

ЖИВАЯ СТАРИНА



ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

■ Жгонский язык
костромских пимокатов:
социолингвистический
аспект

ИМЯ В ФОЛЬКЛОРЕ

■ Как библейский патриарх
Иосиф стал
татаринном Исупом?

■ Как Лапоть стал
Ботинком: о вариантах
индивидуальных прозвищ
на Урале и Русском Севере

■ Топонимическая память
о средневековых карельских
крепостях в Сортавале



Словацкие пасхальные яйца

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Святки
в Камышинском районе
Волгоградской области

■ Религиоведческая
экспедиция
в Тамбовскую область



На 1-й, 2-й и 4-й страницах обложки представлены экспонаты выставки «Радость пасхальная» (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург, 2022 г.). Читайте о выставке на с. 44–48

► «Вильнюсская верба» (verbos). Вильнюсское сообщество союза народных мастеров Литвы. 2021 г. Литовцы. Фото О. В. Ганичевой

◀ Полотенце. 1920-е гг. Ленинградская обл. Украинцы. Фото А. А. Любимовой

▼ Предметы для игры «в бачу»: палки и «бача». 1880-е гг. — начало XX в. Архангельская губ., Печорский уезд, с. Усть-Цильма. Русские. Фото А. А. Любимовой



На 1-й странице обложки. Полотенце. XIX в. Европейская часть России. Русские. Фото А. А. Любимовой

Пасхальные яйца. Словаки. Австро-Венгерская империя, Моравия. Конец XIX — начало XX в. Фото А. А. Любимовой



▲ «Вильнюсская верба» (verbos). Автор — Леонардия Шалковская. Вильнюсское сообщество союза народных мастеров Литвы. 2021 г. Поляки. Фото О. В. Ганичевой

◀ Пасхальные яйца. Конец XIX — начало XX в. Московская, Курская, Орловская губернии. Русские. Фото А. А. Любимовой, обработка В. Н. Седых

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- Ю. А. Кривошапова. Жгонский язык костромских пимокатов: социолингвистический аспект2
- В. С. Кучко. Ярилова плешь — праздник в Макарьевском районе Костромской области5
- О. Д. Сурикова. «На Сорок сороков сорок сорок прилетает...»: символика числа 40 в костромских говорах8
- В. В. Напольских. К этимологии рус. *сорок*11
- Л. В. Косова, Т. А. Макишакова. «Вместо мозгов — брусничка!» (лексика интеллектуальной неполноценности в говорах Макарьевского района Костромской области)13
- К. О. Чекан, Д. Р. Шайхиурова. Народная антропонимия Макарьевского района Костромской области16

ИМЯ В КУЛЬТУРЕ

- И. А. Седакова. Болгарский антропоним во времени и пространстве19
- А. И. Грищенко. Как библейский патриарх Иосиф стал татариним Исупом?23
- С. Н. Амосова. Имена-апотропеи в еврейской традиции26
- О. В. Белова. «Ехали хазары...»: «этническая» версия одного балладного сюжета29
- И. И. Муллонен. Топонимическая память о средневековых карельских крепостях в Сортавале32
- Е. О. Борисова. Как Лапоть стал Ботинком: о вариантах индивидуальных прозвищ на Урале и Русском Севере36

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЕНИЕ

- Д. В. Смирнов. Первое отечественное руководство по применению звукозаписи в экспедиционно-собираетельской практике39
- О. В. Гордиенко. Соударяемые палки русских сторожей42

ВЫСТАВКИ

- О. Г. Баранова, Е. В. Дьякова, А. Б. Островский, О. М. Фишман, А. В. Христенко. Выставка «Радость пасхальная»44

ЭКСПЕДИЦИИ

- В. А. Шилкин. Святки в Камышинском районе Волгоградской области49
- Е. В. Воронцова. Религиоведческая экспедиция в Тамбовскую область53
- А. П. Ридэль. Нелегальные промыслы верующих в Тамбовской области в 1950–1960-е гг.56
- В. П. Фатьянова. Приданое в послевоенный период (Сосновский район Тамбовской области)59

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Т. Г. Иванова. Сборник тульских песен в записях Н. Ф. Соловьева63
- С. В. Алпатов, П. Б. Поветкина. Феномен малой родины в текстах устной истории64

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- А. А. Липатова, М. Г. Матлин, В. Ф. Шевченко. Светлой памяти Маины Павловны Чередниковой66
- Е. А. Дорохова. Памяти Андрея Николаевича Власова68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- А. А. Бодрова. XIV Мелетинские чтения: секция «Устная история и фольклор»69
- Д. С. Олексюк. Круглый стол «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность»71

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



2023
ГОД ПЕДАГОГА
И НАСТАВНИКА

Главный редактор

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

Редколлегия:

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

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

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

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

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения,
Государственный Российский Дом народ-
ного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профес-
сор, Институт славяноведения РАН, Нацио-
нальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

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

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

Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета за последний полевой сезон, с осени 2021 по лето 2022 г., совершила два выезда. В ноябре 2021 г. группа в составе ассистента Я. В. Мальковой (начальник группы), студентки А. С. Ахрамеевой, магистрантов С. В. Жужгова и Т. А. Макшаковой работала в Макарьевском районе Костромской области. В июле — августе 2022 г. в этом районе продолжил работу отряд, в состав которого вошли доктор филологических наук, чл.-кор. РАН Е. Л. Березович (начальник экспедиции и отряда), кандидаты филологических наук Е. Д. Бондаренко, Ю. А. Кривошапова, В. С. Кучко, О. Д. Сурикова, магистранты Т. А. Макшакова, К. О. Чекан, Д. Р. Шайхиурова и студенты Е. С. Громова, Н. В. Ермаков, Л. В. Косова. Другой отряд летом

2022 г. выезжал на территорию соседнего Островского района Костромской области; в его составе работали кандидат филологических наук А. А. Макарова (начальник отряда), магистранты Н. В. Журавлева, М. О. Леонтьева и Е. А. Мастюгина. Публикуемая подборка статей участников экспедиции представляет некоторые результаты полевой работы прошедшего сезона. Она базируется главным образом на материалах, собранных в Макарьевском районе Костромской области (с привлечением в ряде случаев более широких костромских данных). В рубрике также представлена статья доктора исторических наук, чл.-кор. РАН В. В. Напольских, посвященная этимологии числительного *сорок*, замысел которой возник у автора при знакомстве с материалами экспедиции.

Юлия Александровна Кривошапова,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ЖГОНСКИЙ ЯЗЫК КОСТРОМСКИХ ПИМОКАТОВ: СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Статья посвящена условному языку костромских пимокатов (жгонов). Отмечается, что их жаргон, так называемая жгонка, сохраняется на исследуемой территории в рудиментарном виде. Однако некоторые информанты хорошо помнят сценарий отходничества и подробно описывают традицию встречи жгонов королюшками. Акцент делается на коммуникативных функциях жгонки. В частности, выясняется, что в связи с угасанием валяльного промысла на смену конспиративной функции приходит игровая.

Ключевые слова: Костромская область, Макарьевский район, отходничество, жаргон шерстобитов, функции жгонской лексики

Макарьевский район Костромской области некогда славился отхожим промыслом пимокатов, или шерстобитов. Они называли себя *жгонами* (от удм. *ыж гон* ‘овечья шерсть’ [7. С. 70]) и ходили в другие районы своей области или страны вплоть до Сибири *жгонить*, т.е. катать и продавать валенки. Отходничество жгонов было широко распространено в дореволюционной России и прекратилось сравнительно недавно, в 1960-е гг. Промысел жгонов вызвал формирование условного тайного языка (называемого *жгонкой*), который они использовали в присутствии посторонних людей, когда не хотели посвящать чужих в секреты своего мастерства. По мере угасания промысла начал исчезать и искусственный язык шерстобитов, его обслуживающий.

Собранный Топонимической экспедицией УрФУ материал продемонстрировал степень сохранности в наши дни языка района на территории Макарьевского района Костромской области: по словам информантов, «кто говорил на жгонке, все примерли». Тем не менее нам удалось поговорить с несколькими людьми, знакомыми со жгонкой не понаслышке. Как правило, это информанты, чьи родственники валяли валенки и сами ходили жгонить (одним из таких ценных источников информации стал для нас Михаил Алексеевич Пелёвин

[ПМА], житель с. Николо-Макарово, который записывал жгонские слова за своим отцом-шерстобитом Алексеем Михайловичем Пелёвиным).

Сбор жгонской лексики был сопряжен с рядом трудностей. С одной стороны, почти каждый житель с. Николо-Макарово, где велся основной сбор материала, обязательно знает хотя бы несколько слов на жгонском языке, но, с другой стороны, обычно информанты затрудняются сформулировать значения большинства слов, и в их памяти они хранятся или в виде отдельных лексем, атрибутируемых ими самими как жгонские, или в виде застывших текстов; как правило, это частушки, например: «Жгоны-жгоны жгонили, / На шоша еронили» (Жгоны валенки катали, плохо работали, халтурили) или повторяющиеся искусственные контексты типа «Кўфта не сянжит ни шпаря» (Баба ничего не понимает). Часто люди приносили любительские рукописные словари жгонки, зачитывали лексемы списком, дефинируя и комментируя некоторые из них. Многим жителям района знакома книга «Жгонский язык» [4] А. В. Громова, учителя из д. Макарово Мантуровского района Костромской области, который много лет собирал жгонку у своего отца-пимоката В. И. Громова, и не только у него. Довольно быстро выяснилось, что многие «авторские» списки жгонских слов и контексты

с ними заимствованы лексикографами-любителями именно из этого словаря.

Фиксируя профессиональную лексику шерстобитов, мы нередко сталкивались с проблемой ее атрибуции как «жгонской». Тематически жгонка затрагивала не только профессиональную сферу пимокатов, но и крестьянский быт в широком смысле — по-жгонски называли постройки, домашних животных, утварь, продукты и пр. Жгонский язык как средство общения коллектива, объединенного профессионально, практически перестал существовать, поэтому некоторые жгонские слова стали частью территориального диалекта или просторечия, и информанты иногда замечают это и комментируют. Приведем несколько примеров. *Шаповалить* ‘хорошо работать’: «Ванька-то сосед как шаповалит, хороший мужик. Хороший хозяин, добывает, копейку в дом несёт. Жгоны шаповалят, валенки катают, а теперь любую работу зовут шаповалить» (Красногорье); *сварганить* ‘сварить’: «Похляем тробить, кўфта переплетуху с кремсой сварганила» (Пойдем есть, баба лапшу с мясом сварила) (Николо-Макарово), ср. прост. *варганить* ‘делать, изготавливать что-л. (обычно плохо, наспех)’ [8. С. 73]; *нашошить* 1) ‘плохо сделать валенки’: «Что нашошил, шош?» (Что плохо сделал валенки, халтурщик?) и 2) ‘плохо сделать что-либо’: «Всяко было, нашошат всего. Скатал шоши, плохие валенки! Поэтому “шошить” — плохо что-то делать. Нашошила, хлеб сторел вон!» (Малое Ивакино).

Напротив, некоторые диалектизмы и даже литературные слова с неясной внутренней формой воспринимаются и определяются информантами как жгонские: *малахай* ‘шапка-ушанка’ (информант Н. А. Кошенов утверждает, что слово жгонское [КНА]), ср. литературное *малахай* ‘большая шапка на меху с наушниками’ [8. С. 425]; *возгудалка* ‘гармошка’ (информант М. А. Пелёвин утверждает, что жгонское), ср. диал. волог. *возгудеть* ‘громко закричать’ [6. Вып. 5. С. 20]; *лакша* (*лакшя*) ‘сумка’: «У маса в лакше ўло кінды» (У мужика в сумке много хлеба) и *лакша* ‘большой рюкзак’: «По грибы ходили с лакшей. Полную лакшу, скажут, набрал, под за-



М. А. Пелёвин (с. Николо-Макарово), краевед, любитель жгонского языка, сын жгона. Фото Е. Д. Бондаренко

вязку. Лакша из любого матерьяла, как мешок. Лакша как рюкзак бывает. Сумку большую ташшу — тоже, скажут, полную лакшу ташшу» (Николо-Макарово), ср. костр. *лакша* 'котомка' [6. Вып. 16. С. 250]; *жуколка* 'корова': «Жуколка даёт шурт, и басаргуля тоже» (Корова дает молоко, и коза тоже) и *жукол* 'теленко, родившийся в феврале': «Жуколы крепкие телята. Они от коров, которые на Егория пошли пастись и тут же огулялись» (Домань), ср. костр. *жукола* 'черная корова' с пояснением, указывающим на широту распространения: «По Заволжью, особенно Костромскому, жуколами зовут всех черных коров», и *жуколы* 'телята, рожденные в феврале' [6. Вып. 9. С. 224–225].

В более сохранном виде мы зафиксировали сценарий отходничества жгонов, в частности, записали традицию встречи шерстобитов, которая, кажется, еще не была описана. Обозначим его основные этапы. Еще в начале XX в. отходничество на этой территории было достаточно массовым явлением. Н. Н. Владимирский в кратком очерке 1926 г., посвященном костромским отхожим промыслам, пишет, что почти треть всего сельского населения Костромской губернии в рабочем возрасте была занята промыслами и преобладающей формой среди промысловых занятий костромского крестьянства был отход [2. С. 9–10]. Отходничество шерстобитов продолжалось два-три месяца — с начала сентября (по окончании сельскохозяйственных работ) до Николы Зимнего (19 декабря по н. ст.) или до Рождества: «...к Рождеству нажгонятся и придут» (Карьково). Некоторые жгонили до марта: «На жгонку ходили по

двое, когда и по трое, не кучей. Каждый в разные места ходили, Саратовскую, Оренбургскую, Волгоградскую область и были там до середины февраля, до марта» (Николо-Макарово). Обычно жители села собирались в партии по два-три человека или даже артели. Костромские жгоны шли в основном в восточном направлении — на Урал и в Сибирь: «Жгонить тятя ходил в Челябину [Челябинск], в Сибирь, на Волгу» (Николо-Макарово). Большинство пинокатов стремились *ходить на жгонку* в одно и то же место. Как правило, они были хорошими работниками. Конечно, встречались и «временщики», которые халтурили и как следствие «ежегодно меняли место работы из-за боязни неприятностей от местных жителей» [2. С. 13].

Обычно ведь жгоны ходили на одно место работать. Чаще всего. Вот отец у меня чаще всего ходил работать в Саратовскую область и в Волгоградскую область, в Камышинский район. Они уже знали людей там, знали хозяев квартиры. У них ведь инструмент, они этот инструмент у хозяина оставляли с тем, что на следующий год они придут опять, чтобы не таскаться. И поэтому в основном-то валяли очень качественно. Ну, вот частушка-то есть: «Жгоны-жгоны жгонили, / На шоша еронили». То есть жгонили, а работали плохо. Но это только временщики. Ведь ежели я плохо сделал, то на следующей год я придю, а ко мне не понесут заказы. Бывало, и женщины ходили на жгонку, если была возможность женщине уйти. Таких было немного. Надо же там не только валенки катать, надо и шерсть готовить, надо и стряпать, и обстирывать [ПМА].

Домой со жгонки обычно привозили деньги: «Мужики почти в каждой семье жгонили. Так и выживали, жгоны-те деньги приносили. А где в колхозе деньги возьмешь?» (Николо-Макарово). Средний заработок костромского катальщика за зимний сезон 1924/25 г. составлял 61,8 рублей [2. С. 40] (для сравнения: килограмм пшеничной муки в 1924 г. стоил 10 коп., а килограмм мяса — 35–50 коп.). Кроме того, жгоны нередко тайком откладывали и присваивали *миж* (шерсть) заказчика, забирали ее домой, катали из нее валенки для себя или продавали соседям: «Пока он жгонит, он какую-то часть шерсти 5–10 кг пришлет посылками, дома своим скатает» (Николо-Макарово). В этой ситуации и актуализировалась одна из основных функций жгонского жаргона — конспиративная.

Ходили мужики на жгонку. Вот им валенки валять приносят шерсть, уже известно, сколько на одну пару валенок нужно шерсти. И вот, смеялись всё над мужичком. Кто-то приносит шерсть, а напарник взвешивает её. Он взвесил — шерсти больше, чем

положено, и говорит: «Иван, миж-то уло [шерсти-то много]!» А заказчик не понимает. А они ведь не только эту шерсть валяли. Сколько-то отложат из каждой пары себе, понемногу — и присылали посылки сюда [ПМА].

Помимо денег, обязательно привозили гостинцы: колбасу, конфеты, всё, «чтобы можно было накрыть хороший стол» (Николо-Макарово). Среди подарков непременно были баранки: «Уходили зимой и где-то к весне приходили. Обязательно выбритые чисто, постриженные и обязательно с баранками. Вот когда входят в деревню, они эти баранки, как бусы, одевают. Значит, со жгоны приехали» (Карьково). Возвращение жгонов считалось большим праздником: «Бабка моя, Феодосия Ефимовна, говорила: «Самый большой праздник — это когда поросёнка зарежешь да Алёшка со жгонки придёт»» (Николо-Макарово). Привезенные шерстобитами баранки называли также *кренделья* (*крендельё*) (собр.), *кренделюшки* или *королюшки*: «Королюшки у нас были, когда жгоны приезжали. Слыхали, что жгон пришёл, бежали просить королюшки» (Якимов); «Отцы у кого ходили на жгонку — привезут баранки, кренделюшки, крендельё» (Малое Ивакино); «А жгоны с крендельям придут, на шею кренделья надевали. Девки у них кренделья просили и семечек» (Юровское). Имеются также свидетельства о том, что самих жгонов встречали обрядовой, традиционно рождественской выпечкой: «Жгонов встречали — королюшечки пекли. Приказенька была: «Короли-короли-королюшечки!» К Рождеству жгоны-те придут» (Юровское).

Информантов, склонных к метаязыковой рефлексии, мы спрашивали о генезисе и функционале жгонского языка, т.е. уточняли, откуда, по их мнению, взялся жгонский язык и для чего он нужен. Люди осознают, что *жгонка* — язык социально замкнутой группы, и даже определяют жгонские слова как *жаргонские*: «Язык у жгонов свой, особый, мы в деревне-то не знали. Жгонские слова-то жаргонские. Отдельные жаргонские слова только запомнили» (Николо-Макарово). Рассуждая о происхождении жгонского языка, информанты отмечают, что он «складывается из многих языков» и «многие жгонские слова заимствованы, например, из эстонского, из финского, из удмуртского» (Николо-Макарово); ««Сáевый» — белый, «сáевая шерсть» — белая шерсть, «сáевый хлеб» — белый хлеб. «Сáйка» от этого тоже, наверное, происходит. «Сáевый» — это в каком-то языке, может, в удмуртском или мордовском, есть слово «сай» — белый» (Николо-Макарово). Кроме того, есть понимание, что *жгонский жаргон*, как его часто называют информанты, — это не отдельный язык со своей грамма-

тической системой, а прежде всего специальная лексика, обслуживающая шерстобитный промысел и подчиненная русской грамматике: «Весь этот язык жгонский — это не именно язык, а это всё, что в обиходе требуется... А язык всё подчиняется русским склонениям, правилам русского языка, только слова заменены...» (Никола-Макарово).

Главная коммуникативная функция жгонского языка, по мнению информантов, конспиративная, т.е. нужен он был для того, чтобы сохранять секреты жгонского мастерства: «Любое дело, любой заработок предусматривает, что ты свою выгоду имеешь, что ты можешь обмануть или обхитрить кого-то. Или сделать так, чтобы тебя не обхитрили. Главное, сохранить секреты своего мастерства. Скрадучи говорили жгоны, свой язык у них друг с дружкой» (Никола-Макарово). Сегодня эта «охранная» функция, защищавшая ремесло, полностью утрачена за неимением последнего. Впрочем, конспирация может осуществляться и вне профессионального контекста во вполне бытовых ситуациях: «Посадила Вовку [сына] у окна, чтобы тот вовремя сказал: “Коршак, никеж бусать ракеж: корша шкарить будёт [Отец, хватит пить водку: мать ругать будет]”» (Никола-Макаровское). Жгонка могла использоваться для самоидентификации, например, гендерных групп: «Мужчина мужчине может сказать, что он ему “кэря”, друг значит, женщине такое

не говорили. Это жгонское слово было» (Фёдоровское).

Жгонский язык также использовали в личной переписке с целью обойти цензуру. Н. П. Вольская в диссертации, посвященной языку и культуре «бродячей Руси», цитирует Н. Н. Виноградова [1] и приводит письмо на жгонском языке, отправленное в начале XX в. одним из русских солдат, находившимся в Австро-Венгрии в лагере для военнопленных. Письмо было в 1915 г. представлено исправником Варнавинского уезда Костромской губернии (ныне Варнавинский район Нижегородской области, граничащий с Макарьевским районом Костромской области с юго-востока) в канцелярию губернатора [3. С. 52]. Письмо легко прошло через австрийскую цензуру, но было задержано русской полицией. Автор письма рассказывает костромскому губернатору о бедственном положении русских пленных и использует при этом жгонский язык (на письме есть помета исправника о том, что «письмо писано на наречии, особенно распространенном в Туранской, Бельжевской и Архангельской волостях Варнавинского уезда»). В частности, пишущий жалуется, что «в манежну они не хляивали» (в баню не ходили) и поэтому их «кокри затроили» (вши заели) [1. С. 52]. О подобном использовании жгонского тайноречия в письмах с фронта с целью обхода цензуры рассказывают и наши

информанты: «...в Лаптеве у Малаховых сын ушёл на фронт и пишет, что кормят плохо, мы обовшивели: “Кормят шошновато [плохо]. Кокри затрбили нас. В тисанке [в бою] ещё не были”. Всё, и это письмо пришло» (Никола-Макарово); «Отец с фронта писал, что “валят и валят немецкие борисаны”, не “фашисты”, а немецкие “борисаны”» (Нежитино). Русские в немецком плену разговаривали на жгонке еще и для того, чтобы их не поняли окружающие, среди которых могли быть предатели: «Будучи в плену, несколько человек русских мужиков друг с другом некоторые фразы говорили на жгонском языке, потому что предательство кругом было и свои могли сдать...» (Нежитино).

Следует думать, что в отсутствие ремесла как такового сегодня на первый план выходит игровая функция жгонки, под которой М. И. Приемышева понимает «обусловленный целями коммуникативной ситуации приоритет креативности формы высказывания над содержанием» [5. С. 40]. При этом коммуникация осознанно «ломается» и становится скорее символической, так как используемый код оказывается непонятным для непосвященных.

На квартиру пришли к хозяйке жгоны, она про них стряпает. Состряпает, и нужно их позвать. Она слышит, что они разговаривают на своём языке. «Ну, как вас позвать-то, как состряпаю?» — «Жгоны,



В. В. Романова и Е. Е. Романов (с. Нежитино) с участниками экспедиции К. О. Чекан и Е. С. Громовой
Фото из архива Топонимической экспедиции

айда швобиться на филоны [Жгоны, айда е...аться на полати]» [ПМА].

Я любитель играть в «Эрудит», слова составлять. И я играл не на своем компьютере, а дочь оставила, и я начал играть на еёном (информант имеет в виду, что продолжил играть по сети за дочь, которая отошла от компьютера. — Ю. К.). И вот какой-то мужчина стал играть и спрашивает меня: «Кто ты по национальности?» А я ему пишу: «Я кúфта» [женщина]. А ему интересно: «Кúфта?! Это что за национальность такая?» Я ему пишу опять по-жгонски: «Всё равно ты ни шпаря [ничего] не поймёшь». Он опять пишет чего-то. Я ему: «Это на жгонском языке». А он: «Что это за жгонский язык?» Игра уже кончается, а он пишет: «Погоди-погоди, не уходи, поговори со мной на жгонском языке!» [ПМА].

Иногда игровой функции сопутствовала номинативная, в целом нехарактерная для условных языков: «Лаж» — это мука, а «лажевий» — это мучной. У нас был тракторист Мúчкин, часто его звали Лажов» [ПМА].

Итак, мы видим, что на территории Макарьевского района Костромской области в осколочном виде сохранился условный язык костромских пимокатов. Довольно трудно точно очертить границы жгонского жаргона. Диалект и жгонка постоянно смешиваются, их системы взаимопроницаемы. С завершением отходничества и исчезновением промысла отпала и необходимость оберегать секреты мастерства. Тем не менее на смену конспиративной функции жгонки пришла игровая. В памяти же некоторых информантов довольно подробно сохранился сценарий отходничества жгонов, в частности встреча кáталей королюшками.

Литература

1. *Виноградов Н. Н.* Галивонские Алеманы. Условный язык галичан (Костромской губернии). Пг., 1915.
2. *Владимирский Н. Н.* Отхожие промыслы крестьянского населения Костромской губернии. Краткий очерк. Кострома, 1926.
3. *Вольская Н. П.* Язык и культура «бродячей Руси» (на материале аргю русских

торговцев и ремесленников 18–19 вв.): дис. ... канд. культурологии. М., 1999.

4. *Громов А. В.* Жгонский язык. Словарь лексики пимокатов Макарьевского, Мантуровского и Нейского районов Костромской области. М., 2000.

5. *Приёмшишева М. Н.* Тайные и условные языки в России XIX века. Ч. 1. СПб., 2009.

6. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.

7. *Стрельников С. М.* Этимология некоторых жгонских слов // Этимологические исследования. Свердловск, 1981. С. 69–72.

8. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / отв. ред. Н. Ю. Шведова. М., 2011.

Список информантов

ПМА — Пелёвин Михаил Алексеевич, 1952 г.р., с. Николо-Макарово.

КНА — Кошенов Николай Алексеевич, 1938 г.р., с. Николо-Макарово.

Статья поступила в редакцию 15 марта 2023 г.

Валерия Станиславовна Кучко,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ЯРИЛОВА ПЛЕШЬ — ПРАЗДНИК В МАКАРЬЕВСКОМ РАЙОНЕ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье представлены полевые данные о празднике троицко-петровского цикла Ярилова плешь, зафиксированные экспедицией Уральского университета на юге Макарьевского района Костромской области. Хрононим рассматривается в контексте соответствующих языковых и этнографических данных, накопленных в научной и этнографической литературе, в том числе о мифологическом персонаже Яриле, который является персонафикацией этого праздника.

Ключевые слова: этнолингвистика, народный календарь, хрононимы, мифонимы, Ярилова плешь, Макарьевский район Костромской области, Топонимическая экспедиция УрФУ

Один из самых любопытных хрононимов Макарьевского района — *Ярилова плешь*. Это название праздника деревень, компактно расположенных на юге района (с. Нежитино, деревни Голодаиха, Журавлёво, Кондратово); по своему статусу праздник приравнивается к престольному. Записи Топонимической экспедиции УрФУ 2022 г. подтверждают фиксации этого хрононима, сделанные нашей экспедицией в этом районе в 2004 г. и по следам того полевого сезона представленные на страницах «Живой старины» [4. С. 6]. В очерке «Прощание с Ярилой» костромского краеведа Н. А. Зонтикова встречаем еще одно свидетельство существования хрононима (как кажется, единственное в лексикографической и этнографической литературе): «Краевед М. М. Зимин фиксирует в начале

XX века еще одно название праздника в Костроме — «Ярилова плешь» [7].

В настоящей заметке хочется, во-первых, представить свежие полевые данные об этом празднике, а во-вторых, прокомментировать его название более подробно с мотивационной точки зрения, с опорой на этнографические и языковые материалы, относящиеся к костромской и соседним территориям.

Наши информанты по-разному предполагают этот день в календаре. Его празднование может относиться к одной из трех близких друг к другу дат: 1) наиболее частая привязка — воскресенье после Троицы, иначе — девятое воскресенье после Пасхи, Петровское заговенье (канун Петрова поста); 2) второе воскресенье после Троицы; 3) воскресенье после Петрова дня (дня апостолов Петра и Павла, который отмечается 12 июля по н. ст.).

Известно, что все эти даты весенне-летнего цикла, а также некоторые дни «вокруг» них и приуроченные к ним гулянья на территории главным образом Верхнего и Среднего Поволжья и некоторых соседних с ним среднерусских областей могут носить названия с корнем *ярил-*: *Ярила*, *Ярило*, *Ярилы*, *Ярилин день*, *Ярилино заговенье*, *Ярилки* и некоторые другие. Вариант *Ярилки* однократно фиксируется и нашей экспедицией 2022 г. в с. Нежитино по отношению к тому же празднику, который во всех остальных записях именуется *Яриловой плешью*. Судя по данному словарю «Русский народный календарь» [2. С. 490–492], где наиболее полно собраны и паспортизированы вышеперечисленные хрононимы, «эпицентром» этой номинативной традиции можно условно считать территорию Нижегородской губернии, к которой непосредственно примыкает южная часть Макарьевского уезда (ныне Макарьевского района Костромской области)¹. Что касается костромской территории, то Н. А. Зонтиков приводит сведения о праздновании *Яриловки* в Костроме, Галиче и Кинешме (с участием жителей окрестных сел и деревень) вплоть до начала XX в. [7]. По всей видимости, южные костромские земли можно считать зоной, через которую проходит северная граница бытования «Ярилиных» хрононимов.

Обсуждаемый хрононим отсылает нас своим обликом к образу Ярилы, о котором скажем несколько пояснительных слов. Статус Ярилы как мифологического персонажа неоднозначен, как и представления о его общеславянском характере. В фольклористике XIX в. (А. Н. Афанасьева)

сьев, П. С. Ефименко и др.) его образ, во многом созданный на базе осмысления семантики называющего его корня (корень **jar-* связан с идеями плодородия, силы, весны), как правило, интерпретировался как древнее славянское божество плодородия, солнца, весеннего пробуждения природы, похоти, животной силы и т.п., см., к примеру, специальное исследование П. С. Ефименко «О Яриле, языческом божестве русских славян» [5], основанное, впрочем, не на его собственных этнографических записях. В этих же работах было положено начало практике установления ряда системных связей между Ярилой, славяно-балтийским божеством Яровитом, другими персонажами древнеславянского пантеона (например, Перуном), а также христианскими святыми Георгием и Ильей, перенявшими, по мнению исследователей, ряд функций и атрибутов Ярилы. Эта традиция была продолжена в XX в., в частности, в реконструкции образа Ярилы Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым [8].

Данные о предполагаемом культе Ярилы тем не менее носят весьма поздний характер. Одно из самых ранних упоминаний Ярилы как персонажа, а также обряда, с ним связанного, сделал — в рамках борьбы Церкви против «пережитков язычества» — воронежский епископ Тихон Задонский (канонизированный русской Церковью в лике святителя) около 1765 г. в «Увещании жителям града Воронежа об уничтожении ежегодного праздника, называемого Ярило», где предположил существование в древности одноименного идола, который «за бога почитаем был, когда еще не было христианского благочестия» [цит. по: 15. Вып. 4. С. 59]. В жизнеописании свт. Тихона находим сведения о самом обряде, совершавшемся в канун Петровского поста:

На сборище сие избирался человек, которого обвязывали всякими цветами, разными лентами и колокольчиками, на голову надевали высокий колпак, сделанный из бумаги (...) лицо ему намазывали румянами (...). В таком виде ходил он по площади, сопровождаемый толпами народа обоюга пола, и назывался Ярилом [цит. по: 3. С. 28].

Возмущение свт. Тихона вызвал характер празднования Ярилы: пляски, пьянство, сквернословие и драки. Ритуальные бесчинства и даже оргиастические элементы действительно были характерны для этого праздника (к примеру, Н. М. Мендельсон, описывая в 1899 г. *Ярилки* в с. Дединово Зарайского уезда Рязанской губернии (ныне Московской области), отмечает «разнузданный характер» праздника и тот факт, что туда допускались только парни и девушки, еще не вступившие в брак [9. С. 385, 387]).

Первоначально важным элементом празднования, по всей видимости, было ритуальное погребение куклы Ярилы, которую делали в виде мужчины с выраженными половыми органами. Например, такое описание мы находим в письме 1836 г. костромского историка М. Диева И. М. Снегиреву:

Празднество Ярилу отправлялось и в Костроме; (...) костромские старожилы рассказывали мне, что перед сим лет за 60 в все-святское гульбище один носил Ярила, — изображение мужчины, украшенного лентами, с большим детородным удом, — в ящичке; на гулянке женщины около него ходили, сначала пели песни, потом с плачевными причетами его зарывали в землю, и что в один год (около 1766 г.) Костромской епископ Симон (...) прибыл на гулянку, сделал народу пастьерское увещание... [7].

Сам И. М. Снегирев, собиравший сведения об этом празднике, отмечал: «В Твери недавно прекратился праздник *погребение Ярилы*, совершавшийся 24 июня близ Трехсвятского сада» [15. Вып. 1. С. 183].

Куклу упоминает в описании Ярилок под Кинешмой Ф. Д. Нефедов:

Празднуют Яриле два дня: в первый день идут Ярилу встречать, а во второй — погребать. Как радостная встреча, так и печальные похороны сопровождаются страшной попойкой. (...) При похоронах Ярилы многие плачут, особенно, кто успел больше выпить. Рассказывают, что года два назад (1872 г.) делали большую куклу, которую народ носил во время самого празднества и потом зарывали ее в землю. Но местное духовенство и полиция восстали против изображения Ярилы, и кукла теперь больше не появляется [7].

Позднейшее свидетельство о праздновании Ярилок под Галичем (в д. Олюшино, позднее вошедшей в черту города) с упоминанием похорон чучела, относящееся к концу 1980-х гг., приведено в монографии И. А. Морозова, И. С. Слепцовой и др.: «3 июля, Заговенье, Праздник всех святых, встретили группу молодых людей на улице Олюшинской (старший из них с 1957 г.р.). Они объяснили, что сегодня праздник, что ходили наряженки, хоронили Ярилку. (...) Раньше Ярилу кидали в пруд — хоронили» [10. С. 584–585].

Ряжение и похороны чучела роднят празднование Ярилы с другими сходными праздниками троичко-купальско-петровского цикла, см. о различных троичских куклах как календарных символах [1. С. 624–651]; наиболее часто погребение Ярилы сопоставляется с погребением Костромы.

Наконец, возвращаемся к облику нашего хронима — к упоминанию *плеши* Ярилы. Как раз обряд с изготовлением

куклы Ярилы, судя по всему, мог называться «погребать Ярилову плешь» — под таким названием он, по публикации Э. В. Померанцевой, существовал в Даниловском уезде Ярославской губернии в начале XX в.: «При этом парни лепили из глины фигуру “Ярилы” в рост человека с подчеркнутыми признаками мужской силы, а против него ставили “Ярилиху”. После гулянья их разбивали и сбрасывали в реку» [11. С. 128]. Почти веком раньше П. В. Шейн опубликовал свидетельство, датированное 1875 г., о праздновании в лесу близ г. Шуи Владимирской губернии, также с упоминанием «погребения Яриловой плещи»: в Петровское заговенье сходится «огромная масса более нежели из 20 деревень», собравшиеся играют в игры, водят хороводы, поют; «о самом же виновнике торжества, Яриле, его происхождении, о значении его божества и т.п., никто из гуляющих ничего не знает. Одно только знают твердо все, это то, что в Петровское заговенье надо идти на гулянку: “Ярилову плешь погребать”» [17. С. 367].

Об утрате самого обычая погребения при сохранении его названия пишет и Ф. Д. Нефедов под впечатлением от посещения Костромы в 1874 г.:

Костромичи, преимущественно мещане и рабочие, а также крестьяне соседних деревень, собираются в последнее воскресенье перед Петровским постом на поляну, вблизи города, называемую Яриловкою. Все это сонмище «погребают» Ярилу, т.е. выпивает и песни поет [7].

Название обряда, по всей видимости, в ряде случаев распространилось и на местность, где он совершался. Вышеупомянутые Ярилки Зарайского уезда Рязанской губернии справляют «в ночь на последнее воскресенье перед Петровским постом (...) для чего по реке отправляются к местности, называемой “Ярилина плешь”» [9. С. 385]. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров упоминают существование современного (на 1974 г.) названия *Ярилова плешь*: «Под Кинешмой так называют поле, на котором на Егория устраивают гулянье, основным элементом которого является валиние по полю молодого человека, одетого в вывернутую на изнанку шубу, соответствующие шуточки, троекратный обход поля и т.п.» [8. С. 213].

Примем во внимание тот факт, что в погребаемой кукле Яриле визуально подчеркиваются мужские половые признаки, а также семантику *плеши* в русских говорах и фольклоре: ср. твер., пск., смол. *плешка* ‘головка мужского полового члена’, курск., сарат. *плёшник* ‘бабник’, влад., казан., сарат. *плёшничать* ‘распутничать’ [13. С. 137–138], а также некоторые тексты: «А четыре попа да кобылу е...т, / А и пятой поп поскакивает: / А, братцы, попы, доброты мои, / Дайте мне хотя плешь обмак-

нуть!»; «Росло-повыросло, / Из штанов повылезло, / Красна плешка появилась, / Красным девкам приглянулась» (загадка о моршке) и др. [12. С. 36, 402 и др.]. Предположение о том, что в названии обряда «погреть Ярилова плешь» подразумевается фаллос, а сам обряд можно рассматривать как ритуальное оплодотворение земли, сделал еще Д. К. Зеленин [6. С. 271], причем он сопоставил с этим названием топонимы *Торжок Плихан* близ рощи *Плишихи* в Александровском уезде Владимирской губернии — место, где «в один день с Ярилом» проходили подобные же игрища, сопровождаемые кулачными боями [Там же], ср. комментарий на этот счет Е. Е. Левкиевской: «Данный обряд можно считать отголоском древнейшей земледельческой магии. Ср. рассуждения на эту тему Кагарова: “Совокупление с землей понимается прежде всего, как ее оплодотворение, и это определяет характерное представление о беременности земли, которая разрешается урожаем (...) Еще относительно недавно в России зарывали в землю изображение мужского полового органа для ее оплодотворения” (...) О связи с культом плодородия говорит и само имя Ярилы (...)». Название торжка *Плихан*, так же как и топоним *Ярилина плешь*, также связаны с символикой плодородия. Слово *плешь* в русских говорах может служить наименованием полового органа, как женского, так и мужского» [Там же. С. 343].

Примечательна в связи с этим однократная фиксация экспедицией УрФУ в 2004 г. экспрессивного обценного варианта для рассматриваемого хронима — *Хуева плешь*: «В Голодаихе — Ярилова плешь праздник. А ещё мужики у нас её Хуевой плешью называют» (д. Чумиково).

Авторы публикации по результатам экспедиции УрФУ 2004 г., учитывая неотъемлемый элемент эротизма для персонажа *Ярило* и вышеупомянутую семантику *Ярилиной плещи*, отмечают существование имени *Ярило* и в топонимии (приводя в пример гору *Ярило* около Нижнего Новгорода) и предполагают, что среди всех географических объектов наибольшая вероятность получить подобную номинацию есть именно у возвышенностей [4. С. 6]. Можно только добавить, что если подобные топонимы действительно отражают традицию проведения троичко-петровских гуляний молодежи, то нужно иметь в виду, что для этих гуляний часто выбирались высокие открытые места, высокие берега рек и т.п. А. Б. Страхов, предполагая, что топоним *Ярилина плешь* из публикации Мендельсона — действительно название возвышенности, где проходили игрища, сопровождавшиеся свободным общением полов, приводит для него остроумную параллель — название *Лысяя гора* как место шабаша ведьм [16. С. 85].

