lulinke, majn kind.

Люлинке, птичка моя,
Люлинке, дитя мое [6. С. 29. № 10].

Pestest zix un vejnst
Un šlofn vilstu nit.
Maxst dox dajn farmaterter muter
Šmercn mir dermit.
X'vel dix vign, lider zingen,
Lulinke, majn kind.

...Балуешься, плачешь
И спать не хочешь.
Причинаешь своей измученной матери
Боль мне этим.
Буду я тебя качать, петь тебе песни
Люлинке, мое дитя [6. С. 23. № 3].

Отношение матери к ребенку неизменно связано с его идеализацией, определяемой как «колыбельное любование»: «Янкеле мой славный», «мое сокровище», «надежда, красавец мой», «моя гордость», «мое дитя, мой свет. Когда я смотрю на тебя, кажется мне, что весь мир мой». Без преувеличения можно утверждать, что и в еврейском варианте, как и во всех других, колыбельная — своеобразный памятник материнской любви.

Один из самых частотных мотивов колыбельной песни — мотив будущего благополучия. Его специфика в еврейском варианте — особый пиетет по отношению к книге, обретению знаний, изучению Талмуда и Торы, учености.

...Он скоро в хедер, в добрый час пойдет
И будет там учить Талмуд и Тору. <...>
Он будет наизусть читать Гемару,
И папа будет слушать и сиять <...>
Ну, спи скорей, мой будущий ученый...
[11. С. 19].

Животные, которые окружают ребенка, — преимущественно из окружающего мира: корова, теленок, гусочка, петушок либо птички. Один из самых популярных мотивов, и на это указывают М. Гольдин и И. Земцовский, — мотив (белой) козочки⁴.

Под кроватью Иделе
Стоит белоснежная козочка.
Козочка поехала продавать... [6. С. 21].

Сказанное выше позволяет мне не согласиться с одним из посылов в целом интересной, основанной на изданных в разные годы за рубежом источниках статьи «Колыбельная в фольклоре идиш как отражение жизни народа» израильского музыканта и фолькло-

риста Михаэля Лайнванда, назвавшего еврейские колыбельные «бездомными колыбельными бездомного народа», «лишь частично выполняющими свою основную функцию». Обращаясь к содержательной стороне фольклорной и литературной колыбельной песни, отражающей «стремительно меняющийся мир», Лайнванд заключает: «Итак, колыбельная на идиш, будучи продуктом, с одной стороны, народа-изгоя, лишенного национальной родины, бесправного и угнетенного, но наделенного бунтарским духом, а с другой — обстоятельством: голода и нищеты, погромов, эмиграции, революций, войн, гетто и лагерей уничтожения и т.д., как таковая выполняет свою основную функцию — успокаивать, укачивать, убаюкивать — лишь частично и в основном за счет мелодии. Текст же ее — это излияние “тяжелого сердца” матери. Он пробуждает, протестует, борется, взывает, призывает. Нередко это песни гнева, ужаса, социальной бури и натиска. Из них исчезает колыбелька вместе с объятым пламенем домом, а в ней — и отец, и мать, да и сам адресат, ребенок» [10].

Действительно, насыщенность поздних колыбельных песен несвойственными этому жанру мотивами вызывает определенную его трансформацию. Песни успокоения становятся песнями гнева и борьбы, обретают новый смысл и новую окрашенность, приобретают недетскую тематику и новые мотивы, отразившие трагические страницы истории и судьбы еврейского народа. И таких текстов много.

...Спи, мой маленький, пройдут года,
Может, выживешь и станешь старше,
Может статься, отомстишь тогда
Ты за ложь, за кровь, за слезы наши.
Лю-лю-лю [12. С. 197].

У бездомного ребенка не может быть своей кровати. Кровать, у которой сидит мать, — это фиксированное, защищенное пространство дома, откуда она посылает ребенку сигналы любви, нежности, заботы, защищенности. Еврейская колыбельная песня — песня дома.

Спи, моя дочурка.
Спи в своей кроватке.
Песенку тебе спою,
Чтоб заснула сладко [6. С. 23. № 3].

Спи, мальчик мой родной,
Сыночек дорогой,
Здесь над твоей кроваткой,
Хороший мальчик мой,
Сию я с песней сладкой... [12. С. 194].

Дошедшие до нас в переводных публикациях тексты других жанров еврейской «поэзии пестования» единич-

ны. К таким «первообразам искусства» относится потешка с явными особенностями национальной традиции:

Мой Янкель, моя розочка,
Пришла к нам в гости козочка.
Для нашего детки
Принесла конфетки.
А дедушка малышке
Подарил две книжки.
Будет Янкеле читать,
Будет Янкеле писать,
Радовать отца и мать [12. С. 196] —

или фольклорная вопросно-ответная прибаутка, вызывающая ассоциацию с многочисленными русскими прибаутками («Кисонька-мурысонька, где была?», «Каракуля-коляда, где была?»):

— Птичка, птица,
Тлём-тлём-тлём.
Где отец?
— В краю чужом,
Возвратится
Завтра днем.
— Что с собой он
Принесет?
— В двух бочонках
Пиво-мед!
— Куда спрячет?
— В шкаф большой!
— Кто их выпьет?
— Мы с тобой! [12. С. 208].

Нередко подобные тексты становятся нам известны благодаря творчеству поэтов, подобно пестушке Л. Квитко, напоминающей русские «Потягушки»:

Потягуша,
потянись!
поскорей, скорей
проснись!
День настал
давным-давно... [5. С. 35].

Что касается собственно детского еврейского фольклора, т.е. созданного самими детьми, то дошедшие до нас записи и публикации крайне малочисленны. В архиве М. Я. Береговского оказалась одна детская игра с песенкой, которая «была очень популярна на Украине лет сто назад, а то и больше: дети четырех-десяти лет становились в круг, брались за руки, медленно кружились и пели:

Руде, Руде, не ленись,
К тете Брайне повернись,
Следом — дядя Йосл,
Следом — тетя Сосл.
Шёл вперед
Хоровод —
А теперь назад пойдет.

Тот из ребят, чье имя называлось в песне, поворачивался спиной к цен-

тру, снова брал за руки своих соседей и продолжал кружиться вместе со всеми. Так они и кружились, и пели, пока не оказывалось, что уже не осталось никого, кто стоял бы в кругу, как в самом начале. Тогда хоровод рассыпался и набирался новый» [5. С. 312].

Одним из первых о влиянии еврейского детского фольклора на русский заговорил ссыльный этнограф Г. Цейтлин, который в самом начале XX в., изучая народную культуру Севера, записал более 20 игр и представил их в статье «Народные игры в Поморье». В поморском селе Лапино недалеко от Сумского Посада, где о постоянном еврейском влиянии не может идти речи, Цейтлину довелось среди других записать игру под названием «Селюгой» (кстати, ни в одном диалектном словаре не удалось найти значение этого слова) с заумной считалкой: «Ендиль, / Бендиль, / Цуп, / А цендиль, / Ачу / Вачу / Видишь, / Корешь, / Чвак». «В этом наборе слов, — пишет Г. Цейтлин, — поражает его еврейское происхождение. В г. Орше Могилевской губ. мне пришлось слышать, как «шаландуются» перед игрой еврейские дети (...). Большинство этих слов на еврейском языке имеют смысл». Цейтлин приводит текст считалки, слышанной в Орше («Ейндл, / Бейндл, / Цуп / А цейндл / Аре, / Баре, / Каче, / Роке, / Журеман / Капитан / Памерголе / Путерклоц») и отмечает, что *ейндл* (*ендиль*) значит «по-детски» «одна», *бейндл* — «косточка», *цуп* (*цуп*) — «тяни», а *цейндл* (*а цендиль*) — «зуб» [15. С. 10–11].

Выдающийся собиратель и исследователь русского детского фольклора Г. С. Виноградов в своей работе «Детские игровые прелюдии» (1929), изучая генезис и поэтику считалок, возводит происхождение некоторых любимых детьми заумных считалок именно к еврейским источникам. Он цитирует записанную в Ленинграде считалку:

Анс, цвей, драй —
Лида, Лида, лай,
Окин, бокин, шандарыкин,
Шарин, барин, пик —

и рассматривает ее как заимствование или переделку стихотворения, которое в Ковенской губернии еврейские дети распевали при различных играх, подтверждая ссылкой на идишский текст из сборника С. М. Гинзбурга и П. С. Марека «Еврейские народные песни в России»:

Nit eins, nit zwei, nit drai,
oder — lider — lai!
Oken boken...

Приводя несколько считалок из рукописного сборника некоего В. А. Гу-

ревича, Г. С. Виноградов говорит об их еврейском происхождении:

Энэ бэнэ рэс,
квэнтэр мэнтэр жэс,
энэ бэнэ рабо,
квэнтэр мэнтэр жаба.

Энэ бэнэ
торба сорба
энце звака
таус эус
косматэус.

Виноградов приводит интерпретацию собирателя, об убедительности которой, по его словам, должно «судить гебраистам». Согласно этой интерпретации, источником считалочных текстов и заумной лексики (каждое слово Гуревич пытается расшифровать) являются «испорченные молитвенные тексты на древнееврейском языке», которого дети не понимали и воспринимали как заумь. «Перенимая эти тексты от еврейских детей, русские дети неминуемо должны еще более искажать слова чужого языка: случайное звуковое сходство делает возможным их новое осмысление и новую оболочку» [3. 237–239, 314].

«Еврейский элемент» обнаруживают в русской считалке современные исследователи И. И. Земцовский [8. С. 131] и А. Л. Топорков. Последний, цитируя многократно записанную в начале XX в. в России, Белоруссии и на Украине считалку «Оны-боны рес, / Интер квинтер жес, / Оны-боны раба, / Интер квинтер жаба», высказывает предположение, что *раба* здесь «восходит к названию раввина в идише» и отмечает связь с идишем множества заумных слов [14. С. 581].

За долгие годы занятий детским фольклором я познакомилась с множеством изданий и исследований детского фольклора разных этносов, больших и малых, но не встретила ни одной отдельной публикации, посвященной еврейскому детскому фольклору. Мои заметки преследуют цели: 1) сказать, что в еврейском фольклоре и традиционной национальной культуре есть такая составляющая — детский фольклор, и 2) инициировать продолжение разговора. Мои размышления совершенно не учитывают недоступный для меня собирательский материал архивов, отечественных и зарубежных. Хочу надеяться, что образует группа заинтересованных и компетентных людей, которые в рамках принятых сейчас проектов обратятся к архивам, публикациям и составят сборник еврейского детского фольклора.

Примечания

¹ В известных вариантах этой песенки звукоподражание «молоточка» (идиш

хемерл) передается словами «клап-клап» или «цоп-цоп».

² *Мешипоха* (*мишпоха*) — семья.

³ Русские переводы этих трех текстов не соответствуют опубликованным в книге и приводятся в переводе В. А. Дымшица.

⁴ Козлик упоминается также в еврейской пасхальной песне-сказке [13. 162–167].

Литература

1. Ан-ский С. А. (*Раппопорт*). Собр. соч.: В 15 т. Варшава, 1920–1925.
 2. Береговский М. Я. Пуримшпили: Еврейские народные музыкально-театральные представления. Киев, 2001.
 3. Виноградов Г. С. «Страна детей»: Избр. тр. по этнографии детства / Сост., био- и библиография А. В. Грунговского; подгот. текстов и коммент. А. Ф. Некрыловой; архивные материалы В. В. Головина. СПб., 1999.
 4. Головин В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Хельсинки, 2000.
 5. Детский мир / Б. Смоляр; сост. В. Дымшиц; пер. с идиша и послесл. М. Яснова. М.; Иерусалим, 2007.
 6. Еврейская народная песня. Антология / Сост. М. Гольдин; общ. ред. И. Земцовского; ред. текстов и переводов А. Каплана и Е. Хаздана; ред. текстов на идише Л. М. Печерская. СПб., 1994.
 7. Еврейские народные песни в России / Собр. и изд. под ред. и с введением С. М. Гинзбурга и П. С. Марека. СПб., 1901.
 8. Земцовский И. И. Из мира устных традиций. Заметки впрок. СПб., 2006.
 9. Кауфман З. Невыдуманные рассказы. Петрозаводск, 2003.
 10. Лайнванд М. Колыбельная в фольклоре идиш как отражение жизни народа // Корни [ж-л; Саратов]. 2003. № 19. С. 51–64. Цит. по: <http://www.tmtz.ru/poetry/kolybelnaja-v-folklore-idish-kak>.
 11. Мелодия и образ: десять избранных еврейских народных песен / Сост., вступ. ст. И. Мастбаум, ред. текстов на идише Д. Якиревич. Иерусалим, 2003.
 12. Песни былого. Из еврейской народной поэзии / Пер. Н. Гребнева. М., 1986.
 13. Пять мегилот и Гагада шел Песах / Пер. с иврита П. Гиль; под общ. ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1998.
 14. Топорков А. Л. Заумь в детской поэзии // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998. С. 578–583.
 15. Цейтлин Г. Народные игры в Поморье // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 13. С. 7–21.
- Безмерно благодарна председателю петрозаводской еврейской общины и редактору газеты «Общинный вестник» Дмитрию Цвибелю за многолетнюю и безотказную помощь в предоставлении необходимой литературы и Валерии Дымшицу за коррекцию переводов с идиша и комментарии.

Серафима Евгеньевна Никитина,
доктор филол. наук, Ин-т языкознания РАН (Москва)

ГЛЯДЯ НАЗАД...



Как писать о своей научной деятельности за много десятилетий, не впадая в привычный рутинный стиль отчета о проделанной работе? Как передать биение многоцветной жизни в науке с ее неизбежными аритмиями и прочими атрибутами, порожденными неоправданным размахом или, наоборот, сомнением, неуверенностью, разочарованиями в себе и в работе? Наверное, для небольшой заметки можно ограничиться краткими описаниями таких эпизодов, которые повлияли на возникновение и течение моей профессиональной жизни.

Начну с выбора профессии. Не тогда он свершился, когда я, получив золотую медаль, подала документы на филфак Саратовского государственного университета (в 1950-е гг. там было только русское отделение), — нет, я любила только театр, о нем мечтала, но он казался мне недоступным. Год проучившись, решила перекинуть свою медаль (она была действительна два года) на какой-нибудь из «естественных» факультетов, но тут произошло непредвиденное: мне, досрочно сдавшей экзамены, предложили в первой половине июня поехать вместе с аспиранткой-диалектологом в Вологодскую область, в самую «глубокую глубинку» с примечательным названием районного центра — Рослятино. Других студентов на мое место не оказалось — они в это время сдавали экзамены, я же, кроме театра, мечтала еще и о дальних странах. Так что не колебалась ни минуты — в отличие от

моих родителей, не желавших меня отпускать неизвестно куда, но их с помощью аспирантки Оли удалось уломать.

В Рослятине в районном отделе культуры удивились нашему появлению, но отнеслись с неподдельным участием: «Куда, девки, едете? В Талицу? Да до её семнадцать километров пешком по лесу, а котомы у вас большущие. Не дай бог медведя встретите, а уж комары точно заедят, они у нас очень вредные! Оставляйтесь у нас, поживите, а мы напишем, что были везде, где начальство ваше велело!» Мы поблагодарили, но отказались.

Ночевали в рослятинской гостинице, т.е. в Доме колхозника. Белой июньской ночью не спалось. Сначала было тихо. Вдруг я услышала, как на улице раздалось пение — тягучее, тоскливое, ни на что не похожее. Потом оказалось, что это были всего-навсего частушки, но они меня поразили, прочно засели в душе. Это было начало. Потом была Талица и другие полуживые деревни хрущевского времени, где наши хозяйки разглядывали привезенный нами невиданный ранее рис и рассказывали о своих бедах и заботах на диалекте, который в первые часы общения я почти не понимала, но слушала как незнакомую захватывающую музыку. К концу нашего путешествия я твердо знала, что уходить с филфака не буду.

После второго курса я поехала в фольклорную экспедицию в Саратовскую область, услышала настоящие народные песни и баллады, многие из

которых остались в моей памяти на всю жизнь, благо что на свою музыкальную память я не жалею. Ездил ежегодно. Писала курсовые работы по фольклору. Организовала небольшой ансамбль, который выступал на отчетах. И тут опять случилось непредвиденное. У песни-баллады «Записали молодца во службу» я все-таки не запомнила мотива и придумала свой, стараясь, конечно, сочинить его в рамках традиции. Ансамблевое исполнение этого произведения вызвало слезы у пожилой фольклористки: «Я никогда не слышала такого архаического напева!» — и глубокое разочарование у меня: «Тоже мне наука!» И я ушла в лингвистику. Там у меня руководителем была прекрасный ученый и замечательный человек — Ольга Борисовна Сиротинина, через несколько лет ставшая основоположником саратовской школы исследования разговорного языка, заслуженным деятелем науки. До сих пор она не только здравствует, но и читает лекции, возвращает новых кандидатов и докторов. А я, читая тогда лингвистические работы, неожиданно наткнулась на статьи И. А. Мельчука и Т. М. Николаевой, посвященные машинному переводу. Открылся еще один неведомый мне мир, поэтому на каникулах я поехала в Москву в надежде найти кого-нибудь из этого мира. И нашла Татьяну Михайловну Николаеву, которая работала в те времена (конец 1950-х гг.) в Институте точной механики и вычислительной техники в отделе, которым руководил Вяч. Вс. Иванов. И когда я увидела бело-мраморную красавицу, спускавшуюся ко мне по лестнице с приветливой улыбкой: «Да-да, я Таня, а как вас зовут?» — то сначала меня охватила оторопь, а когда мы поднялись в большую комнату, где сидело множество молодых людей обоего пола со склоненными над какими-то бумагами головами, то это уже был священный трепет: тут творилось чудо, которое должно было, по моим представлениям, направить нашу жизнь в другое русло. Первым результатом этого посещения было четверостишие «Там и здесь, или Филология и Машинный перевод», отрицающее, по юной моей глупости, всю традиционную филологию:

Там я гранит наук со смыслом долго
грыз,

А здесь не нужен смысл, и важны
только числа.

В том, что здесь смысла нет, сокрыт
глубокий смысл,

А в том, что там есть смысл, нет
никакого смысла!

Дальше нужно было действовать. Я поехала в Ленинград, где тоже занимались проблемами машинного перевода в лаборатории, которой

руководил Николай Дмитриевич Андреев. Он мне сказал, что перевод из Саратовского университета в Ленинградский вряд ли возможен, но если я очень хочу заниматься машинным переводом, нужно сдать все экзамены экстерном, летом перед пятым курсом, в крайнем случае осенью, и приехать в Ленинград для написания диплома. Я была на четвертом курсе и всё сделала так, как сказал Н. Д. Андреев. Защитила диплом по машинному переводу в Ленинградском университете, но в аспирантуру поступила не туда, куда меня звал Н. Д. Андреев, а в Москву, в Институт языкознания Академии наук СССР к Александру Александровичу Реформатскому, чей учебник по языкознанию известен как лучший во всем лингвистическом мире и, конечно, в среде студентов-филологов. Для меня же Сан Саныч Реформатский (так его многие звали) стал не только образцом истинного ученого, не только блистательным носителем высокой русской культуры и русского языка, но и кем-то вроде второго отца.

В том же секторе прикладной лингвистики работали молодые ученые-новаторы, такие как Игорь Александрович Мельчук, Ревекка Марковна Фрумкина, а также королева ономастики Александра Васильевна Суперанская. Начался следующий этап жизни, где было погружение не только и, честно говоря, не столько в мир машинного перевода, сколько в мир структурной лингвистики и семиотики, расцветающих в Институте славяноведения под водительством еще молодых и уже великих ученых Вячеслава Всеволодовича Иванова и Владимира Николаевича Топорова. Туда ушла нежно мной любимая, ставшая со временем замечательным ученым — структурным лингвистом Татьяна Михайловна Николаева, к которой всю мою жизнь я чувствую благодарность за самую первую нашу встречу. И в сегодняшний постмодернистский век науки, век намеренно размытых границ между разными сущностями, я остаюсь верной идее поиска четких структурных оппозиций, весьма продуктивных при описании языка и фольклора в народной культуре. Особенно радуюсь, когда нахожу такие же или почти такие названия оппозиций в метаязыке самих носителей культуры, которую описываю: значит, оппозиции — не выдумка исследователей, а действительная несущая конструкции самой культуры.

Во время моей аспирантской жизни случилось и другое примечательное событие: я стала петь то, что привозила из экспедиций. И тоже как-то случайно: в секторе зашел разговор о фольклоре, я сказала, что все университетские годы ездила в экспедиции и слышала множество настоящих русских народных

песен. Мельчук тут же авторитетно сказал: «Этого не может быть. Их давно уже нет». И тут я запела любимую свою свадебную песню «Вьюн над водой увивается» и увидела изумленное лицо Игоря. В тот же день, когда я уходила из института, он подошел ко мне и спросил, вернее, сказал как само собой разумеющееся: «Пойдешь с нами в поход в воскресенье». — «Со всем своим удовольствием!» — радостно ответила я, давно мечтавшая о таком приглашении. Я уже много слышала о знаменитых мельчуковских походах, собиравших не десятки, а сотни человек. На привале у костра, где стоял невообразимый шум, раздавались хохот и веселые крики, Мельчук вдруг велел всем замолчать: «Сейчас будет петь Сима». Настало время мне изумляться, потому что о нашем разговоре на фольклорные темы я уже забыла. Но я запела. С тех пор начались мои выступления в разных институтах и других подобных заведениях, продолжавшиеся много лет.

В аспирантские годы я продолжала ездить в студенческие фольклорные экспедиции — уже в экспедиции МГУ на Север, просто присоединяясь к ним с условием, что всё записанное буду передавать в факультетский архив. Имела право ходить одна. Там впервые я ощутила совершенно особое состояние одинокого странника, проплывавшего где-то по лесам и болотам и ищущего приют и ночлег в неизвестной деревне, у незнакомых людей, а потом уходящего от них с большим и очень приятным невосполнимым грузом новых знаний, редких записей и разнообразных впечатлений. Преимущество одиночки налицо: двое пришедших — уже другой социум, они *другие*; одиночка, пусть временно, — почти *свой / своя*. Ей одной можно сказать, чего не скажешь *двоим другим*. Я это особенно хорошо поняла, когда начала заниматься конфессиональными культурами — более закрытыми, чем обычные русские.

Конечно, одиночные экспедиции для опытного полевика — признак эгоизма: хорошо быть свободным, ни о ком не заботиться. И за это приходится расплачиваться, прежде всего отсутствием учеников. А ведь сколько можно обучить потихоньку, незаметно для них самих, необходимым правилам общения с представителями иной культуры, основанным, на мой взгляд, на двух нравственных принципах: 1) уважай изучаемую культуру, веру и язык / диалект независимо от своих воззрений и оценок; не бойся показать свое уважение: для этого существует много способов, например, можно искренне похвалить какие-то материальные и духовные элементы их культуры; 2) старайся никогда не лгать своим информантам в рассказах о себе

или о целях экспедиции, не используй тайно технические средства записи пения или разговора; например, не включай запись, не спросив разрешения: потеря каких-то сведений значит гораздо меньше, чем потеря себя как образа честного человека в глазах информантов и в твоей собственной душе. Кроме того, я старалась не брать никаких вещей от информантов, чтобы они потом не пожалели об этом; особенно это касалось старообрядцев, у которых одна из главных ценностей — старые книги. А вот радость от подарка, который ты неожиданно для себя сделал другим людям, становится большой радостью и для тебя. Так со мной случилось у духоборов, живущих в одном из селений Крыма. На мой вопрос, есть ли у них хорошие певцы, духоборы хором ответили: «Нет!» «Как же вы хороните?» (Для духоборов псалмопение на похоронах — важная часть их культуры.) — «Мучились всегда! А теперь-то радость какая у нас есть! — И вынесли альбом из двух пластинок “Поют духоборы Джавахетии”, изданный фирмой “Мелодия” в 1993 г. — Теперь на похоронах всегда заводим!» — «Так это же хор из Гореловки записывала на “Мелодии”!» Кажется, паспорт хотела вынуть, чтобы поверили. Но и без него поверили. В течение трех дней моего пребывания было непрерывное хождение по гостям с необыкновенно вкусными угощениями (духоборки — великие кулинару), выражениями благодарности и обязательно с моими рассказами о том, как я была в Грузии в столице Духобории, селе Гореловка, откуда небольшая часть духоборов переехала в Крым в 20-е годы прошлого века.

В течение долгого времени я старалась отделить свою профессиональную работу лингвиста — сотрудника Института языкознания — от полевых исследований фольклора. Первое — работа, второе — хобби в двух формах: хождение по людям, т.е. по миру, своего рода бродяжничество, доставляющее огромное удовольствие, и выступления с пением того, что записано в поле, сопровождаемые разными комментариями. Так продолжалось какое-то время даже тогда, когда я по приглашению известного историка-археографа Ирины Васильевны Поздеевой присоединилась в качестве фольклориста к полевым археографическим исследованиям МГУ. Это случилось в 1973 г., и это опять было открытие нового мира.

Объектом полевых исследований стал фольклор старообрядцев, который практически не изучался в течение многих десятилетий советского периода. Естественно, что основной задачей первого периода экспедиционных работ явился сбор фольклорного материала. Он делился на две большие

совокупности текстов — «мирских» и религиозных. Состояние фольклорного репертуара и его функционирование оказались весьма зависимы от предписаний книжной (христианской) культуры старообрядцев и системы меняющихся со временем старообрядческих запретов. Поэтому главной задачей на весь период многолетних полевых исследований стало изучение зависимости устной культуры старообрядчества (а затем и других конфессий) от конфессионального фактора. Так, было показано, что по отношению к религиозным текстам устной традиции, в частности к духовным стихам, христианская книга — служебная или околослужебная (Жития святых, поучения Отцов церкви и др.) — выполняет четыре главные функции: генерирующую (источник сюжетов), консервирующую (сдерживание устного варьирования текстов), регулятивную (создание правил функционирования текстов) и охранительную (защита от внешних влияний). Для мирского фольклора главной является функция регулятивная. Она включает в себя кроме правил функционирования жанров запреты на некоторые тексты и целые жанры. Тем самым исследование старообрядческого фольклора с первых своих шагов стало одной из составляющих комплексного, или системного, подхода, провозглашенного И. В. Поздеевой главным методологическим принципом изучения старообрядчества. Сначала у меня были устные доклады на семинарах и конференциях, потом потребовались и статьи. И тут оказалось, что разработанные мной на прикладных семантических исследованиях научной терминологии принципы и методы, определенным образом трансформированные, хорошо работают и при описании языка фольклора.

С конца 1980-х гг. открылись возможности для всестороннего исследования и свободной оценки не только старообрядчества, но и других конфессиональных сообществ, чья вера была догматически отлична от православия, а именно русского народного протестантизма. Принципиальными для меня стали сопоставительные описания элементов трех конфессиональных групп: старообрядческой, молоканской и духоборческой. Удалось обнаружить и описать несколько общих признаков для этих трех весьма различных культур: **замкнутость** (для каждой культуры свой баланс между замкнутостью и открытостью); **обостренное самосознание**, реализованное в оппозиции «свой — другой / чужой»; **самодостаточность**, т.е. способность самостоятельно воспроизводить свою культуру; **традиционализм** (со спецификой для каждой группы)

и связанное с ним **наличие древних мифологических представлений**; вынужденная или внутренне обоснованная **миграционность** (освоение новых жизненных пространств); **религиозное отношение к труду** (как к наказу Господа, а не наказанию); **эсхатологизм** (специфичный для каждой группы и ее представителей); идея своей **избранности** Богом, почти утраченная в настоящее время. Эти признаки важны для понимания того, как может выстраиваться самоидентификация для каждой группы и ее представителей и как это отражено в конфессиональном фольклоре; для старообрядцев — в духовных стихах, для молокан — в духовных песнях, для духоборцев — в их псалмах и стишках. Эти признаки также во многом определяют характер контактов с другими конфессиональными сообществами и территориальными соседями.

Духовные стихи старообрядцев были и остаются на протяжении всех моих конфессиональных исследований образцом текстов, на которые следует ориентироваться при постановке новых задач. Так, именно в поиске приемлемой непротиворечивой классификации духовных стихов по содержанию появилась идея разделения их на три группы на основе указания на локус / пространство, в котором существует противостояние добра, исходящего от Бога, и зла, посылаемого дьяволом. Это: а) пространство космоса, где происходит творение мира; б) человеческий социум, в котором непрерывно происходит борьба между добром и злом; в) душа человека, подверженная грехам и соблазнам. Противостояние добра и зла рассматривается как главная культурная оппозиция для всех трех конфессиональных групп, но она специфична для каждой и по-разному взаимодействует с универсальной оппозицией «свой — другой / чужой», возникшей в началах самосознания человека и неизменно присутствующей в любой культуре.

Материалом описания для меня как лингвиста были и остаются не только тексты указанных групп, но и ключевые слова — носители существенных для культур смыслов, называемых концептами. Главным материалом для описания концептов являются духовные стихи старообрядцев и их условные аналоги — духовные песни молокан, псалмы и стишки духоборцев. При описании используется и внешний контекст — комментарии исполнителя, интервью с информантами. Методом описания служит разработанная мною модель словарной статьи тезауруса — анкеты с множеством (около 40) вопросов к исследуемому ключевому слову. Иногда она остается в «кухне» исследования, иногда выносится на-

ружу. Постепенно строится словарь тезаурусного типа.

В последнее десятилетие методологической предпосылкой исследований является принятое мной утверждение, что вера, культура и язык суть онтологически разные сущности, и главной задачей стало изучение взаимосвязи между этими сущностями на материале семантики ключевых слов трех конфессиональных групп, в которых вера пронизывает все пласты культуры. Однако, например, в стихах старообрядцев уход человека из мира в пустыню для своего спасения является разрывом веры с культурой, которую воплощает *прелестный злой мир*.

Иногда я задумываюсь, не зря ли я «на заре туманной юности» уходила из фольклористики в лингвистику. Ведь вернулась же я к своему любимому материалу как предмету науки, но только через срок, измеряемый десятилетиями. Особенно остро чувство утраченного времени живет во мне по отношению к исследованию старообрядчества. Я не успевала по-настоящему глубоко знакомиться со старообрядческой книжностью, не научилась крюковой грамоте — отчасти оттого, что главной профессией оставалась лингвистика, да еще прикладная, а писать я не люблю, гораздо больше люблю просто рассказывать, поэтому в срок выполнять рабочие научные планы для меня всегда было затруднительно. А тут еще нужно успевать расшифровывать записанные у старообрядцев материалы! И все-таки лингвистике, именно прикладной, ориентированной на автоматическую обработку текста, а также и структурной — с их строгостью описания — я очень обязана и благодарна за требования четко ставить задачу, понимать и решать разные логические проблемы, находить адекватные признаки для классификаций и многое другое, дисциплинирующее мышление. Это я старалась переносить на свои работы в области культурологии и фольклористики.

Но довольно о прошлом. А что я сейчас хотела бы видеть впереди? Во-первых, создание комиссии при Международном комитете славистов под названием «Комиссия по исследованию конфессиональных языков и культур», т.е. не только старообрядцев. Всякая традиционная народная культура не имеет дна; это я поняла на «своих» трех культурах. Например, молокане — российские и особенно молокане-переселенцы в Америке — соединяют в себе древнерусские верования с этическими ценностями протестантизма: тут нужно копать и копать! Во-вторых, для себя: я уже давно хочу написать книгу «Что такое этноконфессиональная лингвистика». Постараюсь это сделать.

ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ НИУ ВШЭ НА БЕЛОРУССКО-РУССКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ

В июле 2017 г. состоялась вторая экспедиция Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Злынковский район Брянской области¹. В 2017 г. работа велась в с. Спиридонова Буда, а также входящих в Спиридоновобудскую администрацию д. Карпиловка и с. Азаричи. Задачей экспедиции было изучение традиционной культуры сел, находящихся почти на границе между двумя государствами и главное — в этнокультурной зоне, которая обладает ярко выраженными чертами белорусской и юго-западной русской фольклорной традиций. Сами местные жители рассуждают не столько о своей этнической принадлежности, сколько о языке и культуре, отмечая при этом, что язык у них «и не белорусский, и не украинский, и не русский». При этом культурные и экономические

связи жителей района с Белоруссией, с Гомельской областью являются едва ли не более актуальными, чем с областным центром. Отчасти это может быть объяснено значительно меньшим расстоянием до Гомеля, чем до Брянска, отчасти — исторической памятью (вхождение этой территории в Гомельскую губернию РСФСР в 1919–1926 гг.). Однако противопоставление своей культуры соседней белорусской всё же имеет место, например, при описании некоторых фольклорных явлений («это не у нас, это в Белоруссии»).

Основное внимание в ходе экспедиции было уделено сбору материала по календарной обрядности, мифологии, фольклорной истории и народной религиозности. В частности, удалось зафиксировать несколько описаний обряда «Свеча» (как со свечой в качестве основного ритуального объекта, так и со *свечой-иконой*)².

Публикуемые материалы призваны не столько дать полную картину фольклорной традиции региона, сколько добавить к ней некоторые детали, показавшиеся нам яркими и интересными.

Примечания

¹ Публикации материалов, записанных в 2016 г., см.: ЖС. 2017. № 4. С. 2–15.

² Об обряде см.: Листова Т. А. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // Традиции и современность. 2008. № 8. С. 22–53; Лапацін Г. І. «Ікона звалася Свячай...» Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель, 2013; Мороз А. Б. Обряд «Свеча» на белорусско-русском пограничье: терминология, структура, функции // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы / Ред. кол.: М. В. Ахметова, О. В. Белова, А. Б. Мороз, Н. С. Петрова. М., 2015. С. 115–130.

А. Б. Мороз,

доктор филол. наук,

НИУ «Высшая школа экономики»
(Москва)

Арина Сергеевна Куприянова,

студентка Национального исследовательского ун-та
«Высшая школа экономики» (Москва)

КАЛЕНДАРНЫЕ ЗАПРЕТЫ В ЗЛЫНКОВСКОМ РАЙОНЕ

В селах Злынковского района Брянской области существует строгая система запретов, связанных с различными календарными периодами. В частности, интерес представляет запрет на строительство заборов.

Самым упоминаемым праздником в связи с этим запретом является Благовещение (тексты № 3–6); запрет распространяется на период до этого праздника. Как о периоде, в который запрещено строить заборы, информанты говорят также о 9 днях от Пасхи до Радуницы (текст № 1) и о *Гряной* неделе. В тексте № 2 информантка, по видимому, ошибочно связывает *Грянную* неделю с праздником Казанской иконы Божией Матери, говоря, что *Гряная* неделя «должна это теперь быть» (интервью происходит 22 июля 2017 г.). В тексте № 1 *Гряная* определяется как неделя перед Троицей. В. А. Комарова определяет *Грянную* неделю в рассматриваемой традиции как трехдневный период: «С воскресенья по вторник включительно в Злынковском районе празднуется Троица, затем со среды по пятницу идет *Гряная*...»¹

Информанты выделяют два возможных последствия возведения заборов

в «запретные» периоды. Основное из них — засуха. Считается, что забор символически отгораживает деревню от дождя, загораживает дождь. Большинство информантов (тексты № 2, 3, 5, 6) описывают ситуации, когда жители деревни нарушали запрет, после чего переставали идти дожди. В этом случае односельчане либо просили нарушителя убрать забор, либо разрушали его самостоятельно. Впрочем, существовала возможность обойти этот запрет: в тексте № 3 говорится, что разрушение забора может быть символическим: достаточно было оторвать пару досок. В других случаях (текст № 1) дождь можно было вызвать обычным способом: в засуху женщины шли молиться о дожде у источника (*крыницы*). Также в качестве возможного наказания за нарушение этого запрета упоминается рождение ребенка с физическими отклонениями (текст № 2).

1. [Разговор о запрете на работу в церковные праздники. Собиратель спрашивает, только ли рукоделием нельзя заниматься.] Да! То, что связано с рукоделием: гвозди забивать, заборы там делать. Например, перед Троицей, перед праздником, если

вот идёт Гряная вот это вот неделя, ну, в которую... перед Троицей, то нельзя ничего делать: забивать, стро... строгать, особенно забивать забор. [Почему?] Када забиваешь забор делаешь, то говорят, что загораживаешь или отгораживаешь вот... вот это вот населённый пункт от дождя. Потом бабульки ходили обычно на крыницу, молились, просили дождика. Вот это да. Или заставляли... приходили к хозяйну, и заставляли разбирать забор. Не, дак это я серьёзно говорю. Либо ругались на этого человека, который в этот праздник делал забор, а в воскресенье у нас вообще нельзя ничего делать. Воскресенье считается, не знаю почему. [А как, вы сказали, называется неделя перед Троицей?] Гряная называется, да. Гряная. [А что делали в эту неделю?] Ну, имеется в виду, такого нельзя: ни заборы там делать, мастерить пода... ни строить дом, там... вот такого нельзя, а чего, не знаю именно [РТП].

2. [После обсуждения, когда должна быть Гряная неделя, собиратель спрашивает: «Не возле Троицы она?»] Да не. Гряная неделя должна, это, теперь быть, что... я не знаю, кали вот только что... ня... нельзя городить заборы, особенно если як жёнка бяременная. На Грянной не надо городить. А если кто городит, дак люди всё равно значи... завалает ему. [Завалят?] Да, ето... ето я чула об том, что если ты загородишь — и то дождь, тоже то, это другое... Такое, это я знаю. <...> Загородишь дождь, ня будет, дескать, дождя. [И ночью валили?] Ну... ну эт сосед там загордил — и всё. Ну, это у нас там в посёлке² мужик загоридиў. Пришли бабы и усё поваля-

ли. Повырвали — поваляли. Это я знаю. А дальше — ну и, если беременная уже она дак, тоже нельзя ему делать этого. [Почему?] Кто их знае, дескать, издадеашь, дак буде дитёнок калека [МТЕ].

3. [На Благовещенье ходили в гости?] [ВТВ:] Да не. Када пост идёт, какие гости. [А дом не мели?] На Благовещение вообще ничё не делали, отдыхали. [Вообще ничего?] Да. Ничего не делали. Обычно даже запрещалось до Благовещения забор городить, шоб дождь не загородить. Как-то Саша [смеется] забо... [До или на?] До. [ВАН:] До. [ВТВ:] До. После уже можно, а до не надо. Тут же ж, как назло, дождь не стало — и всё. Так баба одна приходя: «Так. Вы забор городили, разгораживай, Саша». Та и... пришлось ему доски отбивать, хотя бы парочку. Это ж какое-то уж поверье оно. [ВАН:] Да они и не прибиты были, там несколько досок. [ВТВ:] Ну. [ВАН:] Пока этот шум, тут же баня была общественная, в бане мылись бабы и напали на Татьяну: «Вы загородили — дождя нету. Выбе... разбирайте забор». Из бани вышли — дождь идёт. [Что будет, если что-то делать на Благовещение?] Ну, лучше ничего не делать, детка. Я, например, стараюсь не делать.

4. [А была здесь когда-нибудь засуха?] Конечно бывали засухи. [А отчего такое случается?] Бог его знае. Что-то с атмосферой делается. [Не говорили, что нельзя заборы ставить?] Говорили, что на Благовещенье или... или до Благовещ... до Благовещенья нельзя городить заборы, говорили такую примету. Я помню, что... Кто-нибудь там городя: «От черти тебя уже тарнуе, до Благовещенья, увесь дождь загородишь, засуха буде!» Бывало такое поверье, да [ГВИ].

5. [После разговора о церковных праздниках собиратель задает вопрос о Благовещении.] [СНС:] А, это ж, кажеть, на Благовещенье городить нельзя забор. А то, кажеть, это... не... дождь не буде идтить, дождю, кажеть, закрышь дорогу. [Именно на Благовещенье или после?] На Благо... не, до Благовещенья. [До Благовещенья?] До Благовещенья нельзя городить, кажеть.



А. Н. Моргунова (д. Карпиловка). Фото Н. В. Петрова

[Дождя не будет?] Дождя ня буде, кажеть, загородишь, кажеть, дощ. Во. [И что делали, если кто-то все же поставил забор?] Разбурывали. [Что?] Разбурали. [ЛПС:] А! Это изгородь нельзя городить: дождь загородишь. [СНС:] Да. [ЛПС:] Если только дождя нема, а ты изгородь сделау, прыдуть и развалить. [СНС:] Во такое было, было такое.

6. [Нам говорили, что нельзя на Благовещение ставить заборы, не слышали?] [ЖЕП:] А на... на заборы нельзя ставить, когда побуде... Паска. Паска, вот у нас так всегда. От Паски до Радоницы. Вот это называется, неделя, наверно, или Красная Горка, вот именно, что нельзя ничего городить, а можо в яких сёлах и до Благовещения. Говорит, что до Благовещения нельзя к... землю копать. Вот, до зе... Землю. И вот мы тоже ж не копаем. Уже же даже другой раз и была весна вроде б... ранняя, до Благовещения не копали. Вот до седьмого апреля землю не копали. [А почему нельзя?] Ну, говорит нельзя, что то... с чем это связано. [Что-то будет?] [ГАС:] Не, ну хотя вот некоторые же

в конце февраля эти с теплицами [нрзб.] сядят всё. [ЖЕП:] Ну, делают, не глядят же этого, я не знаю. Кто говори — нельзя, но мы не делаем. Вот это говорит, что вот, именно до седьмого апреля. И городить у нас, у нас городить, всегда вот после Паски нельзя. Вот до Паски ещё всё делает люди. Вот именно после Паски до Радонецы — вот, девять дней, так никогда ничё нельзя городить. Потому что говорить — загородишь дождь. Вот это даже. [Загородишь дождь?] Дождь, да. И дожди тогда плохо идуть. И уже в другой раз вырывается: «Во! Туча побыла и пошла мимо. А это, вон, ты. Ты городил забор, как же ты, вот ты». Это ён виноват. И даже раньше люди, дак ходили и разгораживали. [Разгораживали, это как?] Да, да, да. Ну... разо... забор разбирали, чтоб дождь пошёл.

Примечания

¹ Комарова В. А. «Грязная» неделя в Злынковском районе: запреты и предписания // ЖС. 2017. № 4. С. 6–9.

² Информантка родилась в пос. Вишеньки в 3 км от Карпиловки.

Александра Леонидовна Захарова,
студентка Национального исследовательского ун-та
«Высшая школа экономики» (Москва)

СВЯТОЧНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ В ЗЛЫНКОВСКОМ РАЙОНЕ

Весь двенадцатидневный святочный период в с. Спиридонова Буда, д. Карпиловка и с. Азаричи Злынковского района Брянской области сопровождается строгими запретами на работу (что-либо забивать, зашивать, прясть, вязать, стирать и т.д.).

Эти запреты особенно актуальны для беременных: их несоблюдение может усложнить роды или сказаться на детях. Мы неоднократно записывали рассказы о том, как у людей, работавших в Святки, родились дети с физическими недостатками и родимыми пятнами.

[Не говорят, что на Святки нельзя работать?] Обязательно. И... и на Святки, и... а если у доме, например, берзменная женщина, ничего делать нельзя. Вот чё рождается без рук, без ног, вот... рождается. У меня вот тут во на руке было... яно уже к старости... я уже так и не найду... ну, такая вот, вот такая ўо была тоненькая шукурочка... не... не знаю, уже так и не найду... як вот, отец гўоздь на праздник забиў, и у меня вот шляпка от гвозда была [показывает пятно на руке, напоминающее след от прививки оспы]. А есь... вот рожали а... в одно... вот как-то у ней де... а яна... вот сидит и кажеть: «А я дак делала усё, и во, погляди дитёнок», — аны кажеть: «А ты раз-

вярни детёнка», — а у яго вся ножечка сияняя, лапик какой-то на ножечке [КНМ].

[Не работают на Святки?] Нет. Ну дак работать-то так работаем, ну да, в основном же это... вот, уже не шить, не латать: что порвалось, уже не зашивають, во, на Святки, потому что уже эт Святки есть Святки. На Святки такое получается — тут у нас у одних было такое что, на Святки делали всякие мопедики и катались по озеру. Во. Ну, а яна забярэменела и родила нехорошего хлопца. [Это как?] А так, что этого ничёго... тое... як вам сказать [смеется]: ниже было, а верхнее вот тут было [пытается жестами объяснить, что у новорожденного яички были на месте, а пенис был крайне маленький и не на месте, а около пупка]. [Не на том месте?] Да. [На пупе?] Даже трошки ниже, только такая вот... пупырешечка [показывает размер — меньше последней фаланги мизинца], и всё. Тридцать один год, наверно, прожиу и помёр. Во. Но только ж конец, от ведь красивый, славный — ой! — во, но такое вот получилось у их, но все говорыли, что это только что яны ж на Святки на эты уже делали тэй уже мопед, чи что-ни по ляду там уже носились з мужиком, что уже не прыдумать. На Святки ничего такого делать нельзя [СЛП].

[Можно было прясть или ткать в Святки?] [СЛМ:] Ну, прясть... Да не, як шось... Шось же було, шо нельзя было на Святках нельзя было уже делать. [Нельзя было?] Ни прясть, не вязали, не ткали. Уже Святки ё Святки, считались уже всё. [А если что-то надо сделать?] [КАГ:] Ну по хозяйству ж там... [СЛМ:] Ну по хозяйству, дяржали же короу и свиной, и усих же надо было и варить, и кормить. А так не стирали, не шили. Ни дроу не сякли. Такого ж ничёго не делали. [Не говорили, что если что-то такое зробишь, то может пятно на теле образоваться?] Ну у нас був дядька, бахилы клейу. На Святки комусь заклею бахилу и... а жёнка беременная була, и латка на пята. Якую латку приложу, такая и у дитёнка и латка. [КАГ:] Ты имеешь в виду молодуху? [СЛМ:] Да. [А что значит, что у дитенка латка?] [КАГ:] Ну, родимое пятно такое здоровое, ти как оно. [СЛМ:] Ну такое, як, як латку приложу на бахилу изади, так яно и родилося, и латка. Это уже действительно, я сама бачила. [КАГ:] Выше, выше пята. [СЛМ:] Яны напроиу мене жили, я... [Выше чего?] [КАГ:] Выше пята же... [СЛМ:] Ня выше пята, як раз от пята, да. [КАГ одновременно:] От пята и сюды наверх. [То есть у ребенка тоже на ноге?] [КАГ:] Да. [СЛМ:] Да. Тоже на... на Святки и... кому ён там клею, хто яго уже тут-то знает. Это я, это уже у мене очевидец была. Было такое.

В течение Святок отмечаются три больших праздника: Рождество, Старый Новый год и Крещение, на каждый из которых готовится традиционное святочное блюдо — кутья (каша из перловой, гречневой, рисовой или пше-

ничной крупы с добавлением сахара или меда)¹. Кутью утром ставят в красный угол (*кут*) на сено² (сообщается также, что существовал обычай делать из соломки крестик и ставить его в кутью), она стоит там до ужина, и ее дают скоту и курам и едят сами. Удалось записать тексты о том, что раньше все три раза на кутью было принято *звать мороз*³:

[Кутью когда варили?] Ну куттю варили — это под Рождество, седьмого января ж ходе Рождество, и четырнадцатого января, и девятнадцатого под Хрещение. Ну под... под девятнадцатое — это уже богатая называлась куття уже... жирную, так сказать, варили. А ето постные, под Рождество и под Васильеу день. Это постные варили кутти. Мороз звали. [Как звали?] Ну як, зварять, на кут поставят тый уже горшочек и зовуть: «Мороз, мороз, приходи к нам вячерять». Так уже звали. Яго, мороз. Тады морозы здоровые были. Снягов было, и морозы були. <...> [А для чего мороз звали?] Ну яка, яка же була прихотью, шоб не морозиу уже, каже ж что, я ж не знаю, шо казали. Шоб не морозиу ничёго. Я ня знаю, шо же, для чаго звали вот мороз. [Звали когда?] Вечером. Вечером звали. [В хате прямо?] Да, у хате, чугунок тэй поставят ти горшок на кут и зовуть: «Мороз, иди к нам вячерять». Ну и присказки я ж не знаю уже и присказки, не знаю [СЛМ].

[Мороз не звали на кутью?] Это уже я не знаю, это когда-то мама рассказывала, ше я малесенькая была дак, ше папа мой дома быу, не на войне. Дак казала, мороза звали, а я уже не знаю, як яны звали. Тоже гулянья собирались ж и... что ж она рассказывала, что так звали, каже, мороза, что, каже, и вокно разбили. [Что они делали?] Ну, шибко же стали звать мороза, стукать. [Нужно стукать, когда зовешь?] Да. [Как звать надо?] Наверно ж: «Дед Мороз, — звали ж, — приходи сюда!» — и по вокну стали стукать и разбили шиб... это, вокно. У нас... у наше уже это не было врэмя [СНС].

Важной особенностью святочного периода в Злынковском районе является то, что активные обрядовые действия — *щедрование* и *засевание* — исполняются здесь в канун Старого Нового года⁴. Вечером 13 января взрослые и дети по сей день ходят из дома в дом, исполняя за угощение или деньги *щедровки*, которые раньше различались в зависимости от того, кому пелись: девушкам исполняли «У ляску...», а мужчинам — «Ходя Илля на Василя...».

Коляда, праздник у нас празднуется. [Это когда?] Это Старый Новый год, четыре... с тринадцатого на четырнадцатое или с... или с двенадцатого на тринадцатое, я всё время путаюсь, по-моему, с тринадцатого на четырнадцатое. Вот колядки. Ну и сейчас даже празднуют. Как дети празднуют? Наряжаются у маски, одевают у ба-

бушек, у дедушек, тулупы выворачивают, раскрашиваются, делают такую козу⁵, ну, из картона вырезают или там череп, надевают на это, на палку. Ну, это коза. И идут, ну, к каждому двору, поздравляют с Новым годом людей: «С Новым годом поздравляем». Колядуют, и им уже угощение выносят. [Может, они пели какую-то песню?] Ну, э... Щас, ранше... Там они есть, песни и много песен, и где-то вот и у книжках написаны. Сейчас поют такую песню... Господи...

Коляда, коляда... (что-то...)⁶

Из Москвы приехала,
Дайте рубль, дайте два,
Чтоб назад доехала.

И всё мы их ругаем: «Что это за песни такие, дети, «дайте рубль, дайте два»?» Ну вот. А... были песенки, да я вот и не помню [КИФ].

[Не помните колядок?] Ходять. [Смеется.] Помню. [Поет:]

Я коза, деряза,
Из Москвы приехала,
Дайте тышчу, дайте две,
Шоб коза уехала.

(Потом...)

Щчёдры, бодры,
Козиный рожок,
А ты, бабушка,
Спяки пирожок.

[Поет следующую щедровку:]

На том (это вот шчадруют? як вон вечером ходять...)

На том пирожку
Шчей сала кусок,
Зялёный веник,
Помажь вареник.
Добрый вечер! [СПН].

У Ивана-пана скромная жена —

Бог ему дау,
Не завидуйте, пановы братцы, —
даст Бог и вам.

Ой, закупила тры городочки —
Бог ему дау,
Не завидуйте, пановы братцы, —
даст Бог и вам.

В первом городе всё хлебборочки —
Бог ему дау.

В другом городе всем людям —
счастья, Бог ему дау.

В третьем городе сам пан хозяин —
Бог ему дау.

Добрый вечер!

Шчадруют же все, много людей, вот про... пропели, потом усе хором: «Добрый вечер!» Хозяин отвечает: «Добрый вечер, добрые люди», — и... одаривает... подарками, ну, естественно, бутылка, колбасы кусок [ГВИ].

[Когда щедруют, что поют?] Ну, «Ласточку» якусь пеють. [Что это?]

(Ну...) Ласточка, щебятущечка,
Прылятела под окошечко.

— Ти дома-дома
Сам пан-господин?

— Во, ён на печке сядить,
Одявается...

«...» Ти «угощать уже кого ён ти ка... уж собирается» — ну вот тое, и выносить [СЛП].

[КЛН:] Кира, какие ты щедроўки пела?
[БКД:] Коляда, я у батьки одна,
Дети, дайте денег в мешок.
Где денег мало, подавайте сало,
Здесь сала нема, подавайте пирога.
[КЛН:] А вторую?
[БКД:] Коляда, Коляда,
Дос... Открывайте ворота,
Доставайте сундучки,
Подавайте пятакчи.
Хоть рубль, хоть пятак,
Не уйдём из дома так.
[КЛН:] Вот она с такими песнями ходила
по соседям, заработала тысячу. [Смеется.]
[Это только дети поют?] Почему? Взрослые
наряжаются, поют, все ходят, все.

Щадрую, щадрую,
Колбасу чую,
Дайте другую —
Ещё пощадрую [ЧВ].

Пришла Коляда к тебе во двор.
У тебе во дворе три дома — три терема
стоят.

В первом доме — в первом тереме
месяц-батьюшка,
Во втором теряму — красное солнышко,
У трэтем теряму — ясны звёздочки.
У первом де... дом... тереме —
(хто ты там есть) месяц-батьюшка,
Во втором — красно солнышко,
В трэтем теряму яго детушки.
(Ой, Господи!)
Василёва мати — пошла щадровати:
Заросилася, закрутилася.
На престоле стояла — золотой крэст

держала
А вы, люди, дайте... и мне грошей дайте.
[Усмехается.]

Хто что пытае... [Вы в детстве это пели?]
Да мы теп... и теперь... «...» [В какой день?]
Ну, когда? Перяд Рожаяством: четырна... тры-
надцатого мы ходим. Тринадцатое января.
[Что это за день?] Ну, что за день... А четыр-
надцатое — Старый Новый год же считает-
ся. Да, во тут, тринадцатого и ходим. Много
у нас ходит. Парни приряжается и девча-
ты, то с гармошкой ходили, и десяти [?] это — как закон. Дети сперва идут малень-
кие, во такие вот, дети поют тоже. Ну, детей
одарыли, тогда пошли уже большие [МАН].

А то ще пели: «У ляску, ляску, на жёлтом
по...» — это если у девочка, у кого девоч-
ки ё «...».