Конечно, наши сегодняшние информанты не сохранили никаких воспоминаний о Яриле как мифологическом персонаже, ср. только единичное: «Кто-то говорил, что связано с богом Яримлой [sic!], относящимся к старообрядческим временам» (д. Киселиха). Не сохранили они и воспоминаний о каких-либо ритуальных действиях, с ним связанных. День *Ярилова плещи* (*Ярилки*) в кусте деревень на юге района приобрел локальную привязку и празднуется так же, как любой престольный праздник в других деревнях: «На Ярилках песни пели, танцевали: всё как на любом другом празднике» (с. Николо-Макарово); «Ярилова плешь была в Нежитине. Если совпадал этот день с сенокосом, до обеда работали, после гуляли. Старые люди с утра ходили молиться. Детям шили обновки. Бабы и мужики надевали баские одежды. В середине деревни делали застолье. Были бойни [кулачные бои]» (д. Кондратово) (кулачные бои, конечно, не выделяют этот праздник из других макарьевских престольных праздников, на которых они также нередко устраивались).

Есть две хронологические особенности данного праздника, на которые обращают внимание информанты. Первая — то, что этот день может приходиться на время Петрова поста, ср.: «Ярилова плешь уже постное гуляние, святым отцам» (с. Нежитино). Скорее всего, с этим — в русле церковного авторитаризма — связано замечание информанта о неуместности гуляний в тот день: «Праздник [в с. Нежитино] отмечали через неделю после заговенья. В этот день нельзя проводить праздник, а его проводят. И называли Ярилова плешь» (с. Нежитино).

Вторая особенность — проведение праздника в самом конце весны или, чаще, в начале лета. Внимание к этому факту вызывается осмыслением внутренней формы хронима и попытками реконструировать мотивацию этого названия: «Она называлась Ярилова плешь, потому что она была в голодное, плешивое время, когда свежего не было, а старое уже заканчивалось» (д. Киселиха); «Ярилова плешь была в Нежитине, в Вознесенье, в Голодаихе. Мы к тётке в Кондратово ездили, оно к Нежитину относится. Спрашивали у них, почему Плешь-то. Тётка говорила, голодное было время летом, как девять-то воскресений пройдёт от Паски. Ничего не было свежего» (д. Заречье). Таким образом, на синхронном уровне компонент *плешь* маркирует в сознании информантов плохое («голодное») время. Надо отметить закономерность появления такой мотивации — она вполне характерна для народного календаря, ср., к примеру, хронимы, называющие весенние, «голодные» даты: смол. *Егорий Голодный*, без указания места *Никола Вешний Голодный*, влад. *Федот Голодный* (2/15 марта) [2. С. 139, 285,

457]; а также взгляд на календарный год с точки зрения времени до получения нового урожая: арх., влад., костром., новгород. *Полухлебница* ‘день преп. Ксении Миласской (24 января / 6 февраля)’: «Во многих местах эта угодница ещё именуется Полухлебницей, так как с этого дня половина срока осталась до нового хлеба» [2. С. 333].

Экспедиция УрФУ располагает еще одним свидетельством о макарьевском празднике *Ярилова плешь*, его зафиксировала Н. Н. Разова (жительница г. Макарьев) в 2007 г. со слов А. Д. Фоминой, которая родилась в д. Кондратово в 1927 г. Рассказ старожилки той самой деревни, где отмечали праздник, хранится в рукописном виде в личном архиве Н. Н. Разовой. Мы приведем его здесь почти целиком по двум соображениям. Во-первых, он содержит гораздо более развернутую мотивировку хронима, в свернутом виде приведенную в контекстах выше. Во-вторых, объяснение названия праздника здесь в непроясненном виде переплетается с мотивом явления чудотворной иконы и святого источника.

Праздник Ярилова плешь справлялся в 9-е воскресенье после Пасхи (...). Возможно, он связан с какими-то природными явлениями. В народе же бытует другая легенда. Жил в свое время в д. Кондратово Нежитинского с/с мужик Ярмолай по имени. Его звали Ярило, да Ярило Плешивый. Вот мужик и говорит: «Вот как у меня волос на голове нет, так и на столе ничего нет». Поэтому наверное и название праздника такое (так как справлялся он, когда в огороде еще ничего не поспевало, а подыдали все старые домашние запасы). Говорили, похоронили мужика Ярилу в большом старом близ деревни лежащем овраге. В низине оврага есть святой ключик. До сих пор он существует. На этом ключике постоянно появляла икона «Прозрение Божьей Матери» (очевидно, имеется в виду Ржевская икона Божией Матери «Прозрение очес». — В. К.), икону уносили, а она вновь появлялась. Овраг назывался Хмельничновский (по всей видимости, по д. Хмельничное этого же сельсовета. — В. К.).

Легенда о мужике по имени Ярмолай явно порождена на почве народного осмысления внутренней формы хронима. Приведем подобное же легендарное объяснение костромского места *Яриловка* (где, вероятно, проводили соответствующее гулянье), в результате которого конструируется фигура одноименного персонажа.

Вот что в 1874 г. рассказывал про Ярила [sic] Ф. Д. Нефедову один костромской старожило: «Был у нас, в Костроме, один горожанин. Звали его Ярилом. Был этот Ярило беселого нрава человек: как праздник, он беспрерывно гульбище, али веселье како затеет. (...) Жил этот Ярило долго, лет до полутораста, а потом и умер. Ярило умер, а гульбище его

народ не забыл и каждый год стал справлять по Яриле поминки. Только, как сам Ярило был человек веселый, то и поминки по нем народ справлял тоже веселые; а самое место, где народ тешился при Яриле, прозвали Яриловкою». Г. Нефедов спросил рассказчика: давно ли жил Ярило? Тот ответил: «Давно. Мне уж вот седьмой десяток на исходе, а я его не застал» [14. С. 36].

Что касается рассказа о явлении иконы, то здесь, вероятно, произошла контаминация с имеющимися в сознании информантки представлениями о святом ключике близ д. Хмельничное (иными сведениями о котором мы не обладаем), которые, сопоставляясь с фигурой легендарного Яримлы, подчеркивают присваиваемый ему мифологический ореол.

Обобщая сказанное, заключим, что костромской хрононим *Ярилова плешь* — вариант номинации праздника трицкопетровского цикла, справляемого в Поволжье и на некоторых примыкающих к нему среднерусских территориях, который в своем облике, по всей видимости, отразил древнюю и давно утраченную ритуальную практику изготовления и похорон чучела, персонифицирующего этот праздник, что в конечном счете было направлено на обеспечение будущего урожая. Обряд этот мог называться «хоронить Ярилову плешь», где под *плешью* первоначально подразумевался мужской половой орган как символ плодородия и начала новой жизни. Название *Ярилова (Ярилина) плешь* встречается, кроме хрононимии, еще и в топонимии и, конечно, подвергается ремотивации, которая может проявляться, в частности, в констру-

ировании образа некоего легендарного Яримлы. У названия праздника существует и специфическая, присущая народным хрононимам мотивация — осмысление его как маркера плохого, «голодного», «плешивого» времени года, когда старые запасы уже заканчиваются, а нового урожая еще нет.

Примечания

¹ В 30-е гг. XIX в. этнограф И. М. Снегирев, посвящая одну из глав «Русских простонародных праздников» персонажу Яриле, так очерчивает географию одноименных праздников: «Ярило <...> известен в Тверской, Костромской, Владимирской, Нижегородской, Рязанской, Тамбовской и Воронежской губерниях» [15. Вып. 4. С. 52].

Литература

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: этнолингв. словарь. М., 2015.
3. Виноградова Л. Н. Ритуалы типа «вождение ряженого» // *Philologia slavica: к 70-летию академика Н. И. Толстого* / [отв. ред. В. Н. Топоров]. М., 1993. С. 24–30.
4. Евчик М. Ф., Пьянкова К. В., Шабалина Е. В. Народное слово и миф // *ЖС*. 2005. № 3. С. 4–7.
5. Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян. СПб., 1868.
6. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественно смертью и русалки. М., 1995.
7. Зонтиков Н. А. Прощание с Ярилой // *Новая юность*. 2016. № 1. Цит. по: Журнальный зал. URL: https://magazines.gorky.media/nov_yun/2016/1/proshhanie-s-yariloj.html.

[gorky.media/nov_yun/2016/1/proshhanie-s-yariloj.html](https://magazines.gorky.media/nov_yun/2016/1/proshhanie-s-yariloj.html).

8. Иванов В. В., Топоров В. Н. Ярила и его соответствие у славян // *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. М., 1974. С. 180–216.

9. Мендельсон Н. М. Из наблюдений в Зарайском уезде Ряз. губ. // *Этнографическое обозрение*. 1899. № 1–2. С. 385–391.

10. Морозов И. А., Слепцова И. С., Самоделова Е. А., Куприянов П. С., Чеснокова Е. Г. Логика трансформаций: региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М., 2019.

11. Померанцева Э. В. Ярилки // *Советская этнография*. 1975. № 3. С. 127–130.

12. Русский эротический фольклор / сост. и науч. ред. А. Л. Топоров. М., 1995.

13. Словарь русских народных говоров. Вып. 27 / гл. ред. Ф. П. Сороколетов. СПб., 1992.

14. Соколов М. Е. Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887.

15. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. СПб., 1837–1839.

16. Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. Мюнхен, 1991.

17. Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 23–18–00439 «Ономастикон и лингвокультурная история Европейской России», <https://rscf.ru/project/23-18-00439>.

Статья поступила в редакцию 16 мая 2023 г.

Олеся Дмитриевна Сурикова,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

«НА СО́РОК СОРОКО́В СО́РОК СОРО́К ПРИЛЕТАЕТ...»: СИМВОЛИКА ЧИСЛА 40 В КОСТРОМСКИХ ГОВОРАХ

Аннотация. Статья посвящена обзору возможностей семиотизации числа 40 в культурно-языковой традиции Костромской области: в целом они совпадают со спектром, который дает общерусский материал (книжный, литературный, общенародный, диалектный), поэтому приводимая в статье сводка репрезентативна для более широкой культурной ситуации, чем это оговаривается в заголовке.

Ключевые слова: этнолингвистика, диалектная лексика, Костромская область, числа, число 40

Участники Топонимической экспедиции (ТЭ) Уральского университета, работавшие в Макарьевском районе Костромской области в полевом сезоне 2022 г., обратили внимание на активную семиотизацию

в местной культурно-языковой традиции числа 40: наши информанты регулярно воспроизводили самые разные нарративы, содержащие данное числительное или его дериваты. Это не уникальная региональная черта: символизация числа

40 типична и для костромских говоров, и — шире — для общерусской системы в разных ее стратах — в книжной (высокой и литературной), в общенародном языке, в диалектах, в фольклоре разных регионов [о последнем см.: 5]. Замечательный список примеров, иллюстрирующих спектр возможностей семиотизации этого числа, приводит В. И. Даль [2. Т. 4. С. 281–282], см. хотя бы: «Встарь считали сороками: первое сорок, другое сорок и пр. По преданию, в Москве 40 сороков церквей (1600), но их только около тысячи, а разделены они по сорокам на староства или благочиния, хотя в сороке и менее сорока церквей <...> Сорок лет бабий век. <...> Сороки, 40-ка мучеников, 9 марта; пекут 40 жарворонков или колобанов, говор. сороки святые, колобаны золотые. <...> В сороковой день сороковины, большие поминки по усопшем. <...> Сороковой медведь охотника калечит. <...> Сороковая ж. очистительная молитва родильниц, через 6 недель. <...> Сороковая бочка, сороковица, твр. сороковуша, смб. сороковка, сорокаведерная, мерная, в 40 ведр. <...> Сорокоуст, стар.

сорокоустье, сорокодневная молитва в церкви по умершем».

Прежде чем обратиться к представлению полевых материалов, я вкратце познакомлю читателя с проблемами, связанными с рус. *сорок*. Это слово и стоящий за ним комплекс представлений сложнее, чем кажется на первый взгляд. Предполагается [4. С. 260; 8. С. 45], что русская символизация числа 40 и даже русский счет сороками — результат влияния восточных традиций: библейской (ср. общеизвестные примеры: 40 дней и ночей шел дождь, вывавший потоп; 40 дней провел Моисей на горе Синай; 40 лет евреи скитались по пустыне; 40 дней проходит от Воскресения до Вознесения) и тюркской (ср. башк. *йә сорок сорок* 'всё, что он говорит, то и есть', букв. «трижды сорок по сорок»; кирг. *сорок сорок* 'сорок витязей — сторонников главного богатыря'; узб. *Қирққа ёidayan қирқ birga ham ёida* 'Терпел сорок [раз], вытерпи и сорок первый'; кирг. *сорок сорок* 'сорок дней после родов; сороковины, сорочины'; алт. *күрук* 'поминки на сороковой день' и др. [7. С. 636]; ср. также башкирское поверье о том, что с рождением человека на древе жизни появляется листочек с его именем, который опадает за 40 дней до его смерти; значимость и сакральность первых 40 дней после родов для матери и младенца, 40 дней в поминальной обрядности у башкир; примеры симпатической магии башкир, когда ячмень на глазу лечили 40 зернышками ячменя, и пр. [10. С. 22, 55, 66, 73 и др.]¹.

Версия о заимствовании из тюркских языков высказывается и для самого русского слова *сорок*, унаследованного из древнерусского языка, где оно первоначально имело значение 'связка из 40 собольих шкур': «...не исключена возможность, что *сорок* восходит к др.-вост.-слав. **съркъ*, заимствованному из тюрк.; ср. тур. *kirk* 'сорок', с диссимилиацией *k — k > s — k*» (О.Н. Трубачев) [9. Т. 3. С. 723; см. также: 8. С. 15], — но это объяснение, как и другие (в частности, связь с греч. (τ)σφαράκοντα 'сорок'; позднегреч. σφαράκοντα 'сорок' и пр. [9. С. 722–723]), не может быть признано убедительным. Таким образом, русское числительное *сорок*, заимствованное в украинский² и белорусский языки (и функционирующее только в восточнославянском ареале), лишено на сегодняшний день надежной этимологии³, так же как не до конца ясны причины его богатой символизации.

А.Ф. Журавлев [4. С. 258–259] резонно предполагает, что это произошло «в немалой степени по причинам формального порядка: среди обозначений средних — т.е. обозримых, достаточно легко представимых — величин, только числительное *сорок* (и еще общеславянское *сто*) не имеет (в отличие от обозначений в остальных славянских языках, продолжающих праязыковую конструкцию **četyre desęte* — как *три-*

дцать от **tri desęte*, *четыреста* от **četyre sęta* и т.п.) внутренней формы, затрудняющей символические ассоциации; слово *сорок*, кроме того, по причине своей краткости имеет большие возможности для деривации, участия в словосложениях и втяжения во фразеологию». По мнению Е.В. Шабалиной [11. С. 152–153], этому предположению будто бы противоречат южнославянские данные (болг. *четиридесет*, с.-х. *четрдесет*) и свидетельства некоторых неславянских традиций (например, итал. *quadraginta*), где «длинные» числительные с прозрачной внутренней формой обладают сходным смысловым потенциалом. Однако, думается, никакого конфликта здесь нет: безусловно, общим для ряда христианских традиций (намеренно оставим сейчас разговор о традиции исламской) нужно признать влияние библейской символики числа 40 — отсюда сходные семантические линии у слов, называющих это число, в разных европейских языках. Дополнительные факторы семиотизации (в том числе формального порядка) «подключаются» уже на уровне отдельных языковых традиций. В частности, для русского действительно релевантна затемненность внутренней формы числительного *сорок* и, по всей видимости, связанный с ней контаминационный потенциал, ср. наиболее очевидные возможности сближения (в том числе обусловленные варьированием формантов) с гнездами рус. *соро́ка* 'птица, *Риса риса* и *соро́чка*, которые демонстрирует диалектный материал: костр. *соро́ка* 'поминальная еда: круглая лепешка, которую пекли на сороковой день после смерти' (Мак)⁴; калуж. *сороки* 'о птицах, прилетающих с юга в день праздника сорока мучеников': «Сороки, сорок мучеников, летите к нам поскорее, несите нам здоровье и здоровье»; брян., орл., новг. *соро́ки* 'хлебцы, булочки в виде птичек, изготовляемых на праздник сорока мучеников' [6. Вып. 40. С. 23]; новг. *соро́чица* 'день сорока мучеников 22 марта': «В сорочицу я жаворонок пекла, деткам раздавала» [Там же. С. 35]; загадка: *Летит соро́ка, а с ней соро́к, сколько всего?* (отгадка: две), где *соро́к* — 'самец сороки' (калуж.) [Там же. С. 20]; дон. *сороко́вка* 'детская игра «в сороки»' [Там же. С. 26]; забайк. *соро́чка* 'связка из сорока соболиных шкур': «Во всей нашей деревне было немало охотников, и никогда мы больше двух сорочек с охоты не приносили. Кабы мне одному сорочку набить, вот бы сразу разбогател» [Там же. С. 35]; смол., пск., курс. *соро́ка* 'широкая женская рубашка, соро́чка' [Там же. С. 22], и т.д.

Бегло очертив круг основных вопросов, связанных с рус. *сорок*, обращусь наконец к краткому (что обусловлено отведенным для публикации объемом) описанию комплекса представлений, связанных с этим числом, в культурно-языковой традиции современной Костром-

ской области вообще и Макарьевского района в частности. Магистральные линии развития символического значения числа 40 для макарьевского ареала, костромских говоров и общерусской (диалектной/общенародной) традиции совпадают, но макарьевский материал характеризуется удивительной полнотой: он уникальным образом объединяет сразу все символические возможности рус. *сорок* (обычно реализующиеся в фактах, принадлежащих разным идиомам или зафиксированных на разных территориях). Эти линии таковы.

В похоронно-поминальной обрядности:

1) период в 40 дней после смерти человека:

— 40-й день после смерти человека и поминки в этот день (в кругу поминания на 9-й, 20-й, 40-й дни и спустя год после смерти): *сорочины* (Мак, Кад, Нерех и др.), *сороковая* (Пав, Пыщ), *сороковишка* (Парф), сюда же *соро́ка*, *соро́чинка* 'поминальная пища: круглая лепешка, которую пекли на сороковой день после смерти' (Мак), *сорокослов* 'сорокоуст'⁵: «Сорок дней словами поминали, называли покойника, вот сорокослов и есть» (Мак);

— сумма представлений о страданиях души новпреставленного в течение первых 40 дней после его смерти (на 40-й день душа отправляется на небеса, а до этого скитается по земле и потому покойник является в этот период опасным; на 40-й день он приходит прощаться; и т.п.);

— действия родственников в течение этого срока и на поминках: «Как умрёт кто, на кресты (на дерево какое) несут новое вышитое полотенце. Душа-то сорок дней на земле, она им вытирает слёзы. На угол дома вешают белую тряпочку. Через сорок дней до обеда снимают и пускают по воде» (Мак); «В первый угол вешают тряпочку, полотенце, когда кто-то умер, — на улице. Все видят, что тут человек умер. Висит до сорокового дня, а потом или сжигают, или в речку отпускают, у нас в Нею носили. Ну или пепелок рассыпают по огороду» (Мак); «В сороковой день, когда стол отведут, в двенадцать часов идут провожать покойника — до крестов [перекрестка] доходят или до конца деревни» (Вох); «Я каждый день в сорочины дом обходила, все окошки, двери загражала с Иисусовой молитвой» (Кад); «Сорок поминков за сорок дней раздать надо, платочек или полотенце, что носить не будешь» (Пав); «Сорок крестиков раздают, когда справляют сороковой день по умершему» (Парф); «На сороковой день сорок человек всё времечко кормили» (Мак), и мн. др.;

— ср. также запреты и приметы, связанные с 40-дневным периодом после смерти: «Которы если удавятся — жена сорок дней, сорочины, не берёт в руки верёвку, косу не плетёт, лапти не носит с оборями. И яблоню ли какое дерево нельзя прививать. И не прядёт. Это его от дома отвивает» (Кад); «А в пост

никакого сватовства нельзя и в сорок дней — откладывали. У Ирины-то Александровны поехали в сорок дней свататься — ногу у жениха оторвало потом. Это Бог наказал» (К-С); «В деревне трое друг за другом умирает. В сорок дней ещё один покойник есть — третьего не миновать» (Нерех), и пр.;

2) дни поминовения в православном календаре: «Сорок дней можно [помянуть] — после Христова дни до Вознесения. Эти сорок дней пасху [пасхальный тропарь] и поёшь: “Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ...”» (Мак).

В родильной обрядности:

— 40-й день после родов и рождения: *зубок* ‘праздник, отмечаемый на 40-й день после рождения ребенка’ (Мак);

— сумма представлений о 40-дневном периоде после родов и связанных с ним запретов: «Сорок дней ведь надо, сорок дней держат от себя [не выполняют тяжелой работы], когда родишь-то: хоть не делайте вы ничего, не мойте вы ничего, тяжёлого не берите ничего» (Шар); «Женщина после родов, если сорок дней не прошло, не может в церковь ходить, пока не возьмёшь сороковую молитву, а до этого времени она грязная» (Парф).

В народном календаре:

1) день сорока мучеников Севастийских 9/22 марта: *Сорок мучеников* (Мак, Парф, Шар, Буй), (*День Сорока мучеников* (Мак), *Сорок святых* (Окт), *Сорока святых* (Мак, Пав, Окт), *Сорок сороков* (С-Слав), *Двенадцать сороков* (Мак), *Сорокин день* (С-Слав), *Сороки* (Шар), когда пекут обрядовый хлеб, называемый *сороки/жворонки/птички/потоки*, реже *барашки*, *кресты* (в количестве 40, сорок сороков), ожидают 40 морозов, прилета 40 птиц, ср. показательный контекст: «Сорок святых двадцать второго марта. После этого будет сорок утренников, сорок птичек вылетит, всего по сорок» (Окт);

2) день прп. Алексия, человека Божия, 17/30 марта: *Сорок сорок*: «Сорок сорок бывает где-то на Алексея Божья человека, сорок морозов ждут» (Парф);

3) годовой круг праздников: *Двенадцать сороков*: «Двенадцать сороков — все годовые праздники от Рождества Христова и взад, до Старого Нового года» (Мак);

4) период от Пасхи до Вознесения (повсеместно): «Вознесение отмечали на сороковой день по Паске, этот праздник не в числе» (К-С).

В метеорологии:

1) приметы: «Сорок мучеников — значит, потом будет сорок утренников» (Мак); «В Благовещение смотрели: если морозно, то ещё сорок дней будет мороз, холодная весна» (Буй); «В Великодненный четверг если заморозило, будет сорок утренников» (Парф); «Зимняя Никóла 19 декабря. Если в Зимнюю Никóлу мороз — сорок морозов будет» (Парф); «На

Мефодия, третьего июля, дождь пойдёт, так жди его ещё сорок дней» (Парф);

2) магические способы воздействия на погоду — мотив «считать 40 лысых»⁶: «Засуха была — у стариков было правило: сорок лысых наберёшь в один день, дожда попросишь, крикнёшь в колодец — дождь и пойдёт» (Мак); «Надо сорок лысых человек насчитать, тогда сразу тепло станет» (Парф); ср. трансформацию мотива: «Чтоб тепло стало, надо весной сорок бородатых мужиков считать» (Парф).

Число 40 в ряде традиций, и в том числе в русской, в частности в ее региональном костромском изводе, имеет дополнительное значение полноты, целостности, предела. Это свойство позволяет ему обозначать, например, **возрастной рубеж** («Молодая — ёдет в зóрку. После сорока ёдет с весёлой горь» (Окт); «Выкúнивают [матерею] бабы-те к сорока годам» (Окт); *сорокушка* ‘женщина, поздно вышедшая замуж’ (Парф), «Перегулы — ребята по сорок лет не женаты. Ну, партия перегулов идёт!» — Шар), а также называть **множество чего-, кого-л.**⁷ (ср. примеры метеорологической магии и примет выше, сюда же лексические данные: *сорокаперстник* ‘лекарственное растение’ (Мак); *сороканедужная трава* ‘то же’ (Окт); *барёточки*, *сорок четыре клеточки* ‘шулл. о плетеной обуви’ (Вох); *Сорокоумка* ‘прозвище хитрой женщины’ (Парф); *сорок бочек арестантов* ‘очень много’: «И так я тебе наговорила сорок бочек арестантов» (Кад); *сорок четвергов* ‘то же’: «Да что ты мне сорок четвергов наговорил!» (Парф); *сорок четвергов с неделю* ‘то же’: «Много намолол, сорок четвергов с неделю, и правды ни в одном слове нет» (Парф); *сорок сороков* ‘о чем-л. значительном, важном’: «У него за плечами сорок сороков. Очень умный, значит, опытный» (Парф), и мн. др.), в том числе **предельное** (ср. о температуре: «Когда изморозь такая, все трещит да верещит, сорок градусов морозы. На улице так и зелёно» (Вох); «Огненная болесь бываёт, температура сорок» — Окт).

Наконец, 40 (наряду с 3, 7, 12) является **числом сакральным**, и представления об этом его свойстве активно задействуются в народных магических практиках:

1) при отмаливании заложных покойников и защите от них: «Удавленников ходят отмаливают. Потом, не сразу, когда умрёт человек. Нужно обмывать покойников, сколько-то покойников нужно обмыть, чтобы грех смыть с этого человека, может, и сорок покойников» (Мак); «Утопленника, удавленника в церкви не отпевали. Сорок буханок хлеба скорми лошади — тогда отпоют. Ну не сразу, по буханке в день. До сорокового дня кормили. Отмолишь его» (Мак); «Если ребёнок умер без крещения, сорок крестиков в церковь подают,

дома перед иконой сорок крестиков можно повешать на ниточку, а в церкви ниточка у иконы за стеклом — и там висят» (Мак); «Если умер некрещёный ребёнок, надо сорок одёвин, сорок платьев покупать и раздавать деткам» (Кад); «Если смерть нехорошая, надо купить сорок петухов. Петух чтобы пел за этого покойника. Сорочины бóдет петь» (Кад); «Чтобы по покойнике не скучать, нужно сорок раз читать молитву Богородице» (Парф);

2) при защите от порчи и сглаза: «Знали, что на невесту могут сделать что-нибудь. Сорок иголок в подол свадебного платья воткнули, а потом стали вытаскивать — а они все заржавели» (Мак); «Вётренку пустят по росе, колдун вётренку пустит. Он не знает сам, на кого пустил. Кто по ветру стоит, на того вётренку пустит. Надо сорок тряпочек в масле церковном замочить. Потом каждый день по тряпочке к шее приложи, а тряпочку сожги» (Нерех); «Сорок крестиков собирают от колдовства. Взять из еловых веточек сорок таких, как крестики. К половнику пришивают, и ни один колдун не пройдёт» (Парф);

3) при защите от гадов: «В Михайловце речка святая есть. На Тихонов день к ней ходят. Мостовица называется. Ещё давно барыня одна вышла на её берег и сказала, что здесь и на сорок километров вокруг ни змей не будет, ничего другого. Вот с тех пор так и есть» (Пыщ); ср. еще приметы: «Если паука лбом убьёшь — сорок грехов сойдёт» (Окт); «Если змею убьёшь, сорок грехов сойдёт. Но надо убить и повесить на что не выше колена. На сучок или на что» (Шар).

Используется магия числа 40 в комплексе представлений, формирующих **практики народной медицины** («Будра только весной трава. Цветочки от сорока болезней» (Вох); «Сорок цветов на Троицу соберёшь, настой настойку, и будет бальзам от всех болезней» — Парф), **народной религии** («На ключики ходили в Духов день. Сорок было ключиков. Я ходила, насчитала 38, а два не нашла. Они все сорок в один, в центральный ключ. Там купальня сделана» — Мак), **пригаданиях** («Сорок палочек резали, эти палочки, когда ложится девушка спать, ложит под подушку и говорит: “Суженый-ряженный, переведи меня по этому мостику через речку” — и снится. А если ничего не снится, не выйдет в этом году замуж» — Кад) и т.д.

Так в общих чертах выглядят основные линии семиотизации числа 40 в костромском изводе общерусской культурно-языковой традиции и сферы, в которых эта семиотизация наиболее активно реализуется. Заметно, что главными «объектами» счёта (в этимологическом смысле *измерения*, ведь 40 — *изначально мера*) становятся время (ср. активность числа 40 в народном календаре и обрядах жизненного цикла) и одушевленные и не-

одушевленные объекты (люди, птицы, вещи), реже число 40 используется при измерении пространства (измерение пространства — вообще более позднее явление). Значимое свойство функционирования числа 40 в текстах народной культуры — его мультиплицирование (ср. *сорок сороков* и многие приведенные контексты, предписывающие использовать 40 предметов в течение 40 дней, и т.п.), обеспечивающее умножение сакральности, усиление его защитных свойств. Так ярко число 40 воплощает законы симпатической магии и народной нумерологии.

Примечания

¹ Поздние тюркские примеры, приводимые в литературе, выглядят неубедительно, если трактовать с их помощью тюркскую традицию как источник заимствования для славянской: легко (и даже более аргументированно) можно предположить обратное направление влияния или просто общий для исламской и христианской (православной) традиций источник (библейский). Более надежны в этом смысле данные, которые дает «Древнетюркский словарь» [3. С. 446]: *jašiq qırqta kečsâ* «когда тебе за сорок [лет]» («*Qutadı bilig*», конец XII — 1-я половина XIII в.), свидетельствующее о восприятии 40-летия как возрастного рубежа; *qırq kündin son beđüklâdi jorîdi ojnadî* «Через сорок дней он вырос, бегал, играл» («Легенда об Огуз-кагане», XIII в.), подтверждающее значимость 40 дней после рождения; ср. также не нуждающиеся в комментировании фрагменты из Махмуда ал-Кашгари (XI в.): *qırq jılqa tägin baj çüaj tüzlinür* «Богатый и бедный к сорока годам становятся равными [в результате смерти или перемены времени]»; *qorqıtış quş qırq jıl adri jüaç üdâ qonmas* «Птица, испугавшаяся [ловушки], сорок лет не будет садиться на дерево, имеющее развилину» [1. С. 176, 430], — хотя и эти образцы являются исламскими. За консультацию благодарю В. В. Напольских и А. В. Савельева.

² В украинском еще в XVII в. фиксировалась синонимия русского заимствования *сорок* и варианта *чотиридцять* (летопись Самовидца) [8. С. 33].

³ Новую версию предлагает В. В. Напольских в этом номере журнала «Живая старина», там же см. критику тюркской этимологии.

⁴ Здесь и далее материал извлечен из Лексической картотеки Топонимической экспедиции Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации), если не указано иное.

⁵ Здесь интересно, что рус. *сорокоуст* сближено с *уста* вторично — это заимствование из ср.-греч. *σαρακοστή* [9. Т. 3. С. 724], а костр. *сорокослов* базируется на приведенной народной этимологии.

⁶ Подробно для костромской традиции этот мотив описан в работе Е. В. Шабалиной [11. С. 144–153]; там же см. литературу для других славянских традиций.

⁷ Ср. такую функцию числительного *сорок* в языке эпического фольклора, где с его помощью обозначается «несметная рать» врагов [5. С. 42]. См. также в костромских фольклорных записях ТЭ (песни, частушки и др.): «Вот лён — сорок веретён, / Сиди попрядавай, / На меня поглядывай»; «Сорок амбаров сухих тараканов, / Сорок кадушек солёных лягушек, / Кто слово скажет, / Тот всё и съест» (Вох); «Мы с солдатиком слюбались, / Сорок градусов мороз: / Вся пизда обледенела, / Хер стоит, как Дед Мороз» (Вох); «У милво сорок, / К сорока я не ревнивая. / Пускай будет сорок девять, / Я его любимая» (Шар), и пр.

Литература

1. Ал-Кашгари Махмуд. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов): в 3 т. / пер. с араб. А. Р. Рустамова; под ред. И. В. Кормушина. Т. 2. М., 2016.

2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. 2-е изд. СПб.; М., 1989. (Репринт изд.: 1880–1882).

3. Древнетюркский словарь / [под ред. В. М. Наделяева и др.]. Л., 1969.

4. Журавлев А. Ф. Несколько славяно-неславянских культурно-языковых встреч (1. *Троян*. 2. «Сорок». 3. Русск. диал. *оплетаи*) // Встречи этнических культур в зеркале языка (в сопоставительном лингвокультурном аспекте) / отв. ред. Г. П. Нецименко. М., 2002. С. 253–262.

5. Праведников С. П. Имена числительные в фольклорном тексте: лексикологический и лексикографический аспекты. Курск, 1996.

6. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л.; СПб., 1965–.

7. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / под ред. Э. Р. Тенишева, А. В. Дыбо. М., 2006.

8. Сурун А. Е. Славянские числительные. Становление числительных как особой части речи. Минск, 2020.

9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973.

10. Хисамитдинова Ф. Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа, 2019.

11. Шабалина Е. В. Семантико-мотивационное своеобразие русской лексики с числовым компонентом: этнолингвистический аспект: дис. ... канд. филол. наук / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 2011.

Сокращения названий районов Костромской области

Буй — Буйский, Вох — Вохомский, Кад — Кадынский, К-С — Красносельский, Мак — Макарьевский, Нерех — Нерехтский, Окт — Октябрьский, Пав — Павинский, Парф — Парфеньевский, Пыц — Пыщугский, С-Слав — Судиславский, Шар — Шарьинский.

Статья поступила в редакцию 23 марта 2023 г.

Владимир Владимирович Напольских,

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

К ЭТИМОЛОГИИ РУС. СÓРОК

Аннотация. Предлагается критический анализ этимологий восточнославянского числительного *сóрок*. Оно рассматривается как результат развития первоначального значения 'связка из 40 соболей или беличьих шкур', как однокоренное слово с ПСлав **sarkā* 'рубаха' (рус. *сорочка*). Для обоих корней приводятся параллели из балтских, греческого, армянского и древнеиндийского языков, восходящие к ПИЕ **ker-* 'шнур, нить в ткани; плести, завязывать'. К этому же корню предлагается возводить и тох. *kārk-* 'связывать', которое могло пройти подобное семантическое развитие ('связка' > 'множество; сорок') и послужить источником общетюркского *qırq* 'сорок'.

Ключевые слова: *сорок, этимология, славянские языки, индоевропейские языки, тюркские языки*

Поскольку в июле 2022 г. мне повезло ненадолго присоединиться к Топонимической

экспедиции Уральского федерального университета (УрФУ) и я являюсь сотрудником Топонимической лаборато-

рии кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, я, как мне кажется, имею формальное право внести свой вклад в публикацию материалов и исследований по итогам полевого сезона 2022 г. Дополнительным побуждением для написания данной заметки стало неоднозначное впечатление, сложившееся у меня в ходе знакомства с работами по этимологии важного в фольклорно-этнографическом смысле числительного *сорок*.

Рус. *сóрок*, др.-рус. *сорокъ* является инновацией, заменившей более старое общеславянское *четыре десате* (судя по первой фиксации порядкового числительного *сороковой* в 1731 г., к концу XVII в. *сорок* уже окончательно вошло в речь). Хотя как числительное *сорокъ* встречается уже, например, в «Русской правде» по Синодальному списку, но по крайней мере

до XVI в. слово *сорокъ* сохраняет и значение 'связка из 40 собольих или беличьих шкур', в этом значении не позднее XVI в. оно было заимствовано в польский язык, и, видимо, правы те этимологи, которые считают это значение первичным [3. Т. 3. С. 722–723; 4. Т. 2. С. 189]. Дальнейшая этимология др.-рус. *сорокъ* 'связка из 40 собольих или беличьих шкур' остается неясной. По-видимому, следует отвергнуть версию о заимствовании из греч. (τὰς) σαρᾶκοντα 'сорок' (уже с IX в. фиксируется н.-греч. σαρᾶντα, с выпавшим -ко-, из которого не вывести др.-рус. слово) [3. Т. 3. С. 723]. Равным образом крайне сомнительно предположение о заимствовании тюрк. *qyr(y)q* 'сорок' со странной «диссимилиацией» *k — k > s — k* (приводимое О. Н. Трубачевым [3. Т. 3. С. 723] тюрк. *köbäk* ~ *собака* не годится в качестве аналога, поскольку *собака*, безусловно, не тюркское, а иранское заимствование [3. Т. 3. С. 702]).

Интереснее связь рус. *сорок* с *сорочка* («*сорокъ* — не более чем мужской вариант существительного *сорочка, сорочица*» [4. Т. 2. С. 189], особенно в свете др.-сканд. *serkr* 'рубаха', означавшего также '200 шкур' (= 5 *тимбров*, один *тимбр* — 40 шкур) [3. Т. 3. С. 722–723; 4. Т. 2. С. 189]. Др.-сканд. *serkr* и др.-англ. *serk, syrk* 'исподняя рубаха', по-видимому, заимствовано из средневековой латыни: *sarcia* < *serica* 'шелковая рубаха' [12. С. 471]. Скандинавское слово не может быть источником рус. *сорочка* < ПСлав **sarkā* (см. ниже) по хронологическим соображениям; скорее, следует думать об обратном влиянии др.-рус. *сорокъ* на развитие специфического значения др.-сканд. *serkr*.

Рус. *сорочка*, ц.-сл. *срака, сракы, срачица* 'хитон, рубаха', болг. *срака* 'короткая белая рубашка', слов. *sráčica* 'рубашка' восходят к ПСлав **sarkā* 'рубаха' ~ лит. *šarkas* 'одежда, суконный кафтан рыбаков', *švaitkas* 'пиджак', лтш. *svārks* 'пиджак, сюртук', где -v- объясняют влиянием лит. *švarūs* 'чистый, опрятный' [3. Т. 3. С. 724]. Однако ср. с.-х. *svrāka*, болг. *svraka* 'рубашка' [10. С. 624] (в Болгарском этимологическом словаре [1. Т. 7. С. 408] болгарского *сврака* в этом значении просто нет, статья, включая объяснение лит. *švaitkas*, практически просто переписана с Фасмера). Аналогичное фонетическое развитие см. в ц.-сл., болг. *сврака* наряду со *срака* 'сорока', что, учитывая, видимо, полаб. *svorko* 'сорока', дает основание говорить о ПСлав **svarkā* наряду с **sarkā* 'сорока', и возникновение формы с -v- здесь объясняется уже влиянием **svrčati* 'трещать, стрекотать' [3. Т. 3. С. 723; 1. Т. 6. С. 564]. По-видимому, появление эпентетического -v- может быть объяснено разными причинами (думаю, в обоих случаях скорее следует предполагать стремление избежать омонимии с дериватами слав. 'испражняться').