У ляску, у ляску
На жёлтом песку
Святый вечер;
Пава ходила
Перья заби... собирала,
Добрый вечер.
А за той павой (деўка, допустим)
Танечка собирала,
У платочек брала
И вяночек вила.

Свиўся вянок
Да и пошла у танок.
В том танку...
Одному дала... одному дала
Шёлковый платок,
Другому дала
Золотый перстнёк,
А за трэттега
Да и сама пошла.
[Это если девочка, а если мужик?] А му-
жик... Мужики дак я даже... Мы не пели ни-
чёго. Я вам скажу от это, як...

Ходя Илля
На Василя,
Нося пугу
Дретеняю,
Плетеняю.
Куда ни махне,
Там жито расте;
Куда ни махае,
Там овёс полягае [ЧВ].

Ходе Илья на Василя,
Нося трубу жестяную, а другую —
просяную.

Расти, жито, пшеница и всякая пашница,
В поле колосисто, в доме — пирожисто.
У поле — зерно, у доме — добро.
А вы, люди, знайте, Богу свечку стаўте
и нам грошей дайте [МАН].

Ходя Иля на Василя,
Нося пугу дретяную, плетяную,
Куды ни махне —
Там жито расте,
Куды ни махае —
Пшаница вягае.
Скорэйте дарыте,
Нас не борыте,
Короткие лытки
Померли на свитки [ЧНС].

В случае, если угощение не дают или
награда не устраивает щедрующих, ис-
полняется «нехорошая» щедровка:

Шчодер-бодер,
Там Иван ти Роман злодей,
Накрал, подошёў,
В солдаты не пошёў! [ЧНС].

Обряд засеваания, который, как и ще-
дрование, направлен на то, чтобы при-
нести благополучие в дом, совершается
на следующее утро, 14 января.

Тринадцатого вечером ходят, поют пес-
ни, угощают, а тринадцатого [оговорка:
четырнадцатого] ходят утром, называется,
засывание. [Что это такое?] Тоже э... зёрна
сеют, поздравляют и шо-то надо угощать.
[Куда зёрна кидают?] На пол рассыпают, по-
том выметать и надо обязательно скоту от-
давать. [Это с тринадцатого на четырнадца-
тое?] Э... ну, тринадцатого вечером, ходят
вечером, а на четырнадцатое утром, ходят
утром. [И засевание четырнадцатого?] Да,
да. [Какие зёрна и куда?] Кто что сылет, хто
пшеницу, хто рис, хто что. [И кидают прямо
на пол?] Да, на пол и поздравляют там, не

знаю: «Сею, вею, посеваю, с Новым годом
поздравляю». [А потом скоту?] Ну, курам
обязательно надо, шоб... скоту, шоб не вы-
бросились эти зёрна, ўроде такая вот... а...
а хто там, что оно означает. [Зачем?] Это
у старых спрашивайте [смеется], я... я ж, ду-
маю, я ещё не старая [смеется] [КЛН].

Сею-сею-посеваю... посеваю,
С Новым годом поздраўляю,
Чтоб здоровеньки были,
Много лет прожили.

Ну, уже сее, зярном посыпае по хате.
[По хате?] Да. Ну, зайшоў уже в дом и рассе-
ваю. А ты уже гостинца готуй. [Они посеяли
и ушли?] Да. [А что с тем зерном делать?]
А что зярно — тады змятаеш, да и курам.
[Курам?] Да. Уже ж если насыпят ничего,
дак, значыть, чтобы ейичек было ничего,
чтоб уже ж куры няслись хорошо. А другие
придут только так: брыз-брыз [смеет-
ся] — няма. Особенно у лодырёў нема ничё-
го. У таких, у работашных, дак тые прыходят
дак, як шурнёт-шурнёт по усей хате —
тады уже венником тым зметаеш [СЛП].

Сею, сею, посеваю, с Новым годом
поздраўляю, чтобы яки такая... (Ой, по-
стой...) чтобы добреньки были и купили
«Жигули» [КАГ].

Сею-сею, посеваю,
З Новым годом поздраўляю.
Открывайте сундучок,
Подавайте пятакоч [ЧНС].

Не пустить щедрующих или засеваю-
щих в дом считается плохой приметой,
так как они приносят в дом удачу и бла-
гополучие на весь год:

[Ранее рассказывала о колядовании.]
И ў каждом двору дают. Ну, хто уже всё раз-
дал, закрываются. Но вообще, считается,
нельзя закрываться и хорошо, если при-
бегут, поздравят, ну, значить, удача будет
в этом году. Раньше считалось, что, ну, они
ходить, даже вот наши женщины эти, кото-
рые в хо... в хоре поют, они ходили тоже
с обрядом и раздавали хлебушек, мол, это
кор... для коровы, чтобы молоко... [На
Коляду?] Да, на Коляду, чтобы корова хоро-
шо молока давала, там, зерна давали, чтобы
урожаи хорошие были. Ну и там разные при-
сказки, прибаутки, вот, чтобы хозяева здо-
ровые были и чтобы всё водилось в доме
«...» [Нельзя закрываться на Коляду?] Ну,
это нехорошо. Да, ну, считается, что жадные
люди в этом доме живут, да. Обычно ў такой
день не закрываются [КИФ].

Рождество не ассоциируется у боль-
шинства местных жителей с масштаб-
ными гуляньями. Однако один инфор-
мант всё же вспомнил об обычае ходить
на Рождество со звездой и *водить козу*:

Это потом на Рожество, дак носят такую
звезду: делают хрэст, цвятамы украша-
ють и тады уже ходють, козу водять, може,

и коза з йими ходя. [Живая?] Не — чалавек. Во, нарысуешь ти так это, наделаешь рог, и хвостоу, и всяго и [нрзб.]. Во, вот тады уже походя, по... и начинают гулять. [Это на Рождество?] Да, звязду это. [Как это называли?] Колядо... колядки. [Это когда со звездой?] Да. [На Рождество?] Да. [На само Рождество — седьмого?] Да, седьмого. [Как делали звезду?] Ну, делали... там, чаго яны там наряжали хрэст той уже, тут цвятоў наделяют. Цвятная такая, на пауке. [Из бумаги?] Да чт... хто с чаго прыдумае: у кого тряпки есь такие, ничагошны да умее делать цвяты тые, и так и ходють пеють. [И коза с ними?] И коза эта ходя, при ко... [Со звездой?] Ага, ну. [А сами они тоже переодеваются? Кожух наизнанку?] Так просто... Ну, хто и у кожух, а хто так, просто оделися тутока, на... маску якую-нибудь нарысуешь на том на листу, на бумаге, вот пор... поререзають дырки и... и расхаживають, чтоб не угадали их. [Нужно, чтоб не угадали?] Ну да, интэрэсно ж, во, чтоб не угадали. [То есь ходили на Рождество и на Новый год?] Да, да, да [СЛП].

Удалось записать текст о традиции делать на Рождество *наука* — украшение из половины картофелины и воткнутых в нее соломинок, напоминающее паука. Это украшение подвешивали под потолок в середине комнат, чтобы в доме были достаток и благополучие:

[Вы не помните, делали на Рождество украшение из соломы, которое к потолку подвешивали?] Украшение, знаете какое? Павук называўся! Павук называўся, паука. Сами делали: бульбины, половину бульбины, слышишь? Половину бульбины разрѣжем, половину бульбины, тады соломка и... и выкрасим тады... ня продавали етого ничѣго и бумаги, покрасим карандашом ти чим, бумажечки такие и на соломку — и павук про... прыцепляль. И у бульбину ету тыркали, тыркали соломок, это, оно солома вон из... из ржи. Из пшаницы да из етого мягкая солома, а со ржи, яна такая дядбѣлая. И паук висить, и мы ж малыя дети, красуемся: «Ой, паук на пода... толку [потолку]». Тады же ни свету не было, ничѣго, так жили, ўо. И паук красивый полу... получаўся, во, на Рождаство и зимой, и усуды [СЛД].

ГАДАНИЯ

В Святки гадали; самые популярные из гаданий — о будущем женихе.

[Когда гадают?] Я не гадала никада, никада не гадала, ни на что. Ну, есь же на это... на Святки ж гадают. Да. [Как гадают?] Ну как? Да всяк гадали: ну положишь ты то... То в колодцы бегали, воду слушали, какая она: шумить она — не шумить. Какая свяхруха буде: злая — хорошая? [Если вода шумит, то свяхруха будет злая?] Конечно. [Усмехается.] [Так гадали прямо на Святки?] Ну, на Святки. [Когда бегали слушать?] Вечером, вечером ходили, вечером. [А еще что делали?] Да ўсѣ было. [Как шумит?] Бурлит — беспокойная ж. Если тихо — як

спокойная она, а если... Это было. [Как они слушали?] Ну как? Ну, к коло... Ну, подошёл к колодцу да и слушай, як она: покойная она там, или она... Мы бегали. [И сбывалось?] Ну да, ну как бывало всѣ... Всяк ходили: и в сарай ходили, и на тѣмную корову — как корова ляжит: рогами ли, задом — ну, всѣ было... [Усмехается.] [Как это было?] Господи, всѣ бывало. [Рогами, задом — это как?] Рогатый буде. [Муж?] Да неужели ж? Ай, Господи, всѣ дурость. <...> [Вы говорили, что-то на тѣмное делали?] Ну, в сарае что свет не включали. Она... как она ляжит. Ты як пришеў так и... Как она ляжит х тебе: рогами или она задом ляжит, ну, вот. [Что это значит?] [Посмеивается.] Уроговатым хозяин и тебе будет. [А если задом?] Будешь богатый. [Смеется.] Ой, Господи Боже! [Роговатый — это какой?] Ну, нехороший. Ну, ну, ну такой... ну, как тебе сказать, ну роги же у него торчат, значит, не... будет те... [Может, некрасивый?] Ну, некрасивый... Буйный може такой... [МАН].

[Вы в Святки бегали?] Бегали⁷, у колодец крычали, судьбу свою угадывали. [А что кричали?] <...> «Судьба, судьба, отзовись, иде мой будя». <...> И кричим: «Иди кому собака загаўкае». Вот. Галя крикнула, ёй на Слободе — там улица была Слобода, там обозвался собака. Валя крикнула на Сяло, Полька клыкнула на Зарече [Село и Заречье — части с. Спиридонова Буда] — вот сюда, як идишь, во, Заре... А я крикнула, мне далѣко-далѣко-далѣко — Азарычи. Таки глухие, глухие соба... «А». Собака. Деуки в Спиридоноуке остались замужем, а я «ау-ау» в Азарычи. Во як, угадывали, ну [ЛЕМ].

Под подушку ложишь... пишешь имена разные тоже, ложишь под подушку и вот утром встаёшь с эт... и там и вытаскиваешь бумажечку: вот имя какое есть, то муж будет. Ну, у меня совпало. Бумаж... имя, как-то вытасчила, как мужа сейчас зовут. Ну, такая вот как-то ранше были. То было что, мо... мама ещё моя рассказывала, валенки бросали. Тоже в этия... в эти все ночи, на Святки бросают валенк... нок, и куда как бы будет показывать этот валенок, значит, в ту сторону ты замуж пойдѣшь [КСН].

[Девушки женихов загадывали на Святки?] Да, загадывают-то... када ж то, постоит, забыла. Что кидають башмаки свои-ти туфли, а хлопцы подбяруться, яна только ж перекине — «Суженый-ряженный» уже — и чераз забор, чераз вароты ж на улицу бах тѣй, а хлопцы возьмѣть покрадуть [смеется] валенки тые ихние. Это зимой такое творится [смеется]. [Девушки находятся на дворе?] Ну да, оттуда... и тады уже перекидають же уже, де уже... яким на... куды пяткой — куды носком, я уже то... ня то что... если уже пяткой — дак значит няскоро ты шче пойдѣшь замуж, будешь шче сидеть у девках, ну а если уже носком, значит скоро уже пойдѣшь. А яны возьмут украдуть тые. Господи [СЛП].

[Девки ходили ворожить о женихе?] Ходили, ворожить ходили. Во. Это... у кого вот прасло это — як вам сказать — изгородь из коллѣй, о, бегали шукали: яки ко... яки считаешь десять коликоу: яки попадѣтся десятый колик, ти высокий, ти низкий. [Смеется.] Вот и таки уже жениха такого [СНС].

[Рассказывает о бабушке.] И гадали они так: брали рубаху и з... сюда [берет пальцами воротник, образуя из ткани петельку] замочек, и замок закрывали, и ключик вот клала под подушку и говорила, что суженый-ряженный, вот приди открыть там и всѣ такое [РТП].

[ГАС:] Блин с утра спекла, с самого раннего. Или не подо... Надо на ночь. [ЖЕП:] Шестого? Можно шестого января гадать, можно тринадцатое января. И можно девятнадцатого. Так что это реально. [ГАС:] Но это я с шестого на седьмое. Блин с вечера. Он дома полежѣу, а утром понесла, вот. [ЖЕП:] Седьмого ты пошла? [ГАС:] Да, утром. До первого перекрёстка. [ЖЕП:] И идти вот. Кто. Если встретится мужик... [ГАС:] И спросить имя. Ну, если знаете его, конечно. [ЖЕП:] Имя. И вот, имя мужика точно такое будет. [ГАС:] Муж твой. <...> Блин за пазуху. За пазуху. [ГАС:] Возле сердца. [ЖЕП:] И пойти с этим на перекрёсток на первый и там постоять, что кто будет первый идти.

[ГАС:] Полусадник [палисадник] вот считать. Если несчѣтное, значит... [ЖЕП:] Не выйдѣшь замуж. [ГАС:] Да. [ЖЕП:] А если чѣтно, де... [ГАС:] Нет, одна будешь, типа того что. [Что надо идти считать?] [ЖЕП:] Вот, глаза закрываешь, вот забор. [ГАС:] Обхватили и считаете. [ЖЕП:] Да и вот, скока ты. [ГАС:] Скока. [ЖЕП:] А потом скоко ты обхватил, стоко и считаешь. Если двенадцать штук, значит ты замуж выйдѣшь. Не замуж, там па... Парное. [ЖЕП:] Ну па... парой будешь. Парой будешь. [ГАС:] Ну, кто и замуж. [ЖЕП:] А если одиннадцать, то пока не.

Мене подруга была такая смешная, она была вопче юморыстка. Пошли гадать... значит, забор таки с трѣх жердочек кола сарая, во, а сарай уж соломою крытый. Надо встать на жѣрдочку на эту, зубами ўытянуть из крыши солому. [Смеется.] Скольки вытянешь... если парное... там, ну, допустим, пять, няпарное — ня выйдѣшь замуж ишче, а если шесть, то уже должно спаровѣться в этом году. Вот она полезла на эту жердочку [смеется], я стою, рот раскрыла, гляжу на нее, она встала, за... [смеется] задрала голову, жердочка эта ломается, и она мордой [смеется] о е... у ету крышу. Ржали вдвоём, уже она: «Ну во, вышла замуж, морду ободрала всю об солому». Смех да и только, такие дурацкие были [ГВИ].

Гадания и святочные развлечения заканчиваются на Крещение. В этот день набирают святую воду, купаются

в проруби и обливаются водой из нее. Нам также удалось записать тексты о том, как делали купель: вырезали из льда большой крест, ставили его около проруби и поливали свекольным соком, имитировавшим кровь:

[На Крещение воду святят?] Ходят святят, да. [Куда?] Святят. [Где?] У церкви. Ну, вообще-то, у нас када-то, дак я... — ну, яе же с возера ж пить же не будешь яе — вырубывали из лёда хрэст делали, лёд пилили и складывали, ставили крэст. Тады из сваякы красный рассоу той, обливали яго, красаўца того и на возяро ж прямо правили. То як были уже, батюшка тут уже свой быў, дак это уже... хорошо было. Сами сабе. Вот, а так святую воду дак у колодца тады посвящать, так чтобы была святая вода. [Крест для чего поливали?] Ну, красаўца делали, чтоб красиво ж было. А ён же таки тады не то сирэнявы, не то розовый, не то... красавец, на всё озеро стоит. Да здоровый такой сделают. [Это его вырезали из льда и ставили?] Да, и ставили, плитки тые собирали-собирали и сделали хрэст. [И его поливали?] Да, да, яго поливали. И там же уже молилися усе, во. А такую воду святили у колодце, чтоб попить же можно было. Во. [Что за рассол бураковый?] Та... потеряли, во, и сок той выжали и тады поливали соком [СЛП].

[КАГ:] Казаў мой дед, крясты высекали, када ён малый ещё был. [СЛМ:] Ну, дак это. [КАГ:] Это ж до революции. [СЛМ:] То ж до революции. [Кресты высекали как?] [КАГ:] Ну на Крещение ж крясты высаякають ж, потом рассолом поливають, вытягують из воды, ставяць же, рассолом обливають же, и он... На Рождество, уже перед Рождеством высаякають. А на Рождество он уже стоит красный, как ўроде кровью облитый. [Что за рассол?] Из бурякоў. [СЛМ:] Из буряка с красного. [То есть вырезали из льда и ставили, да?] [КАГ:] Вы... да, высаякали из льда и ставили. А тую же прорубь — крэст же остаўся, тую воду святили. [Это еще дед?..] Это еще до революции. [Ещё до вас было, да?] [СЛМ:] Да. Это же при царе Горе... При царе Горошке. При нас такого уже ничего не было.

Примечания

¹ Обычай готовить три кутьи на Святки — белорусский. Ср.: «В течение коляды бывает три кутьи: первая — постная, перед Рождеством, вторая — скоромная, иначе богата, под Новый год, и третья — постная, под Крещение» (Петропавловский А. И. «Коляды» и «Купало» в Белоруссии // Этнографическое обозрение. 1908. № 1–2. С. 159).

² См.: «Кутью иногда ставили не на стол, а в передний угол под образа. Вместе

с необмолоченным снопом ржи. В Белоруссии этот обычай яснее выражен, или, может быть, лучше записан, чем у великорусов» (Пронн В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 23).

³ «На третью кутью вечером, когда вся семья находится за “вечорой”, хозяин смотрит в окно и зовёт с улицы “мороз” в гости. “Мороз, мороз, ходи кутью есть» (Петропавловский А. И. Указ. соч. С. 161).

⁴ Ср.: «...У великорусов колядки пелись в основном накануне Рождества. У белорусов и украинцев они могли исполняться также в канун Нового года. Этот вечер, как мы уже знаем, назывался “щедрым вечером”. Соответственно песни, которые исполнялись в этот вечер, назывались щедровками (щедриками)» (Пронн В. Я. Указ. соч. С. 48).

⁵ Информанты упоминают, что иногда с ряжеными ходит коза — человек в вывернутом тулупе с козьей маской. Коза — традиционный образ, использовавшийся в святочных белорусских обрядах (Пронн В. Я. Указ. соч. С. 121).

⁶ Здесь и далее в скобках приводятся слова, не относящиеся к тексту песни.

⁷ Бегать — проводить время в подвижных играх, развлечениях (Словарь брянских говоров / Ред. В. И. Чагишева. Вып. 1. Л., 1976. С. 36).

Наталья Алексеевна Савина,
магистрант, Европейский ун-т в Санкт-Петербурге,
Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

«ЭТО НА РОЖАСТВО — СЕМЕЧКИ, ЭТО ОБЯЗАТЕЛЬНО...» (об одной детали святочного периода в Злынковском районе)

В ходе работы фольклорно-этнографической экспедиции НИУ ВШЭ летом 2017 г. мы записали несколько текстов об использовании во время Святки тыквенных и подсолнечных семечек в качестве гостинца детям или угощения на женских и молодежных посиделках. Несмотря на кажущуюся непримечательность этой детали, стоит сказать, что подобные упоминания не встречались нам раньше во время полевой работы на территории русско-белорусского пограничья в 2013–2016 гг.¹ При обращении же к этнографической литературе удалось обнаружить минимальное количество фиксаций использования семечек в святочный период (Белгородская область, Воронежская область, Гомельская область Белоруссии). Таким образом, представленные ниже тексты могут служить небольшим, но важным дополнением к хорошо разработанному описанию святочного обрядового

комплекса на территории России и Белоруссии.

Первое упоминание о семечках в связи с зимними праздниками нам встретилось в несколько сбивчивом рассказе (текст № 1), согласно которому на Рождество детям давали в качестве гостинца тыквенные и подсолнечные семечки и орехи. Примечательно, что поводом для упоминания о семечках как о гостинце на Рождество стал рассказ информантки о том, что на Пасху красят яйца, а на Радуницу еще и приносят крашенные яйца на могилы — тоже своеобразный гостинец. Пытаясь ответить на вопрос об обычае красить яйца на Пасху, рассказчица апеллирует к тому, что эта традиция существует очень давно («и свет это существует, дак... всегда ж эти яйца красили на Пасху»); соответственно традиция одаривания детей семечками на Рождество тоже выглядит как нечто, что «было всегда», и поэтому не нуждается в рефлексии.

Похожие воспоминания о семечках встречаются в текстах № 2 и 3: семечки давали детям на Рождество вместе с орехами в качестве полноценного гостинца или угощения за щедровки. Наравне с конфетами и сушеными яблоками и грушами это был самый доступный подарок. Хотя, по воспоминаниям (текст № 3), семечки могли считаться и редкостью: информанты подчеркивают, что у них подсолнухи не выращивали, семечки привозили с Украины и из других областей специально к новогодним и святочным праздникам².

В другой группе текстов семечки упоминаются в контексте святочных посиделок — женских или молодежных, — которые проходили по несколько дней в течение всего праздничного периода. К этому времени специально и заготавливали семечки³.

На посиделки все собирались в одном доме: кроме избы кого-то из участников посиделок это мог быть клуб (текст № 4) или специально выбранная изба одинокой женщины / матери с дочкой (текст № 6)⁴. Основным занятием на посиделках были совместные разговоры, во время которых и грызли семечки, а шелуху плевали прямо на пол — из-за этого за весь святочный период на полу накапливался целый слой шелухи. В двух текстах (тексты № 4 и 6) отмечается, что всю шелуху потом просто сжигали в печке. Согласно еще одному рассказу (текст № 5), шелуху выметали и выбрасывали

под яблони, чтобы летом был урожай яблок⁵.

Отдельно хочется отметить довольно колоритную деталь из текста № 6, описывающую нетривиальную забаву с использованием семечек: одна женщина сплевывала семечковую шелуху таким образом, что она налипала на слюну цепочкой, которая спускалась до самого пола. По признаниям информантки, ей никогда не удавалось повторить такое, поэтому это воспоминание можно расценивать как своего рода рассказ об умельце, который совершает то, чего никто не может повторить.

1. [До этого рассказывала про то, что на Пасху красят яйца, а на Радуницу ходят на кладбище и тоже приносят крашенные яйца.] [Не знаете, почему яйца красят именно в красный?] Ну, Паска ж это... уже ж такой праздник большой. Красная, красная считается Паска уже, большой праздник. Только яйца красные. А так... Так же ня будешь красить, на что оны мне крашенные сейчас? [Что значит, что Паска красная? Почему она красная?] Ну, праздник большой. <...> Это же с самого, во... як и... и наверно, и свет это существуе, дак... всегда ж эти яйца красили на Паску <...> и помню, мне восемьдесят семь, я же помню, что matka ж... А на Рождество... уже семечки. На Рождество было... Рождество сядьмого... января. Это ж уже семечки. Вот, matka нам уже нас... са... семечек... и с соўнухоў, и с гарбуза это насобирае, тады же у нас семья была ладная. Так, семья была большая. Ну, при мне-то уже не было такие большие сямьи... ужо... мы учетырёх, наэрно, остались. Четыре уже были на своём хлебе. Уже поехали ў город, в Запорожье по... поезжих... поехали. А нас четверо было, дак всегда ж matka нам уже дялила. По стакану семечек. У лес ходили — орехоў насобираем. Там у нас недалёко от Кожаноўки быў лес. Дак ходили ў лес. А кусты, придешь — одны орехи на кустах. Уже труснишь, поспели, дак уже собирали. Во принясом та по такому... клунку [мешочек] орехоў. Matka дялила нам уже по стакану всим. С соновых, этый, сонушнікоў этих, семечек, гарбузных... орехоў. [Почему?] Ну, ня... буде же ж она мяне... там... она, може, так, как дялила, шоб роўно всим. [Почему к Рождеству давали семечки и орехи?] Ну это тоже праздник такой [TME].

2. [На Святки грызут семечки?] А, ну дак это Рождество. Да сядь... сядьмого — это уже Рождество и уже семячки, уже это поверье такое было, что орехи, семечки якие уже — ну, тады гостинец семечки в основном, шо у нас было. Грошей не было, ни конфет, ничёго. А семечки — ето гостинец. Да у кого сады были... Тады ж нигде, считанные сады по всём селу было. Вот если уже у кого шкрыльки сушеные этие — вот тоже гостинец быў. <...> Шкрыльки. Сушка называлася, шкрыльки. Яблоки сушеные — шкрыльки.

Шкрылькамі — и груши, и яблоки — называлися шкрыльки. Уот и гостинец тоже быў. [Это на Рождество давали в качестве гостинца?] Ну, семячки. У качестве гостинца ў основном семячки, сонушные там, гарбузные, это во на Рождество. [Сонушные?] Ну, сонушные. Ну, солнуха, из солнуха, да. [Их только грызли?] Ничёго, ну, сметтё наделаеш, да и всё. Шо. [Сметтё?] Конечно, сметтё. [А что потом с этой шелухой?] Да ничёго, выкинешь, да и чё... свят... [Ничего не делали?] Да. А на Рождество — это уже сем... семками баловались [СЛМ].

3. [Говорят, раньше на Святки давали семечки и орехи — как это происходило?] А, ну это всегда: семечки были, их берягли для Святок — это обязательно. Идешь в Святки ж ты засявеш, щедроваеш, ну уже... а потомака... Вот и знаю ешо... во... тады ж не было семечек ни у кого, городоў, было зямли по трошки, на городах не садили. А у кого в Днепропетровске были дети, яны приезжали, у нас соседка была, Матрёна, тамака, у ей, с одной стороны... у ей две дочки были в Днепропетровске. Яна, значит, приезжала всегда к Святкам, вот, это... к Новому году, короче говоря, на праздники к матери, и привозила семечек. Вот уже нукуды нейдешь, шоб же семечек... [Усмехается.] А у школу ходили ж мы с Азарич у Спирыдоновку сюды — шесть километров. Вот уже побягишь... утром идешь у школу, забягишь... «Сею-сею, посеваю, с Новым годом поздравляю», — это старым, четырнацатого числа уже. <...> Ну, а ето, а щедроваты бегали, дак шо ж делали? Нема ничого. Дак картошки нарежуть у... у кого от, допустим, конфетки у вас у родителей ё тамака — у кого, там, тётя в Днепропетровске, у кого копейка ё — уже помогали. Ёны нам нарежуть бульбочки у конфетки у етые... у конфетные... [Бумажки?] Бумажки, а нам вынасуть конфеток, ну жменьку семечек, у кого ё семечки уже, если хто привёз. Мы уже рады — так, конфетки, а прыдешь, а там картошки кусочек. [Усмехается.] [Обманивали?] Обм... ну, давать же, дети, — нечего было дать: хлеба не было, шо ж... хлеба ж ни у кого не было [ЧВ].