Если принимать версию о едином (балто-славянском в свете литовских

параллелей) происхождении ПСлав **sarkā* 'рубаха' и др.-рус. *сорокъ* 'связка из 40 шкурок', то появляется интересная возможность предложить для обоих слов индоевропейскую этимологию: ПИЕ **ker-* — 'шнур, нить в ткани; плести, завязывать' > арм. *sari-k'* pl. 'лента, шнур' < **k₁reiā, sard* 'паук' < **k₁ti-*, греч. *καῖρος* < **k₁ri-os* 'шнур, которым связывают ткань', *καῖρομα* 'шнур, ткань', *κεῖρια* 'ремень, образующий основу ложа' [9. С. 577]. По-видимому, дериваты данного этимона не ограничены греческим и армянским, ср. др.-инд. *śarkarī-*, *śakvarī-* 'пояс, ремень', которое рассматривается в одном гнезде с *śṛṅkhālā* 'цепь, оковы, пути' < **śṛ-ni-* + **khal-*. Второй компонент предполагаемого композита встречается и в других словах с близким значением и чередованием **khal* ~ *khād* (в чистом виде представлен в *khādī-* 'браслет, кольцо', ср. также *mékhālā* 'пояс, ремень'), такое чередование может указывать на заимствование из языков мунда; а др.-инд. **śṛ-* возводится к ПИЕ **ker-* [8. Т. 1. С. 308; Т. 2. С. 260; Т. 3. С. 289]. ПСлав **sarkā* 'рубаха' и др.-рус. *сорокъ* (< **sarkō*) успешно дополняют данную этимологию, поскольку могут быть возведены к ПИЕ **k₁k-* 'ткань, нить, шнур' ('ткань' > 'сорочка', 'шнур' > 'связка шкурок').

В связи с возможностью реконструкции ПИЕ **k₁k-* 'ткань, нить, шнур' нельзя не заметить, что тюрк. **qyrq* 'сорок', не имеющее удовлетворительной внутренней этимологии¹, выглядит как возможное заимствование из кентумного деривата этой индоевропейской основы — если допустить возможность в языке-источнике (тохарском?) развития, параллельного славянскому: **k₁k-* 'шнур' > **sarkō* 'связка' > 'сорок' (или 'некое множество' — см. примеры в статье О. Д. Суриковой в этом номере журнала).

Такой дериват в тохарском обнаруживается: тох. *kār-k-* 'связывать'. Это слово сравнивают с лит. *keṭgti* 'соединять, связывать, повязать' [6. С. 162; 10. С. 277]. В силу единичности и отдаленности параллели она не кажется слишком надежной, и в принципе тохарское слово можно было бы привлечь как параллель к реконструируемому здесь ПИЕ **k₁k-*, не принимая во внимание литовский глагол как случайность. Однако если предположить, что в лит. *keṭgti* мы имеем типичный пример «неполной сатемизации» [см. о балто-славянской «неполной палатализации»]: 2. С. 93–94; о древних истоках этого явления: 7. С. 10–19], то не только тохарское, но и литовское слово можно возводить к тому же ПИЕ **ker-* 'шнур, нить в ткани; плести, завязывать', благодаря чему и эта ПИЕ реконструкция получает дополнительную поддержку, и литовско-тохарская параллель не выглядит странным экзотизмом. Естественно, остается проблемой, могло ли тох. *kār-k-* 'связывать' дать дериват с развитием 'связка' > 'множество; сорок' как в восточнославянском

и, таким образом, стать источником для тюрк. **qyrq*, — но тут остается только надеяться на новые находки и интерпретации тохарских текстов².

Примечания

¹ См.: 5. Т. 6. С. 237; остроумная версия о Палт **kir-kir* на основе монг. **kori* ~ тунг. **xorin* 'двадцать' [11. С. 224, 824], к сожалению, не очень убедительна: в соответствии с нормальным алтайским синтаксисом **kir-kir* означало бы скорее 'двадцать двадцаток = 400', а не 40.

² Выражаю благодарность А. В. Савельеву и С. А. Бурлак за ценные консультации.

Литература

1. Български етимологичен речник: в 7 т. / отв. ред. Т. А. Тодоров. София, 2010–2012.
2. Дини П. У. Балтийские языки / ред., предисл. В. Н. Топорова. М., 2002.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем., доп. О. Н. Трубачева. М., 1986–1987.
4. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М., 1999.
5. Этимологический словарь тюркских языков: Общeturкские и межтюркские основы на букву Қ / авт. сл. ст. Л. С. Левитская, А. В. Дыбо, В. И. Пассадин. М., 2000.
6. Adams D. Q. A Dictionary of Tokharian B. Amsterdam; Atlanta, 1999. (Leiden Studies in Indo-European; vol. 10).
7. Lipp R. Die indogermanischen und einzelsprachlichen Palatale im Indoiranischen. Bd 1: Neurekonstruktion, Nuristan-Sprachen, Genese der indoarischen Retroflexe, Indoarisch von Mitanni. Heidelberg, 2009.
8. Mayhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen: 4 Bd. Heidelberg, 1956–1980.
9. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; Wien, 1959.
10. Smoczyński W. Lietuvių kalbos etimologinis žodynas. Šlovník etymologizny języka litewskiego. Vilnius, 2007.
11. Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. Etymological Dictionary of Altaic Languages / with assistance of I. Gruntov and V. Glumov. Leiden, 2003. (Handbook of Oriental Studies = Handbuch Der Orientalistik. Part 8: Uralic & Central Asian Studies; vol. 8).
12. Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden; Boston; Köln, 2000.

Сокращения названий языков

арм. — армянский, болг. — болгарский, греч. — (древне)греческий, др.-англ. — древнеанглийский, др.-инд. — древнеиндийский, др.-рус. — древнерусский, др.-сканд. — древнескандинавский, лит. — литовский, лтш. — латышский, монг. — (пра)монгольский, н.-греч. — новогреческий, Палт — праалтайский, ПИЕ — праиндоевропейский, ПСлав — праславянский, рус. — русский, слав. — славянский, слов. — словенский, с.-х. — сербско-хорватский, тох. — тохарские (А и В), тунг. — (пра)тунгусский, тюрк. — (пра)тюркский, ц.-сл. — церковнославянский.

Статья поступила в редакцию 23 марта 2023 г.

Лидия Владимировна Косова,

студентка 4-го курса

Татьяна Аркадьевна Макшакова,

магистрантка

Уральский федеральный университет им. первого Президента

России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

«ВМЕСТО МОЗГОВ — БРУСНИЧКА!» (лексика интеллектуальной неполноценности в говорах Макарьевского района Костромской области)

Аннотация. В статье рассматриваются записанные на территории Макарьевского района Костромской области слова и выражения, называющие интеллектуально неполноценных людей (шибаной 'сумасшедший, придурковатый', пестёма с Поломы 'бестолковый человек' и пр.), процесс потери контроля над сознанием и памятью (заплеснётся безл. 'о состоянии беспамятства'). Также в научный оборот вводится новый языковой материал: с брусничкой 'о человеке со странностями', бруснику рассыпять 'проявить бестолковость, простоволоситься' и др.

Ключевые слова: лексика интеллектуальной неполноценности, семантико-мотивационная реконструкция, Макарьевский район Костромской области, Топонимическая экспедиция УрФУ

В настоящей заметке мы остановимся на собранных Топонимической экспедицией Уральского университета (далее — ТЭ) в Макарьевском районе Костромской области диалектных лексических и фразеологических единицах, обозначающих состояние интеллектуальной неполноценности; слова с такими значениями всегда занимают большое место в сфере экспрессивных характеристик человека. Охарактеризуем некоторые собранные слова с точки зрения мотивации и смысловых связей.

Для ряда слов со значениями протекания ментальных процессов мотивирующим является признак **непрямого движения**. Подобная модель часто связывается с отклонениями от нормы, в частности, с нарушениями работы сознания. Выделяются группы лексем, связанные с предумышленно непрямым ходом мысли (обманом), а также нерезультативным движением, когда мысль не достигает цели, связь с сознанием ослабевает или теряется вовсе. Возьмем для примера слова с **корнем -круг/круж-**: *круж́ать* 'говорить неправду, врать'; *о́круживаться* 'то же': «Что ты все окруживаешься, не дождёшься от тебя правды!» (Нежитино)¹; *кру́жево* 'о человеке, который лжет': «Ну, он как кружево: от такого правды не дождёшься!» (Нежитино); *круговёна* 'обманщик': «Кто врёт, круговеня называем» (Блиново); *кружн́я* 'ерунда': «Кружн я всё это, круговое» (Соловатово). Слова, обозначающие состояние неполного контроля за ходом мыслей: *круж́ать* 'нести околесицу': «Ольга, она кружает, у неё с головой неладно, она такого наговорит» (Нежитино); 'путаться в фактах, невольно вводить в заблуждение собеседника': «Мама, ты кружаешь!» (Сокорново); *закруж́иться* 'запутаться, смешаться'; *накруж́ать* 'наговорить глупостей': «Накружаю тебе сейчас

не то» (Тимошино); *круговой* 'о человеке, сознание которого путается': «Бабка, чай, не круговая! Это такая ни бе, ни ме, ни кукареку» (Сокорново); 'человек не в своем уме': «Она у нас круговая, немного того» (Федотово), «Байден круговой, всё кружает!» (Нежитино).

Состояние интеллектуальной неполноценности может восприниматься как результат **физического воздействия**: *шибаной, шибаный* 'сумасшедший, придурковатый': «Шибаной — ну ты ельска! не в себе человек» (Березники); связь с глаголом *шибануть* 'ударить' указывает на причину ненормального поведения. Потеря контроля над ментальными процессами (сознанием, памятью) может быть кратковременной и представляться результатом действия некоей **стихийной внешней силы**: *заплеснётся* безл. 'о состоянии беспамятства': «Забытоха, так бы сказать, а как заплеснуло» (Фролово), «Вот помнишь всё, а потом как заплёснёт» (Сосновка), «Как заплеснуло: забыла, как название их, на морозе растут грибы» (Никола-Макарово), «Заплеснуло фамиль-то, не помню уже» (Никола-Макарово), «В голове заплеснуло совсем, бестолковая стала» (Федотово); *захлестнётся* безл. 'о состоянии беспамятства': «Меня захлестнуло сейчас, не скажу» (Унжа); «Вот захлестнуло, как фамилия у начальника нашего» (Унжа); «Не помню, как его звали — захлестнуло» (Сивково). При видимой близости глаголов *заплеснётся* и *захлестнётся* они приобрели схожие значения, как нам кажется, независимо друг от друга, что подтверждается их фиксациями на других территориях [9. Вып. 10. С. 326; Вып. 11. С. 151], при этом для *заплеснётся* есть вариант *заплескнётся*, проявляющий связь с *плескаться*.

Оценка интеллекта часто оказывает-ся связанной с оценкой **внешнего вида**

и поведения. Здесь речь идет не только о первоначальной мотивации, но и о новых смысловых связях в речи носителей говоров. Так, слово *путечко* 'о человеке, который идет, еле передвигая ноги': «Человек плохо идёт, скажут: "Ну что как путечко?"» (Унжа), приобретает значения 'неряшливый человек': «Человек грязный, не успеваешь постирать на себе, путечкём зовём, путечкё» (Козлово), 'лентяй': «Путечко он, всё ему неохота» (Федотово), а затем и 'безумный человек': «"Что ты как путечко?" — это про того, кто как бы сумасшедший» (Унжа).

Если в тех случаях, которые были приведены выше, обнаружение мотивации не представляет особой проблемы, то есть и большое количество слов с затемненной мотивацией. Интересная группа — лексические единицы, образованные от **личных имен** (антропонимов). Среди них слово *елёся* 'придурковатый, сумасшедший человек': «Елёся — ну такой, не совсем» (Заречье), а также 'простодушный человек': «Ну-ко, елеся, елеся-дурачок, нисколько нет хитрости! Любоим обманом его возьмёт» (Тимошино), 'болтун': «Чего, елеся, болтаешь много? Надоело, елеся ты, елеся!» (Холобурдиха). Это слово — уменьшительная форма от имени *Елисей*, которая перешла из имени собственного в нарицательное, ср. ряз. *елёся* 'прозвище хитроумного человека, лицемера' [9. Вып. 8. С. 342], волог. *елёся* 'шушливая брань, относящаяся к простоватому человеку' [9. Вып. 8. С. 340]. И. В. Родионова предполагает, что приобретение словом таких значений произошло из-за притяжения к глаголам *елосить, елесить* 'лыстить' или из-за фонетического сближения со словом *лыстить* напрямую [7. С. 183]. Речеповеденческая характеристика может оставлять отпечаток на оценке умственных способностей, поэтому направление развития значения от болтуна и лыстеца до ненормального человека неудивительно.

Выбор уменьшительно-уничижительной формы при назывании взрослого человека имеет дополнительную экспрессивную окраску: *елёська* 'о придурковатом человеке': «Шибаной — ну ты елеска! Не в себе человек» (Березники); 'сумасшедший, придурковатый человек': «Ненормальная вот баушка — елеска» (Юркино); 'бранно о человеке': «Что как елеска? Кто болтает глупости, немножко не совсем умный» (Малое Ивакино). В данном случае употребление антропонима не в полной исходной форме, а в уменьшительной усиливает не только экспрессию, но и облегчает восприятие слова как имени нарицательного, а не собственного [подробнее см.: 7]. Кроме того, слово *елёська* может входить в сравнительный оборот: *как елеска* 'о болтливом человеке': «Что ты как елеска, толкёт и мелет, болтун! Его же как емля скажут»² (Власов).

Характеристики человека, построенные по такой формуле, экспрессивны

и, как считает Е. Л. Березович [3. С. 40], воссоздают как бы конкретный прецедент. Так, во фраземе, которая, кажется, не представлена в словарях, как *пестёма* 'неуклюжий, толстый человек': «Как пестёма ходит — толстые, криулятые ходят, непопунно так» (Березники), реализуется та же модель, однако чаще фиксируется вариант, где сравнение выражено неявно: *пестёма* 'человек, который много врет или говорит ерунду': «Пестёма плетёт. Небылицы рассказывает какие-то, выдумки свои. Это такое имя есть Пестемия. В нашей-то местности была такая женщина на Пестёма вроде колдуньи» (Никола-Макарово); 'психически и интеллектуально неполноценный человек': «Пестёма ненормальный, ничего не понимает. То смеётся, то вопит» (Рокульское); 'непутевый человек': «Надо же, какая я пестёма, ни бе, ни ме, ни какуреку» (Трещеткино); 'о забывчивом человеке': «Забыли выключить что-то — пестёма ты» (Якимово); 'бранно о человеке': «Что как пестёма? Человек немножко неуклюжий, нерасторопный, замедленный» (Малое Ивакино), и пр. Неявное сравнение содержится и в записанном выражении *пестёма с Поломы*: 'бестолковый человек': «Ну ты и пестёма, скажут, пестёма с Поломы! Ничего не понимаешь! Полома-то — деревня такая у нас была. Если мужик — пестёмий еще звали. Ну ты напестёмил, пестёмий, пестёмистый такой!» (Макарьев); 'бранно о человеке': «Пестёма с Поломы. Полома — деревня у нас такая. Это говорят тому, кому говоришь так, а он не понимает, ну, не все дома у него» (Заречье), где проступает отнюдь не иллюзорная «адресность» образа. Таким образом, интеллектуальная неполноценность осмысливается через внешние признаки отклонения от нормы: «плохая» речь (что может быть как речью неинформативной, так и просто бессвязной, ср. контекст «Надо же, какая я пестёма, ни бе, ни ме, ни какуреку»), нерасторопность, неуклюжесть (ср. значение как *пестёма* выше). Примечательно обилие образований от рассматриваемой лексемы: *пестёмистый* 'бестолковый' (Макарьев), *пестёмка* 'бестолковый человек': «Ты само слово скажи: *пестёмка*! Путного так могут ли назвать кого?» (Рокульское). В основе этих слов — имя собственное *Епестимия*, которое воспринимается как архаичное, редкое, что и стало импульсом для перехода в разряд нарицательных с развитием значения, характеризующего человека. Возможно, дополнительным фактором можно считать влияние со стороны близкого по звучанию слова *пестёрь* 'бестолковый, «темный» человек' (костр.), которое, в свою очередь, является метафорой на основе *пестёрь* 'берестяной короб' [ЛКТЭ].

Думается, к группе слов, образованных от личных имен, можно отнести ранее не фиксировавшееся в словарях *паламонок* 'полоумный человек': «Пала-

монок не соображает. Что ты, али паламонок?» (Тимошино); 'умственно отсталый человек, дурак': «Дурак, недоумок, паламонок» (Карьково), ср. связь между ярсл. *паламо́ха* [9. Вып. 25. С. 165] 'дура' и личными именами *Паламон*, *Палемон* [7. С. 162]. Дополнительно могло сработать притяжение к слову *полоумный*.

Обратимся к самой сложной (при кажущейся простоте) группе слов, которые выглядят как обозначения интеллектуальной неполноценности с помощью названий *ягод* — брусники и рябины. Эти выражения, кажется, ранее не попадали ни в опубликованные словари, ни в картотеку ТЭ: с *брусничкой* (варианты с *брусникой*, с *брусёной*) 'о человеке со странностями': «С брусничкой человек странный, глупый, но не прям дурак» (Киселиха), «Парень-от с брусёной. Такого сразу поймёшь, что у него немножко не хватает... всего» (Никола-Макарово), «С брусничкой» — лучше не говорить, так только про тех сказать можно, у кого с рождения есть брусничка» (Сосновка). Не менее частотным оказывается вариант выражения *брусничка в голове* в том же значении: «Ну, брусничка у него в голове, чего с им поговоришь?» (Старово), «Так чего он, бруснику рассыпал — как маленько не хватает, маленько нет хитрости. У него в голове брусника — тожо не хватáёт» (Власово). В последние дни экспедиции лексическая группа была расширена фраземой *бруснику рассыпáть* в значениях 'проявить бестолковость, опростоволоситься': «Ну, скажут, бруснику рассыпал Петья-то, чего с него взять!» (Манылово); 'очень много наговорить': «Всю, скажут, бруснику рассыпал, человек очень много рассказал, может, и чего не надо, ну, всю бруснику рассыпал» (Малое Ивакино); 'о простодушном, глуповатом человеке': 'много болтать; говорить глупости': «Говорит-говорит-говорит: что бруснику рассыпáешь? Я вот тоже сегодня бруснику рассыпáю» (Березники). Параллельно с «брусничными» выражениями встретился и оборот с участием рябины: *рябину рассыпáть* 'проявить бестолковость': «Ну, лапося, всё прозевал, пропустил автобус! Лапося простоватый, простодушный, открытый. Рябинка, рябина ещё звали. Ну, рассыпал рябину, скажут: опростоволосился» (Домань); 'проявить излишнюю откровенность, воспринимаемую как простодушие': «Бруснику рассыпала, скажут. Выдала то, что не надо говорить, слишком откровенная баба, больно простоватая. А когда и скажут, что рябину рассыпала» (Макарьев); 'говорить много лишнего, болтать': «Рябину, скажут, рассыпáет — болтáет много, чего надо и не надо, лишнего наговорит вам, чего и слушать ни к чему» (Домань). При этом «рябинные» выражения фиксируются гораздо реже «брусничных»; последние известны практически всем информантам (людям не только старшего, но и среднего возраста).

Обсуждая эти яркие и экспрессивные выражения в ходе полевых сборов, мы предположили, что подобные фразеологические единицы мотивированы определенными свойствами брусники, и это предположение встречало иногда поддержку у информантов (в ответ на вопрос о мотивации). Поэтому некоторые полевые записи снабжены комментариями или самих информантов, или собирателей: «Брусника — ягода интересная: она и кислая, и горькая, и сладкая — всякая разная» (Киселиха); «Мотивацию информант сообщить не может, но, описывая бруснику, говорит о том, что, когда ягоду мочили, "как чуть не угадаешь с ней, она и забродит"» (Старово). Однако, как кажется, эти свойства брусники не могут ее резко выделить из других ягод (кроме того, во фразеологии упоминается рябина). Существуют ли какая-то символическая нагрузка у этого знака в языке культуры? Кажется, в Костромской области мы не встречаем особо маркированного использования брусники в обрядности, верованиях, фольклоре. Соответствующая обрядность есть на Русском Севере, в Карелии и в Белозерье. Так, описан обряд кормления обвенчанных брусникой у ливвиков и людиков Пряжинского района Карелии [10. С. 172] и у русских в Заонежье, которые заимствовали его у обрусевшего прибалтийско-финского населения [5. С. 21]. В Белозерье есть практика украшения брусникой пасхальных куличей, что не несет символической нагрузки и мотивируется бытовой ситуацией оскудения сделанных ранее запасов и, как следствие, использования оставшихся замороженных ягод: «Это о Паске, дак делали што, знаешь, раньше как? Ягоды собирали — вот брусника оставалася на Паску — дак (в) паску³ заворачивали» [6. С. 249].

Таким образом, собственные свойства брусники и ее символика (при том, что мы вряд ли владеем всей полнотой знаний о ней) не создают, как представляется, мотивирующего фундамента для появления изучаемых фразеологизмов. Можно предположить, что мотивационным импульсом для появления отдельных выражений становится не какое-то уникальное свойство ягоды, а образ чего-то множественного и рассыпанного, «рассеянного»: отсутствие порядка часто воспринимается как признак проблем с когнитивными способностями человека, ср. лит. *рассеянный* 'не умеющий сосредоточиться на чем-либо, невнимательный'. [4. Т. 23. С. 106]. Значимым оказывается и упоминаемое расположение *бруснички* — **в голове**. Локализация «недуга» типична для номинаций состояний, при которых связь с сознанием ослабевает или теряется во все: разг. *тараканы в голове* 'о человеке со странностями': «А что они удивились, так сами-то пусть на себя посмотрят, еще неизвестно, какие у них самих тараканы

в голове...» (Е. В. Колина, «Дневник измены», 2011 г., цит. по НКРЯ); арх. *забегали чёртики в голове* 'кто-н. потерял возможность нормально рассуждать, действовать': «А не сказывал, как у Шуры выломал четыре рамы, пьяный был, даг в голове чёртики забегали, камнями выломал съёкла» [2. Вып. 15. С. 43]; костр. *бахмур в голове* 'о помутнении в голове': «Бахмур в голове, ничего не соображаю» [ЛКТЭ]; арх. *заезд в голове* 'временное помрачение рассудка': «У меня заезд в голове, дак не вспомню сейчас, ба попозже вспомню» [8. Вып. 4. С. 66]; костром. *обнос в голове* 'головокружение' [9. Вып. 22. С. 147]; смол. *багун*⁴ 'глупость; помрачение ума; затмение': «У него в голове багун, творит неведомо что» [9. Вып. 2. С. 37], и т.д. Примечательно, что в ряде приведенных выражений реалия, олицетворяющая нарушение сознания, акциональна, т.е. предполагает активное действие в обозначенном локусе (ср. отглагольные существительные *обнос* и *заезд* в выражениях *обнос в голове* и *заезд в голове* соответственно).

В то же время образ рассыпания брусники (рябины) в голове не кажется достаточным мотивирующим условием для возникновения всей анализируемой лексической группы. Далее будет представлена этимологическая версия, которая нам представляется основной (толчковой, инициирующей). Обращаясь к этимологическим словарям, обнаруживаем в них множество дериватов разветвленного гнезда прасл. **brusiti (se)* с первоначальной семантикой теребящего движения, трения, точения [11. Вып. 3. С. 49; 1. Вып. 4. С. 277–278]. Именно признак теребящего движения (при сборе ягод) оказывается работающим при создании самого слова *брусника* («та, которую «бруснят», снимая с кустика»). Гнездо **brusiti (se)* дает две основные группы значений, которые на синхронном уровне кажутся не связанными друг с другом, — *брусить* 1 и *брусить* 2 [1. Вып. 4. С. 277–278]: первая группа составлена конкретными (предметными) значениями точения, трения и пр., а вторая — значениями абстрактными. Приведем слова, связанные с *брусить* 2, которые мы извлекли из «Словаря русских народных говоров», распределив их по смысловым группам:

• **говорение, речь** (как правило, негативно оцениваемая): *брусить* 'говорить неразборчиво, невнятно, косноязычно' (орл., сузд., влад.); 'говорить невнятно, гнусавить' (твер.); 'бормотать' (орл.) [9. Вып. 3. С. 205]; *брусить* 'ныть, жаловаться на боль' (смол.) [9. Вып. 3. С. 205]; *брусить* 'говорить вздор, пустое; болтать' (новг., твер., моск., смол.); «О таранта! Брусит что ни попало» [9. Вып. 3. С. 205]; *брусничить* 'говорить пустое, болтать' (костр.): «Долго брусничили без толку» [9. Вып. 3. С. 209]; *брусн*⁴ 'тот, кто говорит много пустого, вздорного, любит поболтать' (новг.) [9. Вып. 3. С. 206];

• **обман**: *брусн*⁴ 'тот, кто говорит неправду; лгун' (перм., новг.); 'неосторожная болтунья' (перм.) [9. Вып. 3. С. 209]; *брусить* 'лгать' (твер.) [9. Вып. 3. С. 205]; *бруснуть* 'врать' (перм.), *бруснуть* 'соврать, сбрехнуть; сморозить; сказать вздор, небывальщину' (перм.) [9. Вып. 3. С. 209];

• **нарушения восприятия, сон**: *брусить* 'бредить' (твер., калуж., смол., моск.) *Больной брусил*. [9. Вып. 3. С. 205]; *бруситься* 'сниться (особенно о чем-нибудь неприятном)' (твер.); 'видеться, грезиться' (твер.) [9. Вып. 3. С. 205]; *бруснеть* 'безл. сниться, грезиться' (смол.) [9. Вып. 3. С. 207]; *бруснётся* 'безл. то же, что бруснеть' (смол.) [9. Вып. 3. С. 207]; *брусниться* 'безл. то же, что бруснеть' (твер.) [9. Вып. 3. С. 207];

• **другое**: *брусить* 'пьянствовать до беспамятства' (пенз.) [9. Вып. 3. С. 205]; *брусить* 'шалить, проказничать' (смол.) «Брось, не бреси!» [9. Вып. 3. С. 205].

Заметим, что границы групп диффузны (ср. на одной территории новг. *брусн*⁴ 'тот, кто говорит много пустого, вздорного, любит поболтать' и *брусн*⁴ 'тот, кто говорит неправду; лгун'), а самими многочисленными оказываются те слова, что связаны с плохой (бессодержательной) речью и нарушенным восприятием.

Как связаны речевые значения с исходной семантикой обрывания, теребящего действия, точения? На эту связь указывает А. Е. Аникин, который считает, что указанные слова восходят к прасл. **brusiti*, **brušq* 'болтать, бредить; производному от **brusiti* со значением точения: «В отношении семантики ср. обороты с исходным значением 'точить язык': словен. *brusiti jezik* 'едко говорить о ком.-л.; болтать', с.-хорв. *brusiti jezik* 'ругать, бранить', чеш. *brousiti si jazyk* 'плохо говорить о ком.-л., слвц. *brusit' si jazyku* 'сплетничать'. Блр. *бруснікі* мн. 'шафера на свадьбе' толкуется как 'умеющие острить языком'» [1. Вып. 4. С. 278]. Выделим особо последний пример (*бруснікі* 'шафера на свадьбе'): в плане словообразования это слово идентично *бруснике* (ягоде), хоть и является, конечно, межъязыковым омонимом.

Итак, мы предполагаем, что в выражениях с *брусничкой*, *брусника в голове* и др. выступает слово, которое по своему происхождению восходит к *брусить* со значением пустой болтовни, обмана, нарушенного сознания. Это слово в конечном счете родственно названию ягоды брусники, но такая связь существует на уровне праславянской этимологии и, конечно, не является мотивирующей для объяснения того, почему болезненное состояние сознания обозначено именно так. При этом совпадение с названием ягоды вызывает, разумеется, вторичное притяжение к нему. Отсюда варианты вроде *рассыпать бруснику* и пр. (при этом слово *рассыпать* добавляет к этому образу дополнительную мотивацию). Думается, *рябина* появляется

тоже в результате дальнейшего развития «ягодной» образности.

Лексика интеллектуальной неполноценности хорошо изучена не только на материале русских народных говоров, но и на других уровнях бытования национального языка, однако это обстоятельство, как можно заметить, не закрывает тему лексического выражения идеи умственных отклонений.

Примечания

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

² Интересно притяжение структурно и семантически близкого *как емеля* 'о болтуне' (Власово).

³ Кулич, который, судя по описаниям, больше напоминал открытый пирог-«ягодник».

⁴ Ср. костром. *багун* 'багульник'; 'дурман-трава' [ЛКТЭ], твер., арх., волог., костром., моск., орл., энис., том. 'растение со слабонаркотическим эффектом' [СРНГ. Вып. 2. С. 36].

Литература

1. Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 1–. М., 2007–.
2. Архангельский областной словарь / под ред. О. Г. Гецовой. Вып. 1–. М., 1980–.
3. Березович Е. Л. Местные топонимы в свете деривационной и фразеологической семантики // Язык и прошлое народа: сб. науч. ст. памяти проф. А. К. Матвеева / отв. ред. М. Э. Рут. Екатеринбург, 2012. С. 25–52.
4. Большой академический словарь русского языка / под ред. К. С. Горбачевича, А. С. Герда. Т. 1–. М.; СПб., 2005–.
5. Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Зонежья: конец XIX — начало XX в. Петрозаводск, 2001.
6. Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А. Духовная культура Северного Белозерья: этнодиалектный словарь. М., 1997.
7. Родинова И. В. Характерологические номинации антропонимического происхождения в русских народных говорах // Русский язык в научном освещении. 2005. № 2 (10). С. 159–189.
8. Словарь говоров Русского Севера. Т. 1–. Екатеринбург, 2001–.
9. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.
10. Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977.
11. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева, А. Ф. Журавлева. Вып. 1–. М., 1974–.

Сокращения

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург). НКРЯ — Национальный корпус русского языка. URL: <http://ruscorpora.ru>.

Статья поступила в редакцию 15 марта 2023 г.

Каролина Олеговна Чесан,

магистрантка

Диана Ришатовна Шайхинурова,

магистрантка

Уральский федеральный университет им. первого Президента России

Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

НАРОДНАЯ АНТРОПОНИМИЯ МАКАРЬЕВСКОГО РАЙОНА КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются прозвища жителей Макарьевского района Костромской области — коллективные, семейные (уличные фамилии), индивидуальные, а также оттопонимные наименования жителей. Выделяются модели образования прозвищ, рассматривается их мотивация. Авторы анализируют социальные и историко-культурные факторы, способствовавшие появлению обширной и разветвленной системы прозвищной антропонимии.

Ключевые слова: прозвищная антропонимия, диалектология, мотивация, географическая песня, Костромская область

В Макарьевском районе Костромской области Топонимической экспедицией Уральского университета был собран обширный и многообразный антропонимический материал. В настоящей заметке речь пойдет о прозвищах жителей — коллективных, семейных, индивидуальных, а также об их оттопонимных наименованиях.

Следует отметить факторы, оказавшие влияние на формирование прозвищной системы. Один из таких факторов — социально-экономический. Город Макарьев с XVII в. славился ярмарочной торговлей, в нем проводилась крупная ярмарка — Макарьевская, на которой каждый городок демонстрировал свой товар и продавал его соседям. Развитию ярмарочной торговли способствовала близость Макарьево-Унженского монастыря, у стен которого она и начала развиваться. Однако после пожара 1816 г., уничтожившего все строения, слава Макарьева перешла к ярмарке, проходившей в Нижнем Новгороде, но называвшейся по-прежнему Макарьевской. Активное развитие ярмарочной торговли наложило отпечаток на взаимодействие местных жителей, а соответственно и на систему прозвищ: на ярмарках встречались жители деревень из разных концов очень «раскиданного» района, привозили свои товары, конкурируя друг с другом, что служило поводом для развития прозвищной номинации.

Еще один фактор — природно-климатические условия, тоже имеющие определенные социальные последствия. Макарьевский район входит в так называемую зону рискованного земледелия. Это обстоятельство (среди прочих) привело к тому, что местные жители начали искать и другие источники заработка. Многие стали пимокатами-отходниками — *жгонами*: «...как

только кончались полевые работы, они отправлялись на жгонку, на чужую сторону, в другие районы своей области и в другие области до Сибири включительно» [2. С. 13]. Это также повлияло на формирование системы прозвищ: семьи надолго лишались мужчин, надо было перестраивать социальные роли, что отражалось в системе номинации.

Начнем с коллективных именовании жителей, которые делятся на коллективные прозвища (характеризующие жителей населенного пункта или региона) напрямую не связанные с его названием) и оттопонимные имена, образованные от географических названий.

В Макарьевском районе **оттопонимные наименования** распространены почти повсеместно. Большинство таких обозначений составляют катойконимы: *зарёкские* 'жители с. Заречье', *макарята* 1) 'жители г. Макарьева', 2) 'жители с. Николо-Макарово', *карьчата* 'жители д. Карьково', *нестерята* 'жители д. Нестерово', *патрушата* 'жители с. Патрушево' и др. Отметим высокую активность суффикса *-ат-* (*-ят-*), который распространен в оттопонимных именах и различных разрядах прозвищ не повсеместно, но если учесть, что Макарьевский район находится на юго-востоке Костромской области, то можно заключить, что отмеченные нами факты входят в ареал, «спускающийся» из Костромской области в Кировскую, а затем в Пермский край. К оттопонимным названиям примыкают и такие названия жителей, как *верховские* (< *верховские*) 'жители д. Могилёво', *залёсные* 'жители д. Торино': в их основе географические термины *верховье* (реки), *залесье*.

Что касается коллективных прозвищ, зафиксированных в Макарьевском районе, то они образованы по разнообразным моделям. Интересна группа

имен, мотивированных **этнонимами**, ср. *китайцы* 'жители д. Нестерово': «Нестерово — жителей звали нестерята, у них ещё было прозвище «китайцы», очень уж много их было, детей много было — идут, как китайцы» (Торино); *японцы* 'жители д. Колбино', 'жители д. Горюшкино': «Японцев вроде не было, а японцами почему-то звали» (Николо-Макарово). Эти названия воспринимаются как экспрессивные, и лишь один раз говорящий предлагает «объективную» мотивировку: в основу коллективного прозвища *китайцы* лег такой признак номинации, как большое количество жителей. Отмечено также прозвище *евреи*, которое называет жителей д. Высоковка. Прозвище не является мотивированным, но свет на его происхождение отчасти проливает неофициальное название д. Высоковка — *Жидиха*, ср. реплику информанта: «Евреи на Жидихе, это Высоковка». Любопытно, что связи названия *Жидиха* с грубо-просторечным *жид* информант не ощущает. Разумеется, это не значит, что ее не было в момент возникновения имени. Однако вполне вероятно, что топоним *Жидиха* мотивирован этнонимом, а ландшафтные признаками: так, другие одноименные (омонимичные) топонимы, отмеченные в картотеке нашей экспедиции по Русскому Северу, обозначают «жидкие» (болотистые) места. Возможно, и в этом случае ситуация была такой: изначально топоним обозначал «жидкое» место, а затем, в результате переосмысления, оказался связанным с этнонимом *жид*, из-за чего и появилось прозвище *евреи*.

Особо выделим прозвища, образованные от обозначений финно-угорских народов. В Макарьевском районе есть два прозвища разных коллективов, в основе которых слово *черемисы* (устаревшее название марийцев): *черемисы* 'жители д. Ракульское'; *черемиса карьковская* 'жители д. Карьково': «Не полюбили их. Как-то у них было грязно по домам-то, воды-то мало было, ездили в Холобурдиху за водой даже. Да ещё черемисой называли карькевской. Это ранешние всё названия. Так просто их озлобляли, недолюбливали» (Холобурдиха). В контексте есть указание на «гигиенический» признак («грязно по домам-то»), из которого следует, что в сознании информантов это прозвище связывается не напрямую с этнонимом *черемис*, а с образованным от него экспрессивным словом *черемиса*, *черемиса* 'о грязном человеке', которое фиксируется в восточных районах Костромской области, в том числе в Макарьевском, ср.: «Морда грязная, ак что как черемис идёт» (Власово) [ЛКТЭ]. Любопытно, что те же жители д. Карьково, которые называются именем *черемиса*, имеют параллельное именование — *харёла*, *харёла карьковская*: «Не любили их, звали харелой» (Холобурдиха). Это про-

звище фиксируется вполне устойчиво, но информанты не могут указать на мотив именования. Думается, в основе этноним *карелы* (собираательная форма *карела*, как и *черемиса*). Если прозвище *черемисы* отражает реальные контакты русского населения с марийцами, которые имели место на изучаемой территории (но уже забылись), то *харе́ла* — это, по всей видимости, результат ассоциативной переработки слова *черемиса* с дальнейшим притяжением к экспрессиву *хара*.

Некоторые коллективные прозвища мотивированы «пищевой» лексикой — обозначениями наиболее популярных на исследуемой территории блюд, особенностей их приготовления, лежащих в основе пищевых предпочтений жителей: *коло́бья*, *власовские коло́бья* 'жители д. Власово'; *ша́ньки*, *раку́льские ша́ньки* 'жители д. Ракульское': «А у нас ша́ньки [открытые лепешки с начинкой] были тоненькиё и большие, ша́ньки с картошкой. А у них коло́бья маленькиё и толстыё. Вот нас звали ша́ньки раку́льские, а мы их коло́бья власовские» (Ракульское). Следует также отметить, что приведенные прозвища образуют микросистему, что является результатом географической близости и соседских отношений между жителями определенных деревень [1. С. 92]: *власовские коло́бья* и *раку́льские ша́ньки* — жители соседних деревень Усть-Нейского сельского поселения.

Значительная часть прозвищ мотивирована представлениями об **особенностях поведения, речи или внешнего вида** жителей той или иной местности. Как известно, в прозвищах чаще всего отражаются негативные характеристики, что закономерно, поскольку именно негативное обладает большей различительной силой, вызывает эмоциональную реакцию. Указанные черты отражены в разных группах прозвищ — как в коллективных, так и индивидуальных:

- *гага́и* 'жители д. Торино' (ср. яросл., костр., вят., волог., нижегор., перм. *гага́йкать* 'кричать, громко разговаривать'; а также *гага́и* 'прозвище жителей села Язвино (Смоленской губернии), отличающихся громким смехом' [7. Т. 6. С. 86]);

- *маталасы́* 'жители д. Лаптево': «Может, мотали что-то там, поэтому маталасами стали называть» (Никола-Макарово) (ср. волог. *маталаситься* 'кривляться, поясничать': «Ну-ко, Алёшка, перестань маталаситься. Ой, ну он и маталасился, трясся, прыгал, руками махал. Я и говорю: "Перестань маталаситься. Баловство какое-то"» [6. С. 74]);

- *обсерихинские* 'жители д. Панфилово': «В Панфилове обсерихинские, а почему — не знаю, там все рыжие были» (Власово);

- *Коромысло* 'жительница д. Домань': «Она была высокой, худой и сутулой, поэтому звали Коромысло» (Домань);

- *Толстопя́тиха* 'жительница д. Старово': «Толстопятиха, толстые пятки у её» (Манылово) и др. Только в некоторых индивидуальных прозвищах подчеркивается положительная характеристика человека: *Ба́рынька* 'жительница одной из деревень Усть-Нейского сельсовета': «Свету звали Ба́рынька, она красивая, здоровая, дородная» (Малое Ивакино).