4. [Говорят, было принято дома что-то с семечками делать на Рождество?] А, ну да. [А что делать?] Это на Рождество — семечки, это обязательно. Я как вспоминаю, к нам, такое, женщины собярутся, к матке вот оприходить. Вот. И щалкали, и прямо ж на пол и это... и плавляли эти шалушки. Это семечки, да: арбузные, подсолнечные. Вот. Да, помню, уже в клуб прыдешь, это, кругом семечки. А потом начали запрящать уже. [Что потом с этой шелухой делали?] Ну как что бы... Вымятали, что тут делать, да у печку. Вот. [Когда выметали?] Утром. Вот. [На Рождество щелкали вечером и потом утром выметали?] Да. Да. Уже на Рождество как прыберёшь уже в комант... Ну я ж говорю, теперь же важный день прибираеш, а то... [А раньше как?] А... а т... раньше

что? Уже на Рождество, как уже прибраў, всё позастилаў, рушники этие, тада ж портреты висели, иконы висели, вот, и рушники этие вешали, полотенцы. Вон. Ёсё по... по-мыишь, попрыбираишь [ПРС].

5. [На Святки на посиделки собирались?] Ну же на Святки уже... на Святки уже гуляли. Во. Яны собирались там у хатах. Во семечки лужали: обычно ж на с... это, на Святки готуеть орехи, это... из тыквоў семечки, с полсоўнухоў семечки — клунки такие — а потом лужали. Ели. [Именно на Святки?] Да, на Святки. И тады ж хату тую не вымятали, а потом вымятуть это ўсё и ў сад под яблонки, чтоб родили яблоки. [Все Святки лузгали эти семечки?] Да, да, да, и ўсё, ходять по колено ў том, у сметте, потому что надо ж собрать и высипать под яблонки, чтоб яблоки были [СЛП].

6. [Нам рассказывали, что к Рождеству давали детям по стакану семечек или орехов, было такое?] Так это ж на Святки всегда, делать же ничего нельзя было. Ну, и тада ни... ни по стакану, тогда из гарбузных семечек и своих семечек насушат такой, вот такой, вот такой мешок, такую торбу... Са... на скамеечке, самодельная, вон у меня такая есть. Садятся и усе и рассказывают, смеются. А на вечёрки пособираются деўки с хлопцами, и все этими ше... все плюются этими семечками, хто чёрными, хто белыми. Ну... наутро — во слой семечек! [Показывает руками около 20 см.] А ещё было у нас тут, баба Манька, покойница, дак она что дела... она когда вот семечки чёрные, пле... плевай, и как-то на слюну йих, скрепляла эти семечки. И у неё... буэт сидеть, и до пола это во тянется, и не обрывались! [Показывает, что изо рта слюна тянулась до пола, к ней в цепочку прилеплялась шелуха от семечек.] Во скоко я ни пробовала, и в детстве, и потом вот, девчата, честно говорю, пробовала всё. Ну, у меня ну три-четыре семечки держится. А у неё вот низко... О, это самое, у две-три штуки. Такие, вот такое. И до самого буэт пола. Вот она будет висе... висеть уже, ви... як... уже на полу тые уже ложатся, такие, во, кучкой. Ну, тая, это низко. И вот скоко буде... <...> [Что делали с шелухой, которая оставалась после вечёрок?] А и сразу подметали и у печь. Где собирались, где, обычно ж в одном доме, в двух собирались, то обычно ж там... Ну, редко где дед с бабой живут, а то обычно одинокие женщины устраивали вот такое во. Ну, или там matka с дочкой живут, да вот. Там вечёрки уже, дак одна бабка, помню, смеялась, говорит... [Обрыв записи. Упомянутая бабка говорила, что ей не нужны были дрова, чтобы топить печь, потому что можно было топить печь шелухой из-под семечек — так много ее было.] [СЛС].

Примечания

¹ Подробнее об исследовательском проекте по изучению русско-белорусского пограничья см.: [5].

² Ср. текст из Воронежской области, в котором говорится о том, что семечки могли использоваться для щедрования вместе с зерном: «На Новый год рано утром ходили посеять одни мужики. С собой брали и семечки у кармани, и пшееница у кармани (здесь и далее курсив авторов публикаций. — Н. С.). Заходили в дом и кидали пшееницу, семечки или просо в святой угол, приговаривали: «Сию, вию, повываю». Девки на Святки гадали» (П. Т. Косяченко, 1929 г.р., х. Индычий) [2. С. 54].

³ Интересен текст, записанный в Гомельской области, в котором семечки используются как гостинцы детям, но в то же время выступают как средство оплаты за работу музыканта на посиделках: «У Каляды нанімалі музыканта, на семечкі — семечкі ў барабан сыпалі дзеўкі. А хлопцы, як у нас семечак нема, наймаюць па пяць капеек музыканта. Хлопцы па пяць капеек збяруцца, а сёння ўжо няма ў хлопцаў <грошай> — дзеўкі по стакану семечак збяруцца, у барабан насыплем. Усе па стакану несцілі, не то што — адзін прынёс, другі не прынес. Ён жа дамоў дзецам занясе. Семечкі яшчэ лучшай, белыя. Тады ж толькі к Калядам семечкі хаваюць. А мы, дзеўкі, на семечкі наймаем, і танцуем вечар» (Надежда Грищенко, 1919 г.р., д. Радуща) [4. С. 94].

⁴ См. схожий комментарий из Белгородской области: «Маладэжь устраивала в хатах пасиделки. Тада ш клуба не была, а вот намечали таких вот, как Вера Васильевна. Вот вы прияжжаете, так и тада этот дом знали и прихаживали, и семечки плевали, и людям нравилась!» (В. В. Шишкина, 1937 г.р., с. Прудки) [3. С. 94].

⁵ См. также комментарий из Воронежской области: «Во время Святки молодежь собиралась на посиделки. На посиделках не работали, лускали (ели) семечки, разговаривали, пели, играли. Под Рождество и во все время Святки гадали, особенно гаданием занимались молодые девушки» (В. М. Казарцева, 1928 г.р., с. Хохол) [2. С. 63]. Эта практика соотносится с широко распространенным поверьем о том, что в календарные праздники мусор в доме наделяется особой силой, в частности плодородием, см., например: «В Полесье накопившийся в святочные дни («колядный») мусор сыпали под садовые деревья для урожая фруктов; у словаков сжигали его в саду с такой же целью — «abi bolo tefo ovoci, kefo smeči» [чтобы было столько плодов, сколько мусора]. Ради плодородия и защиты от сорняков на Новый год выносили мусор на поля (укр., бел.)» [1. С. 338].

Литература

1. Валенцова М. М., Виноградова Л. Н. Мусор // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 337–340.

2. Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып. 3 / Сост. Т. Ф. Пухова, Г. П. Христова. Воронеж, 2005.

3. Молчанова Т. И. Святочный комплекс в календарной традиции русских сёл Красногвардейского района Белгородской области // Этнография Центрального Черноземья России: Сб. научных трудов. Вып. 8. Воронеж, 2009. С. 87–97.

4. Традиционная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 1 / Т. В. Валодзіна [і інш.]; ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. Мінск, 2012.

5. Фольклор и язык русского пограничья // Лаборатория фольклористики РГГУ. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/about.htm>.

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе».

Даниил Дмитриевич Игнатъев,
студент Национального исследовательского ун-та «Высшая школа экономики»
(Москва)

К ОПИСАНИЮ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ БРЯНСКОЙ ОБЛАСТИ

В настоящей работе публикуются материалы по погребальной обрядности, записанные в 2017 г. во время экспедиции НИУ ВШЭ в населенных пунктах Спиридоновобудского сельского поселения Злынковского района Брянской области (Спиридонова Буда, Карпиловка и Азаричи).

Обмывание и обряжение покойника поручается любым людям не из числа родственников, за работу их могут одаривать полотенцами. Необходимую одежду припасают заранее (*приданое готовят*) — платок или шарф для женщин (цвет не регламентируется), «фуражка» (т.е. любой головной убор) для мужчин, а также тапки. Бытует разделение по возрасту: «фартук» (пояс) характерен для обряжения пожилых. Одежда незамужних девушек имитирует свадебный наряд.

[Во что одевают покойника?] Ну, что он уже захотел — приготовил себе. [Сам приготовил?] Да, он сам себе уже должен приданое приготовить. (...) Если пожилые, обязательно фартук, почему-то без фартука никого не ложили, скоко я помню. Вот,

и сарафан там или кабат¹ этот вот, кофта... обязательно покрыт чтоб был человек. [Чем покрывают?] Покрывают платком, или шарф уже, что молодой — шарф, старому — платочек. (...) [Хоронят и в ярких цветах?] И в ярких, что е... что есть, то и есть. [Фартук — это в котором готовят?] Нет, нет. Фартук такой вот, ну, как раньше в старину ходили люди — это старые. [Это как пояс?] Да-да-да. Это старушкам, а... это... молодые в платье, и костюм. [Незамужних девушек не одевают как-то по-особенному?] Ну почему? Если не... не была замужем, то и платье белое не исключено. [Платье белое?] И туфли, да, и всё, как она невестой была, так её и хоронят [ЯМА].

Воду, оставшуюся от обмывания, выливают под красный угол (*кут*) с внешней стороны («де не ходя нихто»). Тряпки, которыми обмывали покойника, а также одежду и постель, в которых человек умер, сжигают. Как правило, это делают во дворе, но иногда подальше от дома:

Воду и это всё выбрасывают подальше от дома... (...) Через дорогу даже желатель-

но. [Через дорогу?] Да, чтоб даже и дороги не касалось. Это бабушка моя так говорила: «Насите ж подальше! Я ещё хочу пожить» [ТАМ].

Покойник лежит в доме головой в сторону красного угла — мужчин кладут *по улице* (вдоль фасадной стены дома), женщин — *по двору* (перпендикулярно фасаду).

Гроб устилают изнутри сеном; по отдельным записям, в гроб клали *явор* (аир, *Asorus*) и им же набивали подушку для покойника. На четыре стороны гроба ставят свечи, которые втыкают в четыре куска *булки* (батона или буханки хлеба), разрезанной крестообразно. На покойника обязательно надевают новый нательный крест; в руки помещают небольшие крест и икону, иногда также рушник или свечу.

[На чем покойник в гробу лежит?] Ну как... В основном они, видно... видимо, из сена чё-то подстилают. Подушка обязательно должна из травы быть, из сена... с цветов там... натоптанная такая. Но её не с пуха. (...) Мятую, во такое всё наталкивают, запах чтобы... [Эту подушку люди шьют сами?] Да. (...) [Клали ли очки в гроб?] Да, очки ложат и кто... у кого зубы эти вставные, тоже рядом ложат [ЯМА].

[Подушку] натаптываешь или сеном, а я, вон, заготовила себе явор. Сушу этот, шо... свяшше... священный. Всякое разнотравье вот на Троицу. (...) Шас я вон наговорила се[бе] наволочку беленькую, во туда наложить мне эта яворка, и буде подушка,

а так покупные в ритуальных услугах, по-купные [КЛН].

[КЛ:] Когда у нас батюшка начинает отпевать, на углы гроба, э... прямо скибки оны вот такими во, вот [рисует палкой на песке небольшой квадрат], и свечка... Потом вот отпели... свечи этот батюшка, куда он их забирает... [КИН:] Ну, он забирает. [КЛ:] Да, а хлеб этот на кладбище, кому отдашь. [КИН:] Несут на кладбище, там... там на помогилам разложить...

Если покойник снится и сообщает о том, что ему недостает какого-либо предмета, ему этот предмет «передают»:

[КАП:] А ё на том свете что-то, что снится, что так... Во як мамка наша... снилася, во, мы з Волей [ХОП:] носили на кладбище, вот. Что мокро. И пи... головочка болить. Вольга носила... простенки со мной, у ямочку, и... и его перестало сниться. <...> [КАП:] Вырыли ямочку и... и... положили. И зарыли. И так же пилюлечки.

На время хранения в доме под тело или рядом с ним подкладывают серпы и косы, чтобы замедлить разложение. Их вынимают из гроба перед погребением и в будущем продолжают использовать. Интересно сравнить этот обычай со сходным полесским: там подкладывают под лавку топор, «коб ны расплываусь [покойник]»².

У нас мама умерла у в июле месяце — в етом во месяце, двадцать трэттого июля — мы позавчера мы ще помянули, дак мы подлаживали и серп, подлаживали и ето, як его, косу, потому шо [е]ё начало дуть. А ще сына нема, а яна уже узду... вздуется, сын пока с Брянска приехал — нам надо было ждать яго. Вот как — дак это подлаживали, а если зимой, дак зачем подлаживать? Ничёго не подлаживается в свете. А у лётку [летом] за того, шоб человек не... не подымался [разлагался]... <...> [Куда подлаживали серпы и косы?] Под бочкй, под бочки [ЧВ].

Еще один способ сохранения тела связан с медной проволокой:

[КЛН:] Потом, як они за палец медную проволку покойному провядут у марганцовую воду или у зямлю. [МВТ:] Отводе... [Заземление?] [КЛН:] Отводе, отводе, зазямление делают.

Считается, что от неприкрытых глаз покойника исходит опасность:

Умер ребёнок... <...> У него были приоткрыты глаза. А она [бабушка] <...> говорит: «О, приглядывает себе кого-то», — она про себя. И берёт, ищет в кармане... <...> пять копеек это — и ложит ему на глаза вот эти вот... <...> И она ложила, а я када спросила, она сказала, что... чтоб никого не забрал ребёнок. [На глаза?] Да, быстро умирал

человек до сорока дней, если глаза не прикрывались — до сорока дней [ТАМ].

Кроме зеркал, в доме могут прикрывать и телевизор.

[ВТВ:] Телевизор, конечно, это всё убирается, это же не положено. [ВАН:] Накрывается. [ВТВ:] Или закрывать усё это, чтоб не было... <...> Ну говорят, что душа может у зазеркалье уйти, это знаешь то уже такое, поверье. [ВАН:] Придумки. [ВТВ:] И оттудова не выйти.

Существует запрет на выполнение некоторых действий, пока покойник не похоронен:

Нельзя поросят рзать, если сосед помёр, а то мясо стухне як. [Это до похорон?] Да, пока не похоронили [СМА].

Значит, умер человек, хоронят — нельзя ни огурцы ни закатывать, ничего не делать нельзя, потому что огурцы взорвутся, говорят, помидоры тоже, вот этого делать нельзя. Почти ничего нельзя [ЖЕП].

При **выносе тела** дом закрывают на ключ снаружи, хотя внутри остаются люди. Перед гробом во дворе сыпят зерно.

[ВТВ:] Сначала вот када выносят гроб, обязательно зерном посыпают, вот. [Зерно где сыпят?] Зерном перед гробом сыпать... [ВАН:] На дорогу. [ВТВ:] И сразу гроб выносятся. <...> Идут уже из хаты и сыпать. [По двору?] Проводяты если, и по хате, и по двору.

Информанты упоминали о кропле-нии дороги при выходе со двора, для которого используют *веничек с жита*.

У нас, если выносятся покойника, и спери идти, святы... свящённой водой от так крэстик делаеть. [Где?] Из двора выносят покойника <...> и во так водичкой по-люють, во, свящённой, и всё [ЧВ].

В начале **похоронной процессии**, как правило, несут *хлеб-соль* (о них см. ниже), затем следует икона (в зависимости от пола покойного — *Матерь Божия* или *Никола*). Если в доме нет иконы, ее можно взять у чужих; после погребения икону возвращают.

Отдельные информанты упоминали об использовании на похоронах особого выносного креста³ в других населенных пунктах Брянской области: г. Сураже, с. Денисковичах. Напомним, что такой крест, внешне напоминающий те, которые употребляются при крестном ходе, хранится у одного из жителей села. При каждом случае похорон семья умершего берет крест у хранителя, его несут впереди процессии, а затем возвращают хранителю.

[Не было, чтоб крест в доме хранился и его давали на похороны?] У нас не, а вот уже в Денисковичи, уже — вот рядом посёлок — там нясут крэст упереди покойника... впереди покойника нясут, и его ж с кладбища забирают, обратно назад вьзут. Значить, у кого-то ён там сохраняется. Вот, у мяня сьгодня случилось несчастье, значить, я иду — забяраю его. <...> [Несете до кладбища?] Да. [А там чего с ним?] Ну и, наверное, назад забирают. То, что у нас из Денискович увозили женщину, привязли, ну, оны деревянный крэст и несли это впереди всей процессии. Ну и назад же его забрали [МАН].

Одна из записей связывает несение иконы с обязанностью 40 дней молиться за покойного. Использование выносного креста описывалось как традиция более старая, чем ношение иконы. Это позволяет предположить, что в обоих случаях имеется связь с обетной практикой, и тем самым провести дополнительную типологическую параллель между выносным крестом и общедеревенской «свечой», сходство которых уже отмечалось⁴. Важна в данном случае связь с обетом, поскольку установлено, что, принимая «свечу» на хранение, житель деревни, как правило, *обрекается*⁵.

Бывало, колись уперёд, да, женщина так носила, сейчас з иконой больш ходить. Ну а колись крест. <...> Я несу икону. И я должна сорок дней яго почитать, молиться за яго <...> я должна быть и на обеде, и должна быть тоя, и... и почитать, поминать каждый... каждый вечер. Ложиться спать и яго отправлять [ЧНС].

За иконой и хлебом, перед гробом несут венки; это может делать любой желающий. Тех, кто несут венки, одаривают платками, которым приписывают целебные свойства, ср. частотный мотив исцеления путем соприкосновения с покойником:

...Бабушка мне тада [сказала]: «А береги. <...> Береги этот платок всегда, потому что он [покойник] ушёл, и он буэт болезнь туда забирать». <...> Люди умные, они стараются... везти венки, чтоб получить этот платок [ТАМ].

Гроб могут нести на руках или везти на машине. Несут гроб четверо; родные покойного идут за гробом. На перекрестках и напротив снесенной церкви возможна временная остановка процессии.

Хлеб предназначается предыдущему покойнику, поэтому его несет впереди процессии кто-то из родных последнего. До того предыдущий погребенный, как считается, *сторожит* кладбище. Хлеб посыпают солью крест-накрест, иногда его называют *хлеб-соль*. Его делят на кладбище; хлеб запрещается резать, иначе покойник начнет являться во сне родственникам.



Кладбище в с. Спиридонова Буда. Фото А. Б. Мороза

Покойник лежит, там, два дня, три дня, и возле его изголовья... это вот гроб, там же с... столик, иконы, и там стоит хлеб, который постоянно свечка горит. <...> Потом этот хлеб несут на кладбище, и, когда покойника похоронили, люди подходят, им отламывают эти кусочки хлеба, они идут к своим родственникам и кладут этот хлеб. <...> Вот, они [родственники] автоматически получают угощение от этого. Они ж его встречают, считается, а он их угощает, что именно вот этот хлеб... <...> [Ранее рассказывала о знакомой женщине.] Я прихожу, она мне рассказывает, говорит: «Ал, вот мне снится мать, а уже сорок дней прошло». <...> И она начала вспоминать, она говорит: «У нас умер мужчина». <...> Она должна была взять хлеб, отнести на кладбище, када его несли, и раздать, потому что её мать была последняя, а он её, как уже, считается, уже смени... сменит. А ей никто не сказал вообще, и она этого не сделала. <...> Я гърю: «Теперь только идти брать этот хлеб... ну, не хлеб, а гостинцы вообще, на могилу идти ложить этому мужчине и потом уже своей матери» <...> [Солью (хлеб) не посыпали?] Да, да, да, посыпали солью тоже. [В какой-то форме посыпали?] Ну, там всё... идёт, что крест должен быть. <...> Всё идёт крестом, перекрещенное — это именно с покойниками [ТАМ].

Хлеб просто берут вот из магазина. [Любой, да?] Любой. Любый хлеб, потом его там ломают — не режут, ничего — ломают и разносят по всем могилкам, кто желает своих угостить. <...> Вообще на кладбище ножика чтобы не было: ножик, вилка. Всё руками ломают, крошат [ЯМА].

Если ты знаешь, шо твой уже муж... ты нясла хлеб и твой мужик умер, то в первую очередь няси своему мужику. А тады всим разлаживай. А это ё детки — деткам пораздавай. [Когда раздают, надо что-то сказать?] <...> Во, положили, во: «Прыми табе». <...> Измена — во як. «Измена пришла, ты уже ня будешь ето, сторожавать». Он сторожуе до тех пор, пока никто не умрёт [ЧВ].

Погребение. Когда опускают гроб, в могилу бросают монеты — «выкупают место». По одной из записей, выкуп может предназначаться тем, чьи кости потревожили, роя могилу.

Мелочь кидають для чего, для того, када ямку копаешь и на... кости... на это самое. <...> А кости там — закупаешь, мелочь кидаешь [СМА].

Два действия называются *печатание могилы*. Одно из них — распространенная практика крестообразно разбрасывать на могиле освященную землю (во время похорон или поминок на 9 или 40 дней). Другое действие — выдавливание лопатой креста на только что насыпанном над могилой бугре.

Если гроб опускают в могилу на веревках, их забирают и хранят в доме, если на рушниках — их оставляют в могиле.

[Гроб на веревках опускают?] Да. Ну, кады... кого ж... ну, больше на веревках

и на полотенцах опускают. [Что с ними потом делают?] Ну, ничёго. Забирае... <...> [И верёвки, и полотенца, да?] А полотенцы — туда, да, туда. [В яме оставляют?] Да, да, в земле... да, всегда оставляют [МАН].

Распространено поверье о душе, пребывающей на земле сорок дней после смерти и уходящей затем «на небо». В качестве угощения для души на подоконник кладут конфеты и печенье. В красный угол ставят стакан с водой, на который кладут крестик, сделанный из соломы или из церковных свечек. Воду следует каждый день менять; освященную богоявленскую воду не меняют.

[ЛПС:] По нашем поверью, помёр, и сорок дней душа ещё не выходи. Потом она на небеса уходи. А ходи по улице, а када сорок дней исправиу, тада и душа уже уходи в небеса. <...> [СНС:] И воду обязательно надо. Обязательно. До сорока дней шоб вода менялась тольки. [Каждый день?] Да хоть и чераз два дни, но на... менять надо воду. Вот так. [Ее выливают куда-то?] Под ку... на улицу под кут. [На землю?] Да, да, и новой наливает и на окно становить. Но это обязательно надо. Потому шо... я ня знаю, а так рассказывали, шо каже, умер... помёрла одна женщина, да и приш... снится... а воду не меняли. Она каже: «Пью всё врэмя грязную воду, — во. — Чистой воды мне нема», — каже.

Если простая вода, то надо каждый день мянать до сорока дней. Воду эту. <...> И ложат постельку ту делают. Вот этот платок. <...> [Где делают постельку?] Кто где, но только не на окне. <...> И во, ставишь стакан с водой, и делаю я крест со свечки. Наверх, на стакан. <...> Ломаю свечку, делаю крестик на... На стакане. Если простая [вода], это... говорю я им, шоб поменяли и притом у определённое время: утром — значыт утром, вечером — значыт вечером, но шоб в определённое время и сорок дней. [Всё



Фотография младенца в гробу, сделанная Г. П. Бирулей. 1948 г. Д. Шурубовка, Злынковский р-н Брянской обл. Фото из семейного архива Ю. Г. Бирули

равно в какое время, но в одно и то же?] Ну да, в одно время мыли воду, и всё. А если эта, богоявленская вода, значит, та стоит, один раз налил — и всё [КЛН].

Могила. Крест ставят сразу после погребения; его можно заменить памятником через год. Скамейки и стол ставят на девятый день. Установку креста в ногах часто объясняют тем, что покойник должен по нему подниматься. Существует также обычай вешать на кресты полотенца, которые каждый год на Радунцу меняют.

[У вас называют полотенце или рушник?] Полотенце. Рушник — это ж рушники, вышиванные рушники. [Только вышиванные?] Да, а полотенцы — вытиральные. А то такие — ну то специальные, вот, купляются: такое вузенькое у церкви купляется. Такие полотенцы, и крестики с одним... с одной стороны и на другой [ЧВ].

[На Радунцу полотенце не приносили?] На кладбище — обязательно, на кажд... на... на крест надо... свежее полотенце всегда. [Почему?] Потому что покойников ложат всегда головой на запад, ногами на восток, и крест в ногах ставят. Вот он встает, подымается, умывается и этим полотенцем вытирается. Так... так говорили. Что он утирается этим полотенцем, вот поэтому и... вязали. <...> [Что делали со старым полотенцем?] А... там же кладбище убирают, да весь мусор сжигали... [ЛМЕ].

Поминование утопленников. Хотя отделение «нечистых» покойников от умерших «по-Божьему»⁶ остальных сохраняется в памяти информантов, оно не сохраняется в традиции. Тем не менее был упомянут отдельный день календарных поминовений утопленников:

Про утопленников, наоборот [ранее говорила о самоубийцах], утопленникам крест ставят и... и ещё... Троица. Это для утопленников праздник. Если ты на Троицу — это тоже бабушка говорила, вот... получается так, что у те родственник умер трагически, утонул. Ты идёшь в церковь, ставишь ему свечку — автоматически... ну как, они ж проходят эти лестницы <...>. Если человек своей смертью, он как-то ближе к Богу сразу. А этим нужно пройти ступени. И ты на Троицу ставишь свечку за упокой — они автоматически десять ступеней проходят в этот день [ТАМ].

Тяжелая смерть и облегчение агонии. «Трудной» считается смерть колдунов. Типичны средства, призванные облегчить смерть: колдун должен передать свои знания, во время предсмертных мучений колдуна разбирают потолок. В частности, ломают девятую доску от красного угла, *кута*, которая «напичкана ведьмовством»:

[Сейчас кто-то из колдунов жив еще?] Из таких? Вряд ли. Наверно, уже таких матёрых

нету — я не знаю. Но они ж, знаете, када такой человек умирает, он обязательно должен кому-то передать, иначе так трудные будут... <...> Им взрывают какую-то девятую даже эту в потолке... вот эти доски. Это в старину... девятую надо всегда взрывать, потом уже она уйдёт из... Ну, которая уже напичкана этой... ведьмовством. <...> Ну, такие люди дома почти что и не умирают, которые... Им дома невыносимо умереть. <...> [Откуда считают девятую доску?] Бог их знает, наверно, от кута [ЯМА].

Считается, что во время агонии ведьмы может испортиться погода; окончание ненастья свидетельствует о кончине ведьмы:

Сток сена перенёсся с одного края [улицы] к нам во двор <...> — это такой был вихрь! <...> Там такой ветер поднялся, там такая буря... <...> [Она вышла на улицу, и погода начала портиться?] [Не так слышит.] Да. Погода вот, именно када она вышла на улицу, погода начала тихомириться, а так она, погода, именно была, када она в доме была [ТАМ].