Ряд прозвищ отражает **род деятельности** жителей. Как правило, прозвища этого типа имеют наиболее объективную мотивировку: *Коровя́тники* 'жители д. Савино': «На Савине коровятники, скота много держали» (Киселиха); *лу́ковники*, *лукопе́ры* 'жители с. Унжа': «Лу́ковниками их зовут потому, что луком торговали, хорошо родился» (Якимово); *овёчечники* 'жители д. Трещаткино': «Овец, наверное, много было, поэтому стали их называть "овёчечники"» (Никола-Макарово) и др.

Как уже говорилось, в Макарьевском районе был популярен отхожий промысел, многие местные жители были пимокатами-отходниками, или *жгонами*. Отхожий промысел жгонов вызвал появление условного жгонского языка (см. статью Ю. А. Кривошаповой в этой подборке). Индивидуальные прозвища содержат подтверждения того, что местные жители занимались валяльным промыслом; при этом показательно, что в прозвищах отражается именно **жгонское аргю**: *Лажо́в* 'житель с. Никола-Макарово': «"Лаж" — это мука, а "лажевый" — это мучной. У нас был тракторист Мучкин, часто его звали (Валька) Лажо́в, "лаж" — мука потому что»; *Деревня́* 'житель одной из деревень Макарьевского района': «Мужика одного у нас "Деревня́" звали. Сначала не мог понять почему, а после жгонки понял: Беляков он, а на жгонском "беляно́р" "деревня́" и есть».

Яркая особенность района — большая распространенность **уличных фамилий** (семейных прозвищ). Уличные фамилии — родовое прозвание по имени хозяина двора [5. С. 31]. До появления паспортов в деревнях и сельских районах существовала тенденция номинации второй фамилией — неофициальной/уличной. Она имела функцию уточнения, поскольку официальное имя или фамилия были слишком абстрактными и семантически «темными» для понимания. В Тимошинском сельском поселении отмечена большая группа уличных фамилий, которые образованы от прозвищ глав семей, а в основу этих прозвищ, в свою очередь, легли **обозначения птиц**: *воробе́й*, *во́рон*, *го́лубь*, *куропа́лка*, *лебе́дь*, *оре́л*, *со́кол*, *стриж*, *куку́шка*: «Прозвища в фамилии превратили. Больше всего было по птицам. Вороновы — был Во́рон, Лебедевы — был Лебе́дь, Орловы — Оре́л, Кукушкины — Куку́шка, Соколовы — Со́кол,

Голубевы — Голубь, Воробье́вы — Воробей, Стрижовы — Стриж, Петушковые — Петушок, Куропалкины — Куропалка» (Тимошино).

На образование некоторых семейных прозвищ косвенное влияние оказал, думается, упоминавшийся выше жгонский промысел. Дело в том, что время работы пимокатов всегда выпадало на осенне-зимний сезон, а ремеслом этим занимались мужчины, которые уходили и уезжали на несколько месяцев в другие губернии и регионы, поэтому во главе семьи на долгое время оставались женщины — матери и бабушки. Это обстоятельство наложило отпечаток на систему прозвищ, характерной особенностью которой является частое образование семейных прозвищ по **именам женщин-хозяек**: *Катери́нкины* 'семья жителей г. Макарьева': «Мать у их Катерина, вот они и Катеринкины. Вон Коля Катеринкин идёт!» (Макарьев); *Пелаге́ины* 'семья жителей г. Макарьева': «Мать у них Пелагея, вот и звали Пелагеины» (Макарьев); *Ари́нины* 'семья жителей д. Власово': «Баушка Арина у них была. По баушкам-то часто называли» (Ракульское); *Окси́ньины* 'семья жителей д. Ракульское': «Назвали их по баушке Оксинье» (Ракульское); *Усти́ньины* 'уличная фамилия в д. Ракульское': «Баушка у них были Устинья, вот и звали Устиньины. Баушки-то раньше по дому командовали, матки-то на работе» (Ракульское). Обилие «женских» номинаций обусловлено не только жгонским промыслом, но и гибелью мужчин на войнах.

Разумеется, **отантропонимные** образования встречаются и в других разрядах прозвищ — коллективных и индивидуальных: *Кучи́нские* 'жители д. Сивково': «В Сивково — кучинские, потому что у них председатель Кучин был» (Торино); *Алёхина* 'прозвище жительницы д. Соловатово': «Мы всё звали Анна Алёхина. А почему она Алёхина? Потом поняла, ведь у неё муж Алёха был» (Соловатово); *Ките́лиха* 'прозвище жительницы д. Соловатово': «Отец Ките́льин был» (Сокорново).

Прозвища тесно связаны с разными фольклорными жанрами, при этом коллективные прозвища могут быть системно отражены в таком интересном жанре, как **географическая песня**, которая представляет собой «фольклорный текст с ярко выраженной пространственной компонентой (последняя является сквозным принципом их смысловой и формальной организации)» [4. С. 15]; в таких песнях выражено субъективное восприятие реального географического пространства определенной группой населения: этносом, субэтносом, жителями одного города, односельчанами и т.п. Такие песни являются не очень частым жанром: в самом крупном на нынешний день собрании В. Н. Калущкова и А. А. Ивановой [4]

есть только 14 текстов, бытующих на костромской территории (и ни одно — в Макарьевском районе).

Нам удалось записать географическую песню, которую во фрагментах знали разные информанты, определяя ее жанр как *нескладуха*. Наиболее полный вариант мы услышали от Н. Н. Разовой из Макарьева. Этот текст представляет собой контаминацию знаменитой плясовой песни «Комаринская» и географической песни, и сам факт контаминации любопытен: «Комаринская» (а значит, и «привязанная» к ней географическая песня) часто исполнялась на ярмарках и, конечно, во время деревенских праздников, в том числе съезжих, и тем самым создавались наилучшие условия для высмеивания разных локальных групп, собравшихся вместе.

Раз комар-комар-комаринская
Колодыевская макарьевская,
Из Тимошино раздольевская,
С Холобурдики высококовская.
Синдидюриха корову продала,
На корову балалайку завела,
Балалаечка наигрывает,
Синдидюриха наплясывает
Раскрасиво на высоких каблуках,
Накопила много сала на боках.
Надо сало повытопоти,
Синдидюриху повысушити.
Не поставит ли на пуп горшок,
Не прибавит ли ума с вершок.
Раз комар-комар-комаринский мужик,
Расстегнув штаны, по городу бежит,
Он бежит, бежит, торопится,
На угоре баня топится,
Не успел Ваня попариться,
У матани рыба жарится.
Хороши у рыбы косточки,
Хороши наши подросточки,
Они наши же ровеснички,
Они наши же насмешнички.
Со вторника на среду
Заварила баба на солоду,
Не хватило с ополовничек воды,
Подняла ногу, поскикала туды.
Эх, Сашки да Машки мои,
Пропадали у Палашки бобы,
Пропадали от бездельница
На Христово Воскресеньице.
А безрукий там яйца украл
И нагому по-за пазуху наклал,
А безногий всугонь побежал,
Безъязыкий караул закричал.
Караул, братцы-батюшки!
По-за выборью быка провели,
На быке-быке не бычьа стать,
На быке человечья стать.
Руковички барановые,
Они ношены не мараные,
Они ношены не мараные
На Христов день подаренные.
На Никулине вода сладка,
На Аманове посладше её,
А на Спирдове собаки злы,
На Высокове ребята хороши,
На Мелешеве завёрошники,

На Фелисове котомошники,
На Ивановском кошатники,
На Савине коровятники.
Люди сядут все обедать,
Патрушата с весом бегать.

Как видим, собственно текст географической песни (последние 10 строк) содержит как характеристики деревни, не ставшие прозвищами («На Никулине вода сладка», «А на Спирдове собаки злы» и т.п.), так и узуальные прозвища, которые могут функционировать и в отрыве от текста. Представим их с пояснениями информантов относительно мотивации: *завёрошники* 'жители д. Мелешеве': «Они на большой дороге, путь проходил через них. Телеги часто ломались, они колёса подвёртывали, вот и назвали их “завёрошники”» (Киселиха); *котомошники* 'жители д. Фелисово': «С котомками ходили что-то менять, вот и “котомошники”» (Киселиха); *кошатники* 'жители д. Ивановское': «Был кошачий промысел у них. Чтоб мыши не одолевали, они купцам продавали кошек. Звали их “кошатники”» (Киселиха); прозвище *коровятники* было пояснено выше. Значимой кажется такая деталь: географическая песня затрагивает жителей деревень, которые встречаются по дороге (или недалеко от дороги) из Макарьева в Мантурово — более крупный районный центр. Это проливает свет на особенности выбора тех коллективов жителей, которые оказываются удостоенными упоминания: когда едешь по «большой дороге», важно знать, где можно отремонтировать телегу, что-то купить и т.п. Кроме того, текст содержит определенный мнемотехнический прием, помогающий запомнить путевой маршрут. Разумеется, значима и функция поддразнивания через характеристику жителей каждого населенного пункта, неслучайно географические песни признаются исследователями разновидностью корильных песен.

По всей видимости, приведенный выше текст составлен с опорой на традицию, которая вообще была распространена в исследуемой зоне. Неслучайно географическая песня встречается также в архиве А. В. Громова — замечательного краеведа, написавшего ряд книг по диалектологии и фольклору юго-востока Костромской области. Эту песню приводит его дочь, Л. А. Громова (называя «стихотворением-дразнилкой о деревнях»). Показательно, что в географическом смысле приведенная нами макарьевская песня «принимает эстафету» у песни, записанной Громым, потому что деревни, перечисляемые в последней, находятся на дороге от Мантурова к Макарьеву:

Краснобаи мужики — то макаротцы.
Все-то люди-то обедать —
Ивкинята с весом бегать.
На овинах песни петь — то улитинцы.
Дубовые колпаки — то уж глиновцы.

Чемоданы-то подрезать — то самыловцы.
А Великое Село на мутовке взвесено...
Уколова-то на рынке
Потонула Дунька в кринке.
Где сойдутся, подерутся — то фатьяновцы.
Чисто барочки отделать — кривоноговцы.
Чернотропы-мужики — это бердовцы.
Заросли крыльцы травой — то
и жилинцы.
Все-то люди писаря — то усоляна.
По семи овчин с овцы — это вшивковцы.
А Мослово-то в логу — по три б...
в пологу.
А Лединушка на горке — нету хлебушка
ни корки.
Городечина — широки печени.
Перессяные крыльцы — афонасьевцы [3].

По воспоминаниям информантов, помимо географических песен, основанных на перечислении населенных пунктов, встречались аналогичные тексты, где **перечислялись жители каждого дома в деревне** — с соответствующими прозвищами. К сожалению, полные тексты забылись, но вот фрагмент одной из таких песен, которая бытовала в деревне Белошейной, вошедшей затем в состав Макарьева: «Песня была до войны из прозвищ, все прозвища по порядку домов. Пели всем, кто в каждом доме живёт: “Соньте, Коньте, Кулику / И Куському Сопляку, / Куреве, Благому, Кольке Барышёву...”» (Макарьев). Антропонимы в тексте даны в дательном падеже (пели кому? — *Соньте, Коньте* и т.п.).

В нашей заметке выделены только некоторые особенности прозвищной антропонимии Макарьевского района, сбор которой будет продолжен экспедицией.

Литература

1. Воронцова Ю. Б. Коллективные прозвища в русских говорах: дис. ... канд. филол. наук / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 2002.
2. Громов А. В. Жгонский язык. Словарь лексики пимокатов Макарьевского, Мантуровского и Нейского районов Костромской области. М., 2000.
3. Громова Л. А. По велению сердца. Громов Александр Вячеславович как топонимист, краевед: по архивным записям. (Рукопись).
4. Калуцков В. Н., Иванова А. А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.
5. Симица Г. Я. Фамилия и прозвища // Ономастика: сб. ст. / ред. В. А. Никонов, А. В. Суперанская. М., 1969.
6. Словарь вологодских говоров: учебное пособие по рус. диалектологии / ред. Т. Г. Паникаровская. Вологда, 1989. Вып. 4.
7. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–22); Ф. П. Соколов (вып. 23–42); С. А. Мызников (вып. 43–). М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

Статья поступила в редакцию
15 марта 2023 г.

Ирина Александровна Седакова,
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

БОЛГАРСКИЙ АНТРОПОНИМ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ

Аннотация. В статье анализируется специфика болгарской системы личных имен с учетом особого семиотического статуса антропонима как знака индивидуального и вместе с тем коллективного. Описывается стратегия выбора имени, соединяющая стремление к разнообразию и вместе с тем к «подновлению» традиционного семейного имени. Особое внимание уделяется представленности в антропониме категорий времени и пространства.

Ключевые слова: ономастика, болгарский язык, имянаречение, структура именователя, семиотика, этнолингвистика

Болгарский современный именовослов насчитывает десятки тысяч имен и характеризуется невероятным разнообразием с точки зрения происхождения (евр., греч., лат., рум., рус. и др.), «прозрачности» (*Камен, Вихра, Искрен, Велика, Добри* и др.), вариативности формального и фонетического строения антропонима (*Вера, Вяра, Верка, Верадина, Благовера* и др.). Список официальных, паспортных имен не ограничивается православными святыми и допускает значительную свободу в создании неантропонимов. В Болгарии практически не фиксируется столь типичная для других антропонимических систем социальная маркированность личных имен¹. Однако в общении болгар с русскими, скажем, без анекдотических ситуаций или коммуникативных неудач не обходится именно вследствие необычности и особенностей полных и кратких болгарских антропонимов, их «понятности» и связи с апеллятивами. Приведем несколько примеров из личного архива.

1. Несколько лет назад таксист в Бургасе по имени *Ангел* рассказал, что у него был постоянный клиент из России, который думал, будто *Ангел* — это название транспортной фирмы. По случайному совпадению сменщика тоже звали *Ангел*, кроме того, очевидно, сработала аналогия с московской службой такси «Ангел».

2. Болгарскую коллегу *Веселку* на Конгрессе фольклористов в Москве объявили как *Весёлку*. Многие болгары сообщают о подобных ситуациях и о стремлении русифицировать их имена, акцентировать связь онима с апеллятивом.

3. В блогах по туризму нередко русские задают вопросы: «Имя Краси — это мужское или женское?», что обусловлено продуктивностью «унисекс-окончания» -и для гипокористиков и мужских, и женских имен (*Краси* от *Красимир* и *Красимира*, *Плами* от *Пламен* и *Пламена* и пр.)².

Эти примеры можно значительно умножить.

Несмотря на то что болгарская ономастика уделяет значительное внимание антропонимам³, некоторые аспекты семиотического и текстологического изучения имен собственных остаются недостаточно раскрытыми и даже не обозначенными. Наш почти сорокалетний опыт работы с болгарскими антропонимами, анкетирование и фиксация имен и нарративов о выборе имени дают сопоставительную болгарско-русскую оптику и позволяют определить знаковый характер антропонима, а также высветить ряд важнейших черт именователя, практики имянаречения, празднования именин и интерпретации имени в Болгарии.

Начнем со статистики. Один из наиболее полных словарей русских имен содержит 2600 мужских и женских имен [14]. Словарь болгарских имен П. Радевой включает в себя 18 500 имен, при этом автор отмечает: «Читателю не следует ожидать, что он найдет в словаре буквально все имена. В нем отсутствуют так называемые уникальные имена (то есть единичные), а они составляют приблизительно половину всех имен, документированных до сегодняшнего дня в архивах, формулярах, словарях, справочниках, списках и в других источниках» [15. С. 9]. О том, что процент уникальных (однократно употребленных) мужских и женских имен весьма велик, пишут и другие исследователи (согласно данным [4. С. 67], 60% у мальчиков и 63% у девочек). Основой для частотного словаря болгарских имен Н. Ковачева послужили 20 000 имен, которыми назвали 2 719 839 новорожденных в 99 городах Болгарии в 1901–1970 гг. При этом в словарь включено всего 5600 имен; отобраны те, что встречаются не реже четырех-пяти раз. Остальные имена исследователь считает периферийными, окказиональными и даже курьезными, созданными по прихоти родителей или в соответствии с иностранными образцами [9. С. 29–30]. К сожалению, по разным причинам имена, встретившиеся один раз, не учитываются не только в словарях, но и в научных

исследованиях [20]. Между тем анализ уникальных имен позволяет выявить тенденции в выборе и конструировании имен, а также увидеть весь спектр антропонимического пространства и открытость именной системы болгар.

В этом плане интересны данные любительского сайта личных имен «Стратсимир» [22]; на нем фиксируются имена, присланные респондентами, и отмечаются новые, в том числе уникальные имена. На 12 декабря 2022 г. на сайте представлено 3154 женских и 2482 мужских имени, среди которых немало неантропонимов, отсутствующих в словарях болгарских имен и явно свидетельствующих о намеренном конструировании имени: сложные имена — *Тенимир, Харимира, Десивил, Ценослав, Теозара, Златолия; имена с необычной суффиксацией и комбинацией корня и аффикса — Леонита, Иваела, Алексияна, Цветлана; имена с необычным написанием, отличающиеся от традиционных одной-двумя буквами, — Тиодор, Вилдимир*. Добавим, что Болгарская церковь, в отличие от Русской, не запрещает крестить детей именами, которых нет в святцах, см. издания Синода разных лет⁴ [7].

В уникальных именах нередко прочитывается стремление следовать традиции и «подновлять» имя старших родственников. Именование в честь дедушки или бабушки (первый внук в честь деда по линии отца, а внучка — в честь бабушки по линии матери) — доминирующий принцип в имянаречении болгар [10; 23], однако точное повторение имен встречается не часто. В силу разных причин (мода на имена, проживание вне Болгарии, плохие отношения со свекровью и свекром, восприятие имени как «сельского», «неблагозвучного», идеология и др.) имя дедушки или бабушки при наречении ребенка изменяется. Пословица *Свина да се казва, ама със С да му е името* («Свиньей пусть назовут, но имя пусть будет с буквой С») [1] отражает живую традицию «подновлять» имя старшего родственника хотя бы одной буквой (*буквуване*) или слогом (*сричкуване*). Таким образом, отражаются две основные ономастические стратегии, о которых пишет в своих семиотических работах по ономастике В. Н. Топоров: одна из них играет на разнообразии, другая — на тождестве, и таким образом в имени соединяются личная и коллективная идентификация [19. С. 376]. В Болгарии эти стратегии на практике демонстрируют удивительное разнообразие, отображая креативные настроения родителей. Из множества примеров отметим такие: *Цветка* названа в честь бабушки по линии отца *Цветы*, но отношения со свекровью были неважные, поэтому мать *Цветки*

решила немного изменить имя, чтобы оно не было тождественным, и, кроме того, сделать его более «нежным» (суффикс -к- в болгарском не имеет презрительной окраски, скорее ласкательную). Другие примеры: внучка *Жаклин* названа в честь деда *Живко* с сохранением первой буквы, *Юриета* названа в честь бабушки *Юрии*, которая, в свою очередь, была названа в честь своего деда *Юрдана*⁵. Нередко имя новорожденному составляют из букв, слогов или частей имен двух или нескольких родственников (по мнению болгарского этнографа П. Христова, это болгарское ноу-хау, у соседних балканских народов такого не наблюдается, во всяком случае, не столь распространено). Ст. Илчев обозначает такие имена термином *кръстоска* 'помесь, гибрид' [б. С. 26–27]. Так, *Илеана* нам сообщила, что ее назвали в честь деда *Илии*, но бабушка *Елена* очень хотела, чтобы в имени внучки была «хотя бы одна ее буква», — таким образом родители придумали имя *Илеана*. В этой же семье вскоре родилась еще одна внучка, которую в честь тех же деда и бабушки назвали *Елия*.

Иногда даже традиционные имена, в которых невозможно заподозрить какую-нибудь «интригу», составлены подобным образом. К примеру, *Милкана*, болгарское имя, которое включено в словники всех известных мне словарей имен собственных [б. С. 333; 9. С. 132], где оно дается как производное от *Милка* с аффиксом -ана (мужское имя *Милкан*). Это имя известно и в фольклорных песнях: *Орала е Милкана, / Милкана, Милкана. / На ден, на Гергьовден* («Пахла Милкана, Милкана, Милкана, в день, в Гергиев день») [11. С. 622]. Однако на мой вопрос «В честь кого вас назвали?» *Милкана* ответила: «В честь бабушки *Милки* и деда *Ангела*». Ее мать хотела первым поставить дедушку и назвать ее *Анимила* (это имя в словарях не отмечено), но всё же решила, что бабушка для внучки важнее, и остановилась на варианте *Милкана*. Иногда традиционное имя содержит в себе «буквочки» многих родственников. Так, в антропониме *Пресияна*, по сообщению матери этой девочки 2011 г.р., «подновляются» имена восьмерых родных и близких: П — *Пена*, Р — *Йордан*, Е — *Емилия*, С — *Константин*, И — *Ива*, Я — *Катя*, Н — *Анастасия*, А — *Анелия*.

Вторым по частоте традиционным способом выбора имени для ребенка в Болгарии считается тот, когда учитывается мнение крестной матери или повторяется ее имя. Однако и здесь, как мы увидим дальше, практикуется значительная свобода в создании антропонимов, которые только буквой, слогом или частью совпадают с именем того человека, в честь которого новорожденного именуют.

Кроме того, существовало и до сих пор существует множество обстоятельств или «знаков», которые было необходимо учитывать при подборе имени для новорожденного: день появления на свет, «порядковый номер» ребенка в семье, смерть старших братьев или сестер, желание родителей защитить младенца от несчастной судьбы и злых сил, дав «страшное» имя, или запрограммировать какие-либо положительные черты, назвав его «красивым» или прецедентным именем.

Почти за каждым болгарским именем стоит семейная история, некая коллизия или в выборе имени, или в его рецепции в семье и обществе. Нередко при анкетировании респонденты отмечают, что их назвали «по традиции», в честь дедушки или бабушки, и «никакой особой истории нет». Однако довольно часто оказывается, что имя значительно изменено и что в него «вписаны» разные обстоятельства и знаковые коннотации, то есть имя разворачивается как текст с определенными сюжетными поворотами [подробнее см.: 17].

В силу ограниченного объема статьи мы сосредоточимся на отражении в имени временных и пространственных параметров в самом разном их преломлении.

Категория времени проявляется прежде всего во внимании к темпоральным обстоятельствам рождения. *Детето е дошло с името си* («ребенок родился с именем») говорится в том случае, если день рождения ребенка приходится на день памяти особо чтимого святого или на церковный праздник. В таких случаях наблюдается конфликт двух подходов: с одной стороны, традиция требует, чтобы ребенок был назван в честь старших родственников или по выбору крестной матери, с другой — нельзя «обидеть» святого. Этот конфликт нередко разрешается в пользу родственников; бытует такое высказывание — «Поставь свечку святому, а ребенка назови в честь свекра, иначе он всю жизнь будет сердиться» [10. С. 75]. Й. Виркула на основании 300 с лишним анкет, заполненных родителями в г. София, отмечает, что выбор имени обусловлен рождением в определенный день календаря очень редко — всего в 16 случаях [23. Р. 89, 269–270]. Однако больший массив, с учетом полевых, архивных и опубликованных данных из сельских регионов, позволяет говорить о релевантности этого параметра при подборе имени.

Особенно знаковым является рождение в церковный или народный праздник или в день «сильного» святого. Кроме следования традиционным формам имен святых — *Георги*, *Николай*, *Василий*, *Михаил* и др., используются имена трансформированные, сокращенные или, наоборот, с дополнительными

аффиксами, а также просто созвучные имени в святцах. Пол ребенка не имеет значения: девочки и мальчики, рожденные в день св. Георгия, к примеру, получают имена в его честь — *Гешо*, *Гергана* [ср. список из 80 имен от *Георгий*: 7] — и впоследствии празднуют именины в этот день. Подобно этому, рожденные в двенадцатые Богородичные праздники девочки и мальчики получают имя *Мария* и сходные с ним (*Мара*, *Марю*), а в Господние — *Христо*, *Христина* и др.

Соотнесение имени с календарной датой дает иногда очень интересные вариации. Так, жительница с. Шипково Ловечской области, рассказывая о том, как она выбрала имя для сына — *Кольо*, сообщила, что священник рекомендовал именовать тех, кто родится на Рождество, как ее сын, именем на букву К, в связи с тем что болгарский народный хроним для Рождества — *Коледа*. Это соотносится с традицией празднования именин у болгар, сильно отличающейся от русских традиций. Поскольку имена нередко отсутствуют в святцах, день именин в некоторых случаях подбирается по первой букве или частичному созвучию имени с именем святого. Имена ребенку подбираются в соответствии с народным хронимом, ср. *Водьо*, *Водо*, *Водан*, *Воден* (для тех, кто родится в Богоявление, — 6/19.01, болг. *Водици*), *Врачана*, *Врачанка* (для тех, кто родится в день свв. Космы и Дамиана — 14/27.11, болг. народное *Врачеве*), а на Пасху (*Великден*) — *Велика*.

В имена вписаны и календарная дата, и магические аллюзии. Так, *Русалия*, 1953 г.р., получила это имя, поскольку родилась в июне в неделю после Троицы и Духова дня, именуемую *Русалска* (*Русалия*, *Русалья*), когда, по поверьям, активизируются нечистые силы [11. С. 638]. Перед рождением *Русалии* умерла ее сестра, и родители решили, что в этом случае требуется защитное имя, соответствующее календарному праздничному периоду и ономастической магии.

Рождение в определенный день недели «подсказывало» родителям имя для младенца. «Субботные» люди, как считают на Балканах, обладают сверхъестественными способностями [подробнее см.: 16. С. 274–286], в юго-восточных районах их принято обязательно называть соответствующими именами: *Съботин*, *Съботинка*, *Събо*, *Събка* [16. С. 282; 10. С. 89]. Почитание святых — например, популярных в Болгарии св. Петки (св. Параскева, 27.10/10.11) и св. Недели (св. Кириякия, день памяти 7/20.07) — требовало именования в их честь тех, кто родился соответственно в пятницу и воскресенье: *Петка*, *Петкана*, *Петко*; греческие по происхождению *Кирияк*, *Кирияки* и славянские *Неделя*, *Недялко* и множество сокращенных производных

Делко, Делка и др. [6. С. 256, 355]. Менее обязательным был выбор имени в соответствии с названием месяца — *Марта, Март, Август, Августа* (о последнем см. ниже).

Категория времени прочитывается в моде на имена в определенный исторический период. В первые десятилетия XX в. было очень популярным имя княгини, дочери Фердинанда I (князя, а затем царя Болгарии) — *Евдокия*, что подтвердилось и нашими записями в с. Стакевцы Видинской области. С распространением в Болгарии социалистических идей и установлением социалистического строя появляются идеологические имена — *Ленин, Сталин* и их женские варианты: *Сталинка*, ср. также *Септемврийка* (рожденная в первую годовщину «Сентябрьской» революции в НРБ — 9 сентября 1945 г. [6. С. 446]). Однако даже в этих именах можно обнаружить типичный для болгарского антропонимикона принцип сочинения гибридных имен, «подновление» имен старших родственников: так, *Сталинка*, по свидетельству Ст. Илчева, составлено из имен двух бабушек — *Станка* и *Калинка* [6. С. 462]. Подобные явления мы обнаруживаем и в других именах, которые на первый взгляд кажутся идеологическими⁶. Болгарский ономастолог П. Михайлов, специализирующийся на топонимике, никогда не интересовался именами личными, однако его внимание привлекло имя *Енгелсина*, которое носили две его современницы, рожденные в 1950-е гг. [12]. Он их анкетировал, и оказалось, что только одна из них названа в честь Энгельса, что подтверждал отец, выбравший дочери такое имя. Вторая же *Енгелсина* была названа в честь крестной, которую звали *Ена*. Крестная вместе с матерью девочки специально сочиняла уникальное имя на букву *Е*, учитывая и то, чтобы оно было благозвучным. Исследователь допускает, что здесь есть связь с нем. *Engel* ‘ангел’ [6. С. 150, 152].

Одна из *Енгелсин* рассказала, что после отказа от социализма в Болгарии (1989 г.) ей советовали сменить идеологическое имя. Это дает нам еще один аспект изучения проекции времени на рецепцию имени в обществе. О предвзятом отношении к себе нам сообщила *Маруся*, имя которой маркировано в Болгарии как советское или социалистическое. Оно звучит «по-русски» (уменьшительными или производными для *Мария* в Болгарии будут *Мара, Мими, Миче*), кроме того, в Болгарии у всех было на слуху имя ткачихи Маруси Тодоровой Чакыровой, Героя социалистического труда. После 1989 г., по словам нашей респондентки Маруси, ее считали советской шпионкой и не принимали в партию Союз демократических сил (СДС).

В годы социализма в Болгарии существовал строгий запрет на двойные имена. Многие респонденты сообщают, что их хотели назвать двумя именами, отчасти чтобы разрешить конфликтную ситуацию в семье. Так, родившуюся в августе девочку мама хотела назвать в честь своей матери — *Стефка*, но сама бабушка назвала внучку *Августа*. В документах девочку зарегистрировали *Августой*, но дома ее называли *Стефкой*. Сейчас Августа считает, что у нее двойное имя, и именины отмечает в день св. Стефана (26.12). О подобном запрете на двойные имена сообщает *Анна Мария*, отцу которой, верующему человеку и желающему именовать дочь именами двух евангельских героинь (в болгарском имени *Анна* он хотел еще запечатлеть образ Анны Карениной, поэтому здесь две буквы *Н*, а не одна, как должно быть по болгарским правилам), сделать это не разрешали и обсуждали его дело на партсобрании. После 1989 г. он через судебное разбирательство вписал оба имени в документы дочери.

Как видим, со временем имя обрастает новыми смыслами, появляется индивидуальное прочтение, поддерживаемое общественным обсуждением имянаречения и семантики имени. Взрослея, болгары, названные именами с суффиксом *-к-*, используют «более серьезный» вариант антропонима, без суффикса. Таким же образом обращаются к ним и окружающие: *Рачко* становится *Рачо, Славка* — *Славой*; наблюдается тенденция использовать имена без суффиксов в некрологах.

Пространственные параметры также вписаны в антропонимы и отражены в выборе имени для новорожденного. Прежде всего, в именослове у болгар, как и у других народов, немало имен, образованных в результате трансоимизации от топонимов: *Пиурин* и *Пирина*, *Родоп* и *Родопа*, *Балкан* (по названию гор), *Тунджа* и *Тунджа*, *Струмо* и *Струма* (по названию рек) и др. С названиями местностей, с которыми связаны знаменательные семейные события, ассоциируются выбираемые имена для детей. Ст. Илчев приводит ряд таких примеров: отец во время Балканских войн был в плену на острове Крит и назвал дочь *Криткой*; другой был во время войны в Златиборе в Югославии и назвал дочь *Златиборкой*; человек, который был на заработках в Америке, назвал сына *Американом* и мн. др. [6. С. 17]. Нередко в имени детей отражены радостные моменты семейной жизни: молодые провели медовый месяц в Охриде и назвали сына *Езерином* (в память об озере), познакомились на вершине Вежен и дали это имя сыну, обручились на вершине Вихрен и так назвали своего ребенка [6. С. 17]. Н. Ковачев объясняет трансо-

имизацию стремлением к разнообразию имен [9. С. 20–21].

Тема пространства и ландшафта просматривается в обычае именования детей в семье, где дети «не держатся», умирают один за другим. Подбираются имена пожелательные и защитные, которые призваны придать ребенку жизненности и крепости в сочетании с магической практикой оставления ребенка на перекрестке или на дороге, чтобы его «нашли» и изменили его судьбу. Одним из таких имен является *Пъто* (*Пъта*) ‘путь’ [15. С. 331], оно должно программировать ребенку длинную, как дорога, жизнь. В нашей экспедиционной практике мы встречались с мотивом дороги в имянаречении, но в ином контексте. В словарях личных имен указывается, что *Друм* считается переосмыслением греч. *Продром, Продрум* ‘предтеча, предшественник’ и воспринимается как пожелательное имя, подобное имени *Пъто*. Однако в с. Сеслав Разградской области от информанта по имени *Друм* (1948 г.р.) мы записали, что мать назвала его так, потому что он родился на *пътия* «в пути». *Друм* — это заимствование из греческого (*δρομος* ‘путь, дорога’), такой параллелизм славянских и греческих имен типичен для Болгарии и других балканских и небалканских стран. Для ряда имен, которые объясняются в словарях одним образом, в реальных нарративах о выборе имени появляется совсем иная мотивировка. Так, *Ваия* происходит от греч. *Κίριακή τῶν βαίων* ‘Неделя ваий’, ‘Вербное воскресенье’ (болг. *Върбница*), а болгарскими соответствиями этому имени служат *Върба, Върбница, Върбан* [15. С. 111]. Однако девочка, родившаяся в 2021 г., стала *Ваией* потому, что ее мать хотела запечатлеть название одноименной реки в Бургасской области, своем родном крае [подробнее об этом имени см.: 17. С. 94–96].

Следует упомянуть также о локальной привязанности имен собственных, т.е. об определенной диалектной ономастике и идентификации через имя собственное, что позволяет выстраивать противопоставление «мы» и «они» [подробнее см.: 16. С. 119–122]. Ряд имен нередко концентрируется в одном регионе или даже селе. М. Младенов, анализируя систему личных имен в болгарском селе Спасово общины Чирпан Старозагорской области, пишет о том, что в соседних селах имена различаются: *Боньо в Рупките няма. Тук има Боньовци млогу* («Бонё в [селе] Рупките нет. А здесь много имен Бонё») [13. С. 471]; *В Изворово млого Господиновци. Той жъ е изворовец тоз Господин. Гешио — речът Гешио, а той сугур е от Рупки* («В [селе] Изворово много имен Господин. Господин точно будет изворовцем. А Гешио — Гешио если скажут, он точно из [села] Рупки») [13. С. 471].

В наших анкетах также встречаются элементы такой локальной привязанности, например, местных гипокористик: *Катя* названа уменьшительным, а не полным именем, потому что в Пловдиве, где она родилась, от *Екатерины* в качестве краткого выступает имя *Тина*, которое не нравилось ее матери.

И наконец, остановимся кратко на «поведении» болгарского имени вне страны и, соответственно, на принципах подбора имени для рожденных в эмиграции. В наши дни особенно заметна тенденция замены типично болгарского имени на более глобализованное. Так, из моих личных записей: 70-летняя *Пенка* становится *Пени*, когда гостит у дочери в США; *Живка* и *Здравка* жалуются на проблемы с произнесением и написанием своих имен в Великобритании, но имена не меняют; при именовании младенца ориентируются на традицию той страны, в которой семья проживает, и называют младенцев в честь деда или бабушки, но модифицированным антропонимом. Этот фактор делается всё более значимым, и международное звучание имени играет важную роль при решении вопроса, как назвать ребенка [23. P. 267–268].

В этой статье на небольшом фрагменте болгарского именователя мы старались показать, помимо прочего, особый статус болгарского имени: безусловно, в Болгарии личные имена более разнообразны и содержат больше информации, чем фамилии. Не случайно списки людей, начиная с групп в детских садах и заканчивая научными конгрессами, составляются не по фамилиям, а по именам в алфавитном порядке⁷. Имя призвано и выделять человека, и связывать его с его родом в значительно большей степени и намного чаще, чем это принято в России. Интересно также, что женские и мужские имена при именовании и при праздновании именин теряют свою гендерную маркированность в силу наличия парных имен, свободного именователя и трансформации мужских имен в женские и наоборот.

Поверье, что имя — это судьба, нередко эксплицируется в болгарских нарративах. С взрослением человека меняется его отношение к своему имени; оно обрастает новыми коннотациями, увязываясь с прохождением жизненного пути, и эти аспекты, лишь обозначенные в статье, требуют более пристального внимания и изучения.

Примечания

¹ Отмечаются лишь самые курьезные сочетания имени и фамилии [см., например: 3. С. 27].

² Современную тенденцию в переходе к гипокористикам на -и и к образованию «унисекс-имен» отмечают многие исследователи [в частности, 4. С. 63].

³ В разные годы опубликовано несколько словарей личных имен [6; 9; 15 и др.]; в Университете Велико Търново работает Центр ономастики, регулярно проводящий конференции и выпускающий сборники, в которых затрагиваются вопросы генезиса, трансформаций и распространенности личных имен [2]. Лингвисты проводят исследования тенденций в именовании в отдельных городах и регионах [4; 20]. Этнолингвисты рассматривают специфику болгарского (южнославянского, балканского) имени и его магические функции в традиционной народной культуре [18; 16. С. 108–128; 10]. Болгаристы рассматривают имена «извне», с позиций неболгарского восприятия [5; 21; 23].

⁴ Имена краткие в болгарском антропонимике занимают место, равное полным: они используются в паспорте и являются крестильными именами. Это значительно отличается от правил и традиций РФ, где краткое имя ограничивается домашним узлом и близким кругом. Такое различие не всегда принимается в расчет при именовании ребенка в Болгарии. Так, коллега из Софии, которая родилась в смешанном русско-болгарском браке, получила имя *Таня*, поскольку при регистрации ее мама сказала, что девочка будет *Таней*, имея в виду *Татьяну*, но ее зарегистрировали кратким именем.

⁵ Эти имена требуют лингвистического комментария: в них фиксируется диалектная особенность редукции *О (Ю)* в *У (Йу)*, поскольку имя прапрадеда *Юрдан* — это диалектная форма имени *Йордан*. По семейной традиции *Юриета* отмечает именины в *Йорданов ден* (болгарский народный термин для Крещения/Богоявления, ст. ст. 06.01).

⁶ Так, имя *Искра*, считающееся в России идеологическим, в Болгарии может быть и онимом от апеллиатива, в соответствии с другими многочисленными «огненными» именами: *Огнян, Огняна, Пламен, Пламена*.

⁷ См., например, официальную публикацию состава ЦК БКП 1962 г.: Александр Обретенов, Али Ибрахимов, Ангел Соларков, Ангел Цанев, Апостол Пашев, Бончо Митев, Борис Вапцаров, Борис Велчев, Борис Николов, Боян Българанов, Васил Богданов и т. д. [цит. по: 8. С. 180–181].

Литература

1. 333 пословицы и поговорки от Врачанско / събр. и зап. от Ивайло Никодимов // Карта на времето: дигитален архив на регион Враца XX век. URL: <https://kartanavremeto-vratsa.org/story/1646/221>.
2. Ангелова-Атанасова М. Личните имена у българите (1981–1990). Състояние и проблеми на съвременните български лични имена. Велико Търново, 2001.
3. Банкова П. По името го познава. Етноконфесионални аспекти на личното име в България. София, 2005.
4. Влахова-Ангелова М. Актуални тенденции при выборе болгарскими личными именами: исследование имен новорожденных в Софийской области // Вопросы ономастики. Т. 14. № 3. 2017. С. 52–71.

https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2017.14.3.022.

5. Иванов К. И., Супрун-Белевич Л. Р. Текстобразующие возможности личного имени в болгарском языке — традиции и актуальное состояние // Текст в языке, речи, культуре: сб. науч. ст. Минск, 2017. С. 66–75.

6. Илчев Ст. Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.

7. Именник, сир. Списък на имената, които се дават при Св. Кръщение. Издава св. Синод на Българската църква. София, 1942.

8. Карамихова М. И замириса на социализъм // Социализъм през петте сетива. Габрово, 2023. С. 163–188.

9. Ковачев Н. Честотно-гълковен речник на личните имена у българите. София, 1987.

10. Кръстева-Благоева Е. Личното име в българската традиция. София, 1999.

11. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.

12. Михайлов П. Женското лично име *Енгелсина* в българската антропонимия // Състояние и проблеми на българската ономастика. Т. 14 / ред. Т. Балкански. Велико Търново, 2016. С. 143–156.

13. Младенов М. Съвременна личностно-именна система в с. Спасово, Чирпанско // Младенов М. Диалектология. Балканистика. Етнолингвистика. Лингвистично наследство. София, 2008. С. 466–483.

14. Петровски Н. А. Словарь русских личных имен. 2-е изд. М., 1980.

15. Радева П. Нов речник на личните имена у българите. София, 2019.

16. Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

17. Седакова И. А. Болгарский антропоним как (балканский) текст // Вопросы ономастики. Т. 19. № 3. 2022. С. 83–101.

18. Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998. С. 88–125.

19. Топоров В. Н. Из теоретической ономастологии // Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2005. С. 372–379.

20. Чолева-Димитрова А., Влахова-Ангелова М., Данчева Н. Мода на личните имена в българските градове. София, 2021.

21. Sedakova I. Bulgarian Personal Names from a Russian Point of View // *Balkanistica*. Vol. 28. 2015. P. 483–501.

22. Stratsimir. URL: <http://stratsimir.ex>.

23. Virkkula J. First name choices in Zagreb and Sofia. Helsinki, 2014. (*Slavica Helsingiensia*; 44).

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 22–18–00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica», <https://rscf.ru/project/22-18-00365>.

Статья поступила в редакцию 22 марта 2023 г.

Александр Игоревич Грищенко,
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

КАК БИБЛЕЙСКИЙ ПАТРИАРХ ИОСИФ СТАЛ ТАТАРИНОМ ИСУПОМ?

Аннотация. В статье рассматривается маргинальная глосса *Исупъ* к имени ветхозаветного Иосифа в книге Бытия в составе восточнославянского Правленого Пятикнижия XV в. и демонстрируется ее происхождение из тюркоязычной иудейской среды, наряду с аналогичными глоссами этого памятника.

Ключевые слова: библейская ономастика, Правленое Пятикнижие, иудео-тюркский таргум, иудео-христианские отношения, тюркизмы, рукописи XV в.

Имя собственное, особенно нагруженное ассоциациями с широко распространенными сюжетами и отсылающее к общеизвестным персонажам, — важнейший компонент традиционной культуры, причем и книжной, и устной, поэтому всегда велик соблазн как выискивать книжные истоки фольклорных мотивов, например библейских, опирающихся на такого рода прецедентные имена собственные, так и пытаться установить фольклорную основу некоторых книжных текстов, прежде всего апокрифов, столь любимых средневековыми славянскими книжниками.

Одно из таких имен — *Иосиф*¹, известное прежде всего по библейской истории об Иосифе Прекрасном, проданном братьями в рабство, оказавшемся в Египте и ставшем главным советником фараона, что привело в итоге к переселению его отца Иакова-Израиля со всем своим многочисленным потомством в Египет. Не менее известен, уже из Нового Завета, Иосиф Обручник, которому была обручена перед рождением Иисуса Богородица Мария. Именно поэтому не может не вызывать удивление, когда столь известное и привычное имя снабжается глоссой на полях, причем в совершенно необычной форме. Речь идет о маргинальной помете *Исупъ* напротив имени библейского Иосифа в нескольких списках Правленого церковнославянского Пятикнижия — той редакции первых пяти книг Ветхого Завета, которая была выделена из состава привычного для византийской традиции Восьмикнижия (переведенного еще в начале X в. при болгарском царе Симеоне), разделена на синагогальные субботние главы (*парашат ѓа-шавуа*) и снабжена многочисленными исправлениями — как внутри текста, так и на полях — по иудейским источникам, прежде всего по древнееврейскому Масоретскому тексту Библии [1; 2].

Эта маргиналия, записанная кинварью (красными чернилами), встречается в двух местах библейского текста и в двух близких друг другу рукописях — *Кир.-Бел.* 2/7 и БАН 17.16.33 (цитируем по второй):

• Быт 41:41: *реуѣ фараѡнъ ѡсиѣ* «сказал же фараон Иосифу» — на левом поле рядом: *исупоѣ* (л. 67 об., см. ил. 1);

• Быт 41:54: *ѡкоже реуѣ ѡсиѣ* «как сказал Иосиф» — снова на левом поле рядом, причем уже со знаками сноски (повторяющимися киноварными спиритусами) к слову *ѡсиѣ* в тексте: *исупъ* (л. 68 об., см. ил. 2).

Киноварные глоссы Правленого Пятикнижия обычно маркируют смысловое членение текста, выполняя роль подзаголовков, при этом они часто совпадают с теми формулировками, которые содержатся в специальном Оглавлении, дописанном одновременно с редактированием церковнославянского Пятикнижия. Однако формы *Исупъ* в Оглавлении нет, она обнаруживается только в особом индексе глосс, видимо составленном уже после широкого распространения списков Правленого Пятикнижия среди книжников Великого княжества Московского: этот индекс сохранился только в рукописи *Q.I.1407-2* середины XVI в. (л. 475–478 об.), причем все собранные в нем глоссы пронумерованы (на все пять книг их насчитывается 242), а на полях двух других списков Правленого Пятикнижия (*Тух.* 453 и *Кир.-Бел.* 1/6) напротив соответствующих мест написаны только номера глосс в соответствии с этим индексом. Здесь в форме *исупъ* интересующее нас имя Иосифа Прекрасного значится внутри глосс Книги Бытия под номером 37 (см. ил. 3).

Что же это за загадочный *Исупъ*? Почему этой странной формой в Правленом Пятикнижии глоссируется на полях привычное имя Иосифа? Как мы уже установили ранее [2. С. 97–112], в том числе используя форму *Исупъ* наряду с аналогичными, церковнославянское Пятикнижие правилось, по-видимому, во второй половине XV в. православными книжниками Великого княжества Литовского (возможно, в Киеве) не только по Масоретскому тексту, но и по его переводу на тюркский (старозападнокипчакский, «старотатарский») язык, возникшему в среде тюркоязычных иудеев Золотой Орды. Наряду с этимологическими тюркизмами среди глосс Правленого

Пятикнижия имеется и значительный пласт арабской и персидской по происхождению лексики, прошедшей, однако, явное тюркское посредничество: именно к этому пласту относится и форма *Исупъ*, восходящая к арабскому соответствию имени библейского Иосифа — *Yūsuf* (отождествляемый с ним пророк из Корана по-русски так и зовется Юсуфом, равно как и многие мусульманские носители этого имени). Появление в нем [p] вместо конечного [f], как и в славянском, объясняется отсутствием [f] в собственно тюркской фонетической системе — так был сделан первый шаг: Юсуф стал Юсупом (это имя сохранилось, например, в фамилии князей Юсуповых — потомков ногайского бия). Второй шаг — длабилизация гласного *ü* (переднего варианта *u*, возникшего после палатального йота), т.е. переход *ü* → *i* в первом слоге (*Yūsuf* → *Yisuf*), который в целом представлен во многих тюркских языках, но регулярно имел место «в истории чувашского и караймского языков, мишарского диалекта татарского языка и касимовского говора» [4. С. 72]. Начальное *yi-* не могло передаваться в кириллице никак иначе, как через *и-*, поскольку «йотованное *и*» было в ней не предусмотрено; нельзя также исключать простое выпадение начального йота, которое встречается уже в тюркских языках (например, в карачаево-балкарском [8. С. 269]) и вполне могло возникнуть также на восточнославянской почве при освоении иноязычной формы *Yisuf*.

В великорусских памятниках письменности XV–XVII вв. зафиксированы все четыре возможные формы мусульманского имени *Yūsuf* — конечно, в основном у носителей-татар² и их непосредственных потомков:

1) собственно *Юсуфъ*: «А за теми послы идут ко царю и великому князю от *Юсуфа* князя да от Исмаля мирзы и от иных мирз послы» (Посольская книга по связям Московского государства с Ногайской Ордой. Книга 4-я. 1551–1556; всего 221 пример из этого источника); «Тоя же зимы прислал царю и великому князю Ивану Васильевичю всея Руси Утемиш-Гирѣи царь своего человекъ Девлетжяра, а *Юсуф* князь Нагаиский прислал своего человекъ Келдеура з грамотами, а писали о миру» (Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. 1553–1555); «Отец и брат был мне стареишеи один *Юсуф* князь, и от тово тебя для отстал есми» (Посольская книга по связям Московского государства с Ногайской Ордой. Книга 5-я. 1557–1561; всего 19 примеров из этого источника);

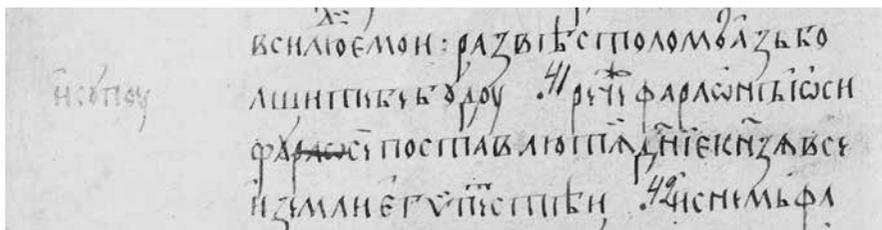
2) *Исупъ* — с тюркским переходом *f* → *p*: «Ино, государь, мне быти было у Исмаиля не мочно, далече добре

от Юсуна кочует и проехати к нему не мочно»; «А из с Крыма наш посол Федор Загрязской к нам писал, что Девлеткирей царь с Ямгурчеем царем и с Юсуповыми детми и с Шигимовыми, и с Уразлыевыми детми крепко уверилися» (Посольская книга по связям Московского государства с Ногайской Ордой. Книга 4-я. 1551–1556); «И того жъ дни на государевъ царевъ и великого князя Алексѣя Михайловича всеа Русіи дворѣ зъ бояриномъ съ Иваномъ Васильевичемъ Морозовымъ дневать и начевать: столники: князь Иванъ Корель-Мурзинъ сынъ Юсуповъ...» (Записная книга Московского стола 7155 года. 1646, сентябрь — 1647, август);

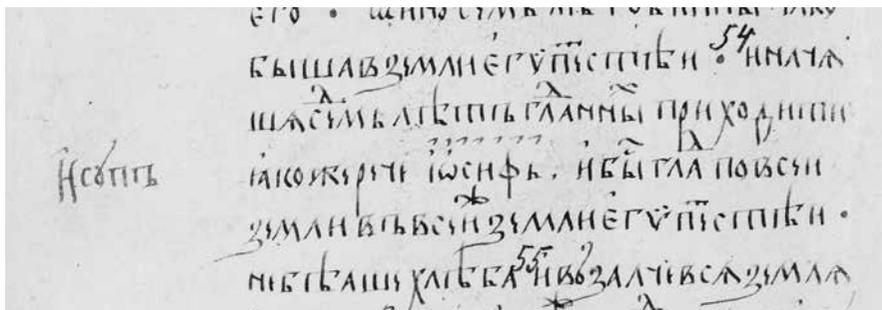
3) *Исуфъ* — с тюркской делабиализацией в первом слоге: «И сказах имъ вѣру свою, что есми не бесерменинъ исаядениени есмь христианинъ, а имя ми Офонасей, а бесерменьское имя хозя *Исуфъ* Хоросани» (Афанасий Никитин. Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1468–1474)⁴; «Нагайскій же князь Исмаиль присылаше, даяся въ службу великому князю, тако же и *Исуфовы* дѣти: Юнусъ мурза да Алѣй, и правду даша, яко же и Исмаиль, еже служити имъ царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Русіи и неотступнымъ быти отъ него и до своего живота» (Степенная книга («Книга Степенная царского родословия»). 17-я степенъ. 1560–1563); «*Исуфовы* дѣти Арослана убили и промезъ собою билися три дни, и на обе стороны многих мурзъ и Татар побили» (Лебедевская летопись [события 1553–1563 гг.]. 1567–1576; всего 17 примеров из этого источника);

4) наконец, *Исупъ*: «А се имена их: Бучакъ царевич, Тегриберди царевич, Алтамырь царевич, Булатъ царевич, князь великий Едигей, князь Махметъ, *Исупу*, Сулюменеву сыну, князь Тегиня...» (Сказание о нашествии Едигея. 1412–1414); «А на отводе были: Иван Антонов, поп Никита, Панкрат, Федос Демидов, Тарас Владычень, Григор, *Исуп*, Иваш Офросиньин» (Купчая грамота на села Спасское и Борок, с деревнями, пожнями и езами, в Арбужевской волости в Пошехонье, проданные братьей митрополичьего Новинского монастыря И. И. Пополотову. 1453.03.29)⁵.

Однако мог ли имя *Исуп* носить тюркоязычный иудей, а не татарин-мусульманин, коль скоро Правленое Пятикнижие ориентировалось на еврейские источники? В самом тюркском таргуме (перевод) Пятикнижия, который записывался еврейскими буквами, имя Иосифа, конечно, выглядело ровно так же, как в древнееврейском оригинале, т.е. как *Yosef*, поэтому таргум в данном случае не мог быть непосредственным источником глоссы *Исупъ*. Тем не менее



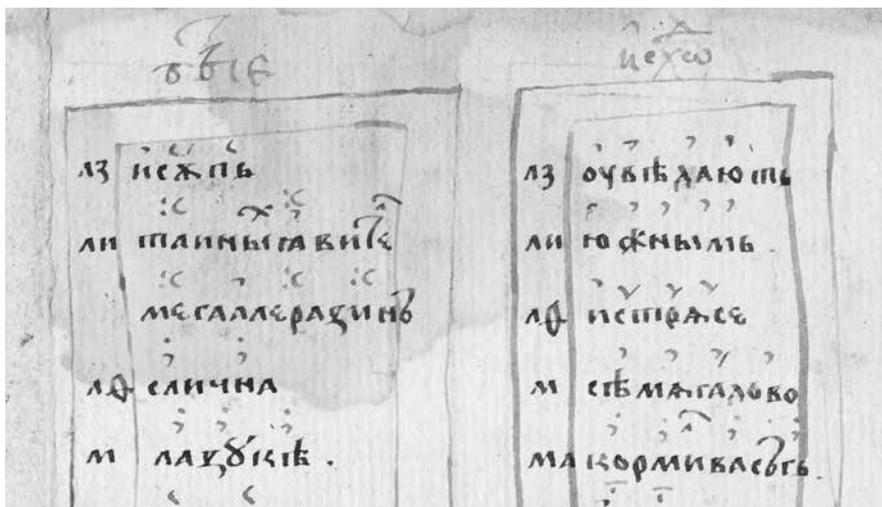
Ил. 1. Глосса Исупу к имени патриарха Иосифа (БАН 17.16.33, л. 67 об.)



Ил. 2. Глосса Исупъ к имени патриарха Иосифа (БАН 17.16.33, л. 68 об.)

нам известен тюркоязычный иудей по имени *Исуп*, причем живший ровно в то самое время, когда могло возникнуть Правленое Пятикнижие, — так звали шурина Хози Кокоса, купца из крымской Каффы (Феодосии)⁶, с которыми состояли в переписке московский великий князь Иван III и польский король: вероятно, он оказывал им финансовые и посреднические услуги. О том, что Хозя Кокос был евреем, говорит использование им еврейского письма, упомянутое в великокняжеской памяти Никите Васильевичу Беклемишеву во время его посольства в Крым (март 1474 г.): *Памѧ миките мѡвити ѣмъ кокосѡ. ѡ велико кнѧ о тѡ. коли вѡдѣ ѣмѧ к великомъ кнѧю грамота послати. ѡ какѧ дѡлѣ. и ѡ бѧ жидѡскѧ писмо грамѡ не писѧ. а писѧ бѧ грамотѧ рѡскѧ писмо. или бесермѡскимъ* (цит. по рукописи *Крым* 1. Л. 9; см. также в старом печатном издании все инструкции Н. В. Беклемишеву о переговорах с Кокосом [5. С. 6–9]). Вот в каком контексте поминается здесь *Исуп* — в словах, обращенных

к Кокосу: *Кнѧ велики велѣ тобѣ говорити. прислѧ ѣси ко мнѣ своѡго шѡрина исѡпа и грамѡты своѧ ко мнѣ с нѧ прислѧ ѣси. и ѡрѡлѧ црѣвѣ вѣрѡщѡй с нѧ ко мнѣ пришѡ. и кнѧжа мамакова грамота. и рѣ ми ѣси ко мнѣ с нѧ наказѧ. утѡ ѣси до црѧ моѡ уеловнѧ и моѧ рѣчи всѧ донеслѧ. ѡ уѣ ѣсми к тобѣ посѧлѧ своѧ грамоты. и дѡло ѣси моѡ дѡлѧ в црѧ. а приказѧ ѣси ко мнѣ црѡ жалѡвѧе. утѡ мѧ црѧ жалѡвѧ ѡ всѣ по томѧ уѡго ѧ хоѡю. а исѡпѧ ми мѡви утѡ црѧ хѡчѣ мѧ жалѡвати. и свѡше вѣ брѡстве и вѣ дрѡбѣ сѧ собою ѡуинѧ* (*Крым* 1. Л. 7 об.). Речь здесь о том, что Иван III ранее посылал через Кокоса некую челобитную крымскому хану Менгли Герау (именно он называется здесь царем), а Кокос, уладив дела великого князя у хана, отправил своего шурина *Исупа* с ответным посланием и с ханским «верющим ярлыком» (т.е. чем-то вроде верительной грамоты), а также с письмом от бей Мамака и сообщением о том, что хан готов «жаловать» великого князя всем, что тот захочет, и предлагает ему свое «брат-



Ил. 3. Имя Исупъ в индексе глосс Правленого Пятикнижия (Q.I.1407-2, л. 476)

ство» и дружбу. Исуп, будучи шурином и доверенным лицом Кокоса в важных дипломатических сношениях, не мог не быть сам евреем и при этом был известен под мусульманским именем (переданным согласно его тюркскому звучанию), к которому, судя по всему, адаптировалось его собственно еврейское — *Йосэф*.

Так почему же рутенские (т.е. происходившие с восточнославянских земель Великого княжества Литовского и Короны Польской) книжники, правившие церковнославянский текст Пятикнижия, решили глоссировать привычное имя библейского патриарха Иосифа его экзотическим араб-тюркским соответствием? Конечно, не в качестве пояснения: кто такой Иосиф, все книжные люди прекрасно знали, тем более ему была посвящена важная часть повествования Книги Бытия, подвергаясь глоссированию. Скорее всего, употребление формы *Исупъ* демонстрировало их знакомство с иудео-тюркской традицией, которая была связана еще и с мусульманским Востоком: это был своего рода признак большой учености, свидетельствующий о широких познаниях справщиков в делах иноземцев и иноверцев. Ровно потому же прекрасно знакомые православным книжникам топонимы *Египет*, *Вавилон* и *Дамаск* глоссировались в Правленом Пятикнижии именами *Мисирь* или *Мисурь* (многократно), *Багадад* (т.е. Багдад, Быт 10:10) и *Шам* (Быт 14:15) соответственно. Последнее — особое арабское название Дамаска *aš-Šām*, используемое по отношению к нему и по сей день, а *Мисирь* — передача тюркской же формы арабского названия Египта *Miṣr*, родственного древнееврейскому *Miṣrāyīm*. В старшем списке иудео-тюркского таргума Пятикнижия 1470–1480-х гг. (*Фирк*. 143) Египет, вопреки традиции таргумов сохранять имена собственные в основном в древнееврейской или арамейской формах, регулярно называется *Misir* (или *Misir*). Отождествление же древнего Вавилона со средневековым Багдадом, расположенным к 90 км к северу от его городища, — давняя историко-географическая традиция, известная армянской, грузинской и византийской книжности (в последней — только в сочинениях эпохи Комнинов) [13. С. 257], а в русской она появляется, судя по всему, только после распространения Правленого Пятикнижия.

Примечания

¹ Русское имя *Иосиф* — это, конечно, церковнославянская форма, заимствованная не из обычного греческого несклоняемого *Ἰωσήφ* (несклоняемого потому, что это заимствование и в греческом — из древнееврейского *Yosef*: именно так, в общепринятом академическом

и современном произношении иврита, это имя звучит в библейском тексте в оригинале, впервые в Быт 30:24), а из более редкого освоенного *Ἰωσηφος*. В византийский период оно звучало по-гречески как [yósifos], однако в древнем церковнославянском (старославянском) языке сочетание [yo] было невозможно, поэтому начало имени было просто транслитерировано как *Ио-*, а греческое окончание именительного падежа -ος стандартно передавалось в церковнославянском через -ъ, так что получилось *иосифъ* (в современном церковнославянском его написание грецизировано: *і́осифъ*). Несвойственная древним славянским диалектам фонема [f] часто заменялась на [p]: так появились народные формы рус. *Осип*, укр. *Йосип*, бел. *Ёсип* или *Осип*, серб. и хорв. *Josip* и т.п. (правда, уже в греческом известна форма с такой заменой — *Ἰωσητος*), где нередко отпадал начальная йот; также в древнерусских памятниках письменности известны формы *Есифъ* и *Есипъ*, в которых начальное (и)о-заменилось на е- (аналогичным образом возникла форма *Еванъ*, а обратная замена — *Олена* из *Елена*) [14. С. 163, 117–120; см. также: 11. С. 149–150, примеч. **, 229–230].

² Этноним *татары* в этот и более поздний период обозначал всё мусульманское население бывшей Золотой Орды (различных ханств, кочевых и полукочевых государственных образований), говорившее преимущественно на тюркских диалектах, в основном западнокипчакских, и пользовавшееся языком тюрки в качестве книжно-письменного идиома. На основе западнокипчакских разновидностей тюрки сложились также литературные идиомы представителей иных конфессий Восточной Европы, исторически связанных с золотоордынской цивилизацией, — армян Галиции и Подолья, а также тюркоязычных иудеев, из коих до XVIII в. на землях Речи Посполитой сохранились лишь караимы, тогда как тюркоязычные раббаниты остались только в Крыму, где позднее стали известны под именем крымчаков.

³ Эта группа примеров базируется на данных Старорусского подкорпуса Национального корпуса русского языка (<https://ruscorpora.ru>): их проверка по рукописным первоисточникам не проводилась, атрибуция и датировка цитат следуют целиком корпусу. Ввиду отсутствия рутенского (староукраинского и старобелорусского) корпуса пока не удалось найти аналогичных примеров из восточнославянской письменности Великого княжества Литовского. В единственном восточнославянском историческом словаре, где представлены также и имена собственные, — в «Словаре староукраинского языка XIV–XV вв.» — зафиксировано лишь имя *Юсип* («сын Тоадера Оурдоугаша»), причем в молдавской грамоте 1490 г. [7. С. 576], хотя в словаре румынских имен оно не засвидетельствовано [12]; его татарское происхождение под вопросом. В единственном на сегодня словаре

«древнерусских» личных имен Н. М. Тупикова приводятся как *Исупъ*, так и *Юсупъ* — по одному примеру, оба из которых из «Северо-Восточной России»: «Григоръ Исупъ, отюдчикъ» (1453) и «Юсупъ Леонтъевъ [сын] Ноугородцевъ, послухъ» (1565) [9. С. 456].

⁴ Примечательно, что Афанасий Никитин, не подобрав арабского эквивалента своему христианскому имени греческого происхождения (арабы-христиане Палестины пользовались грецизмом *Atanāsīyūs*), взял себе арабское соответствие имени *Иосиф* лишь по приблизительному созвучию. Аналогичным образом «венецианца Иосафата Барбаро называли Юсуфом» [6. С. 157].

⁵ Скорее всего, здесь *Исуп*, судя по контексту, — русское мирское имя, а не собственно мусульманское.

⁶ Строго говоря, мы не знаем, был ли Хозя Кокос тюркоязычным, равно как и его шурин Исуп. Однако прозвище каффинского купца хорошо этимологизируется на тюркской почве: *коккозь* (в современной крымскотатарской форме) ‘голубоглазый’ или ‘сероглазый’ [10. С. 245], что вполне обычно как мотивация личного прозвища. Собственно личное имя у него должно было быть традиционно еврейским, однако оно неизвестно; другая часть прозвища — *Хозя* (т.е. *Ходжа*) — является формой почтительного обращения или титулом, указывающим на ученость или высокое социальное положение (в караимском материале засвидетельствованы *ходжа* (тракайское и крымское), *ходза* (галицкое) ‘богач’ и крымское *хъоджа* ‘учитель’ [3. С. 603, 607]). Имя *Исуп*, как мы показали выше, тоже имеет тюркскую форму, хотя и арабского происхождения.

Литература

1. *Грищенко А. И.* Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные // *Славяноведение*. 2020. № 4. С. 68–87.
2. *Грищенко А. И.* Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. М., 2018.
3. Караимско-русско-польский словарь: 17 400 слов / под ред. Н. А. Баскакова, А. Зайончковского, С. М. Шапшала. М., 1974.
4. *Левитская Л. С.* Репрезентация пратюркских гласных в современных языках и диалектах // *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика* / отв. ред. Э. Р. Тенишев. М., 1984. С. 67–83.
5. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымскою и Нагайскою ордами и с Турцией. Т. 1: С 1474 по 1505 год, эпоха свержения монгольского ига в России / изд. под ред. Г. Ф. Карпова. СПб., 1884. (Сб. Импер. Рус. ист. о-ва; т. 41).
6. *Семенов Л. С. и др.* Комментарии // *Хождение за три моря Афанасия Никитина* / подгот. Я. С. Лурье и Л. С. Семенов. Л., 1986. С. 134–185.

7. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Т. 2 / гол. ред. Л. Л. Гумецька. Київ, 1978.

8. Тенишев Э. П. Соответствие *j~ž~ž...* // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика / отв. ред. Э. П. Тенишев М., 1984. С. 256–299.

9. Туников Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903.

10. Усеинов С. М. Крымскотатарско-русско-украинский словарь. Симферополь, 2008.

11. Успенский Б. А. Из истории русских канонических имен (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969.

12. Constantinescu N. A. Dicționar onomastic romînesc. București, 1963.

13. Grishchenko A. I. Turkic Loanwords in the Slavonic-Russian Pentateuchs Edited According to the Masoretic Text // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 61. № 2. 2016. P. 253–273.

14. Hübner P. Zur Lautgestalt griechischer Heiligennamen im Russischen seit dem 11. Jahrhundert. Bonn, 1966.

Список рукописей

БАН 17.16.33 — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург), Научно-исследовательский отдел рукописей. № 17.16.33: Пятикнижие (1490-е). 4°. 405 л.

Кир.-Бел. 1/6 — РНБ, Отдел рукописей, Собрание Кирилло-Белозерского монастыря (ф. 351), № 1/6: Еллинский летописец (хронографический сборник, начинающийся Восьмикнижием, 50-е гг. XVI в.). 1°. 863 л. новой фолиации.

Кир.-Бел. 2/7 — РНБ. Ф. 351. № 2/7: Библия (рубеж XV–XVI вв.). 4°. 276 + 1 л.

Крым I — Российский государственный архив древних актов (Москва). Ф. 123 (Сношения России с Крымом). Оп. 1. Д. 1 (1474–1499): Отпуски в Крым к Менгли-Гирею царю от великого князя Ивана Васильевича (1474, март). Л. 7–10 об.

Тих. 453 — Российская государственная библиотека (Москва), Отдел рукописей. Ф. 299 (Собр. Н. С. Тихонравова). № 453: Пятикнижие Моисеево, с поправками по еврейскому тексту (с прибавлениями первой трети XVI в.). 8°. 483 л.

Фирк. 143 — РНБ, Евр. I. Библия. (1-е собр. А. С. Фирковича, библейская часть). № 143: Фрагмент Пятикнижия (Исх 21:11 — Числ 28:15 с лакунами) на старокипчакском языке в еврейской графике (1470–1480-е). 4°. 104 л.

Q.I.1407-2 — РНБ, Основное собрание рукописных книг (ф. 550). № Q.I.1407, Ветхий Завет: Пятикнижие (вторая, более поздняя, часть на л. 467–478 — сер. XVI в.). 4°. 478 л.

Сокращения

РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

Статья поступила в редакцию 9 июня 2023 г.

Светлана Николаевна Амосова,

Институт славяноведения РАН, Еврейский музей и центр толерантности (Москва)

ИМЕНА-АПОТРОПЕИ В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье рассматривается круг представлений о том, как правильно выбирать имя новорожденному в еврейской (ашкеназской) традиции, как в случае болезни изменить имя, добавив к нему второе, какие имена можно использовать в ситуации болезни.

Ключевые слова: евреи, имянаречение, выбор имени, имена-апотропои

Мордехай Люксембург, автор мемуаров о жизни евреев в местечке Бендеры (Молдавия), получивших известность во второй половине 1980-х гг., начинает рассказ о своей семье следующей историей:

Старшего брата моего звали Мойше. В детстве он много болел, поэтому прибавили ему еще одно имя Зейдл, что означает «дедушка». Есть такой обычай: чтобы уберечь ребенка от разных напастей, давали ему второе имя, обмануть ангела смерти: мол, видишь, этому ребенку суждено долго прожить, стать дедушкой. Так мы и звали его впоследствии — Мойше-Зейдл [7].

В еврейской (ашкеназской) традиции существует представление о связи имени и судьбы человека, поэтому выбор имени для новорожденного крайне важен. Данная статья основана на материалах, которые были записаны в экспедициях от выходцев из различных еврейских местечек Подолии, Буковины и Бессарабии в 2004–2012 гг. Она продолжает ряд публикаций, в которых рассматривались различные практики имянаречения у евреев и трансформация этой традиции в советское время [1; 2; 3; 4; 5].

Главный принцип имянаречения у ашкеназских евреев заключается в том, что имя выбирается в честь умершего родственника. Таким образом, эта практика, с одной стороны, — важная часть родильного обряда, а с другой — в каком-то смысле и часть похоронно-поминальной обрядности. В результате наречения младенца именем умершего меняется «статус» покойного, поэтому и важно передать его имя вновь родившемуся человеку [см. подробнее: 5. С. 92–93].

Сына зовут Аркадий, мы его называли Аркадием, потому что евреи дают имя новорожденному, чтобы продолжить имя умершего родственника, у меня Арон умер, я чтобы продолжить, ну, а Арон же тогда, я хоть первые две буквы — Аркадий. Он так и сейчас — Аркадий Абрамович: «эр лигт нох ун а нумен» [он лежит с именем (идиш)]¹ [КАЯ].

Если в честь покойного слишком долго никого не называют, это вызывает тревогу у родственника, потому что в таком случае часть похоронно-поминального обряда оказывается невыполненной. В еврейской традиции во

время похорон глаза усопшего закрывают черепками от глиняной посуды; по представлениям ашкеназов лишь тогда эти черепки спадут с его глаз и умерший начнет видеть, когда в его честь назовут новорожденного.

Вот говорят так, шо когда умирает у нас, у евреев, так ставят черепки на глаза. Вы это знаете? [Угу.] И если не даёшь, не даёшь... Если даёшь имя именно, то говорят, шо эти черепки отпадают от глаз [ХЦМ].

Между покойным и тем, кто назван в его честь, устанавливается некая связь. В частности, считается, что у ребенка будут сходные качества характера и судьба. Обычно в рассказах наших собеседников такие представления имплицитны, а вот в сатирической сказке, опубликованной в сборнике Е. С. Райзе, эта идея выражена совершенно ясно: имя определяет будущую судьбу и характер человека.

Жили-были двое сирот, парень и девушка. Парень был сыном известного в местечке вора, а девушка — дочерью известного в местечке пьяницы. Встретились они, полюбили друг друга и решили пожениться. Поженились. Едва прошло девять месяцев, как у них, в добрый час, родился сын. Родился сын, и начались ссоры — как называть мальчика? Отец хотел его назвать в честь своего отца, а жена — в честь своего. Спорили аж до самого обрезания.

Вечером, накануне обрезания, пришел мойэл² посмотреть на ребенка, чтобы решить, можно ли делать обрезание. Стали они наперебой жаловаться друг на друга. Каждый доказывал свою правоту.

Выслушал мойэл все эти жалобы и спрашивает отца ребенка:

— Как звали твоего отца?

— Гимпл, — отвечает тот.

Затем обратился мойэл к матери и тоже спрашивает:

— А как звали твоего отца?

— Гимпл, — ответила та.

Ухмыльнулся мойэл и сказал:

— О чем же вы спорите? Дайте ему имя Гимпл.

Но супруги снова затараторили, и каждый твердил свое:

— Да, но я хочу, чтобы его назвали Гимпл в честь моего отца!

— Не о чем спорить, — сказал мойэл, — подождите, пока он вырастет, и тогда одно из двух: если он станет вором — значит, его назвали в честь деда по отцу, если он станет пьяницей — значит, его назвали в честь деда по матери [б. С. 340–341].

Однако бывает, что умерший, в честь которого хотят назвать младенца, ушел из жизни молодым или погиб насильственной смертью. В таких случаях считается, что его имя «не совсем хорошее» и ребенок может получить вместе с ним проблемы; поэтому существуют различные «уловки», чтобы избежать неприятностей. Наиболее частая — выбор двойного имени, т.е. к имени человека, который умер молодым, присоединяют имя прожившего долгу жизнь и таким образом «корректируют» судьбу ребенка.

Ну, давали в честь кого-то. Вот. Ну, допустим, э, особенно во время войны погибло очень много, много людей остались без имён³. Вот. Ну, хотят назвать в честь кого-то, но он жил недолго. Так нельзя называть таким именем. Так ему можно назвать, но обязательно надо добавить второе имя, который жил долго. Человека, который жил долго. [Например?] Допустим, допустим, дядя там или дедушка был Володя, но он умер там в 25 лет. Мало ли, шо могло быть? Вот, а хотят, чтобы его имя сохранилось, — дают имя в честь этого дедушки, но чтобы ребёнок не повторил его путь. <...> Давали имя какого-то там прадедушки или дяди... Который жил долго. Вот, получалось, допустим: Велвл-Ицхок. Да, или там Меир-Ицхок. Да. Вот так получалось двойное имя, обязательно двойное имя давали, потому что, во-первых, двойные для того, чтобы охватить больше людей, которые без имён остались⁴. А во-вторых, вот такие случаи, когда вот хотят назвать первое имя — в честь того, который жил недолго, так прицепляют второе имя, которое человека, который жил долго [БДА 2007].

В ряде интервью появляются термины, обозначающие такие имена: «молодое имя» и «старое имя». «Молодое имя» — имя того, кто умер молодым. Именно присоединение «старого имени» меняет судьбу человека и способствует тому, чтобы он прожил долго.

Вот моя старшая сестра, пусть ей земля будет пухом, её звали, мы её звали Нонной,

но по документам она Хая-Сура. Два имени. Почему два имени? У моей мамы повесилась сестра. Она повесилась. Папа мой и папин брат, так сестра любила папиного брата, а мама моя тоже была невестой папиной, так у евреев нельзя, чтобы два брата взяли двух сестёр. <...> А та, что повесилась, ей было 18 лет, очень красивая. Это была пятница. Я помню, мама рассказывала, пятница, она убирала в доме, пятница же перед субботой, она убирала в доме. Она подметала во дворе всё, исчезла, увидели, что её нет, стали кричать: «Хая! Хая!» Её звали только Хая, не знают, где Хайка. Мама пошла, может быть, она пошла в туалет, ей плохо стало, чего. Она пошла в туалет, открыла двери, она висела в туалете, а туалет был на улице. В туалете она висела — вместо того чтобы снять её, мама сама упала в обморок. И уже нашли её: Хайка висит, и её, она как мёртвая. Естественно, когда мама вышла замуж и родила мою Нонну, так мама была большая уже, у неё порок сердца. Мама очень плохо родила мою Нонну, очень плохо. Она искусственница была. Хотели дать имя сестры — Хая. Так сказали, что Хая — «молодое имя», не даётся ребёнку, даётся только, если был старый человек, так дали ей и Хая, и Сура. Сура было сто лет, когда она умерла, а Хайке — 18. А мама сколько раз сказала «Хайкеле», так они начали: «Ношеле, Нонеле, только не...» Она осталась у нас Нонна, так мы звали её до последней минуты Нонна <...> потому что на «молодое имя» ребёнок не живёт, стараются дать «старое имя», чтоб жил подольше человек. Я говорю, ей было 18, мама хотела очень, и бабушка, и дедушка, они все ещё были живые, они хотели дать имя, чтобы Клара⁵, чтобы у Хайки было имя в доме опять⁶. Так они не разрешили, сказали, что нельзя. Она долго не будет жить, Нонна не будет долго жить, поскольку она носит имя молодой, надо было добавить. Эта Сура тоже была какая-то родственница, что они добавили это имя [ГДХ].

Сходной практикой является и «покупка» имени. Например, если в семье умирают дети, можно «купить» имя в семье, где детей много, они не болеют и не умирают, т.е. назвать новорожденного именем покойного родственника из другой семьи и тем самым изменить судьбу ребенка в своей семье.

...допустим, в семье бывает несчастные случаи, вот родился ребёнок, один умер, второй умер, знаете, говорят: «У них не держатся дети в семье». У евреев есть неписанный закон, как бы продать это имя. Это, допустим, идут к женщине, которой есть много детей, все здоровые, и вроде бы как бы покупают у неё какое-то имя, для того чтобы в этом доме всё было хорошо. Но это, знаете, история такая [БАН].

В этом случае не просто происходит «корректировка» судьбы ребенка — по сути он становится членом другой семьи, и его судьба оказывается связанной

с семьей, откуда ему было дано имя. Существует и обратная практика: когда у богатых супругов нет детей, а дать имя родственника ребенку обязательно нужно, обращаются к бедным с просьбой за плату назвать их новорожденного в честь своего родственника. Данная практика в меньшей степени связана с изменением судьбы человека, в большей степени — с выполнением поминального обряда.