Список информантов к статьям А. С. Куприяновой, А. Л. Захаровой, Н. А. Савиной и Д. И. Игнатьева

БКД — Бедрина Кира Дмитриевна, 2013 г.р., д. Карпиловка (род. в г. Злынка).
 ВАН — Варенников Александр Николаевич, 1955 г.р., с. Спиридонова Буда.
 ВТВ — Варенникова Татьяна Владимировна, 1957 г.р., с. Спиридонова Буда.
 ГАС — Голованова Алла Сергеевна, возраст не указан, дочь ЖЕП, д. Карпиловка.
 ГВИ — Грищенко Валентина Ивановна, 1940 г.р., с. Спиридонова Буда.
 ЖЕП — Жукова Екатерина Петровна, 1961 г.р., д. Карпиловка.
 КАГ — Кривенок Александр Григорьевич, 1952 г.р., с. Азаричи.
 КАП — Коноплева Александра Петровна, ок. 1940 г.р., с. Спиридонова Буда.
 КИН — Коновская Ирина Николаевна, ок. 1960 г.р., д. Карпиловка.
 КИФ — Король Ирина Фёдоровна, 1964 г.р., с. Спиридонова Буда (род. в с. Лысье).
 КЛ — Комкова Людмила, 1957 г.р., д. Карпиловка.
 КЛН — Кривенок Лидия Николаевна, 1943 г.р., с. Спиридонова Буда (род. в с. Азаричи).
 КНМ — Король Надежда Михайловна, 1942 г.р., с. Спиридонова Буда.
 КСН — Каршкова Светлана Николаевна, 1978 г.р., с. Спиридонова Буда (род. в с. Новые Бобовичи Новозыбковского р-на).
 ЛЕМ — Леанович Елена Матвеевна, 1943 г.р., с. Азаричи (род. в с. Спиридонова Буда).
 ЛМЕ — Ляхова Мария Ефимовна, 1936 г.р., с. Спиридонова Буда.
 ЛПС — Леонид Павлович Сычёв, 1934 г.р., с. Азаричи.
 МАН — Моргунова Алла Николаевна, 1939 г.р., д. Карпиловка.

Примечания

¹ Лиф, надеваемый поверх сорочки (брян.) — см. *кабат* и *кабата* в: Словарь русских народных говоров. Вып. 12. Л., 1977. С. 283.

² Седякова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 251.

³ Подробнее о выносном кресте см.: Петров Н. В. «Переходящий крест» из Велижского района Смоленской области // ЖС. 2014. № 4. С. 6–8; Мороз А. Б. Выносной крест в похоронном обряде Злынковского района Брянской области // ЖС. 2017. № 4. С. 2–6.

⁴ Петров Н. В. Указ. соч. С. 7.

⁵ Листова Т. А. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // Традиции и современность. 2008. № 8. С. 40–46.

⁶ См., например: Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 108, 141; Седякова О. А. Указ. соч. С. 254, 262.

МВТ — Мерзляков Валентин Тимофеевич, 1937 г.р., с. Спиридонова Буда.

МТЕ — Молчанова Таисия Ефимовна, 1933 г.р., д. Карпиловка.

ПРС — Петькова Раиса Семёновна, 1943 г.р., род. в с. Большие Щербиничи, с 1970-х гг. живет в д. Карпиловка.

РТП — Руденок Татьяна Петровна, 1962 г.р., с. Спиридонова Буда (род. в с. Азаричи).

СЛД — Садовская Лукерья Давыдовна, 1930 г.р., д. Карпиловка.

СЛМ — Свинаярва Лидия Максимовна, 1941 г.р., с. Азаричи.

СЛП — Сныцарева Лидия Павловна, 1934 г.р., с. Спиридонова Буда.

СЛС — Солоневич Любовь Сергеевна, 1951 г.р., род. в д. Карпиловка, ок. 30 лет прожила в Белоруссии, в 1993 г. вернулась в д. Карпиловка.

СМА — Сало Михаил Алексеевич, 1969 г.р., с. Спиридонова Буда.

СНС — Сычёва Надежда Степановна, 1937 г.р., с. Азаричи.

СПН — Садовская Полина Никифоровна, 1942 г.р., с. Спиридонова Буда (род. в д. Карпиловка).

ТАМ — Третьякова Алла Михайловна, 1971 г.р., с. Спиридонова Буда.

ТМЕ — Тищенко Мария Евдокимовна, 1930 г.р., род. в д. Кожановка, с 1953 г. живет в с. Спиридонова Буда.

ХОП — Ходёбо Ольга Петровна, 1936 г.р., с. Спиридонова Буда.

ЧВ — Черноусова Валентина Кузьминична, 1939 г.р., род. в с. Азаричи, с 2009 г. живет в с. Спиридонова Буда.

ЧНС — Черненко Надежда Сазоновна, 1933 г.р., с. Спиридонова Буда.

ЯМА — Якимцова Мария Алексеевна, 1953 г.р., с. Спиридонова Буда.

«ДОБРОВОЛЬНАЯ ЗАЛОЖНИЦА ЗАПОЛЯРНОЙ СТОРОНЫ»: К 15-ЛЕТИЮ РАБОТЫ И. А. РАЗУМОВОЙ НА КОЛЬСКОМ ПОЛУОСТРОВЕ



Еще несколько лет назад город Апатиты мало кто называл провинциальным. Работа академических учреждений — научных институтов и центров — являлась залогом самостоятельности и высокого научного статуса небольшого города. Этот статус поддерживался успешной деятельностью Кольского филиала Петрозаводского государственного университета (КФ ПетрГУ), объединяющего студентов из многих городов и поселков Мурманской области. Создание в Кольском научном центре РАН гуманитарного подразделения (сейчас это Центр гуманитарных проблем Баренц-региона) требовало привлечения специалистов.

Петрозаводско-петербургский доктор исторических наук Ирина Алексеевна Разумова с 2001 г. регулярно приезжала в Апатиты читать студентам-филологам, историкам, социологам КФ ПетрГУ учебные дисциплины и спецкурсы. И с осени 2003 г. Ирина Алексеевна — апатитский преподаватель и главный научный сотрудник ЦГП КНЦ РАН. Друзья и бывшие коллеги И. А. Разумовой из Петрозаводска и Санкт-Петербурга по ее приглашению приезжали в Апатиты и работали с нами.

С появлением Ирины Алексеевны в КФ ПетрГУ для студентов-социологов начался процесс «перестраивания мозгов». Она знакомила нас с основами фольклористики. Студентов-обществоведов, не понимавших, что такое «мотив», «жанр» или «сюжет», Ирина Алексеевна знакомила с работами В. Я. Проппа, Е. М. Мелетинского, К. В. Чистова, С. Ю. Неклюдова и др. Мы учились раз-

бираться в жанрах фольклора, начинали понимать, как фольклорные тексты можно использовать в проведении социологических и историко-антропологических исследованиях. Дальше были экспедиции и фольклорные практики в пгт Умба, старейшем и крупнейшем поселке Терского района Мурманской области. И даже в этих поездках Ирина Алексеевна находила возможность продолжать образовательный процесс, привлекая коллег-фольклористов к преподаванию и обучению студентов полевой работе.

Ирина Алексеевна организовывала для студентов полевую работу в городах области, привлекала их к разбору личного архива, стремилась к самостоятельности заинтересованных студентов — появлялись первые студенческие публикации, комплектовались тематические архивы и т.д.

Аспирантура в г. Апатиты по специальности «Этнография, этнология и антропология» — это также заслуга Ирины Алексеевны. Работая в городах Северо-Запада России, она подготовила десятки (если не сотни) специалистов — филологов, историков, социологов, антропологов. Именно в Апатитах пятеро учеников Ирины Алексеевны успешно закончили аспирантуру. Защитив кандидатские диссертации в Санкт-Петербурге и Ижевске, сегодня они успешно работают в ЦГП КНЦ РАН.

И. А. Разумова — автор свыше 200 научных трудов, в том числе монографий, статей, публикаций фольклорных текстов и комментариев к ним. Ей принадлежит первое в отечественной науке монографическое социально-антропологическое исследование культуры российских семей конца XX в. Ирина Алексеевна собирала материал в Карелии, Мурманской и Ленинградской областях, Ненецком автономном округе.

Ирина Алексеевна инициировала новое направление в науке Кольского Заполярья — социально-антропологические исследования городских поселений региона. Ее интересовали социальная память семейно-родственных групп, семейный фольклор, ритуальные практики, механизмы формирования локальной идентичности горожан, модели миграционного поведения населения Мурманской области. Результатом 15-летней работы И. А. Разумовой на Кольском полуострове стали циклы публикаций в рамках нескольких научных направлений. Серия статей историко-филологического профиля посвящена современному фольклору заполярного города, семейным и биографиче-

ским рассказам, формированию северного «миграционного текста», конструированию истории и созданию образов малых индустриальных арктических городов. В последние годы она уделяет много внимания изучению городских погребальных и поминальных обрядов. Социально-антропологические публикации Ирины Алексеевны сосредоточены на вопросах локальной идентичности жителей Мурманской области, оценки миграционного опыта северян, роли семьи в процессе адаптации человека в Заполярье, процессах функционирования мемориальной культуры переселенческих семей Крайнего Севера и в целом современной городской культуры Кольского Севера.

Мы — коллеги, друзья и ученики — поздравляем Вас, Ирина Алексеевна, с днем рождения, а также с юбилейным 15-летием жизни и работы на Крайнем Севере. Желаем счастья и крепкого здоровья, фундаментальных успехов и открытия новых исследовательских рубежей Заполярья. Надеемся, молодые специалисты гуманитарной заполярной науки, так заботливо взращиваемые Вами, окрепнут, станут исследователями Кольского края и учителями для новых поколений северян.

Избранная библиография работ И. А. Разумовой

1. Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.
2. Разумова И. А. Культурные ландшафты Кольского Севера: города у «Большой воды» и Хибин. СПб., 2009.
3. История семьи Жидких на фоне поморской культуры. Исследование и публикация по материалам Г. Ф. Белошицкой / Общ. ред. и вступ. ст. И. А. Разумовой; Подгот. текстов, сост. и коммент. И. А. Разумовой, О. В. Змеевой. Апатиты, 2012.
4. Разумова И. А. Гендерная стереотипия в контексте этнокультурной ситуации: женщины-саами в русской этнографии // Вестник Кольского научного центра РАН. 2013. № 3. С. 50–56.
5. Разумова И. А. Динамика городского погребального обряда: глобальные социальные факторы и локально-антропологические контексты // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 26–35.
6. Разумова И. А. Заметки об этнографическом поле в его пространственном и личностно-биографическом измерениях // Поле как жизнь: К 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / Отв. ред. и сост. Е. А. Пивнева; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М.; СПб., 2017. С. 82–91.

О. В. Змеева,
канд. ист. наук,

Центр гуманитарных проблем
Баренц-региона — филиал
Федерального исследовательского
центра «Кольский научный центр
РАН» (Апатиты)

ФОНДЫ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ

По мере угасания фольклорных традиций возрастает роль фондов фольклорно-этнографических материалов как хранилищ нематериального культурного наследия России. В течение XX столетия в них были сосредоточены результаты собирательской и исследовательской деятельности нескольких поколений российских ученых; это сотни тысяч звукозаписей и громадный объем рукописных материалов (полевых тетрадей и дневников собирателей, нотных транскрипций, стенограмм устных выступлений ведущих ученых и др.). Абсолютное их большинство по сей день не опубликовано. Необходимо подчеркнуть, что эти материалы не только являются памятниками истории и культуры нашего отечества, но также представляют собой ценнейший источник для дальнейшего развития народоведческих наук и для практиков — руководителей и участников профессиональных и самодеятельных фольклорных коллективов.

Наиболее важные принципы современного сохранения нематериального культурного наследия народов Российской Федерации были определены в 1970–1980-е гг. Этот период основные формы традиционной народной культуры существовали в естественной среде, в живом активном бытовании, особенно в национально-территориальных автономиях и союзных республиках.

Велась активная научно-исследовательская деятельность, включавшая весь цикл необходимых мероприятий: экспедиции, анализ собранных материалов, проведение научных конференций, издание трудов и монографий. Ежегодно проводилось по 120–150 экспедиций. Основными участниками научных мероприятий являлись высшие учебные заведения (кафедры фольклора и этнографии университетов, институты культуры и искусства, консерватории); академические институты, научно-исследовательские институты Министерства культуры СССР и Министерства культуры РСФСР, музеи (в части технологий декоративно-прикладного искусства), фольклорные комиссии творческих союзов — всего около 240 организаций (количество экспедиций определено путем опроса сотрудников научных, творческих и образовательных организаций, занимавшихся сбором фольклорно-этнографических материа-

лов). При этом основной объем работ проводился в соответствии с планами отдельных организаций, следствием чего стали недостаточная координация их работы и неравномерное обследование территорий.

Практически все занимавшиеся экспедиционной работой организации имели собственные архивные фонды, состояние которых, однако, характеризовалось низкой степенью технической оснащенности (за исключением Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН) и отсутствием единых требований к документации и каталогизации. К концу 1980-х гг. в стране насчитывалось 5 крупных архивных фондов, содержащих 570,1 тыс. звуковых и 1 млн 272,7 тыс. рукописных единиц хранения: Фонограммархив ИРЛИ РАН, фонды фольклорно-этнографических материалов Московского государственного университета, Российской академии музыки им. Гнесиных, Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского и Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова (приводятся крупнейшие фонды из тех, по которым удалось получить информацию).

Произошедшие в 1990-е гг. общественно-политические и социально-экономические трансформации изменили состояние традиционной народной культуры и формы работы по ее сохранению. Резкое сокращение численности населения (в первую очередь сельского) привело к снижению числа носителей традиции. Особенно заметно это стало на территориях с преобладанием русского населения, где появились и с каждым годом увеличивались так называемые пустые зоны. В национально-территориальных автономиях средний возраст носителей этнических традиций был несколько ниже в сравнении с русскими, что позволило многим жанрам и формам фольклора продолжить активное бытование в сельской среде. Одновременно начался рост этнического самосознания и саморефлексии носителей традиционной народной культуры, что привело к стихийной активности сельских жителей по собиранию местного фольклора.

При явном уменьшении экспедиционной активности (в 2001 г. в Российской Федерации проведено около

100 экспедиций, в основном — вузов культуры и искусства в рамках студенческой фольклорной практики) за счет внедрения новой методики сплошного фронтального обследования территорий по единой для каждой институции программе¹ повысилась эффективность этой работы: среднее количество записей по итогам одной экспедиции возросло с 250 образцов (данные 1970-х гг.) до 1200–2000 единиц (в зависимости от региона).

Произошли изменения структуры и объемов хранения основных научных архивных фондов. С прекращением деятельности Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР ее фонд оказался под угрозой уничтожения и был передан в Фонограммархив ИРЛИ РАН. Туда же были переданы несколько крупных личных коллекций фонозаписей, что привело к увеличению объема архива до 610,4 тыс. единиц хранения всех видов. Ускоренными темпами (более чем в два раза) росли объемы архивных фондов организаций, использующих методику сплошного фронтального обследования территорий. Так, к 2009 г. объем фонда Фольклорно-этнографического центра (ФЭЦ) им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова насчитывал 68,7 тыс. единиц хранения на звуковых носителях и 39,2 тыс. рукописных единиц хранения, а фонд Музыкально-этнографического центра им. Е. В. Гиппиуса РАМ им. Гнесиных — 66,9 тыс. единиц хранения на звуковых носителях и 39,4 тыс. рукописных (информация получена в результате анкетирования, проведенного Центром русского фольклора в 2016–2017 гг.). Начался процесс массовой оцифровки звуковых коллекций, который ранее сдерживался отсутствием аппаратуры для воспроизведения аналоговых записей. Остро встал вопрос сохранения личных коллекций исследователей, часть которых оказалась утраченной после смерти их обладателей, в результате пожаров, естественного износа носителей (магнитной ленты).

Несмотря на стагнацию экспедиционной работы, архивные фонды вузов и академических институтов постоянно пополняются, в том числе за счет включения в них личных коллекций собирателей. По состоянию на начало 2017 г. наиболее значительные архивные фонды находятся в Фонограммархиве ИРЛИ РАН (580,1 тыс. единиц хранения звукового фонда и 82,5 рукописных единиц хранения), в ФЭЦ им. А. М. Мехнецова (71,1 тыс. единиц хранения звукового фонда и 41,2 тыс. рукописных), в Научном центре народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского (100 тыс.

единиц хранения звукового фонда), в Музыкально-этнографическом центре им. Е. В. Гиппиуса РАМ им. Гнесиных (71 тыс. единиц хранения звукового фонда и 41,6 рукописных). Большие объемы накоплены в фольклорном архиве Института традиционной музыки Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова (76 тыс. единиц хранения звукового фонда), в отделе информационных и медиаресурсов Новосибирской государственной консерватории им. М. В. Глинки (73,4 тыс. единиц хранения звукового фонда).

При этом по-прежнему отсутствуют единые системы документации и каталогизации. В ряде фондов (например, в Московской и Санкт-Петербургской консерваториях) происходит обновление оборудования, создаются системы цифрового архивного хранения, успешно продолжается оцифровка архивных материалов (к настоящему времени оцифровано более 90%). Однако в большинстве фондов доля оцифрованных материалов не превышает 50%, происходит потеря уникальных звукозаписей вследствие разрушения магнитной пленки. Проблема имеет кадровый и финансовый характер (у организаций нет ставок для специалистов по работе со звуком либо эта работа низко оплачивается).

Чрезвычайно важным является проведение полной оцифровки фондов фольклорно-этнографических материалов. Для этого необходимо разработать и утвердить единые технические стандарты для работы со звуковыми носителями (форматы, регламенты, конверторы и т.п.), позволяющие обеспечить дальнейшее использование формируемых описаний максимально широким кругом заинтересованных лиц. Также необходимо формировать и поддерживать в актуальном состоянии реестр фондов фольклорно-этнографических материалов, в который в первую очередь должны быть занесены фонды, находящиеся под угрозой утраты. На основе архивных записей возможно возрождение исчезнувших и уже не су-

ществующих в живом бытовании форм исполнительства.

Вместе с тем хранящиеся в фондах звукозаписи и рукописные источники часто оказываются труднодоступными для широкого круга пользователей. Более того, затруднен, а часто и невозможен доступ к информации об этих материалах. Многие из них хранятся не в надлежащих условиях, в результате чего оказываются под угрозой утраты или уничтожения. Особенно это касается личных коллекций, а также небольших архивов различных местных музеев, районных центров и домов народного творчества, а также других организаций, осуществлявших в прошлом работу по собиранию фольклорно-этнографических и краеведческих материалов.

Проблемой является и отсутствие согласованности в подходах к систематизации и каталогизации архивных данных даже в крупнейших хранилищах фольклорно-этнографических материалов.

В связи с этим, а также учитывая то, что в обсуждаемом сейчас законопроекте об охране и популяризации нематериального культурного наследия значительное место уделяется фольклорным фондам, Центр русского фольклора Государственного Российского дома народного творчества им. В. Д. Поленова провел два всероссийских семинара, посвященных проблемам архивного хранения фольклорно-этнографических материалов (19 октября 2017 г. и 10 апреля 2018 г.). Программы семинаров включали презентации крупнейших российских фондов фольклорно-этнографических материалов с информацией о принятых в них системах систематизации и каталогизации, о правовой базе архивного дела, о новейших достижениях в области материально-технического обеспечения архивной деятельности.

В семинарах приняли участие специалисты Фонограммархива ИРЛИ РАН, Государственного института искусствознания, Музыкально-этнографического центра им. Е. В. Гиппиуса РАМ им.

Гнесиных, кафедры этномузыкологии Воронежского государственного института искусств, Архивного фонда фольклорно-этнографических материалов Центра русского фольклора ГРДНТ им. В. Д. Поленова, Центра народной культуры Вологодской области, Московской, Казанской, Ростовской, Санкт-Петербургской, Саратовской, Уральской консерваторий, Центра традиционной народной культуры «Истоки» (г. Подольск) и фольклорного ансамбля «Казачий круг».

По итогам круглого стола «Фонды фольклорно-этнографических материалов: проблемы и перспективы», который прошел 10 апреля 2018 г. в рамках II Всероссийского семинара по архивным фондам фольклорно-этнографических материалов, была принята резолюция. Одним из пунктов резолюции стала рекомендация ГРДНТ им. В. Д. Поленова создать при Центре русского фольклора рабочую координационную группу по сохранению и развитию фондов фольклорно-этнографических материалов. В задачи группы входит координация деятельности по защите фондов, пополнение реестра российских фольклорно-этнографических экспедиций и создание ассоциации фондов фольклорно-этнографических материалов.

С текстом резолюции можно ознакомиться на сайте Центра русского фольклора по электронному адресу: <http://www.folkcentr.ru/rezolyuciya-kruglogo-stola-fondy-folklorno-etnograficheskix-materialov-problemy-i-perspektivy-ii-vserossijskogo-seminara-po-arxivnym-fondam-folklorno-etnograficheskix-materialov>.

Примечания

¹ Первым из этномузыкологов по этой методике стал работать А. М. Мехнецов в конце 1970-х годов; затем этот опыт был подхвачен Московской консерваторией и РАМ им. Гнесиных.

Д. В. Морозов,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)

«В ОСТАЛЬНЫХ СЕЛЬСОВЕТАХ ЧУДЕС ЗА ОТЧЕТНЫЙ ПЕРИОД НЕ ПРОИСХОДИЛО»

И. С. Бутов. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX — первой половине XX века / Науч. ред. Л. В. Дучиц. — Минск: Колорград, 2018. — 168 с.: ил.

Книга И. С. Бутова посвящена исследованию фактов чудесного обновления (самопоновления) икон на территории Украины,

Белоруссии и России, а также в русских анклавах за рубежом (Китай, Франция). Впервые свидетельства об обновлениях икон рассматриваются

в едином контексте с другими чудесами, сопровождавшими эти явления, а сам феномен обновления рассматривается как явление культуры с присущими ему характерными особенностями. В поле внимания автора находится также географическое распределение зафиксированных и задокументированных в публикациях, архивных источниках и полевых материалах чудес, связанных со сферой сакрального. Новаторский подход к изучению феномена обновлений заключается в том, что имевшие место чудеса рассматриваются с уче-

том нескольких дискурсов: народно-религиозного, официально-церковного и административно-государственного. Трактовка одного и того же явления, представленная в официальных документах, идеологически направленных публикациях и устных нарративах (слухах, толках и легендах), позволяет не только сделать выводы о том, какое место в традиционной системе ценностей занимали и занимают представления, связанные с культовыми предметами, но и адекватно оценить роль и значение народно-религиозных практик в разные временные периоды (Российской империи, антирелигиозной пропаганды в первые годы советской власти, Второй мировой войны, послевоенных советских лет).

Книга состоит из трех глав, в первых двух рассматриваются отдельные случаи и волны обновления икон в XIX в. и в первой половине XX в. на территории Российской империи, Советского Союза и частично зарубежья. В третьей главе, «Обновления икон на территории Беларуси», в хронологическом порядке рассматриваются волны обновлений 1923–1925 гг., 1927–1928 гг., 1940-х — начала 1950-х гг., 1960-х гг. — первого десятилетия XXI в. (как отмечает автор, для полноты картины сплошную выборку по Украине и России еще предстоит сделать — с. 8).

Особо следует отметить, что автор анализирует описания чудесных обновлений икон, опираясь на идею волновой природы этого явления. Исследование документов показало, что это отнюдь не спонтанное явление, но процесс, имеющий закономерности развития и распространения во времени и пространстве. В связи с этим И. С. Бутов вводит термины, значимые для описания фактов обновления икон в разных регионах: «вспышка обновлений», «волна обновлений», «эпицентр обновлений», «очаг обновлений» (с. 8), и ставит своей целью проанализировать закономерности проявления чудес, связанных с обновлениями икон и других сакральных предметов и объектов. Автором выявлено несколько волн обновлений икон в XIX–XX вв. (промежутки между волнами составляют примерно 10 лет) и отмечено наложение одной волны на другую (в связи с чем высказывается гипотеза о том, что очаги обновлений возникают циклично в одном и том же месте — с. 152). Согласно изученным автором источникам, первая волна обновления икон на Украине датируется 1822 г. (Васильковский повет) (с. 12); первая волна в Белоруссии (Пинский повет) относится к 1903 г. Статистика материалов показывает, что практически каждая из описанных волн начиналась на территории Украины, распространяясь в Молдавию, через Полесье на

территорию Белоруссии, в граничащие с Украиной области России — Воронежскую, Курскую, Брянскую (с. 12, 97, 152). Тем не менее возникает вопрос: наблюдается ли при движении волн «эффект эха», т.е. засвидетельствованы ли факты обновлений икон, происходивших под влиянием возвратного движения, например с территории Белоруссии на территорию Украины?

Обновление икон трактуется также, как пограничное явление: автор отмечает, что массовые обновления икон происходили и распространялись на стыке государств и этноконфессиональных зон (Польша / Украина / Белоруссия, Россия и Китай) (с. 152). Эта гипотеза подтверждается данными картографирования (см. карту 11 — отмечены точки обновления икон на территории БССР, Польши и Латвии в 1923–1938 гг. с компактным преобладанием на юго-западе Белоруссии на границе с Украиной и Польшей — и карту 12, демонстрирующую фиксации обновлений икон на территории БССР в 1940–1945 гг. с преобладанием на северо-западе вдоль белорусско-литовской границы). Результаты картографирования свидетельствуют также о том, что феномен обновления икон практически не затронул восточные районы Белоруссии и север России.

16 карт отражают географию чудес и возможную направленность самого процесса обновления (автор отмечает возможный эпицентр каждой волны обновлений и векторы ее распространения). На карты наносятся не только точки обновления икон, но и точки, где в тот же хронологический период происходили чудеса, составляющие смысловой контекст обновлений (мироточение и кровотоление икон, явление сакральных персонажей, обновление придорожных крестов и церквей, «открытие» колодцев и т.п.). Такое картографирование выявляет взаимосвязь всех этих чудес и дает представление о массовости или, наоборот, единичности тех или иных чудес в определенные периоды. Карты также убедительно свидетельствуют о том, что обновление икон не признает конфессиональных границ, волны чудес захватывают и католические и православные регионы. Отметим попутно, что временных и сезонных границ у чудес обновления также не отмечено — хотя они и могут концентрироваться вокруг значимых дат церковного календаря (Рождество, Крещение, Пасха, Вознесение, Троица и др.).

Автор отмечает, что волны обновления икон часто распространялись вдоль транспортных магистралей (железных дорог, проселочных трактов), как бы «следуя» за массовыми людскими потоками, в том числе беженцами и переселенцами (с. 152), — вероятно, благодаря им феномен обновления

укоренился в отдаленных восточных районах — в Приморье и в Китае (в отдельном разделе на с. 56–65 представлен чрезвычайно интересный материал из этих регионов, относящийся к 1922–1925 гг.).

Предпосылками обновления икон могут стать природные и социальные катаклизмы (эпидемии, стихийные бедствия, выборы в сельские советы, коллективизация — последняя, как предполагает автор, явилась причиной того, что факты обновления икон были зафиксированы в восточных регионах Белоруссии, где до этого массовых сведений об обновлениях не было).