А бывало так, что зажиточные люди не имеют детей или не имеют столько детей, сколько у них умерших, так если у бедного человека... <...> Так, они идут к этим бедным, не просто за просьбу. Допустим, у них умер Хаим, лежит, не дали никому имя Хаим. Родился у бедных мальчик, денег надо, они идут к бедному, просят дать имя Хаим. Значит, уже за Хаимом есть имя [КАЯ].

Эти «уловки», или хитрости, как их назвал американский фольклорист А. Дандес, в целом характерны для иудейской традиции, причем не только для устных норм, но и для норм иудаизма, которые записаны в Торе и Талмуде [см. об этом подробнее: 11].

По представлениям евреев влиять на продолжительность жизни и здоровье человека при помощи имени можно и во взрослом возрасте.

[ББС:] Если человек сильно заболел и как-то очень мало надежды, что он выживет, это есть, есть в Торе такое правило, по которому меняют ему имя, как бы его нету, а появился другой. [БАН:] Это только по синагоге, не по паспорту. [ББС:] Не по паспорту, только по религии.

Это означает, что «родился» новый человек с новой судьбой. Большинство наших информантов говорили, что существует некий круг имен, которые можно давать человеку в случае его болезни. Одно из них — *Хаим* (ивр. «жизнь»).

[БДА 2007:] Кстати, мой папа, мой папа — Арон-Хаим, но от рождения, когда ему делали брис⁷, ему было одно имя, Арон. Вот. Но когда в 35-м, наверно, году <...> или 36-м уже как они, они поженились в 35-м, мама с папой. И они, он заболел тифом, потом мама заболела тифом. Ну, короче говоря, он был при смерти, ма, моя ма, тоже почти это вот, она, у неё вроде чуть легче прошло. <...> Он уже был при смерти, и... Ну, в синагоге дали ему второе имя Хаим, Хаим — это «жизнь», и он выжил. И <...> с тех пор он Арон-Хаим. <...> [ХК:] В сидэре⁸ есть такое. <...> Там вот есть такое благословение, что есть специальный такой абзац, шо второе имя в синагоге дают, когда человек больной или... Всё. [БДА 2007:] Да. Иногда даже бывает, не то шо вот... Наверно, можно и третье имя давать, я не знаю точно. [Но вот сколько имён было, у вас написано.] Не, ну, там у него, наверно, два имени... [И два отчества?] И два отчества, да. Наверно, так было. Ну, неважно.

Короче говоря — шо я хотел сказать? Там бывает так, шо <...> человек, шо два имени у него, а он при смерти, так вообще меняют имя. Вроде бы как обмануть ангела: когда ангел Смерти пришёл за этим человеком, этого человека уже нет, у него другое имя. <...> [А как тогда брали имя? Вот любое?] Ну, я не знаю. Это уже... Выбирали тоже, наверно, с именем Хаим, ну, это же такое. Ну, другое имя. Вот, по-моему, кстати, Хаим: лет пять назад или четыре года, ну, не совсем, сравнительно недавно в синагоге вот кому-то такое у нас сделали. Вот, я не знаю, насколько это помогло, но такая процедура была произведена, шо поменяли имя. [А вашему отцу во сколько лет добавили?] Ну, он, это где-то было, он болел в 35-м — 36-м, а он где-то с четвёртого года рождения — значит, где-то 31 год ему было, 32⁹.

Подобные апотропейные имена всегда существуют в парах, есть мужской и женский вариант; в приведенном ниже рассказе используется имя *Хая*¹⁰.

Он говорит, что молитва хранит. Когда я болела, была очередная операция, тяжело было мне, я в больнице была, они, конечно, приехать никто не смог. Он пошёл в синагогу, и мне дали имя второе. Да, и он говорит, что когда дают второе имя в это время тяжёлое, что оно оберегает. И мне дали второе имя — *Хая*, «жизнь» [БМС 2011].

Еще одна такая апотропейная пара имен — *Алтер* и *Алта* (идиш «старый»/«старая»).

Значит, был болен ребёнок, но это давно очень было, очень давно, и ему переменили имя. Я не знаю, как это оформляли. [А какое у него было имя, и какое ему дали?] Например, его звали я не знаю как, но ему новое сделали имя *Алтер*, «старый» значит, чтобы он долго жил [ВСФ].

Такой же парой могли быть имена *Зейде* (*Зейделе*) и *Бобе* (*Бобеле*) (идиш «дедушка»/«бабушка»)¹¹.

...у нас был двоюродный брат, в Новоселице жил, у него дочка болела, она сейчас в Израиле, тоже болеет, не знаю, жива или нет. Так, он приехал сюда, и по нашей улице жила женщина, у неё было десять, десять детей. И он пошёл туда, значит, он её продал. Она купила. Она там могла дать десять копеек или рубль там. И, значит, она купила. Шоб она была здоровая у него. Она единственная дочка у него была. И потом, когда он приезжал, он мог ей подарок понести там, знаете шо, и когда она вышла замуж, он ей подарок, большой купил подарок там, благодарил, он её уже выкупил. [А она жила там в той семье, получается, или просто как бы?] Не-не-не, она жила дома, он жил в Новоселице, она тоже семья это, женщина жила по нашей улице, <...> мы её хорошо знали. Он приехал, она часто болела, она говорит, мы... или им можно прицепить

имя другое, можно прицепить. *Олтер*¹² — это если болеет ребёнок, вот *Олтер* такое имя. Или *Бобе*, если девочка. Или *Бобе* можно дать. Это имя, такое имя, шоб если ребёнок болеет, шоб он выздоровел [ХЦМ].

Хотя мой отец как член партии, его всегда называли Михаил Григорьевич, только когда его не стало, я начала выяснять все эти подробности, я узнала, что он был *Меер-Зиси бен Герш-Цви*. Почему возникло это *Зиси*, о котором мы вообще не знали, потому что в детстве он, мы вообще случайно узнали, оказывается, в детстве он болел. Оказывается, что ребёнку давали какое-то ещё дополнительное имя. И такое же, оказывается, имя было у моей бабушки, которая была вообще-то *Мирьям*, но ей почему-то дали ещё дополнительное имя *Бобе*. Вот такие вот подробности вырисовываются [КГМ].

Все эти имена обладают семантикой, связанной со здоровьем, долгой жизнью и пр. Именно такое имя было выбрано в качестве второго младенцу в отрывке из мемуаров, которые приведены в начале статьи. Интересно, что второе имя, данное в течение жизни, обычно не передавалось следующему поколению: для новорожденного брали лишь первое имя, которое человек получил при рождении. Имена *Алтер*, *Алта*, *Бобе*, *Зейде* являются лишь апотропейными, т.е. они не вошли в ономастикон как самостоятельные, использовались лишь окказионально; исключение составляют *Хаим* и *Хая*, которые могли использоваться не только как апотропейные, но и как самостоятельные. Возможно, разница в бытовании связана с происхождением имен: *Хаим* и *Хая* — ивритские имена и вошли в ашкеназский именник еще при его формировании, а затем приобрели и вторую функцию, став еще и апотропейными¹³, а пары *Алтер* и *Алта*, *Зейде* и *Бобе*¹⁴, имеющие идишское происхождение, закрепились лишь как апотропейные и не передавались следующему поколению.

Примечания

¹ То есть человек был назван в честь умершего.

² *Мойэл* — специалист, совершающий обряд обрезания.

³ Под словами «много людей остались без имён» имеется в виду, что много людей погибло, в честь них никто не был назван, т.е. их загробная участь не была определена.

⁴ То есть назвать в честь умершего; иногда наши информанты использовали сходное выражение «лежит без имени».

⁵ *Клара* традиционно в советское время заменяет еврейское имя *Хая* (*Хайка*) [см.: 4. С. 277].

⁶ То есть назвали в честь умершего, сохранили «семейное» имя и выполнили эту часть похоронно-поминального обряда.

⁷ *Брис* — обрезание (идиш).

⁸ *Сидэр* (диалект. от *сидур*) — сборник молитв и благословений в иудаизме.

⁹ См. повторную запись этого рассказа: «Но вот мой папа имел одно имя, когда он родился, — *Арон*. Вот. Но в 35-м году он заболел, да, в 35-м, он уже женился как раз, в 35-м, 15 января они расписались. Потом он заболел тифом, он уже был при смерти, потому что там уже, да, шансов было ноль практически. Ну, и в синагоге, когда человек тяжело болеет, бывает такое что, ну, «мешабеах» читают, эта молитва за здоровье, это само собой, а бываю-ют — дают второе имя. [Изменяют.] Нет, бывает и меняют имя, меняют, но бывает и дают второе имя, для жизни. Вот он был *Арон*, в честь кого он там назван, я не знаю, но тоже кого-то из предков, у него было одно имя. Ему добавили имя *Хаим* в синагоге. *Хаим* — это «жизнь». С тех пор он стал *Арон-Хаим*. И он выздоровел» [БДА 2008].

¹⁰ Подобные практики не были известны у горских евреев, там существует свой круг имен-апотропеев [см.: 8, 9]. Однако сейчас эти представления начинают активно проникать и использоваться, но все еще воспринимаются, как нововведения: «Это сейчас стало модно двойные имена. У меня муж болел, и когда шла у него химия, они дали *Гена-Хаим*, хотя он *Геннадий*, по-еврейски он *Гулук* — *Гена-Хаим*. [Это сейчас в синагоге дали?] Да. [Раньше такого не было?] Я такого не знаю» [ШРН].

¹¹ В еврейской традиции было принято использовать в качестве ласкательного обращения к ребенку слова *тоте/тотеле* («папа/папочка»), *моме/момеле* («мама/мамочка»), *зейде/зейделе* («дед/дедушка»), *бобе/бобеле* («бабушка/бабулечка»), если ребенок был назван в честь этого родственника; таким образом, *Зейде* и *Бобе* являлись не только именами-апотропеями, но и ласкательными прозвищами: «[А как-то ласково не называли детей?] Ну, я знаю, смотря где, где они нужны были [смеется], ласкали, а где лишние были. [А как вот называли ласково, не помните, на идише?] На идиш: «*Oj, man tot, hob ikh azoj lib*» [Ой, мой папа, я тебя люблю]. Поняла, нет? «*man tote*» — это очень часто обращались к мальчику, «*man tote*» [мой папа]. [К своему ребёнку, да?] Да. [А к девочке тогда?] «*Momechke*» [мамочка]» [БМС 2006].

Или еще одна история, где информант рассказывает о том, что он потерял зрение в детстве, а затем оно ему неожиданно вернулось: «...мама зашла и ко мне: «Ицеле, Ицеле-тоте, ты что видишь?» Я говорю: «Да, мама, я вижу». Она обнимает и показывает: «Это что?» Я говорю: «Денет». — «Сколько?» — «Три рубля». Я начал видеть только около себя. И так постепенно, постепенно я начал видеть. [А почему она назвала вас Ицеле-тоте?] Ицеле — по-еврейски. [А почему тоте? Это отец?] Ну, как отец мой, как отец мой, именем отца. [Она назвала вас именем отца поэтому?] Да, но это папин отец, не мамин» [ШАБ].

¹² Диалектное *Алтер*.

¹³ Как отмечает А. Бейдер, имена *Хаим* и *Хая* не упоминаются в Торе, но появляются в доашкеназский период. Имена *Алтер* и *Алта* широко распространяются

в Восточной Европе с XVIII в., а *Бобе* и *Зейде* распространены в ареале совместного проживания евреев и славян [10. Р. 37–38].

¹⁴ А. Бейдер отмечает, что имя *Бобе* использовалось как самостоятельное, но в славянских землях с XIX в. его употребляют в основном лишь как апотропейное [10. С. 483–484], а *Зейде*, *Алтер* и *Алта* использовались исключительно как апотропейные имена [10. Р. 463–464, 476].

Литература

1. Амосова С. Н. Как Копл стал Филаретом: Шутки про смену имен в еврейской традиции // Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2021. С. 178–191.

2. Амосова С. Н. «Маргинальное имя»: особенности советского еврейского именика // Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.; Бостон: СПб., 2022. С. 260–288.

3. Амосова С. Н., Николаева С. В. Ономастические запреты и их нарушения у евреев Восточной Европы (на примере подольской, буковинской и бессарабской традиций) // Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре / отв. ред. С. Ю. Нелюдов. М., 2013. С. 265–287.

4. Амосова С. Н., Николаева С. В. Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2010. С. 259–280.

5. Амосова С. Н., Николаева С. В. «Человек родился»: заметки о еврейском родильном обряде // Штети XXI в.: Полевые исследования / сост. В. А. Дымшица, А. Л. Львов, А. В. Соколова. СПб., 2008. С. 83–98.

6. Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты,

собранные Е. С. Райзе / сост. и предисл. В. Дымшица. СПб., 1999.

7. Люксембург М. Созвездие Мордехая. Иерусалим, 1987.

8. Погодина С. «Выброшенный», Петр или Хаим, и другие сложности: к теме именная наречия у горских евреев (по полевым материалам 2018–2019 гг.) // Judaic-Slavic Journal. 2020. № 2 (4) С. 184–195.

9. Семенов И. Г. Традиция именная наречия у горских евреев Дагестана: изменения последних десятилетий // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2010. С. 254–259.

10. Beider A. A Dictionary of Ashkenazic Given names: Their Origins, Structure, Pronunciations, and Migrations. Bergenfield, NJ, 2001.

11. Dundes A. The Shabbat Elevator and other Sabbath Subterfuges: An Unorthodox Essay on Circumventing Custom and Jewish Character. Lanham, MD, 2002.

Список информантов

БАН — Брайман Анна Наумовна, 1937 г.р., род. в г. Могилёв-Подольский Винницкой обл. Украины; зап. Д. Дайманд, Я. К. Жестяникова в г. Черновцы (Украина) в 2008 г.

ББС — Брайман Борис Соломонович, 1933 г.р., род. в с. Корпачь Единецкого р-на Молдавии; зап. Д. Дайманд, Я. К. Жестяникова в г. Черновцы (Украина) в 2008 г.

БДА 2007 — Букчин Давид (Шулэм-Дувид) Аронович, 1945 г.р., род. в г. Черновцы (Украина); зап. Л. Г. Жукова, М. А. Гордон, А. Л. Полян, Н. М. Киреева, Д. В. Терлецкая в г. Черновцы в 2007 г.

БДА 2008 — Букчин Давид (Шулэм-Дувид) Аронович, 1945 г.р., род. в г. Черновцы (Украина); зап. И. А. Гордон в г. Черновцы в 2008 г.

БМС 2006 — Бруклич Мила Срульевна, 1948 г.р., род. в г. Черновцы (Украина); зап. О. В. Белова, С. В. Копелян в г. Черновцы в 2006 г.

БМС 2011 — Бруклич Мила Срульевна, 1948 г.р., род. в г. Черновцы (Украина); зап. О. В. Белова, Н. В. Петров в г. Черновцы в 2011 г.

ВСФ — Воллернер Софья Филипповна, 1910 г.р., род. в Киеве (Украина); зап. М. М. Каспина, О. В. Белова в г. Черновцы (Украина) в 2005 г.

ГДХ — Гольдгамер Двойра Хаймовна, 1922 г.р., род. в г. Каушаны (Молдавия); зап. Д. Дайманд, М. Кулик в г. Черновцы (Украина) в 2008 г.

КАЯ — Крупник Абрам Янкелевич, 1918 г.р., род. в с. Новоселица Хотинского уезда Бессарабской области; зап. С. Н. Амосова, Э. А. Иоффе, А. Л. Полян в г. Новоселица Черновицкой обл. (Украина) в 2009 г.

КГМ — Каргер Галина Михайловна, 1962 г.р., род. в г. Фалешты (Молдавия); зап. О. В. Белова, М. М. Каспина в Кишинёве в 2011 г.

ХК — Хаим (Хаим-Бер), зап. Л. Г. Жукова, М. А. Гордон, А. Л. Полян, Н. М. Киреева, Д. В. Терлецкая в г. Черновцы (Украина) в 2007 г.

ХЦМ — Хофман Циля Моисеевна, 1928 г.р., род. в г. Бричаны (Молдавия); зап. М. М. Каспина, Н. М. Киреева в г. Черновцы (Украина) в 2007 г.

ШАБ — Шкодник Александр (Исаак) Борисович, 1930 г.р., род. в г. Умань Черкасской обл. Украины; зап. С. Н. Амосова в г. Черновцы (Украина) в 2009 г.

ШРН — Шалумова (Гаврилова) Ружена Натановна, 1959 г.р., род. в Буйнакске; зап. С. Н. Амосова, С. В. Белянин в Пятигорске в 2022 г.

Статья поступила в редакцию 29 мая 2023 г.

Ольга Владиславовна Белова,

доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

«ЕХАЛИ ХАЗАРЫ...»: «ЭТНИЧЕСКАЯ» ВЕРСИЯ ОДНОГО БАЛЛАДНОГО СЮЖЕТА

Аннотация. В статье анализируются варианты широкоизвестной в восточнославянской традиции баллады о похищении девушки чужеземцами. Особое внимание уделяется вариантам, в которых в качестве похитителей выступают хазары или евреи, при этом этнонимы становятся своеобразным маркером сюжета. Отмечаются особенности бытования «этнических» версий балладного сюжета в устной традиции и в массовой культуре (интернет).

Ключевые слова: славянский фольклор, баллады, этнокультурные стереотипы, славяно-еврейские культурные контакты

В публикации речь пойдет о широкоизвестном в восточнославянской традиции балладном сюжете о девушке, которую некие заезжие гости уговорили оставить родной дом и поехать с ними, пообещав красивую жизнь. Но слова своего они не сдержали и в конце концов девушку погубили.

Публикатор белорусских вариантов этой баллады П. В. Шейн полагал, что сюжет отражает действительный случай времен нахождения русских войск на границе польских и белорусских земель и впоследствии распространяется по «всей Великой и Белой Руси» [10. С. 492].

Анализируя версии о похищенной девушке в контексте восточнославянского корпуса балладных текстов, Ю. И. Смирнов объединяет их в два сюжета в зависимости от концовки: № 76 «Чужеземцы (казаки, уланы и др.) сманили девушку, увезли и сожгли, привязав к сосне косами» и № 77 «Чужеземец (казак, солдат и др.) увез шинкарку со всем добром, обобрал и бросил в воду» [8. С. 35–36]. В обоих случаях судьба героини незавидна — она гибнет в огне или тонет (ее топят). Варианты со счастливым концом редки: так, К. В. Квитка приводит два варианта с Вольни (девушку от казака-гайдамака спасает брат) и один из Бердичевского уезда Киевской губернии (братья девушки убивают похитителей-ляхов) [5. С. 80–81, 93].

Что касается географии сюжетов, то параллельное бытование версий с сожжением или утоплением героини зафиксировано на обширной восточнославянской территории от Белозерья на севере до Карпат на юге и от западноукраинских и западнобелорусских

земель до восточных регионов Украины и Белоруссии и южнорусских областей [см., например: 2. С. 266–268 (№ 526А, 526Б, 526В); 4. С. 398; 5; 7. С. 84 (№ 33), 199 (№ 46), 431–432 (№ 180); 8. С. 35–36; 9. С. 85–87; 10. С. 345 (№ 411), 346 (№ 412), 346 (№ 413), 490–491 (№ 604), 491 (№ 605), 492 (№ 606); 11. С. 226–227].

Героиней баллады может быть девица Галя (Гандзя, Гануся) или еврейка Хая (Хайка, Хаечка, Гайка, Рейзя), в связи с чем некоторые исследователи предлагают рассматривать «славянскую» и «еврейскую» версии баллады в качестве самостоятельных сюжетных типов [см.: 11. С. 226]¹.

Кто же является похитителями несчастной Гали/Хайки? Это может быть персонаж, названный по имени (Ясь Дембровский, Ивась Терновский, Иванко Чернецкий, Василенко, Ваня/Ванька, Ясь и др. [11. С. 228; 4. С. 398]) или собирательный образ «чужаков»-поезжан (казаки, гайдамаки, солдаты, гусары, уланы, молодцы, чужеземцы, турки, поляки/ляхи, «три волошина», русак, еврей).

Среди версий, где похитителями оказываются чужеземцы, обратим внимание на версию, записанную на востоке Киевской губернии, в Каневском уезде: согласно этой версии девушку похищают евреи.

Ой у поли, в поли
Корчомка стояла.
Та дрид-бом, та дрид-бом,
Тра-ра-ра-ра, ром, бим, бом!
А у тій корчомци
Хайка шынкувала;

А до тэйи Хайки
Найихалы жыдкы
Пыты та гуляты
Хайки пидмовляты:
«Ой, йидь, Хайко, з намы,
З намы, молодцямы!»

Та й повезлы Хайку
Горамы, ярамы,
Та й довезлы Хайку
До сынього моря.
«Хоч, Хайко, топсы,
Хоч назад верныся!»

— «Ой, я утоплюся,
Назад не вернуся.
Нехай мойи косы
Тыхый Дунай носыть;
Нехай мойи ногы
Та пойдять сомы;
Нехай мойи руки
Та пойдять щуки!»
[2. С. 267–268, № 526].

Итак, заезжие «жыдкы»² сманивают корчмарку Хайку; таким образом, конфликт разворачивается в еврейской среде. До недавнего времени это была единственная из известных нам версий

14.

170

Пример баллады со стилизованным «еврейским» припевом (Бердичевский уезд Киевской губ.) [5. С. 170, № 14]

со столь очевидным «этническим» колоритом, где похитителями оказывались евреи.

В 2017 г. участниками экспедиции Школы филологических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в д. Спиридонова Буда Злынковского района Брянской области была записана баллада с зачином «Ехали хазары с Дона и до дома...»³. Информантка КНМ, 1942 г.р., местная уроженка, предварительно показала собирателям тетрадку, на одной из страниц которой была наклеена вырезка из газеты «Брянские факты» с текстом баллады в рубрике «Любимые мелодии» (согласно вырезке, текст опубликован по просьбе жительницы пос. Свень Брянского района Г.П. Верховиной).

Во у нас была пёсня. [Поет:]

Ехали хазары с Дóна и до дома⁴,
Сговорили Галю пóехать с собою.
Ой, ты Галя, Галя молодая,
Сговорили Галю пóехать с собою.

Едем, Галя, с нами, мудрыми жидами,
Будеш жить получше, чим у рóдной мамы.

Не слушáет батьку Галя молодая,
На возу с жидами смело восседает.

Привезли те Галю пыльными путями
Кручими яра́ми, тёмными лесами.

Распинали Галю жирными руками,
Привязали бедну да к соснэ косáми.

А под нóги Гале хворост накидали,
От верху до нízу сóсну зажигали.

Сóсна догорает, Галя призывает:
«Ой, кто слышит-знает, пусть меня спасает!»

Казакі слыхали, к лесу прискакали,
Жидоу поубивали, Галю выручали.

У кого есь дóчки, пусть тех учат точно,
С жадными жидами шляться не пускали.
[Запись прерывается.]

Сговорили Галю пóехать с собою. Ой,
дéвочки...

[Запись прерывается.]

В этом варианте на месте Хайки, похищенной соплеменниками, фигурирует «Галя молодая», которую похищают «хазары», в дальнейшем именуемые «жидами». Ее везут «пыльными путями, кручими яра́ми, тёмными лесами». «Хазары» не просто привязывают Галю к сосне, они «распинают» ее «жирными руками», и только появление казаков, которые «жидоу поубивали», спасает Галю от гибели⁵. Баллада завершается моральной сентенцией: «У кого есь дóчки, пусть тех учат точно, / С жадными жидами шляться не пускали».

Брянский печатный вариант, вероятно, имеет общий источник с тиражируемым в интернете вариантом «Ой ти, Галю...», где похитителями также выступают «хозари»⁶. Сходство этих вариантов налицо, в чем можно убедиться, сравнив выделенные курсивом фрагменты (брянский вариант, скорее всего, является русифицированной версией украинского текста).

Їхали хозари із Дону до дому
Умовляли Галю їхати з собою:
Ой ти, Галю, Галю молодая,
Умовляли Галю їхати з собою.

Едем, Галя, с нами,
с мудримі жидами,
Будеш жить получше,
чем у родной мамі.
Ой ти, Галю, Галю молодая,
Будеш жить получше,
чем у родной мамі.

Не слухає батьку Галя молодая,
До жидів на воза весело сїдає.
Ой ти, Галю, Галю молодая,
До жидів на воза весело сїдає.

Ті повезли Галю
курними шляхами,
Крутими ярами,
темними лісами.
Ой ти, Галю, Галю молодая,
Крутими ярами,
темними лісами.

*Ростинали Галю
масними руками,
Прив'язали бідну
до сосни косами
Ой ти, Галю, Галю молодая,
Прив'язали бідну
до сосни косами.*

*Попід ноги Галі
накидали хмизу,
Запалили сосну ізверху до низу.
Ой ти, Галю, Галю молодая,
Запалили сосну ізверху до низу.*

Горить, горить сосна, горить и палає,
Кричить Галя криком, кричить-
промовляє:
Ой хто мене чує, нехай порятує
Ой ти, Галю, Галю молодая,
Ой хто мене чує, нехай порятує.

*Казаки почули, до лісу майнули,
Жидів порубали, Галю врятували
Ой ти, Галю, Галю молодая,
Жидів порубали, Галю врятували.*

Ой, хто дочок має, нехай навчає
З хтивими жидами
шляхом не пускає.
Ой ти, Галю, Галю молодая,
З хтивими жидами
шляхом не пускає.

Эта интернет-публикация из серии «Развенчиваем мифы» имеет подзаголовок «Как хазары казаками стали» и сопровождается пояснением: «О том, как подменяли нашу культуру, а с ней и наше само-сознание» [sic!]. В комментариях ведущий транслирует откровенно ксенофобский (антисемитский) конспирологический текст (с намеками на так называемый кровавый навет) о трансформации «настоящей» песни, определяя процесс изменения песенного текста как «способ одурачивания» массового слушателя и делая акцент на якобы «подменном» словом «казаки» слове «хазары». Из чего, вероятно, должно следовать, что все известные с XIX в. украинские, белорусские и южнорусские варианты, где фигурируют казаки, являются зловерной подделкой мифических хазар-евреев и имеют целью опорочить казачье сословие.

Отметим, однако, что известен еще один вариант баллады с упоминанием хазар, но без счастливой концовки. Кобзарь Василь Литвин исполняет текст, записанный от жительницы с. Гребені Кагарлыкского района Киевской области Сельветы Антоновны Назаренко,

которая, спев балладу, сказала, что именно этот вариант является «правильным», что не казаки, а хазары являются похитителями Гали⁷.

Їхали хозари із торгу-розбою,
Підманули Галю — забрали з собою.
Ой, ти, Галя, Галя молодая,
Підманули Галю — забрали з собою.

«Дівчинонько гарна, поїхали з нами,
Краще тобі буде, як в рідної мами!
Ой, ти, Галя, Галя молодая,
Краще тобі буде, як в рідної мами!»

Галя спокусилась, на воза вместились —
Та й повезли Галю темними ярами.
Ой, ти Галя, Галя молодая,
та й повезли Галю темними ярами.

Стали спочивати в глибокім ярочку —
Там і оганьбили козацьку дочку...
Ой, ти Галя, Галя молодая,
Там і оганьбили козацьку дочку.

Розійшлись по лісі, назбирали хмизу —
Та й обклали сосну від гори до низу.
Ой, ти Галя, Галя молодая,
Та й обклали сосну від гори донизу.

Прив'язали Галю до сосни косами —
Підпалили сосну, поїхали самі.
Ой, ти, Галя, Галя молодая,
Підпалили сосну, поїхали самі.

Кричить Галя криком, кричить-репетує:
«Ой хто мене чує — нехай порятує!»
Ой, ти, Галя, Галя молодая,
Ой, хто мене чує — нехай порятує!

Сосна догорає, Галя примовляє:
«Ой, хто дочок має, нехай навчає!»
Ой ти, Галя, Галя молодая,
Ой хто дочок має, нехай навчає.

Навчїть, батько й мати, ой, з ким дочкам
знатись,
а кого здалека треба обминати.
Ой, ти Галя, Галя молодая,
а кого здалека треба обминати.

Посетители ресурса оставляют свои комментарии (их более 740), из которых следует, что вариант с хазарами людям знаком. Ссылаются при этом на свидетельства своих предков: «Ще прабабця переповідала, що НІХТО НІКОЛИ не співав їхали казаки, лише хозари»⁸, «Моя бабуся теж співала “хозари” і дуже важко переживала, коли чула виконання “козаки”, казала, що з козаків хто зна кого роблять...». Вспоминают варианты, в которых фигурируют татары и предлагают лексические «реконструкции»: «Вариант татары я слышал от своей бабушки, а она от своей»; «З точки зору лексики, то “їхали казаки” — це спотворення від слова “кайсаки” — себто татарські розбійники»; «не хозари, а казари [далее рассуждения о древности

Трипольской культуры и трипольцах как первоначальниках]». Но главное, что волнует публику, это установление «исторической правды»: «Коли я була маленька, я почула цю перекручену пісню. І подумала, як так, казаки не могли такого зробити з дівчиною? Як українці могли співати пісні, як наші предки знущалися над дівчатами?»; «Як я тішуся, що ви розказали істинно правдиву версію цієї пісні. А як гидотно перекрутили її правдиві слова!»; «Про козаків якась брехня у цій пісні в радянському варіанті»; «Мне не всегда был понятен сомнительный смысл песни... Только сейчас стало понятно»; «Всегда чувствовал, что в этой песне что-то не так, теперь всё встало на свои места».

Характеризуя песню про Галю как «перекрученную», злонамеренно искаженную пользователи сети не склонны погружаться в стилистику аутентичного фольклора (см. выше высказывание о том, что вариант с казаками является «советским»), интересоваться историей сюжета или сопоставлять варианты. Любопытно, как современное массовое сознание предпочитает оставаться в рамках традиционных стереотипов, поддерживая образ «страшного» этнического соседа.

Обратим внимание еще на такую деталь: многие украинские и белорусские варианты баллады, героиней которых является шинкаря Хайка, содержат припев, который представляет собой цепочку звукоподражаний, явно имитирующих (пародирующих?) еврейские нигуны (мелодии-напевы без слов, особенно популярные в хасидской среде) [см.: 1. С. 19–21]. Звукопись выступает здесь как своеобразный «этнический маркер»: «Ох вэй-дзон-дзон!» [2. С. 266, № 526А]; «Ой вей, вей, ой бом, бом! / Та ну ну ну...» [2. С. 267, № 526В]; «Та дрид-бом, та дрид-бом, / Тра-ра-ра-ра, ром, бим, бом!» [2. С. 267–268, № 526В]; «Ой вей, вир бом, бом, / Вир бом, / Вир бом, Вир бом, Вир бом» [9. С. 85–87]; «Вей-вей, бом-бом, матульчка зом-зом, тара — рира — бом — бом» [7. С. 199, № 46]; «Спалюбиў Ванька жидоўку Хайку, ой, вэй, вэйма, мамуля, ой, зон, зонна, нанна, жидоўку Хайку» [4. С. 398]⁹.

Для придания текстам этнического колорита в припев могут включаться слова и словосочетания на идише: «Гей, гей, гут, гут!» (Борисовский уезд Минской губ.) [10. С. 490–491, № 604]; «... тателе, мамеле, вус ис дус? ах, вей, вей, вей, вей!» (Киевская губ.) [3. С. 61–62, № 113]; «Ой, вей, жидовочка, ой джуг коханочка, / За дрей шабаш, за дрей гугел, за дрей гой, / Ой вей, тром, бом-бом!» (Александровский уезд Херсонской губ.) [6. С. 151, № 181]; «Ой у полі, в полі коршомка стояла / Ой, вей жидівочка, сугель, кутель, коханочка, та дрей шабаш, та дрей гугель, / та дрей Хаїм, ром-бом-бом! (Бердичевский уезд Киевской губ.) [5. С. 90].

Что касается мелодии, то, как отмечает публикатор варианта из Могилёвской губернии, «...мотив песни замечательно печальный, как бы похоронный» [7. С. 199, № 46]¹⁰. При этом песня помещена публикатором в раздел песен «юмористических», что наводит на мысль о том, что использование «еврейской» мелодии здесь, возможно, имеет характер пародии. Исследователь мелодической структуры баллады о похищенной девушке К. В. Квитка также указывал на стилизаторскую функцию «еврейских» припевов, включенных в традиционные славянские балладные мелодии [5. С. 89–91, нотный пример на с. 170]. Музыковед Михаил Лукин (Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль) высказал предположение, «что куплеты пелись на украинскую печальную мелодию, а припевы — на псевдо-хасидскую. Потому как исполнение целой баллады на псевдо-хасидскую, мне кажется, не прижилось бы в украинской среде, баллада все-таки должна звучать на родном музыкальном языке, даже если она и цитирует чужой (музыкальный) язык»¹¹.

Рассматриваемые нами варианты баллады с упоминанием евреев и хазар эту структурную особенность уже утратили, и «этническую окраску» сюжета придает лишь указание на национальность похитителей.

У нас нет оснований не доверять тем, кто утверждает, что слышал от своих предков балладу о похищении девушки Гали хазарами. Проблема состоит в том, что большинство этих свидетельств не атрибутированы и не привязаны к какой-либо конкретной локальной традиции. В настоящее время песни, в которых действуют чужеземцы под этническими именами «хазары/хозары», «жыды», «жыдкы» и чей образ иногда приобретает антисемитскую окраску, локализуются на брянско-черниговском

пограничье, на юге Киевской и севере Черкасской областей Украины. Возможно, перед нами узколокальная версия баллады, текстологическое изучение которой еще предстоит.

Примечания

¹ В. Любченко провел детальный анализ 30 украинских вариантов «Баллады о Хайке», записанных со второй половины XIX в. до конца XX в., определил географию сюжета, выделил основные мотивы и структурные элементы текстов [11. С. 226–227].

² Обратим внимание на то, что это не самоназвание гостей: далее они сами себя именуют «молодцами». В сходном варианте из Херсонской губернии в качестве похитителей фигурируют «тры молодци» [9. С. 86].

³ Фольклорный архив факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (<https://folklore.linghub.ru>), ID507, записали Э. Г. Матвеева, Е. С. Очкасова.

⁴ Здесь и далее выделено нами.

⁵ Таким образом, перед нами еще один вариант с счастливой развязкой — героиня спасена.

⁶ Видеоролик Творческой студии «Импульс» «Развенчиваем мифы: ОЙ ТЫ, ГАЛЮ, Как хазары казаками стали» 2016. 23 авг. URL: <https://youtu.be/Fnd8D0Cqqu4>. Текст воспроизведен с сохранением орфографии и строфики источника.

⁷ Іхали хозари (народна пісня) — співає кобзар Василь Литвин // Подорожній Знахар: [канал на YouTube]. 2017. 11 апр. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MzCcZUoqMeg>. Текст воспроизведен с сохранением орфографии и строфики источника.

⁸ См. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MzCcZUoqMeg>. Здесь и далее тексты приводятся с сохранением авторской орфографии.

⁹ См. также примеры: [11. С. 233].

¹⁰ В публикации отмечается, что аналогичные тексты записывались в Гомель-

ском, Сенненском, Чериковском и Рогачёвском уездах.

¹¹ Из письма М. Лукина от 18 мая 2023 г. Благодарю коллегу за подробную консультацию и указание на ряд ценных печатных источников.

Литература

1. *Береговский М.* Еврейские народные песни / под общ. ред. С. В. Аксюка. М., 1962.

2. *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 3: Песни. Чернигов, 1899.

3. *Демуцький П.* Народні українські пісні в Київщині. Ч. 1. Київ, 1905.

4. *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

5. *Квитка К. В.* Українські пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем // Етнографічний вісник. 1926. № 2. С. 78–107, 167–173.

6. Материалы для этнографии Херсонской губернии / собрал И. В. Бессараба. СПб., 1916. (Сб. Отделения рус. яз. и словесности Имп. акад. наук; т. 94, № 4).

7. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 1: Песни, пословицы, загадки. Киев, 1886.

8. *Смирнов Ю. И.* Восточнославянские баллады и близкие им формы. Опыт указателя сюжетов и версий. М., 1988.

9. *Чикаленко Е.* Лирник Василий Мороз // Киевская старина. Т. 52. № 3. 1896. С. 79–87.

10. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. Ч. 1. СПб., 1887.

11. *Liubchenko V.* Didactic Ballad of Naika: Some Approaches to the Question of Ukrainian-Jewish Bilingual Folklore // Українська орієнталістика: Спеціальний випуск з юдаїки / під ред. В. Черноіваненка. Київ, 2011. С. 225–242.

Статья поступила в редакцию 6 июня 2023 г.

Ирма Ивановна Муллонен,

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

ТОПОНИМИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ О СРЕДНЕВЕКОВЫХ КАРЕЛЬСКИХ КРЕПОСТЯХ В СОРТАВАЛЕ

Аннотация. В статье предложена реконструкция на основе топонимии некоторых элементов историко-культурного ландшафта окрестностей г. Сортавалы в Северном Приладожье — территории формирования карельского этноса. Топонимы с основой linna- (карел. linna 'крепость') сохраняют память о средневековой истории, а в комплексе с названиями смежных объектов позволяют восстановить фрагменты средневековой исторической карты местности. Проведена также этимологическая интерпретация ряда топонимов, в частности, названия известного археологического памятника городища Паасо, восходящего через ряд преобразований к исходному русскому Спас.

Ключевые слова: топонимия, историко-культурный ландшафт, этимология, средневековые крепости, карелы, Сортавала

Сортавала — небольшой город на северном берегу Ладожского озера, территории, где на рубеже I–II тыс. н.э. происходило формирование карельского этноса. Город с непростой судьбой, как любое поселение в пограничье. На протяжении многих веков Северное Приладожье было полем битвы Великого Новгорода, а затем последовательно Московского царства, России и СССР со Шведским королевством и Финляндией и переходило из рук в руки. Происходила и смена населения: многие карелы (коренное население) в XVII в., с вхождением территории в состав Шведского государства, покинули эти места и сюда пришли финские переселенцы. Еще более коренная этническая смена произошла в 1944 г., когда оставленную

финнами территорию заняли переселенцы из разных мест Советского Союза. Казалось бы, жернова истории должны были перемолоть топонимию, которая сложилась тут в карельское Средневековье. Именно так случилось на Карельском перешейке, вошедшем в состав Ленинградской области: здесь на присоединенных после Второй мировой войны землях финские названия (в корнях своих карельские) были заменены новоделами, никак не связанными с историей и традиционной культурой этой территории. Карелии повезло, поскольку было принято решение использовать финские названия, многие из которых по истокам своим являются древнекарельскими. Они были транслитерированы с финских карт и широко вошли в устное бытование. Третье поколение сортавалцев — потомков послевоенных переселенцев — успешно использует их, приспособив к русской грамматической и фонетической системам. При этом сопоставление топонимии известного источника московского времени — «Переписной Окладной книги по Новгороду Вотской пятины» 1500 г. [3] с названиями, представленными на картах и в других шведских источниках XVII–XVIII вв., а также с соответствующими финскими материалами XIX–XX вв. убеждает в том, что преемственность в назывании существовала применительно к основным объектам Сортавалы и окрестностей и в прошлом. Многие названия хранят память о далеких поколениях карелов, освоивших эти места на рубеже I–II тыс.