Что касается локализации событий, то обновление икон происходило в храмах, часовнях, сельских домах и городских квартирах, на кладбищах. Довольно часто обновления сопровождалось другими чудесами, такими как «открытие» колодцев (святых источников), обновление придорожных крестов, церковных куполов и зданий закрытых храмов, деревьев (с. 36). Зафиксированы также факты обновлений церковной утвари, хоругвей (с. 56). У жительницы д. Колесницы Городецкого волости Старорусского уезда Новгородской губернии помимо пяти икон обновился «портрет с изображением генералов Куропаткина, Гриппенберга, Линевича и Каульбарса» — участников Русско-японской войны (с. 56). Обновления имели место не только в провинции, но и в больших городах (Киев, Харьков, Севастополь, Ленинград).

Процесс обновления разнился и во времени: в одном населенном пункте он мог занимать от одного дня до нескольких недель или месяцев. При этом количественное нарастание случаев обновления приводило к уменьшению интереса населения к этому явлению: становясь массовым, оно теряло ореол чудесного.

Обновляются иконы разных видов: написанные на деревянных досках и на полотне, штампованные на фольге и жести, напечатанные на бумаге (литографии), складни. Нет и, вероятно, не может быть однозначного ответа на вопрос, какой иконографический тип обновляется чаще других (зафиксированы факты обновления самых разных икон).

Как показывает собранный в книге материал, обновления икон затрагивали самые разные слои общества. Иконы обновлялись не только в домах верующих и благочестивых людей, «одиноким старух», «истинно верующих бедных вдов» или «большевика, но верующего человека», но и в семьях комсомольцев и неверующих; у сельских и городских жителей, у кулаков, крестьян-единоличников, колхозников и разоренных «лишенцев», у пред-

седателя колхоза и местного колдуна. Во многих рассказах о чудесах присутствует следующий мотив: обновление иконы происходит после посещения дома неким «богомольцем», «старцем», «прохожей старухой» (ср. широко распространенный в фольклоре образ Бога-странника; см. также ниже рассказы о наказании безбожников «святыми», «богами» и др.). Отмечены случаи массового обновления икон (до 10) у одного владельца.

Обновление могло восприниматься как подтверждение праведности / правильности действий крестьянской общины. Зимой 1930 г. в с. Бузинове Нижневолжского края священники и церковные активисты говорили по поводу обновления иконы: «Вот видите! Не пошли в колхоз — милость господняя воссияла!» (с. 71). Приведем в дополнение более раннее свидетельство, относящееся к 1920 г. (записано в 1926 г. в Зиновьевском округе УССР — на территории современной Кировоградской области). Обновление икон в этом регионе сопровождалось явлением «трех старых дедов», посланцев Бога, которые «пришли проповедовать на земли проти босурманів, проти комуни»; человек, подслушавший их тайный разговор, погрузился по шею в землю, и никакими силами его не удалось откопать; в одну ночь на месте закопанного человека вырос высокий дуб, к которому люди ходят на поклонение: «І ходять до того дуба святі люди богу молитися, щоб іще їх не наказав». Пересказ сюжета сопровождался ремаркой: «Отак, сини мої, не записуйтеся до комуни, бо і з вами буде це саме» [6. С. 5]. Упоминание о почитаемом дубе созвучно свидетельству начала 1920-х гг. из Воронежской губернии, где «произошло чудо обновления яблони и клена, собравшее тысячи паломников»; «безбожная комиссия» спилила священные деревья вместе с прилепленными к ним иконами (с. 36).

Упоминается также редкое поверье о том, что икону «обновляет» вода так называемых святых озер (дважды зафиксировано на Новгородчине в конце 1920-х — в 1930-е гг.). К сожалению, механизм такого обновления в книге не раскрыт (с. 51 и карта 4 на с. 54), но очевидно, что исследователям народной религиозности стоит обратить внимание на подобные свидетельства — новый материал может уточнить географию этого уникального явления.

Изредка наблюдалось и обратное явление: обновившиеся иконы начинали темнеть. Это также порождало толкования, связанные с правилами народного почитания святынь. Так, в 1922 г. в Чембарском уезде Пензенской губернии затухание волны обновлений и случаи потемнения икон

объяснялись следующим образом: «Иконы темнеют, потому что их не сумели встретить» (с. 47).

В книге прослеживается изменение отношения к обновлениям властных и церковных структур. С одной стороны, причастные к чудесам обновления подвергались судебным преследованиям и репрессиям («на скамью подсудимых сели поп и шесть других мошенников», «и священник, и иконописец [...] падая под гулками выстрелами чекистского нагана, унесли с собой жуткую тайну», «по факту обновления икон арестовано 9 человек», священников снимали с регистрации (в соответствии с письмами Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР от 23 и 29 июля 1950 г.), данные о фактах обновления икон передавались в прокуратуру). Распространенным явлением было отношение к обновлению как к «диверсионному акту» (с. 69), как к свидетельству деятельности «повстанческой организации» (с. 71) или как к поводу для организации народного восстания (с. 71). Обновившиеся иконы изымались у верующих и из храмов (часть их передавалась в музеи), хотя показательно, что при спаде той или иной волны обновления иконы не изымались, а оставлялись на месте. С другой стороны, при назначении экспертиз приветствовалось присутствие представителя от верующих (с. 43); в состав комиссий входили представители церкви, власти и общественных организаций (с. 37).

Задокументированные и опубликованные свидетельства об обновлениях икон наглядно показывают, что сам факт обновления становился значимым для социума в контексте других явлений, в том числе слухов и толков, порожденных конкретным обновлением сакрального объекта или общим уровнем религиозных настроений в данный период времени.

Неотъемлемой частью рассказов об обновлениях становятся эпизоды, повествующие о наказании или вознаграждении (исцелении) причастных к обновлению людей.

По свидетельствам 1924–1925 гг. со Псковщины, красноармеец выбросил из отцовского дома и сжег обновившиеся иконы, после чего его руки почернели и не отмывались; коммунистам не удалось забрать обновившуюся икону св. Параскевы — «лошадь, везшая икону, сломала ноги, возницу-солдата разбило параличом [...] коммунисты стали молиться и каяться [...] уверовали, вышли из партии и решили строить церковь на месте обновления» (с. 48).

Осенью 1920 г. в окрестностях г. Кременчуга Полтавской губернии дорогу крестному ходу, с которым несли в церковь обновившуюся икону, преградили «агенты ЧК с молодым

начальником». Он стал глумиться над иконой и плюнул на нее, после чего «внезапно пошатнулся и упал мертвый просто в руки тех чекистов, что стояли за ним» (с. 34).

Весной 1928 г. на Полтавщине работала комиссия, изучавшая кровотокающую икону в церкви с. Ватажкова. Деятельность комиссии сразу же обросла слухами: членов комиссии вместе с автомобилем поднимал в воздух вихрь, жена руководителя комиссии кинулась под поезд (с. 67).

Собрание такого рода текстов можно дополнить свидетельством из Киевской области, относящимся к 1928 г.: большевик обвиняет своего отца в том, что обновление иконы — это подделка, и берет икону в руки, чтобы убедиться в этом; «тільки колупнув, так рука до ікони й приросла. Так і остався він з приросшими до ікони руками» [6. С. 61].

Информация о слухах относительно обновления икон проникала и в советскую печать. Так, в газете «Амурская правда» в июне 1925 г. отмечалось, что факты массового обновления икон в Зейском уезде исследовала специальная комиссия, разоблачившая «чудеса», но по уезду ходят нелепые слухи о том, что «у членов комиссии руки отсохли» (с. 62).

Эмигрантская газета «Новое время» (1923) в заметке об обновлении куполов, утвари и иконы в храме Всех Скорбящих Радость на Сенном базаре в Киеве упоминает комиссию экспертов, постановившую: «Больше икон не обновляйте, народ не баламутьте» (с. 37).

Как уже отмечалось выше, рассказы об обновлениях икон бытуют в фольклорном дискурсе в окружении других сюжетов, среди которых есть и наиболее частотные. К таковым можно отнести рассказы о наказании безбожников.

В Подольской и Волынской губерниях в 1923 г. активно распространялись слухи «о закопанном до половины человеке в земле» (с. 40) — вероятно, речь идет о наказании за осквернение иконы или за угрозы «святым» («богам»). Отметим, что в то же время (1920, 1922, 1925 гг.) аналогичные рассказы фиксировались в Одессе, Киевской области, Зиновьевском округе УССР (святоотатцы погружаются в землю по шею, по поясу или по колена, каменеют [6. С. 52–54, 56, 59; см. также: 2. С. 38–39]).

В середине 1920-х гг. в Новгородской и Псковской губерниях циркулировали слухи «о коммунисте, сидящем в печке» (с. 56). Вероятно, это вариант распространенного сюжета: «святой» разоблачает коммуниста (комсомольца, неверующего), спрятавшегося на (в) печи и подслушивающего пророческую беседу посланцев Бога. Дополним перечень сведений из

северо-западного региона историй, записанной в 1927 г. в Дорогобужском уезде Смоленской губернии, о том, «как храбрый милиционер за печку поставлен на 7 лет в деревне Тарасовке» [1. С. 13–14].

Автор отмечает фиксацию подобных историй в 1928 г. на Украине (Полтавщина) (с. 56). Добавим, что среди множества однотипных историй выделяется одна, явно связанная с народными представлениями о персонифицированных праздниках: в хате собираются на беседу трое — «Господь, Петро й Павло», а комсомолец прячется на печи и подслушивает. «Чоловіки» оглашают ему приговор: «А ти сиди там аж до Петра й Павла», и комсомолец вынужден сидеть на печи до наступления этого праздника [4. С. 175].

В 1925 г. история о спрятавшихся в печи комсомольцах, наказанных погружением в землю, фиксировалась в районе Золотой балки (Балаклавский р-н) [6. С. 55–56].

Автор рассматривает также связь роста религиозных настроений с явлениями обновления икон и других объектов. Подробно разбирается так называемое Калиновское чудо, имевшее место в 1923 г. в Волынской губернии: солдат выстрелил в икону на придорожном кресте, стоявшем недалеко от станции Калиновка, пуля попала в правое плечо изображения Христа, и икона закровоточила. Случай получил большой резонанс, со всей округи крестные ходы стали отправляться в Калиновку; по губернии распространились слухи об обновлениях крестов и кровоточащих святынях в других населенных пунктах. Этому событию была посвящена разоблачительная брошюра «Чудо в Калиновке» (1925), а данные о Калиновском кресте и сопутствовавшие легенды об обновлениях икон попали в материалы работавшей в те годы «Сказочной комиссии», зафиксировавшей множество вариаций истории о Калиновском чуде (с. 40–41). Дополним перечень народных легенд о Калиновском чуде свидетельством 1923 г., также записанным на Волыни: «москаль» (солдат) стреляет в икону на придорожном кресте, пуля попадает в правое ребро Христа и рикошетом убивает святотатца; три дня икона кровоточит; люди начинают сходиться на это место и называют его «Новым Иерусалимом». Большевики снимают икону и в Виннице устраивают показательное действо, стреляя в нее семь раз; но на восьмой раз икона вновь кровоточит, что большевики пытаются объяснить наличием ржавчины под иконой. Большевики также стараются уничтожить крест, но его не берет ни топор, ни пила. Когда всё же большевики уничтожат крест, людская молва свидетельствует: «Ми будемо

ходити до пенька, а як не буде пенька — до ями, а як не буде ями, то на те місце». В окрестностях Калиновки является Богоматерь и указывает место, куда люди должны свозить и ставить поминальные кресты, так образуется целое «кладбище» [6. С. 56–58]. Газета «Волынский пролетарий» (13 декабря 1923 г.) откликнулась на Калиновское чудо, пытаясь его дискредитировать: якобы бывшая проститутка вместе с учителем, дьяконом и священником поставили в перекрестье креста жестяную банку с бараньей кровью и водой, а потом подпоили милиционера и он выстрелил в крест. При этом газетная статья «согласна» с народными слухами: «...кровь текла понемного 3 дня». В той же газете подтверждается слух об установке деревянных крестов в какой-то «Сафатовой долине» в Подольской губернии [6. С. 58]. Народные рассказы об «Осафатовой долине», происходящих там видениях и практике установок крестов см.: [3. С. 59–61].

Еще один сюжет, составляющий контекст бытования нарративов об обновлениях, — это сюжет о явлении некоего гроба, выступающего в качестве знамения. В 1921–1922 гг. в Криворожском уезде ходили слухи «о затемнении, появлении икон и черного гроба, висящего в воздухе» (с. 37). В 1924–1925 гг. в Новгородской и Псковской губерниях распространялись слухи «о падении с неба чугунного гроба» (с. 56). Автор приводит также рассказ из Могилёвской области о видении на небе огромного гроба, в котором гремели кости — это было предвестие войны. Добавим, что в 2014 г. в Кричевском районе Могилёвской области мы записали рассказ о вещем сне, в котором фигурировали летящие по небу дубы; упав на землю, они оборачивались гробами и предвещали получение похоронок [5. С. 39].

Образ черного или чугунного гроба, висящего в воздухе или падающего с неба, на наш взгляд, может быть также связан с Калиновским чудом. Приведем рассказ, зафиксированный в 1923 г. на Украине. Где-то за границей в церкви появился гроб с надписью: «Запровадте мене туди, де Ісус Христос ранений». Неподъемный гроб смогли поднять только пять 12-летних мальчиков, после чего гроб сам полетел по воздуху, но на границе его остановили большевики и потребовали столько золота, сколько весит гроб. «Москаль» гроб поднять не смогли, но его снова подняли 12-летние мальчики, поставили на весы. Чудесным образом оказалось, что гроб весит всего полфунта, столько золота и заплатили за пересечение границы «и провадили до Христа» [6. С. 62]. Мотив перехода границы, на наш взгляд, позволяет причислить этот сюжет к другим «волновым» и «погра-

ничным» сюжетам, рассматриваемым И. С. Бутовым.

Интерес представляет до сих пор малоисследованный пласт рассказов иноверцев (или рассказов с участием иноверцев — евреев, татар), бывших свидетелями обновления икон и храмов. Феномен обновления являет свою экуменическую природу, становясь доступным и зримым представителям нехристианских конфессий. В книге приводится описание обновления иконы в местечке Тыврово (Подолія) в 1739 г., первым свидетелем которого стал еврей, «который праздновал субботу» и начал «читать библию за столом», находясь в доме помещика Калитинского (с. 11), — на сегодняшний день это самое раннее из задокументированных свидетельств. На волне обновлений 1920–1929 гг. подобные известия поступали из Севастополя (1923 г. — очевидцами обновления стала еврейская семья, проживавшая напротив комнаты, в которой это событие произошло) и из Киева (1923): некий престарелый еврей «видел своими глазами»: «с купола [Сретенской церкви] сошла как бы пелена. Я стал расспрашивать, и мне наши евреи сказали, что и иконы под куполом были ранее старые, грязные, и тоже обновились» (с. 38–39). Отметим, что для народных рассказов о чудесах, связанных с обновлениями, характерен мотив исцеления иноверца или обращения его в христианскую веру. Так, слепая еврейка передала к Калиновскому кресту 10 рублей золотом; одна женщина присвоила пятерку, та прилипла к ее руке, и воровка начала слепнуть; еврейка же прозрела [3. С. 57]; крестившийся еврей идет посмотреть на «раненого Суса Христа» и рассказывает, что, «приняв христианську віру», когда «бачив у Кійові, як оновились церква» [3. С. 57]. Последнее свидетельство можно сравнить с приведенным в книге И. С. Бутова рассказом еврея об обновлении купола Сретенской церкви. Причастность этноконфессиональных соседей к феномену обновления икон отражен и в белорусской литературе: в произведении С. Александровича «От родной земли... Повесть о детских и юношеских годах Якуба Коласа» (1962) есть эпизод, в котором еврей-корчмарь подговаривает священника: «Сделай, чтоб иконы обновились. К тебе люди повалят молиться, а ко мне — угоститься». Эксперимент удался: «И в церкви битком народа, и в корчме не протолкнешься» (с. 94–95).

О структуре, образности и композиции рассказов об обновлениях икон можно составить представление из подборки текстов, помещенных в Приложении 1. Это полевые записи, сделанные автором и его коллегами во время экспедиций в разные районы Белоруссии в 2008–2017 гг.

Книга И. С. Бутова открывает для исследователей народной религиозной культуры широкие перспективы, предлагая неординарные методологические подходы в описании и каталогизации такого многопланового явления, как обновление икон, и его культурного контекста. Материал показывает, что заявленный в заглавии книги «ареал» очень широк, это скорее «океан», в котором существуют свои течения, изучить которые еще предстоит.

Литература

1. Архангельский В. М. Из материалов летней экспедиции 1927 года по Доро-

гобужскому уезду бывшей Смоленской губернии. Ч. 1. Смоленск, 1930.

2. Белова О. В. «Вдруг на горизонте показались два человека: это были Маркс и Энгельс...» (образы вождей в фольклоре 1920–1930-х гг.) // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве / Сост. А. Архипова. М., 2013. С. 31–41.

3. Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го // Етнографічний вісник. Кн. 1. Київ, 1925. С. 50–61.

4. Дмитрук Н. «Чудеса» на Полтавщині р. 1928 // Етнографічний вісник. Кн. 8. Київ, 1929. С. 168–180.

5. «У них там действительно продолжается жизнь...» Рассказы о снах из Кри-

чевского района Могилёвской области / Публикация О. В. Беловой // ЖС. 2017. № 1. С. 39–42.

6. Український політичний фольклор / Упоряд., передм., комент. Є. М. Пашенка. Київ, 2008.

О. В. Белова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект № 17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе»).

КОРОТКО О КНИГАХ

Человек и событие в исторической памяти: Сб. ст. / Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН; Отв. ред. Ю. А. Крашенинникова. — Сыктывкар: [б. и.], 2017. — 364 с.: ил.

В сборнике представлены статьи, написанные на основе докладов, прочитанных на Всероссийской научной конференции (с международным участием) «Человек и событие в исторической памяти» (28–30 сентября 2016 г., г. Сыктывкар). Авторы обсуждают проблемы изучения фольклорных жанров, специфики формирования фольклорного репертуара отдельных локальных традиций и полиэтничных регионов России, влияния фольклора на рукописные книжные памятники и литературные произведения, особенности трансляции данных о событиях прошлого и исторических персонажах в устную традицию. Рассматриваются вопросы создания, пополнения и функционирования фольклорных архивов и баз данных фольклорных материалов, популяризации фольклорного наследия народов России через виртуальные музеи, роли личности в становлении и развитии собирательской работы и научных изысканий и др.

Филологические исследования — 2017. Фольклор, литературы и языки народов европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия: Сб. ст. по итогам Всерос. науч. конф. (9–13 октября 2017 г., Сыктывкар) / Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН; Отв. ред. Ю. А. Крашенинникова. — Сыктывкар: [б. и.], 2017. — 354 с.

В сборнике представлены статьи, написанные на основе докладов, прозвучавших во время работы III Всероссийской научной конференции

«Филологические исследования — 2017. Фольклор, литературы и языки народов европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия» (9–13 октября 2017 г., Сыктывкар). Обсуждаются проблемы взаимодействия и взаимовлияния в области языка, фольклора и литературы финно-угорских, тюркских, славянских народов. Анализируются аспекты межкультурного и межэтнического взаимодействия на пограничных территориях по фольклорным и лингвистическим данным. Затрагиваются проблемы лексикологии, лексикографии, фонетики, морфологии, синтаксиса в финно-угроведении; этимологии и заимствования в финно-угорских языках. Рассматриваются вопросы, связанные со спецификой полевой работы на пограничных территориях и в полиэтничных зонах. Демонстрируются некоторые закономерности развития фольклора и литератур финно-угорских народов России. Рассмотрен широкий круг вопросов, связанных с выявлением типологических взаимосвязей и национальной специфики, истории и поэтики фольклора и литератур финно-угорских, славянских, тюркских народов; с сохранением культурного наследия региона. Опубликованы также материалы двух круглых столов, первый из которых — «У истоков финно-угорского языкознания» — был посвящен 85-летию со дня рождения венгерского финно-угроведа Кароя Редеи, 120-летию со дня рождения финского исследователя коми языка Тойво Уотили и 210-летию со дня рождения немецкого языковеда-компаративиста Ханса Конона Габеленца; второй — «Г. А. Юшков: жизнь и творчество» — организован в честь 85-летия Геннадия Анатольевича Юшкова (1932–2009), внесшего весомый вклад в развитие коми поэзии, драматургии, прозы, литературы для детей.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российской фонда фундаментальных исследований и Правительства Республики Коми (рег. № 17-14-11501г(р)), Министерства национальной политики Республики Коми.

Фольклористика коми. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы / Отв. ред. Ю. А. Крашенинникова. — Сыктывкар: [б. и.], 2016. — 180 с. — (Тр. Ин-та языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН; Вып. 74).

В сборнике представлены статьи фольклористов Института языка, литературы и истории Коми научного центра, проблематика которых связана с изучением поэтики и структурно-стилистических особенностей фольклорных текстов, сюжетно-тематического состава жанров русского и коми фольклора, динамики развития фольклорных жанров в XX — начале XXI в., локальной специфики фольклорных явлений, фольклорных заимствований. Работы демонстрируют различные методологические подходы к отбору и анализу материала и исследовательские интересы сотрудников института. Авторы обозначают некоторые тенденции современного бытования явлений фольклора, особенности функционирования фольклорных жанров в смешанных этнических зонах, механизмы адаптации и усвоения фольклорных текстов иноязычной средой. В научный оборот вводится широкий спектр не публиковавшихся ранее архивных материалов, в том числе записанных в последние годы во время экспедиционных обследований фольклорной культуры народов Республики Коми.

Ю. А. Крашенинникова,
канд. филол. наук,
Ин-т языка, литературы и истории
Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Абильдинова Ж. Б. Этнические стереотипы сквозь призму языка: монография. — 3-е изд., стер. — М.: Флинта, 2018. — 238 с.: табл.

Алгоритмы человечности: опыт антропологического исследования: [посвящается юбилею Марины Юрьевны Мартыновой] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Ассамблея народов Евразии; [редкол.: М. Н. Губогло (сост., отв. ред.) и др.]. — М.: ИЭА РАН, 2018. — 450 с.: ил., табл.

Дугарова Т. Ц. Глобальные вызовы: этническое самосознание бурят. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Тип. МПГУ, 2018. — 163 с.

Егорова И. Л. Песенный фольклор и проблемы народного исполнительства: избр. науч. статьи / Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова. — Саратов: Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова, 2018. — 207 с.: ноты, портр.

Музыкальный фольклор России в культуре современного общества: материалы науч.-практ. конф.: сб. ст. / Моск. гос. ин-т культуры; [сост. И. В. Ржепаянская, Т. П. Беляева]. — М.: Моск. гос. ин-т культуры, 2017. — 155 с.: ноты, табл.

Перевод эпического текста: лингвостилистические и социокультурные аспекты: коллект. монография / [А. А. Находкина, Л. С. Заморщикова, А. И. Горохова, И. С. Хохолова]; Мин-во образования и науки РФ, Сев.-Вост. федеральн. ун-т им. М. К. Аммосова, Ин-т зарубеж. филологии и регионоведения. — Якутск: Изд. дом СВФУ, 2018. — 139 с.: ил., табл.

Пименова М. В. Этногерменевтика русской сказки. — М.: ИНФРА-М, 2018. — 355 с.: ил. — (Науч. мысль).

Сумцов Н. Ф. Научное изучение колядок и щедривок. — Репр. изд. — Иваново: Роща, 2017. — 30 с. — Доп. тит. л. с вых. дан. ориг.: Киев: Тип. А. Давиденко, 1886.

Тихомирова Е. Г. Динамика сказочной традиции в истории мировой культуры / Мин-во образования и науки РФ, Донской гос. тех. ун-т. — Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2017. — 193 с.

Традиции Ярославского края / [авторы текста: А. Маслова, Ю. Маслов]. — 3-е изд., испр. и доп. — Рыбинск: Медиарост, 2018. — 212, [3] с.: ил.

Традиционная культура народов Поволжья = Идел буе халыклары традицион мәдәнияте: материалы IV Всерос. науч.-практ. конф. с между-

нар. участием [3–15 февраля 2018 г.] / Мин-во культуры Респ. Татарстан, Респ. центр развития традиц. культуры; [сост. Г. К. Мансурова]. — Казань: Ихлас, 2018. — 559 с.: ил., портр., ноты. — Текст рус., татар., тур.

Хасбулатова З. И. Семья и семейная обрядность чеченцев в XIX — начале XX в.: (историко-этнографическое исследование) / Чечен. гос. ун-т, Чечен. гос. пед. ун-т, АН Чечен. Респ., Комплексный науч.-исслед. ин-т им. Х. Ибрагимова РАН. — М.: МГОУ, 2018. — 431 с.: ил., табл., портр.

Шаронова Е. А., Ингл О. П. «Калевала», «Калевипоэг», «Масторава»: эпико-исторический диалог / Мин-во образования и науки РФ, Мордов. гос. ун-т им. Н. П. Огарёва. — Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2017. — 147 с.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, НОТЫ

Великая Отечественная война в зеркале народной речи и фольклора. Тексты. Исследование. Аудиоприложение / под общ. ред. Н. В. Большаковой; сост. Н. В. Большакова, М. И. Муратова, Г. И. Плещук (ПсковГУ), В. А. Лобач (Полоцкий ГУ). — Псков: ЛОГОС, 2016. — 332 с.

Легенды Зеленого острова: ирландские саги / [пер., предисл., вступ. ст. и коммент. А. А. Смирнова]; [предисл. Натали О'Шей]. — М.: Вече, 2018. — 287 с., [8] л. ил. — (Всемирная история).

Мансийская (вогульская) народная поэзия = Wogulische volksdichtung: военные и героические сказания / Департамент образования и молодежи. политики ХМАО — Югры, Обско-угорский ин-т прикладн. исследований и разработок; [сост.], транслитерация текстов и пер. на рус. яз. Е. И. Ромбандеевой. — Тюмень: ФОРМАТ, 2017. — 249 с. — Доп. тит. л. с вых. дан. ориг.: Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1951.

Мордовские народные сказки / худ. П. Алексеев. — СПб.; М.: Речь, 2018. — 383 с.

Рубцова З. Н. Песни о любви: сб. фольклорного материала Котласского района Архангельской области. — М.: Сказочная дорога; Котлас: [б. и.], 2017. — 359 с.: ил., портр., цв. ил.

Свадебные песни Верхнеамонского района Воронежской области / Воронеж. гос. ун-т, Филол. фак-т, Каф. рус. лит. XX и XXI вв., теории литературы и фольклора, Лаборатория нар. культуры и этнографии им. проф. С. Г. Лазутина; Воронеж. гос. ин-т искусств, Каф. этномузыкологии; [сост. Г. Я. Сысоева и др.]. — 2-е изд., испр. и доп. — Воро-

неж: Науч. кн., 2017. — 124 с., [1] л. цв. ил., портр.: ноты, табл.