Коллекция топонимов Сортавалы и всего Северного Приладожья хранится в Топонимическом архиве Финляндии. Материал собирался в военные и послевоенные годы от эвакуированных в Финляндию жителей этих мест. Благодаря электронному ресурсу, созданному усилиями Центра родных языков Финляндии, он доступен в интернете (<https://nimiarkisto.fi>). По Сортавале и окрестностям это почти 7500 топонимов.

Далее на материале данных Топонимического архива Финляндии, топографических карт разного времени, а также археологических исследований предложен сюжет, связанный с наиболее характерной особенностью культурного ландшафта Северного Приладожья — средневековыми карельскими крепостями.

ЛИННАМЯКИ 'КРЕПОСТНАЯ ГОРА' В КУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ СОРТАВАЛЫ

Руины городищ-крепостей в виде каменных оснований стен еще сохраняются на берегах и островах Ладоги. Они напоминают о неспокойном времени варяжских, позднее шведских

да и просто разбойничьих набегов. Топонимические модели *Linnamäki/Линнамьяки* 'крепостная горка', *Linnaviori/Линнавуори* 'крепостная высокая гора', *Linnasaari/Линнасаари* 'крепостной остров' являются типовыми для Карельского Приладожья, здесь более 70 таких топонимов. Недаром в среде археологов топоним *Linnamäki* используется как термин (*линнамьяки*), обозначающий возвышенности, на которых в Средневековье размещались крепости. Бытует точка зрения, что не все места из названных «крепостными» топонимами на самом деле были крепостями, а топонимы — своего рода метафоры, которые характеризовали высокие неприступные скалистые берега озера или островов [1. С. 11–28]. Тем не менее практически во всех обследованных археологами местах, помеченных топонимами с основой *-linna* 'крепость' (а это около 30 объектов), обнаружены археологические находки эпохи Средневековья, каменная кладка, остатки валов. Особенно важно, что именно топонимы были посылком для проведения археологического обследования. Опираясь на них, финский археолог Ялмар Аппельгрэн обнаружил в конце XIX в. целую серию средневековых крепостей-городищ. Кроме того, есть реальная перспектива открытия новых памятников, т.е. археологического подтверждения размещения крепостей, и на необследованных местах, помеченных «крепостными» топонимами. По археологическим материалам памятники датируются первыми веками II тыс.

В окрестностях Сортавалы в топонимии представлены две горы с названием *Линнавуори*, одна — *Линнамьяки*, два острова *Линнасаари*, а также две горы *Лапинлинна*. Во всех местах, названных так, археологически подтверждены бывшие средневековые крепости. При этом следы средневековых укреплений обнаружены и в ряде других мест, однако их названия не помечены топоосновой *linna* 'крепость'. С точки зрения номинации особенно интересны горы с названием *Lapinlinna/Лапинлинна* 'лопарская крепость'. Среди крепостей Северного Приладожья по крайней мере пять известны под этим именем. Народная традиция считает, что их соорудили лопари. Однако этноним здесь использован не в привычном современном значении 'саамы', а в мифологическом 'прежние жители, первые обитатели' этих мест. Они приравниваются здесь к мифологическим великанам, которых именуют *meteliläiset/метелиляйсет* [4. С. 3–4], букв. «производящие шум».

Топонимия позволяет реконструировать некоторые фрагменты исторического культурного ландшафта Сортавалы, в котором крепостям

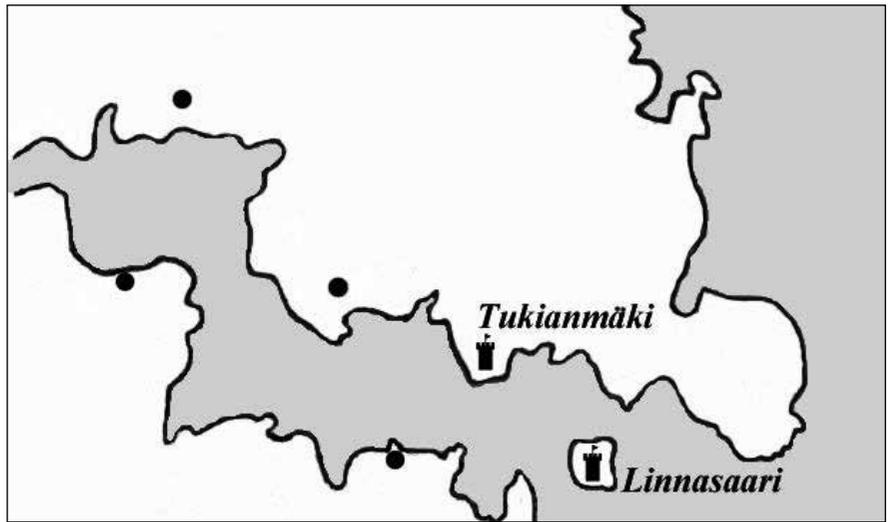
принадлежало центральное место. Показательный пример — два топонима, именующие расположенные друг против друга места (ил. 1): островок *Linnasaari/Линнасаари* 'крепостной остров', который практически запирает вход в узкий длинный залив Токкарлахти (*-lahti* 'залив'), и гора на берегу напротив *Tukianmäki/Тукианмяки*, название которой можно перевести как 'гора поддержки или опоры'. Очевидно, крепость, находившаяся на ней, была «поддерживающей» по отношению к основной островной. Этим топонимам может быть не меньше 700–800 лет. Под прикрытием же крепостей на берегах залива размещалась целая группа поселений (ил. 3), при этом некоторые из них отмечены уже в самом раннем из известных документов — писцовой книге Водской пятины 1500 г. Она доносит до нас имена первопоселенцев карелов той далекой эпохи. Топоним *Igaksala* (в шведских и финских источниках *Ihaksala*) сохраняет в основе древнекарельское имя *Ihas* (в основе косвенных падежей *Ihaksa-*) с семантикой 'милый, любимый'. Основатель деревни *Riigola/Ругола* носил календарное имя *Riigo*, из русского *Григорий*. Ойконим *Riekkala/Рькала*, по мнению исследователей, может содержать в основе прозвище *riekka* 'грек', т.е. православный [9]. Нескольким странно, если иметь в виду, что людей неправославной веры в Приладожье того времени, по сути дела, не было вовсе, и в этом смысле антропоним не играл дифференцирующей роли. Если только прозвище не имело каких-то забытых теперь дополнительных коннотаций. Все ойконимы оформлены традиционным для этих мест «поселенческим» суффиксом *-la* с локативной семантикой (т.е. место жительства Ихаксалы, Рийгоя и Риекки).

Не менее выразителен и второй комплекс, который формируется расположенными на противоположных берегах залива Ладожского озера Мёнтсялялахти ('залив деревни Мёнтсяля') крепостями *Линнамьяки* 'крепостная гора' и *Лапинлинна* 'лопарская крепость', между которыми разместился остров *Кирккосаари* 'церковный остров'. Вообще связка «крепость — церковь» вполне типична для Приладожья, что естественно: обе свидетельствуют о давнем и устойчивом заселении места, для жителей которого крепость служила материальной, а церковь духовной защитой. Крепости, естественно, старше церквей, но и за последними стоит долгая история. Народная память не сохранила никаких сведений о церкви на острове Кирккосаари. Но на нем истари располагалось кладбище и часовня [2. С. 65]. Интересно, что в шведской поземельной книге Кексгольмского лена 1589–1593 гг.

упомянут разоренный войной деревянный монастырь Вайнила в местности Мёнтыся [4. С. 10], а в более поздних документах XVII в. отмечается часовенный приход в Мёнтыся. Естественно предполагать, что его центр находился как раз на Кирккосаари, и именно название острова сохраняет эту историческую память. Было бы перспективно установить, соответствует ли принадлежавшая Валаамскому монастырю деревня в *Ваниле в Турбосари*, упомянутая в писцовой книге Водской пятины 1500 г. [3. С. 168], деревне *Вайниле* шведской переписи конца XVI в. Некоторые косвенные обстоятельства, например порядок перечисления поселений в русском документе, кажется, дают повод для такого предположения. В этом случае документ может доносить прежнее, предшествовавшее *Кирккосаари*, название острова **Turbosuari*.

**ГОРОДИЩЕ ПААСО:
ПАМЯТЬ ЧЕРЕЗ ВЕКА**

Одна из наиболее известных крепостей — это городище (т.е. укрепленное поселение) Паасо на восточной окраине Сортавалы (ил. 3). Археологические раскопки убедительно свидетельствуют о том, что эта крепость, расположенная на вершине 80-метровой горы с отвесными скалами, существовала уже в эпоху викингов: здесь обнаружены находки X–XI вв. История не сохранила ее названия с тех давних времен. Впервые оно фиксируется в 1500 г. в писцовой книге Водской пятины, где крепость именуется Лигуевым городком: *Деревня под Лигуевым городком, деревня Ильяла у Лигуевского Городка* [3. С. 167] в составе земель Спасской волости Валаамского монастыря в Сердолови. Судя по названию, здесь в это время находился русский пограничный гарнизон, защищавший сортавальские земли от шведов. То, что под Лигуевым городком имеется в виду именно городище Паасо, убедительно подтверждается топонимическим контекстом — дожившими до сегодняшнего дня топонимами из документа 1500 г.: название деревни *Марила под Лигуевым* сохраняется в именовании плеса реки Хелюля *Мариланламби* ‘ламба [деревни] Марила’ под крепостной горой, а деревни *Лигола* — в названиях *Liikola* (деревня в письменных свидетельствах финского времени) и возвышенности *Liikolanmäki* [*Лийколанмяки*] ‘горка [деревни] Лийкола’. Последняя находится у подножья крепостной горы и напрямую соотносится с *Лигуевым городком*. *Liikola* — финнизированный глухой вариант исходного карельского ойконима **Liigola*, первоначально **Liigoila*, который образован по стандартной ойконимной модели: антропоним + суффикс *-la* с локативной семантикой, т.е. *Liigoila* — это ‘место жительства



Ил. 1. Остров Линнасаари при входе в залив Токкарлахти

(семьи, рода) Лийгоя’, точно так же, как *Сортавала* — место жительства рода Сортава, а, например, мифическая *Калевала* — место, где живет род богатыря и великана Калева. В свою очередь, антропоним Лийгой или Лигуй в источнике 1500 г. оформлен прибалтийско-финским деминутивным суффиксом *-oi*, свойственным антропонимам. Истоки же самого личного имени или прозвища затемнены. И это при том, что оно хорошо известно прибалтийско-финскому именованию, как и фамилия *Liikanen*, которая отмечается документально уже с XVI в. Составители академического словаря финских фамилий предлагают для нее (под вопросом) германские истоки и связывают с фризским *Liky* — народным вариантом *Lydike* [8. С. 310–311]. Германские имена действительно бытовали в некотором количестве в эпоху

Средневековья в Приладожье. Однако, с другой стороны, названия средневековых поселений Приладожья говорят, скорее, о том, что несравненно более востребованной была исконная антропонимия. В этом контексте резонно искать исконную [карельскую] основу и для Лигуя. Прибалтийско-финская диалектная лексика предлагает такую возможность: основа *liika-* ‘о чем-то чрезмерном, лишнем, ненужном’ приобрела в некоторых карельских и финских диалектах вторичную семантику, которая конкретизирует это достаточно размытое и многоаспектное значение. Ею могут называть наросты на дереве или на коже человека или, например, катаракту, т.е. что-то дополнительное, избыточное. Она может использоваться применительно к человеку: чужак, пришлый. Она бытует и в качестве



Ил. 2. Вид с горы Паасо на оз. Кармаланярви. 2023 г. Фото И. И. Муллонен

именования мифологического существа или существ, вызывающих болезни, беспокойство и бессонницу у ребенка, смерть от несчастного случая и другие несчастья [5; 10]. В принципе каждый из этих семантических дериватов может потенциально выступать основанием для имени, хотя семантика 'чужак, пришлый', может быть, наиболее уместна, подтверждаясь своим рядом соответствующих прозваний.

Современное название городища Паасо трактуется обычно как восходящее к финскому антропониму Paaso либо выводится из финского же термина *raasi* 'широкий плоский камень, каменная плита' [2. С. 36]. Последняя интерпретация казалась до последнего времени наиболее убедительной как отражающая реальные особенности местности — плоская скалистая вершина крепостной горы. Однако обращение к письменным источникам позволило выйти на другую трактовку.

Судя по ним, за современным обликом топонима скрывается карельское слово *Spuassu*, которое, в свою очередь, восходит к рус. *Спас*. На это указывает, во-первых, финская топографическая карта 1930-х гг., на которой гора именуется *Paassonvuori* [Паассонвуори]. Второй элемент *-vuori* значит по-фински 'большая гора', а первый явно отражает адаптацию исходного карельского *Spuassu* к финским фонетическим особенностям — нежелательности сочетания согласных в начале слова и преобразование карельского дифтонга в финский долгий гласный. Подтверждением служит запись *Spasvuara* [Спасвуара] в небольшом сборнике народных преданий Северного Приладо-

жья, собранных известным археологом и, собственно, открывателем средневекового карельского Приладожья Теодором Швиндтом в 1870-е гг.: «Говорят, что на Янатсаари и Спасвуори, оба места недалеко от города Сортавалы, сохранились остатки валов» [4. С. 7]. Упомянутое тут место *Spasvuori* (*vuori* 'гора') явно перекликается с названием *Spasava mäckj* [Спасава мяки], отмеченным в шведском документе 1702 г. у старинной деревни Хелюля, которая расположена у подножья горы Паасо [6. С. 102]. Судя по облику, в шведском написании воспроизводится русский оригинальный топоним **Спасова гора*, в котором второй элемент переведен на карельский или финский: *mäki* 'гора'. То, что в основе лежит русский этимон, не вполне обычно для Приладожья, но логично с точки зрения характера и предназначения самого объекта — укрепленный военный объект, в котором находился русский с точки зрения языка военный гарнизон. Название функционировало в официальной среде — в документах, на военных картах, откуда могло перекочевать и в шведские документы в виде своеобразной полукальки, в которой сохранилась исходная атрибутивная часть топонима, а номенклатурный термин был переведен. Топоним, таким образом, прошел долгий путь от русской *Спасовой горы* через карельский *Spuassu/mäki* к финскому *Paasson/vuori* и, наконец, вновь русскому *гора Паасо*. Этот ряд выглядит вполне корректно с точки зрения языковых закономерностей. Топоним отсылает, конечно, к названию церкви или часовни, с чем хорошо коррелирует шведская карта 1642 г.,

которая отмечает на горе две часовни, правда, без названий [7. С. 54–55]. Очевидно, в конце концов в топониме сохраняется память о Спасской волости Валаамского монастыря в Сердолови, на территории которой находилось городище еще в конце XV в. Топоним, таким образом, может быть значительно старше, чем его первые известные фиксации в шведоязычных источниках, и отражает важную страницу в истории укрепленного городища.

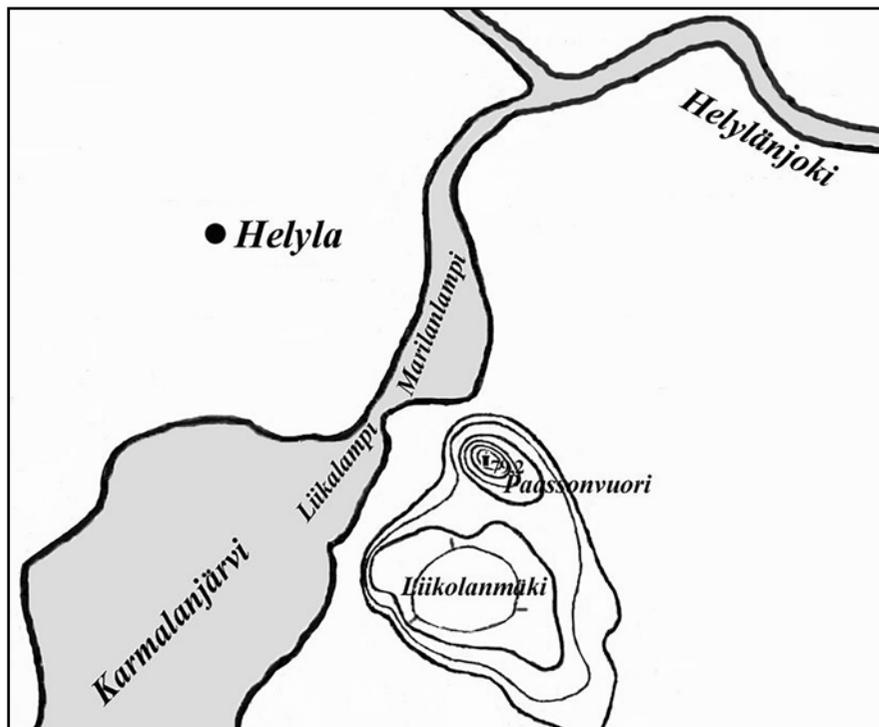
Пример реконструкции фрагмента средневекового культурного ландшафта Сортавалы на основе топонимов показывает, как неразрывно переплелись здесь три языковых стихии — карельская, русская и финская, за которым стоит непростая история приграничной территории. Тем более знаменательно, что, несмотря на все исторические и политические перипетии, здесь сохранились топонимы, возникшие в глубокой древности. Устойчивость их обеспечивалась преемственностью как в устной практике, так и на официальном уровне бытования через использование в разного рода официальных документах, списках и на картах.

Литература

1. Кочуркина С. И. Древнекарельские городища эпохи Средневековья. Петрозаводск, 2010.
2. Муллонен И., Смирнова И., Громов В., Яровой О. Тысячелетний Сортавала. Исторические ландшафтные театры. Сортавала, 2012.
3. Переписная окладная книга по Новугороду Вотьской пятины 7008 года // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. Кн. 12. М., 1852. С. 1–188.
4. Kansantaruja Laatokan luoteisrannikolta kesällä 1879 / koonnut Th. Schvindt. Helsinki, 1883.
5. Karjalan kielen sanakirja. Osat 1–6. Helsinki, 1968–2005. (Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu; 18).
6. Kuujo E. Raja-Karjala Ruotsin vallan aikana. Helsinki, 1963.
7. Kuujo E., Tiainen J., Karttunen E. Sörtavalan kaupungin historia. Helsinki, 1970.
8. Mikkonen P., Paikkala S. Sukunimet. Helsinki, 2000.
9. Nissilä V. Suomen Karjalan nimistö. Joensuu, 1975.
10. Suomen murteiden sanakirja. 2011–2023. (Kotimaisten kielten keskuksen verkkojulkaisu; 30). URL: <http://kaino.kotus.fi/sms>. [Картотека хранится в Центре национальных языков Финляндии (Kotimaisten kielten keskus), Хельсинки].

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ № 23–18–00439 «Ономастикон и лингвокультурная история Европейской России», <https://rscf.ru/project/23-18-00439>.

Статья поступила в редакцию 16 мая 2023 г.



Ил. 3. Городище Паасо

Елизавета Олеговна Борисова,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина

КАК ЛАПоть СТАЛ БОТИНКОМ: О ВАРИАНТАХ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ПРОЗВИЩ НА УРАЛЕ И РУССКОМ СЕВЕРЕ

Аннотация. В статье рассматриваются случаи наделения одного человека несколькими индивидуальными прозвищами. Особое внимание уделяется так называемым семантическим микросистемам, в которых второе прозвище появляется под влиянием первого. Статья основана на материале антропонимических картотек Топонимической экспедиции Уральского университета, которая на протяжении нескольких десятилетий осуществляет сбор имен собственных на территории Русского Севера и Урала. Большая часть прозвищ впервые вводится в научный оборот.

Ключевые слова: прозвищная антропонимия, Русский Север, семантические микросистемы, полевые материалы

Имена собственные, как известно, занимают особое положение в языковой системе, поскольку называют единичный объект и, таким образом, выполняют функцию индивидуализирующей номинации. Нередко, однако, самые разные объекты имеют несколько имен, которые используются одновременно или сменяют друг друга. Переименовываются города и улицы, параллельно официальным возникают неофициальные названия; люди придумывают себе псевдонимы, и даже у домашних животных может быть несколько кличек¹.

В некоторых разрядах имен собственных появление «дополнительных» имен носит системный характер. Так, в деревенском микросоциуме, где, с одной стороны, почти все участники коммуникации знакомы друг с другом, а с другой — личные официальные имена и фамилии обладают высокой повторяемостью, параллельно им возникают прозвища, часто в устной речи полностью заменяющие «настоящее» имя.

Прозвища при этом не только сами по себе функционируют параллельно личному имени, используя «для наиболее точной, личностной, оценочной характеристики называемого» [6. С. 3], но и демонстрируют высокую вариативность, что объясняется «устной формой функционирования прозвищ, отсутствием нормирования в данной сфере собственных имен, а также приматом характеризующей функции прозвища над идентифицирующей» [1. С. 49]. Один человек, таким образом, становится одновременно обладателем личного официального имени и нескольких прозвищ: «Алёшка Кокора², Блохой ещё звали, длинный, худой был. Ходил, расшарашившись» [АКТЭ]. Случаи использования нескольких прозвищ по отношению

к одному человеку мы рассмотрим на примере материалов, собранных Топонимической экспедицией Уральского университета на территории Урала и Русского Севера³.

В целом «прозвищная синонимия» деревенского микросоциума нечасто становится предметом интереса исследователей. Отдельные примеры такого рода приводит П. И. Визгалов, выделяя, например, прозвища, основанные на разных признаках их обладателя: «Рожок, Колеска — Рожок — потому что уши у его шапки торчат, как рога, а Колеской — за то, что он часто поет песню “Колеска к дому подкатилась”» [2. С. 168].

Вопрос о статусе и семантических отношениях между несколькими именами одного субъекта или объекта рассматривается в ряде ономастических работ, но не находит однозначного решения. Так, онимы, «связанные одним и тем же лексическим значением», но не имеющие корневой общности, А. В. Суперанская называет лексическими вариантами [8. С. 198], однако Е. Л. Березович отмечает, что «при таком понимании оказываются объединенными два разных явления: 1) варьирование, появившееся вследствие семантического “отталкивания” от исходного имени, при котором апеллятивы, лежащие в основе вариантов имен, оказываются связанными какими-либо семантическими отношениями (т.е. входят в одну лексико-семантическую микросистему); 2) параллельное функционирование возникших независимо друг от друга обозначений одного и того же объекта, при котором исходные апеллятивы не обнаруживают семантической связи друг с другом» [1. С. 46].

В прозвищной антропонимии, зафиксированной Топонимической экспедицией, можно выделить три типа

отношений между несколькими прозвищами одного человека: онимы, в которых второе возникает под влиянием первого (арх. вельск. *Терапевт* и *Профессор*: «Раньше Терапевтом звали, а теперь в звании повысили, Профессором зовут»); параллельные обозначения, возникшие независимо друг от друга и мотивированные разными признаками (волог. кир. *Бык* и *Цыган*: «Цыганом-то его звали, потому что чёрный был, а Быком — за упрямство»); прозвища, подчеркивающие какую-то одну особенность человека, но, по-видимому, не связанные друг с другом (арх. вил. *Лягушка* и *Самолёт*: «Лягушкой её зовём, бойкая шибко, а кто Самолёт скажет»).

Наибольший интерес представляют **семантически связанные прозвища, в которых второе появляется под влиянием первого, создавая смысловую и номинативную «эстафету»**. Можно сказать, что в таком случае прозвища образуют семантическую микросистему, если понимать под этим системные связи исходных апеллятивов. Семантическая связь в антропонимах формируется, как правило, по моделям, описанным в психолингвистических исследованиях: в роли исходных апеллятивов выступают лексемы, которые характеризуются в психолингвистике как «симилары» и «оппозиты» — «пары слов, которые субъективно переживаются в первом случае как имеющие сходное, а во втором — как противопоставляемое по какому-то параметру значения» [4. С. 158], однако эта близость или противопоставленность «не могут получить объяснения с позиций строгого лингвистического анализа» [5]. Так, например, не являются синонимами слова *барыня* и *Санта-Барбара* (и в целом не демонстрируют семантических связей в языковой системе), однако в прозвищной антропонимии выступают как идентичные характеристики одного человека (по-видимому, обладатель этих прозвищ кажется гордым, высокомерным): арх. прим. «Важна така, голову высоко держит, зовём Барыней». А сейгод Санта-Барбарой стали звать» и т.д.

Оппозитивные отношения могут возникать в диахронии: в тех случаях, когда **прозвище заменяется со временем на близкое по значению, но повышающее «статус» или подчеркивающее изменение**, произошедшие с человеком (например, взросление): свердл. туг. *Курица* → *Бройлер*: «Витю сначала Курицей звали, потом Бройлером стали звать; он как племенной, полный»; волог. бабуш. *Ляля* → *Дамочка*: «Его сначала Лёлей звали, так как он Олегом был⁴, потом Лялей стали. Но теперь-то он уже вырос, так Дамочка»; волог. бабуш. *Рубль* → *Ваучер*: «Он сначала Рублём был, а когда приватизация была, он Ваучером стал». По

такой модели прозвища, отражающие развитие человека, могут создаваться окказионально. Например, комментируя прозвище *Гена Заяц* (волог. верховаж.), информант отмечает: «В детстве неловкой, нескладной был Гена Заяц, а вырос, как Гена Крокодил стал». Выросшего Гену Заяца продолжают называть прозвищем, данным в детстве, однако в ходе беседы информант использует «одноименный» образ из прецедентного текста, чтобы показать несоответствие этого прозвища внешности взрослого мужчины.

При выборе индивидуального прозвища может происходить ироническое переосмысление какой-то черты личности, и тогда во внутренней форме закрепляется **противоположный реальному признак объекта**, например: свердл. шал. *Ваня Белый*: «Он и чёрной, а прозвали Ванькёй Белым и всё»; свердл. алап. *Ратник*: «Был на запасе, в армии не служил, вот и прозвали Ратником»; костр. нейск. *Ус*: «Усов он никогда не носил, так потому усом и звали» и т.д. В некоторых случаях человек получает сразу два прозвища — прямое и «обратное»: арх. вил. *Вася Маленький* и *Вася Длинный*: «Он длинный очень, его в насмешку Вася Маленький звали. А иногда Вася Длинный»; костр. окт. *Поля Корявая* и *Поля Красивая*: «Прозвище она получила из-за того, что лицо её было изрыто оспой. Прозвище Поля Красивая дали в насмешку»; арх. мез. *Карлик* и *Большевик*: «Он маленький был, его звали Карлик, он обижался и закричал: “Я большой”. Его теперь Большевиком зовут». В последнем примере очевидно присоединяется момент языковой игры, основанный на «актуализации языковой формы за счет неканонического использования языковых единиц» [3. С. 4]: прозвище *Карлик*, данное за невысокий рост, противопоставлено *Большевику*, обозначающему члена коммунистической партии, но сохраняющему во внутренней форме связь с прилагательным *большой*.

Однако в случае несогласия человека со своим прозвищем он может не только возмутиться выбором номинаторов, но и **самостоятельно предложить более «статусный» вариант обозначения**, подобрав слово той же тематической группы, но с иной коннотацией: арх. верхнетоем. *Ворона* и *Сокол*: «Ворона рассеянный был, а потом Соколом стал: шёл пьяный через ручей по лавинке, а даже не упал. Дошёл и говорит: “Ну, теперь я не Ворона, теперь я Сокол”. Его с тех пор Соколом звали»; волог. ваш. *Лапоть* и *Ботинок*: «Пьяница он. А про себя-то говорит: “Я не лапоть, а ботинок»»; арх. котл. *Пургич* и *Метелица* «прозвище жителя д. Ядриха, из семьи по прозвищу Пургичи»: «Надоело ему — всё Пургич, да Пургич. Говорит: “Буду Метелица⁵¹!”»; арх. вил. *Журна-*

лист и *Корреспондент*: «Я все журналы знаю, все прочитал», — говорит. Его Журналист прозвали. А он говорит: “Я теперь не журналист, я корреспондент”. Последний пример интересен тем, что значения слов *журналист* и *корреспондент* отличаются незначительно, а негативных коннотаций ни то ни другое не имеет. Возможно, важен факт смены прозвища, данного с явной иронией. При этом **замена одного прозвища похожим или использование параллельно в качестве прозвищ двух слов, близких по значению**, встречается достаточно часто: волог. бабуш. *Кучка* и *Дамка*: «“Взлай на луну”, — дак не стал, а потом выпил для сугреву, дак взвыл. Стали называть Дамка, Кучка, как собаку» (судя по упомянутой в контексте просьбе залаять, «собакой» обладателя этих прозвищ дразнили и до описанной ситуации); арх. мез. *Валенок* и *Катанец*; арх. верхнетоем. *Десятина* и *Червонец*; костр. кологр. *Лёха-Окунь* и *Шелешпёр*⁶ и т.п. Обычно, однако, второе прозвище не повторяет значение первого без изменений, а добавляет новые признаки (кир. котел. *Котелок Ляпустинский*⁷ и *Варник*: «Варник — держат вар для драгвы. Замазанный ходил»; арх. карг. *Митька Горшок* и *Митька Недоделанный Горшок*: «Так-то прозвище ему было Митька Горшок, голова у него как горшок была. Да он ещё глупый был, дак мы звали Митька Недоделанный Горшок») или эксплицитирует один из них (арх. кон. *Кайшник*⁸ и *Глиняный Лоб*: «Кашник глупый был, глиняные мозги. Мы его ещё Глиняный Лоб звали»).

В качестве замены могут выступать гипонимы и гиперонимы, а также слова, называющие целое и части: арх. онеж. *Воробей* и *Птичка*: «Прадедушка когда мальчиком был, играли они, кто какой птицей будет, а он сказал, что воробьём, так и пошло, кто Птичкой, кто Воробьём звал»; кир. котел. *Николай II* и *Царь*; арх. вил. *Юбочка* и *Оборочка*: «Ей мати юбку подарила, она говорит: “Ой, юбочка какая!” С тех пор её Юбочкой зовут, а иногда Оборочкой».

«Развитие образа», вероятно, происходит в результате **переосмысления исходного прозвища**; например, в антропонимической паре *Серко* и *Волк* (кир. дар.) прозвище *Серко* могло возникнуть по разным причинам, которые в данный момент неизвестны (от фамилии, имени *Сергей* и т.д.), а второй элемент микросистемы — в результате ассоциативной связи *Серко* → *Серый* → (*Серый*) *Волк*.

Любопытны случаи «ситуативного» возникновения второго прозвища — как результат неудачной попытки вспомнить первое: арх. вил. *Труба* и *Дым*: «Он большой. А пришёл один, его спрашивает, а забыл прозвище и говорит: “Где Дым живёт?”»; арх. прим. *Топор* и *Обух*:

«Раз не пришёл на тоню, бригадир его спохватился, а прозвище-то забыл. Где, говорит, Афоня Обух? Его с тех пор и Топором, и Обухом стали звать». Семантические микросистемы такого типа являют собой закрепление в языковой системе результатов свободного ассоциирования и наиболее ярко отражают наивную классификацию действительности, поскольку, в отличие от большинства других примеров семантических микросистем, не содержат признаков намеренной языковой игры.

Как видно из примеров, разделение прозвищ на параллельные и семантически связанные происходит на основании наличия у исходных апеллятивов системно-языковых связей и — что важно — с учетом истории появления второго (или более) онима, поскольку ассоциативные связи не всегда соответствуют системно-языковым. Как правило, прозвища обладают выразительной внутренней формой, которая «считывается» другими членами социума, а причина выбора прозвища во многих случаях хорошо известна (особенно выделяются «сюжетные» прозвища, возникшие из-за какой-то запоминающейся ситуации: костр. вох. «Он выпивал, ему говорили: “Ну капни, Коля!” Вот его Каплей и прозвали»; перм. сукс. «Олень — это отца нашего так звали. На свадьбе одел лосиные рога себе и ходит по деревне», и мн. др.), однако, безусловно, не всем и не всегда (свердл. туг. *Ольга Кычига*: «Почему звали? — А я чём знаю»).

Причины наличия у одного человека нескольких прозвищ и связь между ними также обычно осознаются и объясняются информантами, но нельзя быть уверенными в достоверности подобных объяснений в случае отсутствия системно-языковых связей между исходными апеллятивами. Очевидно, что единый денотат «провоцирует» людей, которые используют прозвища, находить логику и общие признаки там, где первоначально они могли отсутствовать. Например, для объяснения прозвищ *Щукарь* и *Паразит* информант предлагает признак хитрости, способности приспосабливаться, однако эта мотивация не выглядит однозначной, точнее, названные признаки объясняют появление прозвища *Щукарь*, акцентирующего сходство с персонажем романа М. А. Шолохова «Поднятая целина», а применительно ко второму — *Паразит* — выглядят «натянута»: «Валка коммунист был, мы ево всё Паразитом звали, ён такой весь увёртистый, Щукарь ещё звали, как партийный ён, склиский» (арх. кон.).

Приведем примеры прозвищ, которые с высокой степенью вероятности связаны на уровне **общего признака, лежащего в основе номинации**: костр. нерех. *Трыка* и *Трещотка*: «Вот у нас

баушка была, она болтливая малость, её звали Тры́ка. Она: “Тртртр”. Или Трещóтка называли ещё»; арх. кон. *Табакёрка* и *Гармóнья*: «Гармóнья говорила в нос, как испорченная гармонья, Табакеркой её ещё звали, потому что плохо говорила»; волог. усть-кубин. *Кривая Камбала* и *Кривое Лихо*: «На один глаз не видела дак» (в данном случае признак эксплицирован в прозвище). Особенно часто прозвищами, мотивированными одним признаком, но семантически не связанными друг с другом, наделяются люди, имеющие заметные особенности внешности: арх. верхнетоем. *Круглый* и *Куча*: «Его кто Круглый назовёт, кто Куча. Он толстый был»; костр. кадыйск. *Орешек* и *Шарик*: «Толстый был»; волог. великоуст. *Генеральша* и *Слониха*: «Толстая она»; волог. (усть-кубин.) *Коля Тоненький* и *Сухарёнок*: «Худенький он был, вот и прозвали Тоненьким»; и, вероятно, арх. кон. *Фунтик*, *Чебурашка*, *Чирок*⁹ и *Дуся Маленькая*: «Ёна маленькая, кругленькая, Дуська-то».

Отметим также прозвища, актуализирующие, скорее всего, различные признаки субъекта, т.е. представляющие собой параллельные наименования, связанные только общим денотатом, например, волог. великоуст. *Комендант* и *Робинзон*: «Он зимой один в деревне живёт», и т.д.

Примечательно, что зафиксированных параллельных наименований значительно меньше, чем семантически связанных, поскольку, вероятно, они разделены по сферам употребления (и, соответственно, информанты сообщают то, которое используют сами). Выскажем предположение, что умение замечать, помнить и соотносить параллельные прозвища может быть индивидуальной особенностью языковой личности. Например, Ф.Е. Емельянова из с. Огнёво Каслинского района Челябинской области назвала более десяти пар параллельных прозвищ, что составляет почти половину от всех фиксаций такого рода, отмеченных в АКТЭ¹⁰: *Чех*, *Шнурок* и *Волк*; *Бурелом* и *Зарьян*; *Козёл* и *Товаровед*; *Таракан* и *Гондурас*, *Куркуль* и *Пряник* и т.д.

Итак, отсутствие нормирования, преобладание характеризующей функции над номинативной стимулируют поиск новых форм вербализации мотивационного признака или путей его актуализации, приводят к возникновению «антропонимических синонимических рядов» — семантическому варьированию прозвищ и появлению нескольких параллельных прозвищ у одного человека. Семантические микросистемы в прозвищной антропонимии закрепляют в узусе результаты свободной ассоциирования и намеренной языковой игры. Наиболее часто семантически связанные

прозвища подчеркивают изменения, произошедшие с их обладателем (*Ляля* → *Дамочка*), повышают его «статус» (*Ворона* → *Сокол*) в обществе или уточняют, дополняют признак, заложённый в первом наименовании (*Варный* и *Котелок Ляпустинский*). Для выражения яркого, заметного признака могут привлекаться слова, не имеющие «классических» связей в системе языка, но обладающие сходной коннотацией (ср. *Генеральша* и *Слониха*, данные за полноту). И наконец, человек может наделяться несколькими параллельными прозвищами, подчеркивающими разные его особенности (ср. *Бык* — за упрямство, *Цыган* — за внешность).

Примечания

¹ Например, в опросе, посвященном кличкам кошек, который автор статьи проводил в Екатеринбурге в 2019 г., встречались такие варианты: *Соня* (*Аллигатор/Барагозя*); кошка *Тиша* (*Тётя Тиша, Тишайшая*); кот *Ватсон* («сначала был Патриком, но не выдержал», *Афганский Доктор / Братец Ватсон/Котсон*) и т.д.

² Слово *кокора* в говорах Вологодской области имеет несколько значений ('вывороченное с корнем дерево, коряга', 'корявое, суковатое, раздвоенное, изогнутое или сломанное дерево' и т.д. [7. Т. 5. С. 224]), в том числе, как и в приведенном контексте, оно может характеризовать медлительного, неуклюжего человека — 'толстый, неуклюжий, неповоротливый человек'.

³ Для удобства восприятия мы будем приводить примеры, извлеченные из антропонимических картотек экспедиции, без паспортизирующей справки.

⁴ *Лёля* — гипокористика от имени *Олег*.

⁵ Интересно, что прозвище *Метелица* не только благозвучнее, чем *Пургич*, но и вызывает ассоциации с положительным персонажем романа А.А. Фадеева «Разгром».

⁶ *Шелешпёр* — рыба жерех [ЛКТЭ].

⁷ Ляпустины — бывшая деревня в Котельничском районе.

⁸ Ср. арх. *кашник* 'глиняный горшок с широким горлом, в котором варят кашу, хранят и обрабатывают молоко и молочные продукты' [7. Т. 5. С. 111].

⁹ Чирок — самая маленькая из всех уток.

¹⁰ Всего же от Ф.Е. Емельяновой было записано 180 прозвищных антропонимов.

Литература

1. *Березович Е.Л.* К вопросу о лексическом варьировании в ономастике // Проблемы варьирования языковых единиц / ред. В.И. Первухина. Екатеринбург, 1994. С. 46–53.

2. *Визгалов П.И.* Синонимия и вариантность прозвищ // Ономастика Поволжья: материалы III конф. по ономастике Поволжья. Вып. 3 / отв. ред. Р.Г. Кузеев, В.А. Никонов. Уфа, 1973. С. 167–170.

3. *Гридина Т.А.* Языковая игра: стереотип и творчество. Екатеринбург, 1996.