Сказка о Лукерье и Иване «Медвежьих Уши»: [переизд. сказки, записанной в 1911 г. со слов Артемия Рябкова, крестьянина Ветлужского уезда Костромской губ.]. — Кострома: Губернский дом, 2017. — 46 с.: цв. ил. — На тит. л.: Записано со слов крестьянина Артемия Рябкова. Ветлужский уезд Костромской губернии. Воспроизведение издания сказки. СПб.: Тип. Суворина, 1911.

Сподина В. И. Коротенькие сказки с верховий «Белого озера» = [The short tales from the headstream of the "White lake"] / Департамент образования и молодежи. политики ХМАО — Югры, Обско-угорский ин-т прикладн. исследований и разработок. — 2-е изд., доп. — Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. — 43 с.: цв. ил. — Текст парал. рус., хантыйский, англ.

Через Волгу досточка [Ноты]: хрестоматия пед. репертуара для детских фольклорных ансамблей: [без сопровождения] / Департамент культуры, туризма и молодежи. политики Администрации гор. округа Самара; Агентство социокульт. технологий; Самар. гос. ин-т культуры; Дет. школа искусств № 11; Регион. центр традиц. культуры «Златая Русь». — Вып. 2 [Ноты]: сценарии, сценарные разработки детского фольклора. — Самара: Инсома-пресс, 2017. — 189 с. — На тит. л. и обл.: К 50-летию Детской школы искусств № 11.

Фольклор Дивеевского района Нижегородской области: [в 3 т.] / Лаборатория фольклора Нижегород. гос. ун-та им. Н. И. Лобачевского; [сост. Ю. М. Шеваренкова, Н. Б. Храмова]. — Нижний Новгород: Дятловы горы, 2016. — Ч. 2. — 2017. — 426 с., [8] л. цв. ил.: нот. ил. — (Фольклорное наследие Нижегородского края; т. 3, ч. 2).

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Традиционный этнокультурный и языковой ландшафт Витебско-Псковского пограничья в конце XIX — начале XXI в.: библиогр. указ. / под общ. ред. Н. В. Большаковой; сост. Н. В. Большакова, В. Е. Овсейчик. — Псков: ЛОГОС, 2017. — 168 с.

Щуров В. М. Жанры русского музыкального фольклора: учеб. пособие для муз. вузов и колледжей: в 2 ч. / Моск. гос. консерватория им. П. И. Чайковского. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Музыка, 2018. — 1: История, бытование, музыкально-поэтические особенности. — 2018. — 391 с.; 2: Народные песни и инструментальная музыка в образцах. — 2018. — 652 с.: ноты.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

IV ВСЕРОССИЙСКИЙ КОНГРЕСС ФОЛЬКЛОРИСТОВ

IV Всероссийский конгресс фолклористов прошел в Туле 1–5 марта 2018 г. и был посвящен 210-летию П. В. Киреевского и 180-летию А. Н. Веселовского. Его организаторами выступили Министерство культуры Российской Федерации, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Министерство культуры Тульской области и Объединение центров развития искусства, народной культуры и туризма. Конгресс стал знаковым событием для специалистов в области народной культуры. В нем приняли участие более 300 ученых из России и 19 стран ближнего и дальнего зарубежья.

В программе Конгресса было 16 секций, 4 дискуссионные площадки, презентация проектов по актуализации народной культуры, представление книг и периодических изданий по фольклору, показы документального кино и полевых видеоматериалов.

Одной из самых востребованных стала секция «Проблемы актуализации фольклорной традиции». В первом секционном заседании был представлен опыт домов (центров) народного творчества в сохранении и развитии нематериального культурного наследия (Е. Н. Маслова, И. Б. Семакова, М. Г. Марина). Нематериальное культурное наследие рассматривалось как ресурс развития этнотуризма (М. Е. Беляева). Был представлен ряд современных этнокультурных проектов и проанализированы этнографические аспекты в культурной политике регионов (Т. М. Санникова, Е. М. Шаповская). Особое внимание было уделено принципам формирования и практики использования Реестра объектов нематериального культурного наследия (Е. Е. Исламуратова). В рамках второго секционного заседания были затронуты вопросы, связанные с правовым сохранением нематериального культурного наследия (М. Х. Дугужева), а также становление концепции актуализации в традиционной культуре (К. Юноки-Оиэ). Опыт сохранения нематериального культурного наследия в Китае представил профессор Лю Куйли. Он отметил, что сохранение духовного наследия имеет не только практические цели, но и огромное политическое значение. В рамках секции также была рассмотрена роль фольклора в современном социокультурном пространстве, его место в деятельности сельских учреждений культуры, современные подходы к актуализации традиционной народной культуры (В. В. Илларионов, Г. Е. Красникова, В. В. Путиловская, О. А. Ключникова).

Большой интерес вызвала дискуссионная площадка «Добровольческие инициативы и народная культура». Ее участники отметили, что в целом ряде случаев с помощью волонтеров прекрасно решаются многие технические вопросы, связанные с фиксацией, технической обработкой и пропагандой нематериального культурного наследия. Однако необходима подготовка добровольцев, их обучение и постоянный контроль со стороны профессиональных исследователей. Волонтер не может заменить ученого, его функция всегда имеет вспомогательный характер и направлена на безвозмездную помощь профессионалу в выявлении, сохранении и актуализации нематериального культурного наследия (М. В. Русанова, А. В. Черных, М. Г. Матлин, Е. В. Минёнок, А. Л. Топорков, В. Е. Добровольская и др.).

Во время Конгресса рассматривались самые актуальные для современной фолклористики темы, прежде всего связанные с изучением локальных традиций и межэтнических взаимодействий. На секции, посвященной исследованиям локальных традиций и культур, были рассмотрены календарные (С. Г. Низовцева, Ю. А. Крашенинникова, С. А. Мясникова) и семейные (М. Г. Матлин, П. С. Шахов) обрядовые практики, легенды, предания, устные рассказы и песенные традиции отдельных регионов (С. Ю. Королёва, Н. В. Драникова, Т. Н. Морозова, Т. С. Канева, С. С. Мусанова, Ё. Куманоя-Накагава). Помимо этого были представлены визуальные материалы отдельной локальной традиции (Д. И. Вайман), специфика традиции одного населенного пункта (А. А. Чернобаева), гендерные социокультурные ценности, нашедшие отражение в локальных традициях (Н. Е. Украинцева). Был проведен сопоставительный анализ традиции «материнских» и «переселенческих» сел, выявлены особенности сохранения некоторых элементов традиционной культуры (Е. В. Минёнок). Участники секции обратились и к анализу современной календарной обрядности, роли традиции в формировании праздничной культуры в наши дни (А. А. Конунов).

Участники секции «Традиционная культура в условиях межэтнических контактов» коснулись роли мигрантов в сохранении традиции, рассмотрели методы изучения анклавных традиций, опыты межэтнических взаимодействий, отражение в фольклорных текстах контактов между различными народами (Е. Е. Анастасова, М. В. Станюкович, Е. Е. Левкиевская, А. В. Черных, С. Б. Егоров, А. Д. Цветкова, Е. Л. Тихонова, В. Л. Кляус). В ряде докладов анализировались фольклорные традиции пограничья, роль

традиций в формировании этнической идентичности (Е. С. Узёнова, О. В. Белова, Т. В. Володина, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, Е. М. Боганева, А. И. Ганчев).

Отдельную секцию составили доклады о проблемах изучения несказочной прозы. На первом заседании докладчики рассматривали жанровые особенности несказочной прозы, современные нарративы о расколе, предания и былички о кладах, запреты и предписания, представления о мифологических персонажах и персонажифицированных днях недели в современных записях (И. К. Феоктистова, Н. С. Душаква, Н. Е. Котельникова, А. С. Беломестнова, Ф. Ф. Гайсина, Н. В. Анисимов, С. Н. Амосова). Участники второго заседания обратились к анализу магических практик, микро-ритуалов, обрядовых песен медвежьего праздника, нормативов в поэтических обрядовых текстах (А. Л. Топорков, Т. В. Тадевосян, Л. Н. Виноградова, Т. А. Молданов, Ю. А. Крашенинникова).

Участники секции «Народная вера и верования: официальная доктрина и народные толкования» представили для обсуждения доклады, посвященные легендам в устной и письменной традициях, трансформации житийных сюжетов, механизмам формирования и сохранения устной прозы о монастырях, соотношению религиозной фольклорной прозы и письменных источников, персонализации святости (Л. С. Лобанова, М. В. Антонова, П. Ф. Лимеров, Ю. М. Шеваренкова, Е. В. Рычкова, Т. Г. Казанцева). Докладчики обратились к религиозному фольклору современных субкультур, народным толкованиям текстов Священного Писания, ритуальным практикам на могилах и трансформации народных верований в современном мире (Л. К. Гаврюшина, А. М. Жердева, М. Накохори, Т. Ямада). Особый интерес вызвали доклады, посвященные жанру традиционной молитвы у осетин и роли молодых жрецов в ритуальной и общественной жизни удмуртов (Д. В. Сокаева, Е. Тулуз).

Вопросы конфессиональной идентичности как фактора формирования и сохранения фольклорной традиции в иноэтническом окружении, референтность и структура фольклорного текста, кодирование и декодирование действительности в рамках фольклорного текста стали предметом обсуждения на секции «Теоретические аспекты фолклористики» (А. А. Иванова, А. Г. Игумнов, О. Е. Фролова). Еще одним направлением работы этой секции стала стратегия полевых интервью, взаимоотношения собирателя и исполнителя, позиция говорящего как критерий классификации текста и т.п. (А. А. Плотникова, В. А. Черванёва, Ю. Н. Наумова). Особый интерес вызвал доклад о городском уличном театре как явлении фольклорной культуры (С. П. Сорокина).

На секции, посвященной взаимодействию фольклора и авторского творче-

ства, рассматривались проблемы литературного фольклоризма, взаимодействие литературы и фольклора в рамках одной этнической традиции, отражение фольклорных жанров в авторской поэзии, фольклоризм современной молодежной прозы и т.д. (А. Х. Гольденберг, Е. А. Зайцева, Т. Г. Владыкина, М. Х. Идельбаев, Е. А. Плотникова, А. О. Трошкина, Т. А. Золотова, Н. И. Ефимова, В. В. Трубнишина, Н. З. Коковина, С. Н. Петренко). В отдельных выступлениях рассматривались фольклоризм музыкальных произведений (Е. А. Зайцева, Э. А. Луганская), взаимосвязь иконы и книжной легенды с фольклорной традицией (Л. В. Фадеева), этноботанические аспекты в письмах семьи Тургеневых (К. И. Шарафадина) и диалекты в прозе В. Н. Глаголева (Н. А. Красовская).

Участники секции «Образный мир фольклора» обратились к культурной символике отдельных реалий, к образам зверей и птиц в традициях разных народов, к образам мифологических персонажей и растений (В. С. Кучко, М. О. Леонтьева, М. А. Тростина, И. А. Швед, К. С. Юзиева, Э. Г. Рахимова, М. В. Ясинская, М. Кыйва, О. В. Ахмадрахимова, А. Куперьянов, А. Б. Ипполитова, О. Н. Терентьева).

Небольшая секция «Язык фольклора» вызвала ожидаемый интерес у многих участников. Докладчики обратились к истории лингвофольклористики, к проблеме цветообозначения в переводах калмыцких песен, языковой репрезентации базовых концептов в песнях и языковому варьированию в духовных стихах (В. Н. Камил, Э. У. Омакаева, А. М. Хакимьянова, Т. Н. Бунчук). Они проанализировали семантические переносы в сфере мифологической лексики, антропомонимы в пословицах, загадках и идиомах и архаическую лексику в собрании Е. В. Барсова (И. И. Русинова, М. Л. Ковшова, О. Д. Сурикова).

Участники секции, посвященной современному фольклору, обсудили место фольклора в интернет-пространстве (И. А. Седакова, К. А. Климова, М. В. Зигидулина, Н. А. Славгородская), трансформации традиционной обрядности в современной жизни; было отмечено появление новых форм в традиционных ритуальных практиках (И. Мардоса, Е. З. Соловьёва, М. М. Красиков). Рассматривались историко-этнографический контекст ряда сюжетов и жанров (А. К. Байбури, С. М. Прохоров, Н. Н. Рычкова), фотография как коммуникативный текст (А. А. Пригарин); обсуждались базы данных по региональному фольклору (Т. А. Золотова, Н. И. Ефимова, Е. А. Плотникова, В. И. Токтарова).

В рамках секции, посвященной эпическому наследию, рассматривались роль эпического сказителя в бытовании текста, мотивная структура эпических произ-

ведений, образная система и цветовая символика, обрядовый текст в сюжете эпоса, неизвестные записи эпоса и его популяризация в СМИ (А. М. Готов, Ф. Х. Завгарова, Р. Ф. Султангареева, З. Д. Джапуа, С. С. Макаров, Л. В. Ангеловская, М. Г. Бабалык, Т. Ф. Пухова, В. А. Петрова).

Целая секция была посвящена проблемам и перспективам изучения сказочной традиции. Докладчики обратились к состоянию сказочной традиции в XXI в., обсудили трансформацию функций сказочных текстов, изменение их сюжетного состава и возраста сказочников (В. Е. Добровольская). Был отмечен характер трансформации сюжетов сказок, зафиксированных в анклавах (В. Л. Кляус, А. А. Острогская). Большое внимание уделялось этническим сказочным традициям (Н. С. Коровина, Н. В. Павлова). Были представлены малоизвестные версии сказочных сюжетов и варианты одного сюжетного типа в рамках локальной традиции, проанализированы некоторые сказочные образы (А. С. Лызлова, И. Жепниковская, Р. Р. Зинурова). Были рассмотрены музыкальные особенности тувинских сказок (А. Д.-Б. Баранмаа), а также архивные коллекции сказочных текстов (В. Ф. Шевченко, В. В. Обоюкова). Особый интерес вызвал доклад об инновационной форме актуализации сказочного материала при работе с детьми (Н. Г. Кожанова).

Проблемам этнокультурного образования и детскому фольклору была посвящена секция, участники которой не только проанализировали различные жанры словесной и музыкальной поэзии детства, но и затронули серьезные вопросы, связанные с обучением устному народному творчеству на разных этапах (И. Н. Райкова, М. С. Альтшулер, Е. К. Малая, В. С. Бузин, Т. А. Золотова, М. Н. Пирогова, В. И. Токтарова, Г. Ф. Юнусова, Д. В. Абашева, О. Б. Христофорова, Н. В. Петров).

Представителей самых разных специальностей собрала дискуссионная площадка «Фольклор и визуальная антропология: от полевого материала к документальному фильму». Актуальность данной темы в наши дни подтверждается и большим числом желающих принять участие в вечерней программе Конгресса, где проходил просмотр фильмов-победителей Всероссийского фестиваля визуального творчества «От чистого истока» (культура, традиции, народное творчество). В рамках этих площадок были показаны экспедиционные видеоматериалы; был поставлен вопрос об их роли в изучении и пропаганде фольклорного наследия. Внимание привлекли и показы архивного кино и премьеры этнографических фильмов.

Одной из самых представительных стала секция «История науки». Ее участники представили архивные материалы,

связанные с деятельностью исследователей и собирателей прошлого (Б. А. Леонова, О. В. Тюренкова, Н. А. Мальцева, А. Н. Данилова, С. Д. Мухомлева, И. Б. Теплова), публикации фольклора в провинциальной прессе и столичных изданиях XIX — начала XX в. (А. Н. Розов, В. А. Поздеев, Т. С. Молчанова, Е. В. Битерякова), записи фольклористов, работавших в зонах полиэтнических контактов (В. П. Миронова, К. Женюхова, А. С. Халилов, В. Н. Никитина), редчайшие аудиозаписи (Л. П. Махова). Были рассмотрены и новые редакции классических статей по фольклору, их место в истории русской фольклористики (Т. В. Говенько, А. Л. Топорков, А. С. Васкул). Особое внимание было уделено исполнителям фольклорных жанров, их биографиям и специфике творчества (А. Н. Власов, М. В. Строганов). В рамках работы секции было рассказано о формировании крупных фольклорных коллекций и частных собраний (В. Ф. Шевченко, С. В. Подрезова, Г. В. Лобанова, Е. Г. Богина).

Участники секции «Декоративно-прикладное искусство и художественные ремесла» в своих выступлениях обратились к роли народного искусства в современном социуме, к его значению в возрождении иконописи, к реконструкции традиций, к путям сохранения народного искусства (М. Ю. Спирина, Ю. Б. Иванова, Н. М. Калашникова, Е. В. Быкова, Л. В. Синицына, А. В. Шутихин, Л. А. Краснова). Они проанализировали мотивы традиционной вышивки, рассмотрели жизнь старинных промыслов в современных условиях, остановились на изучении и популяризации народного костюма (И. И. Борисова, Л. В. Федотова, Г. В. Чекина, М. В. Матейко, И. Ю. Буфеева, С. А. Глебушкин, Е. В. Попова). Особое внимание докладчики уделили гончарным промыслам России, как традиционным, так и современным (Т. П. Мельников, А. Г. Заборских, А. С. Бугровская, Г. А. Алешина, С. А. Сидоров, А. И. Гончарова, В. А. Ворожейкин, В. Б. Востриков, Н. Н. Менчикова, Н. Н. Никишина, А. Г. Кулешов). Народное искусство рассматривалось как основа обучающих программ в системе дополнительного образования (З. В. Ворopaева, Е. С. Мацнева).

Участники секции «Музыкальный фольклор и этномузыкология: проблемы и перспективы» заслушали доклады, связанные с теоретическими аспектами этномузыкологии (В. А. Лапин, А. Н. Соколова), с историей становления жанровых классификаций музыкального фольклора (Е. М. Шишкина, Е. Е. Васильева, Г. Я. Сысоева, И. А. Никитина, В. Г. Болдырева, А. С. Ярешко), с методологическими подходами к изучению сольного и группового голошения в культуре славянских и финно-угорских народов (Ю. И. Ковыршина, В. А. Швецова, Е. Б. Резниченко, И. В. Королькова, Г. Н. Мехнецова). Докладчики обрати-

лись к исследованиям обрядовых комплексов в локальных традициях (Е. А. Дорохова, Н. Н. Гилярова, Н. В. Леонова, М. А. Енговатова, Е. Л. Тирон) и к вопросам, связанным с инструментальным исполнением (А. В. Ромодин, И. В. Мацневский, Г. В. Тавлай, Г. П. Христова, А. А. Михайлова, Д. А. Булатова, А. А. Дружинин, В. А. Юрьев).

Докладчики этой секции стали основными участниками дискуссионной площадки, посвященной народно-певческому искусству в XXI в. В рамках развернувшегося обсуждения были рассмотрены такие важные проблемы, как взаимодействие народного хора и фольклорного ансамбля, формы творческого освоения песенного фольклора в сценических условиях. Рассматривались вопросы сценической репрезентации народных

и авторских произведений, проблемы современной фестивально-конкурсной практики, деятельность филармонических фольклорных коллективов; были представлены опыты актуализации фольклорного наследия (Е. А. Дорохова, М. В. Медведева, Д. В. Морозов, П. А. Сорокин, М. О. Федосеева, Ю. А. Бортужева, Е. В. Киселева).

Востребованной оказалась презентация книг по фольклору и традиционной культуре, ставшая своеобразным отчетом о работе за прошедшее четырехлетие.

На закрытии Конгресса было отмечено, что Конгресс, за судьбу которого переживало всё научное фольклористическое сообщество, был организован в кратчайшие сроки и прошел на высоком уровне. Участники говорили о том, что традиция проведения Конгрессов должна продол-

жаться, поскольку это мероприятие дает возможность представителям разных географических регионов и национальных республик России обмениваться результатами научной работы. Было отмечено, что только подобное масштабное научное мероприятие способно позволить начинающим специалистам познакомиться с различными направлениями фольклористики, проконсультироваться с ведущими специалистами в той или иной области, а коллегам — увидеться, обсудить текущие и перспективные проблемы науки, заявить о новых темах и получить отклик на них.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)

Конференция «СКАЗКА, ЧУДО, УТОПИЯ В ФОЛЬКЛОРЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ РОССИИ И ЕВРОПЫ»

20–21 ноября 2017 г. в Государственном институте искусствознания (ГИИ) состоялись ежегодные Богатырёвские чтения, посвященные теме «Сказка, чудо, утопия в фольклоре и художественной культуре России и Европы». Организаторы конференции — сотрудники сектора фольклора и народного искусства ГИИ Н. Ю. Данченкова и Л. В. Фадеева — предполагали построить разговор вокруг обширного культурного пласта, связанного со сказочным и чудесным, интерес к которому демонстрирует не только фольклорная традиция, но и народное, массовое и элитарное искусство (литература, живопись, музыка, театр).

Конференцию открыла директор ГИИ, доктор искусствоведения, почетный академик РАХ **Н. В. Сиповская**, отметившая непреходящую актуальность темы сказки в художественной культуре.

И. С. Веселова (Санкт-Петербургский гос. ун-т / СПбГУ) в докладе «Сказочная аксиология и этос повседневности: как договариваются о ценностях и нормах» представила современные записи сказок из Фольклорного архива СПбГУ. Подчеркнув, что предметом изложения в сказке является не достоверность событий, а достоверность этоса — оснований выбора и поступков героя, докладчица рассмотрела две основные стратегии поведения сказочного героя. Это «тактика слабых» (бытовая сказка об обманах и хитростях ради сиюминутной выгоды) и «тактика сильных» (волшебная сказка, герои которой способны пожертвовать ближайшими выгодами ради успеха всей миссии).

Сказочная аксиология, по наблюдениям исследовательницы, продолжает определять способы действия в повседневной жизни и оценку совершаемых поступков.

Темы обоюдного осознания рассказчиком и слушателем сказки как вымысла коснулась в докладе «Чудо легенды и чудо сказки (к вопросу о модальном значении текстов)» **А. П. Липатова** (Ульяновский гос. пед. ун-т им. И. Н. Ульянова). Ее внимание было сосредоточено на особенностях устных фольклорных текстов, проистекающих из оценки говорящим содержания высказывания с точки зрения реальности / нереальности и достоверности / недостоверности — оппозиций, при помощи которых принято разграничивать сказочную и несказочную фольклорную прозу. Если сказка основана «на нарочитом вымысле» (В. Я. Пропп), в рамках которого создается своя, параллельная обыденной реальность, а предание имеет дело с «готовой реальностью», которую оно подтверждает и объясняет, то легенда конструирует невероятную, необычную реальность (модальность «невероятности»). «Реальность» легенды, в отличие от «реальности» сказки, встроена в нашу действительность (модальность «истинности»), поэтому она и может влиять на нее (отсюда перформативная функция легенды). Легенда — это правдивый рассказ о невероятном, о чуде.

Проблемы модальности сказочного текста коснулась **В. А. Краутман** (СПбГУ) в стенодовом докладе «Что такое «сказки с плохим концом»?», в котором представила версии возникновения стереотипа

о счастливом завершении сказок и выражения «сказка с плохим концом», а также отметила проблему жанровой классификации подобных текстов и их место в сказочных указателях и сборниках.

Р. А. Султангареева (Ин-т истории, языка и литературы Уфимского НЦ РАН) обратилась к тому, как сказка передает семантику архаических мифов и обрядов. На примере ряда башкирских сказок докладчица попыталась продемонстрировать, как включенный в сказочный сюжет обряд или отдельные его элементы дают представление о мире сакрального и его базовых символах. Существовало, однако, что в изложении сказочника они становятся уже художественно-стилевым решением, направленным на создание атмосферы волшебства.

Актуальной оказалась проблематика, связанная с источниками сказочных сюжетов и с их региональным распространением. Так, в докладе **В. Е. Добровольской** (Гос. центр русского фольклора / ЦРФ, Москва) «Сюжет АТУ 451 «Братья-лебеди» в репертуаре русских сказочников: фольклорные традиции и западноевропейская «авторская» сказка» рассматривался широко известный фольклорный сюжет о братьях, превращенных мачехой в лебедей. Этот сюжет вошел, в частности, в сборник братьев Grimm («Шесть лебедей»), вдохновивший Г. Х. Андерсена («Дикие лебеди»). В русской фольклорной традиции существенное влияние на сюжет оказали именно западноевропейские сказки, в особенности авторская сказка Андерсена; на некоторые русские варианты влияние оказал кинематограф (мультфильм и ряд кино- и телефильмов).

В докладе **И. Н. Райковой** (Ин-т гос. наук и управления Московского гос. пед. ун-та) «Сказочные и иные источники образов в «обманной» поэтике документальной сказки» анализировались сказочные (из сказок о животных, волшебных и бытовых сказок), а также иные фольклорные

и нефольклорные источники художественных образов русской докучной сказки. Были прослежены их трансформация, роль в создании пародийного текста и в достижении эффекта обманутого ожидания; выявлялись связи докучной сказки с различными жанрами детского фольклора, их народно-педагогический потенциал в формировании чувства юмора ребенка.

Значительное внимание докладчики уделили толкованиям трансформаций образов персонажей и традиционных сюжетов сказочно-легендарного корпуса. В стендовом докладе **М. В. Рейли** (Ин-т русской литературы РАН, Санкт-Петербург) «Трансформация сказочного персонажа в рамках одного или нескольких сюжетов» рассматривался образ Бабы-Яги как помощницы в наиболее распространенных сюжетах волшебных сказок, которые в зависимости от пола героя делятся на «мужские» и «женские». В каждой из выделенных групп Баба-Яга предстает в целом ряде ипостасей — от наиболее древних, связанных с ее мифологической природой, до бытовой или комической (инициатор пути, исполн, людоедка, богатырша, страж иного мира, похитительница, природная ведьма, старуха, бабушка, бабушка-заворонка и др.). Оговаривалась специфика этого образа в зависимости от региона; отмечались мотивы, характерные только для русских (или восточнославянских) сказок.

А. С. Лызлова (Ин-т языка, литературы и истории Карельского НЦ РАН, Петрозаводск) в докладе «Малоизвестные персонажи севернорусской сказочной традиции: Бур» отметила, что на протяжении XX в. в разных районах России фиксировались сказки, представляющие собой контаминацию двух популярных сюжетных типов АТ 303 «Два брата» и 300А «Бой на калиновом мосту». В таких сказках речь идет о приключениях трех братьев-близнецов, рожденных царицей, прислужой и животным, съевшими части одной рыбы. В некоторых сказках, записанных на Русском Севере, сын животного получает имя Бур, связанное с мастью кобылы или коровы. К настоящему времени удалось обнаружить несколько таких текстов, зафиксированных преимущественно на территории бывшей Олонецкой губернии; некоторые из них до сих пор не опубликованы.

Динамические процессы в общественно-политической жизни определяли трансформации традиционных сказочных персонажей и их характеристик в советский период, что было отмечено в докладе **Н. С. Коровиной** (Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) «Коми народная сказка советского периода (1917–1991 гг.)». В первую очередь это сказалося в стремлении к реализму в изображении явлений действительности, в социальной заостренности сюжетов, в использовании

лексического материала, отражающего культурно-исторические преобразования в общественной жизни и быту, а также в ценностной переориентации. Так, если в ранних записях сказки о Безручке традиционный мотив «царем станет тот, кому на голову сядет птичка» сводился к превращению избранной птичкой героини в царицу, в записях, сделанных докладчицей в 1980-е гг., героиня становилась председателем сельсовета.

Л. Ф. Петрова (СПбГУ), посвятившая свой доклад «Волшебная сказка как когнитивная “лаборатория”» чудесным предметам, предложила рассматривать их как своего рода когнитивные эксперименты сказочников и традиционного общества в целом по созданию или заимствованию технологий. Опираясь на работы современного американского исследователя Джека Зайпса и используя материал русских волшебных сказок и этнографические данные, докладчица выявила характерные черты сходства сказочных чудесных предметов и практических магических средств, сделав вывод, что волшебная сказка может рассматриваться как инструмент по адаптации мира к человеку и человека к миру.

В докладе **Н. И. Жулановой** (ГИИ) «Песни в сказках и песни-сказки в фольклоре коми-пермяков» шла речь о жанрах «детского» круга, связанных как с пением, так и со сказочным нарративом, — их прагматике, языковой и композиционной специфике. Песенные вставки в прозаических сказочных текстах — явление, распространенное в фольклоре разных народов, в том числе русском, при этом коми-пермяцкую ситуацию характеризует также билингвизм. Наибольший интерес представляют поющие сказочки-прибаутки коми-пермяков, опирающиеся на кумулятивно-диалогические тематические структуры (сходные образцы коми-зырянского народного творчества были названы Ю. Г. Рочевым «песнями-сказками»). Граница между пением и говорением в такого рода формах чрезвычайно подвижна, размыта, неопределенна, а наиболее распространенным способом исполнения является плавный переход от собственно пения к ритмизованной речи через промежуточные формы напевного интонирования.

Результатами деятельности лаборатории культурной и визуальной антропологии Пермского государственного национального исследовательского университета, регулярно проводящей экспедиционные исследования на территории Пермского края, поделилась **М. А. Брюханова**. В докладе, посвященном народно-христианским легендам язывинских пермяков, она представила репертуар одной исполнительницы, в котором присутствуют сюжеты, восходящие к Библии и житийной литературе. Традиционная культура старообрядческого населения этих мест, в частности д. Ванькова Крас-

новишерского района, считается хорошо изученной, однако ранее легенды здесь никогда не фиксировались.

Рассмотрение широкого спектра источников позволило участникам конференции по-новому оценивать уже подробно исследованные сюжеты сказок и легенд, в том числе книжных. **З. А. Имамудинова** (ГИИ) сфокусировала внимание на феноменологии сюжета о Йусуфе (Иосифе Прекрасном), его этической значимости и художественно-эстетических трансформациях на примере культуры мусульман-турков России (татар и башкир). Специфика художественной интерпретации образа Йусуфа заложена истолкованием его образа в основополагающих для ислама текстах-источниках — 12-й суре Корана и хадисах (преданиях), авторство которых приписывается пророку Мухаммаду. Увлеченность исламского Востока данным сюжетом выразилась в создании булгарским поэтом Кулом Гали (1233 г.) суфийской поэмы «Кыйсса-и Йосуф» («Сказание о Йусуфе»), многократно умножившей его популярность у мусульманских народов. Поэма распространялась в Урало-Поволжье в течение столетий во множестве версий в письменной и устной передаче, исполняясь в том числе нараспев.

Варианты сюжета АТ 710 «Крестница Богоматери» рассмотрела **Л. В. Фадеева** (ГИИ) в докладе «Сюжет “Дитя Марии” у братьев Гримм и А. Н. Афанасьева. Между сказкой и легендой». Сопоставление русского текста из сборника легенд А. Н. Афанасьева и немецкой сказки из собрания братьев Гримм (КНМ 3 «Marienkind») позволило отметить, что мотив «грех — покаяние» предопределяет восприятие этого сюжета именно как легенды с ее специфическим этическим, оценочным содержанием. Проработка же сюжета в духе христианской легенды влечет за собой, прежде всего в немецком варианте, появление интересных особенностей, в частности, образ Девы Марии наделяется узнаваемыми чертами, типичными для ее скульптурных изображений в храме (венец из ярких звезд на голове, младенец на руках), а некоторые атрибуты персонажей имеют специфическую символику (ключи, которые Дева Мария передает своей крестнице).

А. В. Богатырёв (Поволжский православный ин-т им. свт. Алексия, митрополита Московского, Тольятти) в докладе «Неизвестный вариант легенды о вавельском смоке» рассмотрел сказочный сюжет о борьбе героя с чудовищем на примере краковского городского предания о змее-смоке, дополнив его вариантом, имеющим различия с ранее введенными в научный оборот. Этот вариант извлечен из письма в Москву русского дипломата В. М. Тяпкина, посетившего Краков в 1676 г. Легендарный вавельский дракон (*smok wawelski*) в интерпретации дипломата, вопреки традиционным представлениям, не проявляет людоедских наклонностей,

его шкура не пошла на сапоги, а хранится в сокровищнице города. Убит он был «отравными зельями» (а не погиб от горячих веществ), перед смертью навеки окрасив кровью местные камни. Кроме того, победителем чудовища оказались не князь с сыновьями, а народ, в чем, с точки зрения исследователя-историка, выражается менталитет приверженца «шляхетской демократии».

В докладе **М. В. Каманкиной** (ГИИ) «Красная Шапочка» от средневековья до наших дней: историческая трансформация сюжета сказки прослеживалась эволюция одной из самых известных сказок — от аутентичных народных вариантов и обработок Шарля Перро и братьев Гримм до современного использования сюжета в авторском творчестве и массовой культуре (на материале литературы, кино и видеоигр). Были представлены психоаналитические и прочие интерпретации сюжета, популярные у массового читателя в наше время.

Ряд исследователей обратились к литературной сказке, в том числе основанной на фольклорных источниках. **З. Р. Гафурова** (Московский драматический театр «Сопричастность») обратилась к раннему творчеству И. А. Крылова — пьесам и оперным либретто. С точки зрения докладчицы, первоначально Крылов признавал в своем творчестве женский ум и вкус. Однако в тексте оперного либретто «Илья-богатырь» (1806), названного самим И. А. Крыловым «волшебной оперой», очевидны признаки становления своеобразной антифеминистической тенденции в развитии русской культуры, связанной с окончанием пребывания на престоле Екатерины II (1762–1798). Появившаяся в 1820-е гг. поэма А. С. Пушкина «Руслан и Людмила» имеет не только сходство с произведением И. А. Крылова в системе образов и сюжетных линиях, но и связь с особой гендерной проблематикой волшебной оперы, получившей в поэме своеобразное продолжение.

Н. Е. Котельникова (ГЦРФ) в докладе «Несказочные «Сказки о кладах» Ореста Сомова» показала, что писатель обращается прежде всего к несказочным жанрам фольклорной прозы. Декларируя желание представить читателю собранные им народные предания и поверья, О. М. Сомов конструирует такие рассказы в соответствии со своими литературными задачами, иногда иронически доводя оригинал до абсурда.

В. А. Поздеев и **К. А. Усатов** (Вятский гос. ун-т, Киров) предложили рассматривать жанрово-стилевое своеобразие сказочной «народной литературы» середины XIX в. в контексте «третьей культуры». Они представили творчество «писателя из народа» И. И. Башмакова (Ивана Ваненко). В произведениях для детей, обращаясь к «славянскому сказочному миру», он использовал жанр «россказней». Выбор формы обусловил особенности

и сюжетно-композиционного построения, и изображения героев в духе балагурной традиции, поэтому произведения Башмакова можно отнести к «третьей культуре». Его сборники «сказок» имели широкое хождение среди массового читателя, например, «россказни» «О солдате Яшке, красной рубашке и пр.» (1841) до 1848 г. выдержали пять изданий.

Особое место в обсуждении заняли выступления, посвященные обращению русских художников к образам и сюжетам сказки. **Е. А. Самоделова** (Ин-т мировой литературы РАН / ИМЛИ РАН, Москва), размышляя о сказке в творчестве и жизни художника Ефима Честнякова, в большей степени сосредоточилась на его литературных опытах. Она отметила частотность жанрового определения «сказка» и производных от него («присказульки» и др.) в языке Честнякова; выделила в его сказках как сугубо авторских (Титко, Назар и др.), так и типичных народно-сказочных (Кощей, Иван-дурак и др.) героев. Докладчица подчеркнула влияние на сказочную поэтику Честнякова фольклорной и классической литературной сказки (А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, П. П. Ершова и др.), а также творчества детских писателей рубежа XIX–XX вв. На образе мыслей Честнякова сказались и научные суждения об истории фольклорной сказки, а профессия учителя превратила его интерес к сказкам в педагогический прием.

С. П. Сорокина (ИМЛИ РАН) в докладе ««Точно сказка выглядит этот дикий город...» (Фольклорный театр и воссоздание образа ушедшей Москвы в творчестве А. М. Васнецова)» представила произведение А. М. Васнецова, в которых выступления уличных артистов и ряженных становятся одной из ярких характерных деталей быта старой Москвы, отметив историко-этнографический интерес художника к русскому народному театру и его персонажам.

Б. М. Соколов (Российский гос. гуманитарный ин-т, Москва) в докладе ««Ученик Я. Кандинского»: фольклор и авангард в книжном проекте В. В. Кандинского и А. М. Ремизова (1920-е гг.)» рассказал о литературном творчестве В. В. Кандинского, о присущих ему фольклорных мотивах, соединенных с элементами фантастики и гротеска. Особенно интенсивно фольклорный материал был использован В. В. Кандинским в незаконченном цикле стихов в прозе «Цветы без запаха» (весна 1914 г.). Здесь фигурируют зловещие звери и пейзажи, для нагнетания звуковых образов применяется распев и глоссолалия. Близость собственных экспериментов к рассказам-сказкам А. М. Ремизова подтолкнула художника к знакомству с писателем, одним из итогов которого стал сборник из девяти рассказов Ремизова, к каждому из которых Кандинский выполнил по графической иллюстрации.

Тема была продолжена **Н. А. Каргаполовой** (Российская академия художеств,

Москва), отметившей еще детское увлечение Кандинского сказками. Размышляя на тему ««Райский сад» В. В. Кандинского и Г. Х. Андерсена: параллели идей и тем», она отметила закономерность выбора художником «Райского сада», а также других сказок Андерсена в качестве основы сюжета первого «синтетического» произведения для сцены. Этот опыт знаменовал собой начало периода экспериментов, стремительного движения к абстракции под знаком синтеза искусств (1908–1914) в многогранном творчестве художника.

Блок докладов, посвященных воплощению сказочных образов благодаря синтезу слова и изображения, завершил доклад **Н. С. Коровиной** (ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) на тему «Коми сказка и книжная лубочная культура». Докладчица предложила вернуться к разговору о влиянии массовой иллюстрированной книжной продукции на сказку в живой фольклорной традиции. Размышляя об обширном пласте коми сказок, тесно связанных с русской книжной традицией (в основном лубочной литературой), она отметила, что подобного рода издания, будучи доступными, воздействовали на формирование репертуара не только русских сказочников, но и коми. Широкому распространению лубочных изданий способствовали давние коми-русские культурные связи. Русская лубочная сказка органично вписалась в коми устную фольклорную традицию, обогатив коми национальный фонд новыми сюжетными типами и версиями сказочных сюжетов.

В заключение участники конференции уделили внимание вариациям и формам бытования сказки в современной отечественной культуре. Авторский коллектив из Марийского государственного университета — **Т. А. Золотова**, **Н. И. Ефимова**, **Е. А. Плотнокова**, **А. О. Трошкова** (Йошкар-Ола) — представил исследование, посвященное разным путям использования сказочных традиций современными молодыми российскими писателями. Было рассмотрено творчество лауреатов литературной премии «Дебют» и самодельных авторов (поклонников творчества Дж. Р. Толкина и Дж. К. Роулинг, нередко размещающих свои произведения в Сети). Представленные наблюдения позволили, пока в самом общем плане, поставить вопрос об определяющемся векторе литературного фольклоризма первых десятилетий XXI в.

Доклад **Н. Ю. Данченковой** (ГИИ) «Язык песенной сказки: Вения Д'ркин и другие» был посвящен проблеме воплощения обобщенного представления о сказочном жанре и сказочности в российской рок-культуре. Здесь с конца 1980-х гг. начала развиваться так называемая песенная сказка — произведения песенной формы со сказочным сюжетом / сказочными персонажами / отдельными сказочными элементами. Собственно говоря, «сказками» их часто называют

сами авторы. В 1990-е гг. в творчестве Вени Д'ркина (Александра Литвинова, 1970–1999) песенная сказка обрела полноправную жизнь. Разработанная им система песенной поэтики, оснащенная новыми средствами поэтического стилистического и лексического, музыкального языка, стиля, строфической формы, открыла новые творческие возможности во взаимодействии сказки и песни, песенной сказки и широкого поля культуры. Достижения Вени Д'ркина нашли творческое применение у авторов последующего времени. Песенная сказка начинает пониматься всё более объемно, сближается с легендой, рок-балладой, литературой фэнтези, мюзиклом, рок-оперой.

С. В. Мягких (Мемориальная библиотека им. В. М. Башунова, Барнаул) представила стендовый доклад, посвященный сказочным образам в работах молодой барнаульской художницы Наталии Дрилевой. Художница обращается к сказке и как иллюстратор произведений этого жанра — от фольклора до классиков, и как создатель собственных историй. Графическое изображение у Дрилевой, использующей приемы мультипликации,

мультэкспозиции, палимпсеста и др., возникает и существует по тем же законам, что и сказка. Оно отражает структуру мироздания, создаваемую сказкой, разворачиваясь в сложном пространстве нелинейного времени.

В выступлении **Т. Н. Сухановой** (ГИИ) «Утопии Годвилля: боги и герои игры в жанре ZPG Zero Player Game» рассматривались практика и перспективы новой формы бытования сказки — сказки-утопии эпохи Интернета. В фокусе внимания докладчицы оказалась особая форма существования интеллектуальной авторской игры онлайн «Годвилль». Замысел авторов программистов Дмитрия Косинова и Михаила Платова отсылает к классической литературе (в частности, к литературной сказке от Ч. Диккенса и Л. Кэрролла до Т. Пратчетта и Дж. Роулинг) с обширными реминисценциями образов традиционного и современного фольклора и массовой культуры. Непрерывно развивающийся игровой мир этой утопии-пародии, населенный фантастическими персонажами, создается при участии самих игроков: каждый игрок имеет возможность пополнить «копилку» ка-

лампурных словесных и фразеологических оборотов и персонажей, составляющих вербальный и образный мир Годвилля.

Подводя итоги конференции, хочется отметить, что сказка и всеобщий интерес к ней остаются неотъемлемой частью современной культуры. Вследствие этого гуманитарная наука не ослабляет своего внимания к разнообразным формам, рождающимся в развитии традиционной фольклорной сказки. Однако широкий охват явлений, рассмотренных исследователями в ходе дискуссии, показал, что понятие сказки для многих остается сегодня размытым, неясным. Причем это демонстрирует не только высокое искусство, изначально нацеленное на свободное обращение со сказкой как некой фантазийной формой, но и фольклор. Очевидно, что такая ситуация требует пристального внимания фольклористов и, прежде всего, сказковедов, а потому совместное обсуждение проблем, связанных с судьбами народной и авторской сказки, необходимо продолжить.

Т. Н. Суханова,
Гос. ин-т искусствознания (Москва)

Конференция «ФОЛЬКЛОРИСТИКА И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ СЕГОДНЯ»

6–7 марта 2018 г. в Российском государственном гуманитарном университете состоялась Всероссийская молодежная научная конференция с международным участием «Фольклористика и культурная антропология сегодня», организованная учебно-научным Центром типологии и семиотики фольклора. Такие мероприятия учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) РГГУ проводит не в первый раз; уже четвертый год в стенах РГГУ проходит весенняя конференция, на которой выступают молодые фольклористы и антропологи. Всего на конференции прозвучало 25 докладов от более чем 30 исследователей из России, Беларуси, Сербии и Шотландии. К началу конференции был опубликован сборник тезисов¹.

Помимо докладов молодых ученых программа включала лекции ведущих сотрудников Центра типологии и семиотики фольклора. Профессор ЦТСФ, доктор филологических наук **Е. Е. Левкиевская** рассказала о картографировании как методе изучения славянской традиционной культуры; было показано, что с помощью картографирования элементов культуры и создания атласа можно добиться реконструкции славянской традиции и, возможно, даже праславянской культуры. После лекции состоялась неболь-

шая дискуссия о проблемах собирания информации для картографирования. Доцент ЦТСФ, кандидат филологических наук **Н. В. Петров** прочитал лекцию «Фольклор и внетекстовая реальность: сложные взаимодействия». Мысль о том, что тексты фольклора не отражают историческую реальность, а моделируют свою собственную, он подкрепил примерами из д. Исполиновка Архангельской области, название которой, согласно местным преданиям, произошло от некоего купца Исполина. Н. В. Петров, однако, отметил, что Исполиновка — редкий пример ситуации, в которой реальный прототип у фольклорных сюжетов все же был, но исказился и архаизировался в процессе функционирования традиции. Лекция директора ЦТСФ, доктора филологических наук **О. Б. Христофоровой** «Потерянные дети: варьирование мифологического мотива как проблема» была посвящена быличкам о детях, которые попадают к лешему. На этом примере было показано, как мотивы варьируются в зависимости от контекстов локального знания, семантики и прагматики высказывания, а также какие подходы следует применять для анализа сюжетов.

Первая секция открылась докладом **М. -В. Моррис** (ЦТСФ РГГУ, Школа актуальных гуманитарных исследований

РАНХиГС при Президенте РФ, Москва), которая на примере преданий об озере Лох-Лейн показала, как возник и трансформировался мотив «межмировых» браков между ирландцами и существами из иного мира, интерес к которому возродился в аристократической традиции, но потом вышел за ее рамки и даже в наше время бытует в локальных семейных преданиях.

Доклад **Е. В. Бережковой** (МГУ им. М. В. Ломоносова) «Происхождение образа Саси-Перере» был посвящен персонажу бразильской демонологии. Исследовательница сравнила Саси-Перере с другими мифологическими персонажами, обладающими схожими с ним атрибутами, выявила уникальные черты данного персонажа и определила истоки его происхождения. Другому персонажу актуальной мифологии, «невесте из Елашницы», был посвящен доклад студентки Центра социальной антропологии РГГУ **К. Эйвилер**. На материалах полевых исследований в г. Елашница (Сербия) докладчица рассказала о двух типах нарративов о данном персонаже, связанных со старым мостом города.

К. А. Оникко (Санкт-Петербургский государственный университет / СПбГУ) в докладе «Прагматика некролога: фигура автора» на материале опроса людей, которым случалось составлять некрологи, выявила несколько типов присутствия авторской позиции в текстах данного жанра в зависимости от контекста и адресата некролога. Доклад спровоцировал бурное обсуждение структуры и происхождения жанра некролога. Доклад **О. А. Колеговой**

(Лаборатория культурной и визуальной антропологии Пермского государственного национального исследовательского университета) был посвящен военной теме в фольклорно-обрядовой традиции на примере поминальных обрядовых практик 9 мая. Докладчица связала возникновение таких практик с появлением подходящего места, мемориала с указанием фамилий погибших, который воспринимается как могила. **Д. Д. Игнатьев** (студент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики») рассказал о специфике изучения погребальной обрядности на русско-белорусском пограничье на материале экспедиций в Брянскую область. По мнению докладчика, в исследуемой традиции лучше всего сохранились обряды, связанные с использованием предметов, и «предметные» тексты.

Вторая секция этого дня конференции открылась блоком, посвященным антропологии детства и детскому фольклору. **Н. Ю. Кузнецова** (Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского) рассказала, как в практике Дня самоуправления формируется образ школьника, и выявила его отличие от образа ученика в других школьных жанрах. Так, в День самоуправления школьник высмеивается, а не представляется как борец с системой. Аспирантка МГУ им. М. В. Ломоносова **Т. А. Мирвода** представила доклад о функционировании детских «магических вызываний» в интернет-среде, отметив, что сетевая среда хоть и наследует устной традиции, но привносит в практику больше «творчества». **А. Ю. Пулькина** (Миасский филиал Челябинского государственного университета) в докладе ««Пирожки» и «порошки» как сетевой фольклор» познакомила слушателей с особенностями соответствующих юмористических поэтических форм.

Доклад аспирантки Центра исследования белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (ЦИБКАЛ НАНБ, Минск) **А. В. Шрубко** был посвящен выявлению типологических особенностей белорусских заговоров, применяемых для лечения крупного рогатого скота, а также изучению мотивов и формальных особенностей этих текстов. **А. А. Лазарева** (независимый исследователь, Москва) на примере нарративов о вещих сновидениях, записанных в Полтавской области Украины, рассказала о том, в каких случаях сюжеты о сновидениях образуют единый нарратив, а в каких правильное говорить о цепочке разных текстов.

А. А. Гавриленко (СПбГУ) представила доклад «Мнимая истинность, или Как происходит проverbsиальный перформанс», в котором показала, что необходимыми параметрами для осуществления проverbsиального перформанса являются такие коммуникативные параметры, как авторитетность и истинность, причем «истинность» лишь придает паремии

статус «гласа народа», но на самом деле является мнимой. Доклад **Д. К. Таглюевой** и **И. С. Поповой** (Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова) был посвящен специфике осетинской революционной песни в рамках жанра героической песни с точки зрения этномузыкологии, а также поэтическим и музыкальным особенностям этих песен, возникших как реакция на события русской революции 1905–1917 гг. **Н. А. Кутявин** (Институт истории и социологии Удмуртского государственного университета, Ижевск) рассказал об инструментализации истории в неоязыческом дискурсе на примере работ писателя и публициста Л. Р. Прокурова, который использует фольклорный материал как исторический источник в целях подтверждения своих ультраправых взглядов.

Магистрант ЦТЭСФ **И. С. Богатырёва** представила доклад о роли символа в современном сообществе музыкантов-варганистов. Докладчица выявила трансформацию представления о семантике варгана из вещи-знака в вещь-символ для новичков в сообществе, а для более включенных в сообщество варганистов — из вещи-символа в вещь-индекс. Коллективный доклад студентов факультета социологии СПбГУ **М. О. Акилов**, **Е. А. Черновой**, **А. Ю. Ивановой**, **Т. С. Ильяшенко** и **Д. С. Русской** ««В Питере пить», или Символические алкогольные практики» был посвящен символической интерпретации посещения питейных заведений на примере феномена улицы Рубинштейна в Санкт-Петербурге. Основным мотивом посещения улицы Рубинштейна является не алкоголь сам по себе, а демонстративное потребление — стремление показать принадлежность к модным тенденциям. Тему символических интерпретаций продолжила **Д. Г. Чубукова** (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН / ИЭА РАН, Москва), которая в докладе «Памятники российского Крыма: символическое закрепление полуострова в составе России» на примере 43 памятников, установленных в Крыму с весны 2014 г., проанализировала выбор сюжета для монументализации и выявила идеологический посыл установки монументов, за которым стоит политика утверждения исторического права России на Крымский полуостров.

О политике Украины в сфере образования и истории рассказал **А. А. Плеханов** (аспирант ИЭА РАН) в докладе «Ты априори не доверяешь людям, которые писали». Проведенное им исследование показало, что в современных подходах к преподаванию и изучению истории украинская наука мало основывается на учебниках прошлого, поскольку печатное слово служило в стране орудием той или иной пропаганды.

К. В. Лазарева (Новосибирский государственный университет) представила доклад «Корейский шаманизм: от традиции к перформансу» о десакрализации шаманского ритуала в Республике Корея через превращение шаманизма в национальный бренд, ориентированный на туристический бизнес. Развивая эту тему, студентка Восточного института Бурятского государственного университета им. Доржи Банзарова (Улан-Удэ) **А. А. Пивовар** рассказала о роли, которую всё еще активно играет корейский шаманизм в жизни локальных сообществ, и об особенностях шаманских обрядов в корейских провинциях.

Доклад **Е. Н. Изергиной** (аспирантка ЦИБКАЛ НАНБ) был посвящен этнической идентичности белорусской диаспоры в Литве: докладчица показала, как элементы материальной культуры, особенно национальный костюм, сохраняют значение репрезентативных символов для представителей белорусской диаспоры на территории Литвы. **Г. Р. Яхнисарова** (Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан, Казань) на материале полевых исследований провела анализ описаний и функций антропоморфных изображений (кукол) в ритуальной практике татар Томской области. Завершая тему материальной культуры, **В. К. Никитина** (Университет Абердина, Шотландия) выступила с докладом «Культурные границы в повседневной одежде». На материале интервью с иммигрантами в Шотландии анализировались значения, которые люди придают носимым вещам.

Завершил конференцию доклад студенток МГУ им. М. В. Ломоносова **М. В. Кондрашевой** и **Е. А. Шляпкиной** «Фольклорная традиция маргинальной зоны современного сельского общества». Метод включенного наблюдения помог исследователям изучить культуру подростков д. Городецк Архангельской области: собирательницам удалось стать «своими» в маргинальных группах подростков, которые не шли на контакт с теми собирателями, кто вставал на позицию «взрослого».

Подводя итоги конференции, участники отметили качество и разнообразие прозвучавших докладов, хороший научный уровень докладчиков и поблагодарили друг друга за интересный материал, давший возможность взглянуть по-новому на вопросы современной фольклористики и культурной антропологии.

Примечания

¹ Фольклористика и культурная антропология сегодня: Материалы Всерос. науч. конф. молодых ученых / Сост. Н. С. Петрова, Н. Н. Рычкова. М., 2018.

Я. Д. Окландер,
магистрант Российского гос.
гуманитарного ун-та (Москва)



Керамическая поливная подставка под письменный прибор



Керамическая поливная чернильница

На этой странице обложки представлены фотографии археологических находок, обнаруженных на территории Спасо-Преображенского Соловецкого монастыря и относящихся к производству и быту соловецких лагерей. Читайте статью В. А. Бузова на с. 10–13



Керамическая поливная шахматная фигурка слона



Керамическая поливная кружка с надписью «СОЛОВКИ»



Керамические поливные роликовые электрические изоляторы



Костяной мундштук с инициалами «АМ»



Обломок янтарного мундштука

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 624-11-13
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2018

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство ПИ № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 06.09.18
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 000.
Цена договорная

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



Интерьер дома Л. А. Дмитренко (пос. Еловка). Традиционная вышивка, выполненная Л. А. Дмитренко



Наличник жилого дома (с. Спиридонова Буда)



Л. П. Сныцарева (с. Спиридонова Буда)



Явор (аир), принесенный на Троицу в православный молитвенный дом (с. Спиридонова Буда)

Фотографии сделаны в Злынковском районе Брянской области А. Б. Морозом. Читайте материалы экспедиции НИУ ВШЭ в Злынковский район (2017 г.) на с. 47–57

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- М. М. Валенцова (Москва). «Каменная моя голова...», или Об одном обычае при первом громе
- Д. Ю. Ващенко (Москва). День св. Люции в традиции градишанскохорватских и венгерских сел западной Венгрии
- В. А. Шилкин (Волгоград). Фомин день в Волгоградской области
- В. Е. Овсейчик (Полоцк). Обряд *Прыкладзіны* у белорусов Подвинья



Настенный ковер (с. Азаричи)