4. *Залевская А.А.* Введение в психолингвистику. М., 2000.

5. *Залевская А.А.* Что там — за словом? Вопросы интерфейсной теории значения слова: монография [Электрон. ресурс]. М.; Берлин, 2014.

6. *Пашкевич А.А.* Прозвища и клички в системе номинативных средств английского языка: дис. ... канд. филол. наук / Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. СПб., 2006.

7. *Словарь говоров Русского Севера*. Т. 1–. Екатеринбург, 2001–.

8. *Суперанская А.В.* Структура имени собственного. М., 1969.

Сокращения

АКТЭ — Антропонимическая карто- тека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (УрФУ, Екатеринбург) (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ).

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

Сокращения названий областей и районов

арх. вельск. — Вельский р-н Архангельской обл.; **арх. верхнетоем.** — Верхнетоемский р-н Архангельской обл.; **арх. вил.** — Вилегодский р-н Архангельской обл.; **арх. карг.** — Каргопольский р-н Архангельской обл.; **арх. кон.** — Коношский р-н Архангельской обл.; **арх. котл.** — Котласский р-н Архангельской обл.; **арх. мез.** — Мезенский р-н Архангельской обл.; **арх. онеж.** — Онежский р-н Архангельской обл.; **арх. прим.** — Приморский р-н Архангельской обл.; **волог. бабуш.** — Бабушкинский р-н Вологодской обл.; **волог. ваш.** — Вашкинский р-н Вологодской обл.; **волог. верховаж.** — Верховажский р-н Вологодской обл.; **волог. великоуст.** — Великоустюгский р-н Вологодской обл.; **волог. кир.** — Кирилловский р-н Вологодской обл.; **волог. усть-кубин.** — Усть-Кубинский р-н Вологодской обл.; **кир. дар.** — Даровской р-н Кировской обл.; **кир. котел.** — Котельничский р-н Кировской обл.; **костр. вохом.** — Вохомский р-н Костромской обл.; **костр. кадыйск.** — Кадыйский р-н Костромской обл.; **костр. кологр.** — Кологривский р-н Костромской обл.; **костр. нейск.** — Нейский р-н Костромской обл.; **костр. нерех.** — Нерехтский р-н Костромской обл.; **костр. окт.** — Октябрьский р-н Костромской обл.; **перм. сукс.** — Суксунский р-н Пермской обл.; **свердл. алап.** — Алапаевский р-н Свердловской обл.; **свердл. туг.** — Тугульмский р-н Свердловской обл.; **свердл. шал.** — Шалинский р-н Свердловской обл.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 23–18–00439 «Ономастикон и лингвокультурная история Европейской России».

Статья поступила в редакцию 22 мая 2023 г.

Дмитрий Владимирович Смирнов,

кандидат искусствоведения, Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского

ПЕРВОЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЕ РУКОВОДСТВО ПО ПРИМЕНЕНИЮ ЗВУКОЗАПИСИ В ЭКСПЕДИЦИОННО-СОБИРАТЕЛЬСКОЙ ПРАКТИКЕ

Аннотация. В статье сделана попытка представить картину использования фонографа для фиксирования музыкально-этнографического материала в России конца XIX — начала XX в. Для собирателей музыкального фольклора инженером, членом Музыкально-этнографической комиссии А. Л. Линёвым (1843–1918) было создано особое руководство, извлечение из которого мы предлагаем вниманию читателей. Рукопись хранится в Москве в Российском национальном музее музыки и публикуется впервые.

Ключевые слова: история музыкальной фольклористики, фонограф, звукозапись, Музыкально-этнографическая комиссия, А. Л. Линёв

Использование звукозаписи в процессе сбора музыкально-этнографических материалов, безусловно, следует отнести к фактору, сыгравшему первостепенную роль в последующем развитии отечественной музыкальной фольклористики как науки. Изобретенный Томасом Эдисоном в 1877 г. фонограф довольно быстро получил широкое распространение. К 1894 г. относится первый опыт его использования для записи былин в исполнении олонечского сказителя И. Т. Рябинина. В 1897 г. состоялась знаменитая экспедиция Е. Э. Линёвой по селам центральных губерний европейской части России. В начале XX в. с фонографом уже работали Д. И. Аракишвили, А. Д. Григорьев, А. М. Листопадов, А. Л. Маслов, И. С. Тезавровский, Н. А. Янчук, а также исследователи с периферии, которые устанавливали связи с московской МЭК и отправляли туда восковые валики.

Присылали музыкально-этнографические фонозаписи и крупные ученые различных научных направлений, в том числе доктор зоологии, профессор Московского университета Н. Ю. Зограф (1851–1919)¹, ларинголог, приват-доцент Первого московского медицинского института, член Берлинского общества по изучению физиологии голоса, член правления Российского отоларингологического общества Л. Д. Работнов (1879–1934), востоковед, дипломат и геополитик, исследователь истории, географии, литературы Персии и Закавказья В. Ф. Минорский (1877–1966), биолог, зоолог, член ОЛЕАиЭ, Московского общества испытателей природы, Казанского общества естествоиспытателей А. М. Завадский (1879 — конец 1950-х) и др.

В распространении и популяризации музыкально-этнографических материалов определенную роль сыграли также члены их семей, например, сын грузинского историка, филолога, археографа Ф. Д. Жордания Георгий Федорович

Жордания (1885–1937) — юрист, организатор Кружка любителей грузинской культуры в Москве и Тифлисского общества грузинской литературы. Из других имен, фигурирующих в документах МЭК, укажем на дочь исследователя церковного пения В. Ф. Комарова Александру Васильевну Порфирьеву, прочитавшую на одном из заседаний МЭК доклад «Карп Кондратьевич Шапошников и его отношение к русской народной музыке»².

Пробовали свои силы в записывании музыкального фольклора при помощи фонографа и начинавшие тогда собиратели, например, студент А. Н. Липский (1890–1973) — будущий специалист по этнографии коренных народов Дальнего Востока и Южной Сибири, впоследствии получивший весьма неоднозначную оценку из-за своей крайне противоречивой деятельности.

Вследствие неуклонно развивавшегося сотрудничества с собирателями на местах быстро ширилась география поступающих в МЭК фонозаписей. Помимо фольклора европейской части России, где работали входившие в состав «ядра» МЭК музыканты-этнографы (Е. Э. Линёва, А. М. Листопадов, А. Л. Маслов, Н. А. Янчук), на открытых заседаниях Комиссии согласно ее протоколам демонстрировались:

- «фонограммы китайских вокально-инструментальных религиозных песен», переданные Н. Ю. Зографом [11. С. 18];
- валики, присланные с Кавказа «сыном попечителя кавказского учебного округа А. М. Завадским» [11. С. 30];
- «три граммофонных круга с записями сартских песен», доставленные из Ташкента Л. Д. Работновым [12. С. 23];
- «четыре валика курдских песен, записанных вторым секретарем посольства в Константинополе В. Ф. Минорским и пожертвованных в Комиссию» [8. Л. 24 об.], и др.

Расширение ареала фонозаписей было также следствием деятельности

политических ссыльных: некоторые из них начинали переписку по вопросу предоставления МЭК ранее собранных материалов. Так, от польского революционера, этнографа Б. О. Пилсудского (1866–1918), изучавшего на Сахалине нивхский фольклор и запечатлевшего на валиках вокальное творчество айнов, поступило предложение «приобрести «...» фонографические записи инородческих песен с о. Сахалина и р. Амура, хотя бы в копиях» [12. С. 16]. Другое письмо, согласно сообщению Н. А. Янчука, было отправлено «одним ссыльным из Усть-Сысольска» (в настоящее время Сыктывкар). Его автор предлагал собирать для МЭК музыкально-этнографические сведения и просил оказать помощь в виде предоставления собирательских программ и руководств [12. С. 24]. Уникальные фонограммы были получены от Яна Строжецкого (1869–1919), впервые зафиксировавшего в Средне-Колымске от олонхосута Федора Винокурова образцы якутского эпоса олонхо «Эр Соготох».

Также широко практиковались выступления на заседаниях МЭК народных исполнителей с периферии; их пение и игра на музыкальных инструментах фиксировались с помощью фонографа. Так, в 1903 г. были произведены записи от украинского бандуриста В. К. Шевченко, познакомившего аудиторию с песнями кубанских казаков [3. С. 182], в 1904 г. — от крестьянки Рязанской губернии Гарцевой [11. С. 35]. Регулярно выступал с воронежским репертуаром М. Е. Пятницкий.

Наряду с публичными показами «живого исполнения» музыкального фольклора на заседаниях заслушивались научные доклады, среди которых были: доклад Д. Н. Анучина «О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске Якутской области» [1], доклад перовского³ священника Петра Ивановича Тихова «О музыке туркестанских киргиз» [10], доклады А. В. Анохина «Народно-песенное и инструментальное творчество у алтайцев, монголов и шорцев» и «Лирические песни и былинный эпос у тюрко-монголов», во время которых автор впервые в реальном звучании продемонстрировал образцы горлового пения [12. С. 24].

Поступавшие материалы в количественном отношении были весьма неравнозначны. Наряду с упомянутыми единичными записями В. Ф. Минорского и Л. Д. Работнова в документах МЭК содержатся сведения о передаче 16 валиков киргизских песен священником П. И. Тиховым [8. Л. 21], 70 валиков с Кавказа А. М. Завадским [4. С. 123], копий фонограмм татарских песен, записанных А. В. Порфирьевой [9. Л. 5].

А. Липский (в 1915 г. ему был предоставлен фонограф и 50 валиков для записи песен на Алтае [9. Л. 24]) сообщал

в одном из писем о записанных «инородческих песнях», которые он вместе с переводами текстов на русский язык готовил для предоставления МЭК [9. Л. 28].

Также следует упомянуть о существовании обширной (около 400 единиц) коллекции фонограмм грузинских народных песен Ф. Д. Жордании [12. С. 13], из которой в МЭК поступили (через его сына Г. Ф. Жорданию) лишь восемь валиков мингрельских песен [12. С. 14] в качестве компенсации за предоставление звукозаписывающей аппаратуры и расходных материалов для поездки в Абхазию и Грузию летом 1908 г.⁴

Фонозаписи в большинстве случаев передавались на хранение в МЭК безвозмездно, и в скором времени здесь сформировалась ценная коллекция восковых валиков, требующая создания надлежащих условий для хранения и научной обработки. Первое известное нам упоминание о существовании такой коллекции относится к 1907 г. в связи с фиксированием при помощи фонографа пения и игры украинского бандуриста М. Кравченко, выступившего в Москве на одном из публичных заседаний Комиссии [12. С. 7].

Поначалу фонографическая коллекция хранилась в Этнографическом музее. Однако по мере ее увеличения был поднят вопрос о выделении для нее специального помещения при библиотеке ОЛЕАиЭ [8. Л. 21 об.] и необходимости образования в рамках МЭК обособленной структурной единицы, получившей название «Музей фонограмм». Вопрос об организации такого музея был поднят в 1910 г. Одновременно ставились задачи по централизованному сбору восковых валиков, находящихся у частных лиц, составлению их описи и, кроме того, получению «исторических» записей олонецких былин, напетых сказителем И. Т. Рябининым в 1894 г.

При создании Музея фонограмм его организаторы во многом ориентировались на начинавшие формироваться традиции за рубежом. Одним из инициаторов внедрения европейского опыта в практику отечественных изысканий была Е. Э. Линёва. В поздравительном письме, направленном в связи с 10-летним юбилеем МЭК, она констатировала все больший размах, который приобретал сбор материала в странах Западной Европы, крепнущую здесь тенденцию к повсеместному использованию звукозаписи в полевых условиях, расширение географии научных изысканий, охвативших «Южную Америку, Африку, Новую Гвинею, Индию, Персию, Кавказ» [8. Л. 22 об.]. Линёва кратко охарактеризовала деятельность таких авторитетных научных центров, как Берлинский и Венский фонограммархивы, где собранный материал сосредотачивался, систематизировался и подвергался научной обработке. Дальнейшее движение

в данном перспективном направлении было возможно, по мнению Линёвой, лишь при условии создания высокопрофессионального исследовательского коллектива. «Только соединенные усилия искренне преданных делу людей, — писала она, — могут поставить это дело так, чтобы оно развивалось, росло, охватило бы всю Россию, слилось бы с работой наших товарищей в Европе» [8. Л. 22 об.].

В феврале 1914 г. на одном из заседаний МЭК А. Л. Масловым и Е. Э. Линёвой были прочитаны доклады, посвященные работе Венского и Берлинского фонограммархивов. Вследствие исключительного интереса сообщений было решено издать их в виде отдельной брошюры и, кроме того, установить сотрудничество с упомянутыми научными учреждениями, организовав между ними и МЭК книгообмен [9. Л. 4].

Постепенно звукозаписывающая аппаратура становилась все более распространенной и доступной. Если к моменту образования МЭК (1901 г.) ставился вопрос лишь о получении хотя бы «небольших средств для того, чтобы Комиссия могла расширять свою деятельность, снаряжать экспедиции, приобрести фонограф, рояль для музыкальных заседаний и концертов» [11. С. 4], то уже спустя короткое время использование фонографа прочно вошло в экспедиционную практику. Фонографы находились в собственности членов МЭК. Они представлялись и сторонним собирателям для выездов в поле или же проведения стационарных исследований на местах. Один из первых, кто получил в полное распоряжение фонограф, был П. И. Тихов (он обязался, как следует из одного из протоколов заседаний МЭК, «доставлять в Комиссию собираемые им материалы по музыке Средней Азии» [12. С. 21]). В числе «экскурсантов», которым выдавались фонографы, были также артистка Л. П. Сипович-Федотова, собиравшаяся в 1913 г. в Литву [8. Л. 26 об.], Г. И. Марков⁵ (ему было решено выдать фонограф и 75 рублей для поездки в северные уезды Вятской губернии [9. Л. 7]), автор сборника смоленских песен О. П. Хмара-Барщевская [9. Л. 17], певица О. В. Ковалева. В 1916 г. в МЭК обратилась О. Э. Озаровская с просьбой о предоставлении фонографа для работы в Архангельской губернии [9. Л. 18]. Несколько аппаратов было приобретено МЭК в 1914 г. в связи с проведением в жизнь идеи о «всеобщей переписи народных песен» [9. Л. 17].

Все более широкое использование фонозаписи в экспедиционно-собирательской практике обусловило назревшую потребность в овладении и отработке навыков в использовании новой, входящей в повсеместное употребление аппаратуры. Об этом заявляли как организации, работавшие на периферии (например, Армянское музыкальное



Александр Логинович Линёв. Фотография из архива Российского национального музея музыки (Москва)

общество в Тифлисе [9. Л. 1], Общество изучения Архангельского края [9. Л. 25]), так и частные лица, в том числе директор народных училищ Томской губернии Николай Кириллович Рамзевич (1855–?) [9. Л. 24]⁶. В апреле 1914 г. В. В. Пасхалов выступил с инициативой об организации при МЭК специальных курсов, на которых «желающих заняться переписью песен» могли «получить необходимые предварительные указания к обращению с фонографом» [8. Л. 8]. Примерно тогда же, как отмечалось в одном из годовых отчетов ОЛЕАиЭ, «при содействии инженера-технолога А. Л. Линева» была начата работа по составлению специального руководства по использованию фонографа «применительно к новейшим упрощенным аппаратам типа “Excelsior” (Берлин)» [5. С. 216]. В 1915 г. руководство было составлено и подготовлено к печати [6. С. 147]. Издавать его собирались отдельной брошюрой [9. Л. 22].

Однако вследствие ухудшения в стране внутриполитической обстановки, «Руководство» А. Л. Линёва не было издано, как, впрочем, и многие другие научные труды МЭК. Оригинал рукописи обнаружить не удалось. В Отделе документов и личных архивов РНММ (фонд № 249 С. Л. Толстого) сохранилась лишь одна из копий, выполненная чернилами Толстым, с добавлением кратких примечаний И. С. Тезавровского. Ниже публикуется обнаруженный нами экземпляр, носящий заглавие «Краткие советы для записывания народной музыки фонографом А. Л. Линёва» [2], который, судя по примечанию на первой странице, представляет собой извлечение из «Руководства», сделанное уже после смерти автора, последовавшей в 1918 г.

**КРАТКИЕ СОВЕТЫ ДЛЯ ЗАПИСЫВАНИЯ
НАРОДНОЙ МУЗЫКИ ФОНОГРАФОМ***
А. Л. ЛИНЁВА

Предварительные заметки

Для собиранья произведений народного творчества этнограф должен быть снабжен фонографом со всеми принадлежностями и запасными частями к нему.

В большинстве случаев за ценными этнографическими экземплярами приходится удаляться вглубь страны с очень плохими путями сообщения. Отсюда ясно, что надо быть экономным в весе и объеме багажа. Тем не менее все необходимое для работы надо иметь под рукой, включая достаточный комплект запасных частей, чтобы в случае небольшой порчи аппарата можно было исправить самому или сделать это при помощи местного часовщика под собственным наблюдением. Это подразумевает умение обращаться с аппаратом. С мелкой починкой (напр. в диафрагмах) надо ознакомиться перед отъездом в экспедицию и достаточно напрактиковаться с фонографом, чтобы быть в состоянии сделать сносную запись.

Надо всегда быть готовым к тому, что от железнодорожной станции или пароходной пристани можно будет достать только обыкновенную деревенскую телегу. Значит надо предвидеть сильную тряску и соответственно с этим сообразовывать тщательность упаковки. Очень важно, чтобы фонограф и валики были в двойной упаковке с промежуточной упругой прокладкой, которая принимала бы все толчки, не портя самих вещей**.

2) Снабжение в дорогу

Список предметов, которые необходимо взять музыкальному этнологу для записывания:

1) Фонограф в футляре. Очень удобно иметь аппарат и все инструменты в одной прочной плетенке с надежными ремнями для переноски, а в другой — валики отдельно. При отдаче такого аппарата в багаж нужно иметь специальный, прочно сложенный и запирающийся ящик с легкой железной оковкой для дальних путешествий.

Примечание И. С. Тезавровского:

Аппараты, бывшие в употреблении еще в довоенное время след[ующие]:

Графофон Патэ.

Графофон «Virtuose» Modèle déposé.

Фонограф «Edisson Standart Phonograph», «Edisson Home Phonograph».

Фонограф Патэ (Pathè frères, système breveté) — складной: механизм укладывается в ящик, а дно механизма становится крышкой. Наиболее легкий аппарат.

2) Принадлежности фонографа

а) Записывающая диафрагма.

б) Воспроизводящая диафрагма.

в) Ключ для заводки пружины (прикрепить к аппарату кожаной цепочкой с шарниром так, чтобы при заводе цепочка не крутилась).

г) Два или три рупора (один картонный и два алюминиевых).

д) Приводной ремень. Для жаркого климата ремень должен быть из льняной ткани или снурка вместо кожаного или резинового.

е) Двойные и тройные разветвления с резиновыми трубками для присоединения рупоров.

ж) Несколько разговорных трубок с маленькими и средней величины рупорами для совместных исполнений.

з) Камертон стальной или трубчатый для ля — 435 колебаний в секунду.

Примечание И. С. Тезавровского: Стальной камертон во всяком случае надо иметь, так как трубочки часто портятся.

и) Набор инструментов: отвертка, масленка, щеточка, кисточка для обмахивания пыли, молоточек, тряпки, кусок замши и т.п.

к) Запасные части:

1) Ключ заводной.

2) Записывающая диафрагма.

3) Воспроизводящая диафрагма.

4) Ремень для кручения конического валика.

5) Несколько крючков, винтов, гвоздей, чертежных кнопок, веревочек, резиновых шайб, трубок и т.п.

6) Трубку клея (Coldikon или т.п.).

7) Машинное масло и мазь для зубчатых колес, бензин.

8) Запас стекол для диафрагм различной величины. Немного шеллаку для приклеивания сапфиров.

9) Ярлыки для валиков и т.п.

10) Журнал записей.

11) Ящики с чистыми валиками в картонных цилиндрических коробках с мягкой прокладкой. Очень удобно иметь большие укладки из волнистого картона с перегородками для дюжины валиков. В таких укладках легко брать валики по 2 или 4 дюжины, завернутые в толстую бумагу или клеенку.

III. Правила при записи

1) Заводить пружины до отказа перед каждой записью.

2) Скорость вращения устанавливается с самого начала так, чтобы валик делал 120 оборотов в минуту***. В исключительных случаях, когда голос очень высок или очень слаб, или темп записываемого очень быстрый, желательно увеличить скорость вращения примерно до 150 оборотов.

3) Во время записи ни под каким видом не изменять скорость вращения.

4) Всякая запись начинается с того, что в рупор вдвигают звук язычковой трубки или поют с камертона, называя тотчас же этот тон словами (ля, до); затем громко говорят № записи по журналу и название песни или инструментального произведения, после чего начинается запись. При опускании диафрагмы надо иметь в виду, чтобы резец отстоял от края валика на 5–10 миллиметров как в начале, так и в конце его. Можно отмечать звук камертона и в конце****.

5) Расстояние между рупором и певцом или иным звучащим телом должно быть вообще невелико и находиться в зависимости от силы звука. — примерно 20–50 см.

6) При совместном исполнении, когда каждый певец ведет свой подголосок, полезно записывать песню несколько раз, располагая певцов около рупора так, чтобы тот голос, который желательно выделить, был ближе к рупору, а другие несколько дальше. Затем ближе к рупору ставится другой певец, а остальные несколько дальше, и запись повторяется. Такие записи дадут хороший материал для контроля правильности записей при списывании на ноты, особенно в отношении голосоведения.

7) То же самое можно делать с записыванием инструментальных исполнений, например, рожечников, жалейщиков, [восточных ансамблей] и т.п.

8) После записи полезно записать низший и высший тоны каждого певца.

9) Для духовой музыки желательно записать полную гамму каждого инструмента. Для струнных инструментов следует записать строй пустых струн.

10) После записи музыкальной части полезно также записать на валике текст песни, произнесенный одним из певцов. Если на валике с музыкальной записью не осталось достаточно для этого места, то слова текста можно записать на отдельном валике.

11) Каждое записываемое произведение прослушивается сейчас же после записи, чтобы убедиться, что запись удалась. Это слушание записанного очень интересует певцов и подзадоривает их добиться еще лучших результатов. Тут же обыкновенно делаются предложения записать еще такую-то и такую-то песню, исправить пропетую и т.п.

12) Полезно записывать одну и ту же песню или инструментальное произведение два и более раза в разное время и по возможности с различными певцами.

Примечание И. С. Тезавровского: Надо иметь в виду, что нередко исполнитель не сразу входит в тон. Поэтому по окончании записи и после небольшой передышки полезно еще раз записать начало. Однако не надо упускать из виду, что нередко в песнях начальный запев отличен от последующих.

13) На крышке валика отмечается № записи по журналу и название произведения. Более подробные сведения вносятся в журнал, как уже было сказано.

* Ниже помещаемые советы извлечены из руководства, составленного покойным инженером Александром Логиновичем Линевым, который вместе со своей женой Евгенией Эдуардовной Линевой, известной собирательницей и исследовательницей народных песен впервые в 1893 году в России применили эдиссоновский валик для записывания народных песен. Оба супруга состояли членами Музыкально-Этнографической комиссии Московского Общества Естественной, Антропологии и Этнографии.

** В Крайне (Австрия) в горах словенцы подвешивают багаж к цепям, протянутым между двумя стойками, прикрепленными к бокам телеги. Эти цепи заменяют пружины и, несмотря на худые дороги, вещи, таким образом подвешивания, приходят в целости.

*** Подразумеваются валики «нормального» размера. Окружность 17,5 см., диаметр 5,55 см.

**** Это хуже.

Примечания

¹ Напомним, что Ю. Н. Зограф был отцом будущей основательницы и первого директора Общедоступного музыкального училища (ныне Академический музыкальный колледж при Московской консерватории) В. Ю. Зограф-Плаксиной и пианистки, ученицы Н. Г. Рубинштейна, бабушки арфистки Веры Дуловой А. Ю. Зограф-Дуловой.

² Текст доклада А. В. Порфирьевой в настоящее время хранится в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Ф. 294. Оп. 3. № 265).

³ Перовск, в настоящее время г. Кызылорда, — административный центр Кызылординской области Казахстана.

⁴ Эта поездка Г. Ф. Жордани оказалась безрезультатной.

⁵ Более подробно о Г. И. Маркове см.: 13. С. 123–138.

⁶ Более подробно о деятельности Н. К. Рамзевича см.: 7. С. 16–20.

Литература

1. Анучин Д. Н. О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске Якутской области. С приложением якутских песен по фонографическим записям Я. Строецкого (снятых с валиков

А. Л. Масловым) // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2. М., 1911. С. 269–297.

2. [Линёв А. Л.] Краткие советы для записывания народной музыки фонографом А. Л. Линёва // РНММ. Ф. 249. Инв. № 201. Л. 1–7.

3. Отчет о деятельности Этнографического Отдела И. О. Л. Е. А. и Э. и состоящей при нем Музыкально-Этнографической Комиссии за 1902–1903 год // Этнографическое обозрение. 1903. № 4. С. 179–186.

4. Отчет о деятельности Этнографического Отдела И. О. Л. Е. А. и Э. и состоящей при нем Музыкально-Этнографической Комиссии за 1903–1904 год // Этнографическое обозрение. 1904. № 3. С. 122–132.

5. Отчет о деятельности Этнографического Отдела И. О. Л. Е. А. и Э. и состоящей при отделе Музыкально-Этнографической Комиссии и Комиссии по Народной Словесности за 1913–1914 академический год // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4. С. 213–218.

6. Отчет о деятельности Этнографического Отдела И. О. Л. Е. А. и Э. и состоящей при отделе Музыкально-Этнографической Комиссии и Комиссии по Народной Словесности за 1914–1915 академический год // Этнографическое обозрение. 1915. № 3–4. С. 145–148.

7. Полякова Е. А. Актуализация педагогических музеев Западной Сибири как образовательной формы культуры в конце XIX — начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 4 (30). С. 16–20.

8. Протоколы заседаний Музыкально-этнографической комиссии за 1911–1913 годы // РНММ. Ф. 133. Инв. № 335.

9. Протоколы заседаний Музыкально-этнографической комиссии за 1913–1916 годы // РНММ. Ф. 133. Инв. № 336.

10. Тихов П. И. О музыке туркестанских киргиз // Музыка и жизнь. 1910. № 3. С. 2–4; № 4. С. 9–14.

11. Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 1. М., 1906. Паг. 2.

12. Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2. М., 1911. Паг. 2.

13. Шупак Г. Н. Деятельность Музыкально-этнографической комиссии Научного этнографического общества при Пермском государственном университете // Этномузыкология: история формирования научно-образовательных центров, методы и результаты ареальных исследований: Материалы международных научных конференций 2011–2012 годов / сост., науч. ред. Г. В. Лобкова; редкол.: К. А. Мехнецова (отв. ред.), И. Б. Теплова (отв. ред.) и др. СПб., 2014. С. 123–138.

Сокращения

МЭК — Музыкально-этнографическая комиссия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.

ОЛЕАиЭ — Императорское Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии.

РНММ — Российский национальный музей музыки (Москва).

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2023 г.

Олег Васильевич Гордиенко,
Союз композиторов России (Москва)

СОУДАРЯЕМЫЕ ПАЛКИ РУССКИХ СТОРОЖЕЙ

Аннотация. В статье описывается неисследованный русский сторожевой звукоинструмент — соударяемые палки. Материалы собраны в 1999 и 2001 гг. в Нижегородской и Владимирской областях. В сторожевой практике того времени соударяемые палки уже не использовались, и рассказать о них могли только сельские старожилы. В справочных, научных и учебных изданиях по русскому музыкальному фольклору информация об этом инструменте отсутствует. Сведения о его бытовании публикуются впервые.

Ключевые слова: этноинструментоведение, сторожевые звукоинструменты, соударяемые палки

Звукоинструменты из двух соударяемых палок в России зафиксированы лишь у коренных народов Севера и Сибири, и в описаниях их сообщается, что приспособления эти по традиции применяли охотники и олениводы¹. Однако в этноинструментоведческих экспедициях конца 1990-х — начала 2000-х гг. я узнал, что подобными звуко-

выми орудиями пользовались и русские сельские сторожа.

В 1999 г., собирая информацию о народном звукоинструментарии в Воскресенском районе Нижегородской области, я записал сообщение о некогда бытовавшем здесь простейшем звуко-сигнальном инструменте. Он относился к типу орудий самозвучащих ударных,

был инструментом сторожевым и назывался *караулка*. Сведения о нем сообщила жительница и уроженка д. Черново Анна Ивановна Лепёхина (1911 г.р.).

По свидетельству информантки, инструмент состоял из двух толстых палок (длиной примерно в аршин). Они делались из высушенных веток дерева и имели очищенную от коры поверхность. Палки эти назывались *стукалками* или *побрякушками*. Взаимный удар их давал громкий отрывистый звук, но не столь сильный, как у самого известного из здешних звукоинструментов — дощатого пастушеского барабана.

Инструмент бытовал в 1920–1930-е гг. Пользовались им местные сторожа. При охране в ночное время сигнализация велась на ходу: если обстановка была спокойной, сторож лишь тихо постукивал (извлекая один-два удара после продолжительных пауз); если же возникала опасность, стукали громко и бесостановочно.

Два года спустя в Гороховецком районе Владимирской области мне вновь описали инструмент подобной



Сторожевые звукоинструменты. Сверху «стукалка» (шарикударяемая колотушка), снизу «караулка». Нижегородская обл., Воскресенский р-н, д. Чистое Болото. 1999 г. Фото О. В. Гордиенко

конструкции. Инструмент этот, как и «караулка», был сторожевым, бытовал в довоенное время и назывался *стукалка*. По словам информанта — жителя и уроженца д. Зимёнки Николая Ефимовича Шилякова (1928 г.р.), он представлял собой две деревянные палки, каждая из которых имела длину около полуметра и толщину диаметром в руку (т.е. не менее 5–6 см).

Палки, входившие в конструкцию, изготавливались из веток деревьев. Какое дерево для этого брали, особого значения не имело, но зимёнковские сторожа предпочитали делать инструмент из более твердых пород (дуб, клен, береза, сосна). Изготовление заключалось в срезании веток-заготовок и очистке их от сучков. Кора на ветках либо оставлялась, либо удалялась. При взаимном ударе палок инструмент издавал короткий сухой звук. Промкость его зависела от быстроты и жесткости столкновения. В случае нападения на сторожевые палки могли использоваться и как боевые дубинки.

Нижегородские сторожа наряду с инструментами вышеописанного типа использовали и соударяемые палки более сложного устройства (внешне напоминающие дощатый пастушеский барабан и являющиеся типологически конструкцией переходной). О соударяемых палках такого устройства мне рассказал в 1999 г. житель и уроженец д. Большое Содомово Воскресенского района Нижегородской области Алексей Иванович Ретин (1912 г.р.). По его словам, данный инструмент бытовал в довоенное и послевоенное время, применялся местными сторожами и назывался тоже *караулка*. Он состоял из двух аршинных,

очищенных от коры кленовых или березовых палок (*подоглов*) и прямоугольной еловой или сосновой доски (длиной около полуметра, шириной 20–30 см и толщиной 1–2 см), прибитой фронтально, перпендикулярно и симметрично к предконцевой поверхности одной из них. Как функционировала «караулка», информант описал следующими словами: «На подогле прибиты гвоздями дощечка, и по ней бьют другой палкой».

Динамические возможности инструмента позволяли извлекать из него не только громкие, но и тихие звуки. Именно слабыми одиночными ударами, прерываемыми долгими паузами, сторож оповещал жителей, что вокруг всё спокойно и он контролирует ситуацию. В этом случае караульщик, говоря словами информанта, «идёт постукивает редёнью». В экстремальных же ситуациях в «караулку» били непрерывно и максимально громко. Сравнимая динамическая возможность «караулки» и дощатого пастушеского барабана (изредка применявшегося и сторожами), А.И. Ретин отметил, что последний звучал громче.

Если деревня охранялась не сторожем-профессионалом, а общиной (т.е. всеми жителями поочередно), «караулку» передавали из дома в дом. В 1999 г. в Воскресенском районе Нижегородской области такой формой сторожевой охраны еще пользовались жители д. Чистое Болото (прежде называвшейся Кленовики). В сторожевом обиходе этой деревни в то время применялись три звукоинструментов: подвешенный на столбе тракторно-плуговой отвал (по которому при пожаре били тяжелой «железиной»), фанерная шарикоударяемая колотушка на деревянной ручке (именуемая местному *стукалка* и вручаемая очередному жителю, выходящему на охрану деревни) и усложненная модель «караулки» с прибитой к палке доской (на которой была надпись «дневной и ночной караул!»). Два последних инструмента, передаваемые сельским сторожам в комплекте, мне удалось сфотографировать у стены дома, до хозяев которого дошла очередь сторожить.

Не обладая такими игровыми возможностями, как дощатый пастушеский барабан, усложненная модель «караулки» использовалась в деревнях как сугубо сигнальный инструмент. И, несмотря на конструктивное и звуковое сходство ее с дощатым пастушеским барабаном, деревенские жители не считали эту модель вариантом барабанной конструкции, а видели в ней прежде всего соударяемые палки. Это подтверждает и фраза «палка о палку стучали», сказанная А.И. Ретиным о «караулке».

Скудость собранных о соударяемых палках сведений пока не позволяет говорить о существовании у них наряду с функцией звукоинструментальной функции музыкальной. Однако полностью исключить

при этом спорадическое использование их в народном музицировании вряд ли возможно (учитывая и немалый ритмический потенциал инструмента, и его динамические характеристики, и тот факт, что сторожа и в Зимёнках, и в Черное были местными). Фольклористы, наблюдавшие в деревнях уличное народное музицирование, легко могут представить себе ситуацию, когда подошедший к пляшущим и поющим людям сторож вдруг подстучит палками в такт музыке и, сыграв этот внезапный аккомпанемент, продолжит сторожевой обход села.

Если поискать аналог подобного применения соударяемых палок в Европе, то в Испании, например, их использовали как музыкальный инструмент еще в XVII в. И функционирование их в таком качестве зафиксировано даже в художественной литературе. Вот, скажем, как исполнение пастушеских песен в сопровождении двух дубинок описывает в «Назидательных новеллах» Сервантес: «Хотя пастухи мои и пели, но это были совсем не сладкогласные и стройные песни, а какая-нибудь: “Эй, куда волк пошел, эй, Хуаника!” или другие вещи в том же роде; пели они совсем не под звуки гобоев, равелей² или вольнок, а постукивая одной дубинкой о другую или прищелкивая черепками³, зажатыми в пальцах»⁴.

Учитывая, что игровые возможности испанских пастушеских дубинок и соударяемых палок русских сторожей практически идентичны, предположение о спорадическом использовании последних в качестве музыкального инструмента не кажется совсем уж безосновательным.

Примечания

¹ См.: Шейкин Ю. И. История музыкальной культуры народов Сибири. М., 2002. С. 51; Чисталев П. И. Коми народные музыкальные инструменты. Сыктывкар, 1984. С. 10.

² В испаноязычном тексте «Назидательных новелл» Сервантеса эти музыкальные инструменты названы *rabeles*, и на русском языке точным эквивалентом данному названию будет слово *рабэли*, а не *равели* (так как *rabeles* — мн. ч. от *rabel*, а не от *ravel*). Наименование их в русскоязычном переводе «равелями» является либо ошибкой переводчика, либо опечаткой. *Rabél* (*Rabel*) — староиспанский струнный смычковый музыкальный инструмент, напоминавший по конструкции средневековый западноевропейский *rebék* (*rebec*) и имевший от одной до трех струн.

³ Судя по всему, Сервантес описывает здесь простейшую разновидность глиняных испанских народных кастаньет.

⁴ Сервантес М. де. Новелла о беседе собак // Сервантес М. де. Назидательные новеллы / пер. с исп. Б. Кржевского. М., 1982. С. 259.

Статья поступила в редакцию 8 декабря 2022 г.

Ольга Геннадьевна Баранова

Елена Васильевна Дьякова

Александр Борисович Островский,

доктор исторических наук

Ольга Михайловна Фишман,

доктор исторических наук

Алексей Владимирович Христенко

Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

ВЫСТАВКА «РАДОСТЬ ПАСХАЛЬНАЯ»

Аннотация. В статье раскрывается замысел этнографической выставки, на которой впервые были представлены в определенном единстве пасхальные атрибуты и православных народов (русские, украинцы, белорусы), и католических (поляки, словаки, чехи, литовцы), характеризуется его тематическое воплощение, включая конкретный состав экспонатов. В композиции выставочного пространства акцентирована общность народной интерпретации всего пасхального календарного цикла как времени перехода от зимы к весенне-летнему периоду; именно в этом контексте удалось сочетать различные этнокультурные памятники народного христианства.

Ключевые слова: РЭМ, выставка, пасхальный цикл, пасхальные яйца

Выставка «Радость пасхальная», прошедшая в Российском этнографическом музее (РЭМ) 13 апреля — 10 июля 2022 г.¹, была посвящена пасхальным традициям православных и католических народов Европы, во многом схожих, но наделенных самобытными чертами.

Пасха — самый значительный праздник в весеннем календаре. В период всего календарного пасхального цикла — от Вербного воскресенья до Троицы и дня Св. Духа — у славянских народов, а также литовцев важную роль играют символические формы коллективного поведения, выражающие радостное переживание верующими победы над смертью. Наряду с этим содержанием, общим для всех народов, исповедующих христианство, несомненно значимы этнокультурные особенности интерпретации, которые проявляются в обрядности (на акциональном и предметном плане) и порой отражены в терминологии. Так, в названии праздника Пасхи у ряда народов кроме признака «великий» присутствует еще один признак, а именно «день» (у восточных славян: *Великдень* у русских, украинцев, *Вялікдзень* у белорусов) либо «ночь» (у западных славян: *Wielkanoc* у поляков, *Velikopose* у чехов, *Velká noc* у словаков); последнее сочетается со сравнительно большей обрядовой активностью западных славян ночью, сразу после пасхальной литургии.

Пасхальный цикл пронизан идеями очищения, обновления, запечатленными в верованиях, обычаях народного христианства. Ожидание встречи Бога живого соединяется в народном сознании с освобождением от зимы, началом земледельческих работ и первым выгоном скота. Вместе с тем непрерывность и цельность всего временного отрезка, начинающегося от Пасхи, маркируется

христианской символикой: обычай красить яйца, использовать их в обрядах и играх «охватывает период от Пасхи до Троицы»². Два мировоззренческих пласта в проживании всего этого периода — один календарный, определяемый природой и хозяйственными занятиями земледельцев, скотоводов Восточной Европы, и другой, знаменующий события христианской сакральной истории, от Распятия и Воскресения до возникновения Апостольской церкви — взаимно проникают, семантически обогащаясь.

Главной задачей выставки было представить именно эту цельность народного христианства у этносов, имеющих общее историко-культурное происхождение (восточные и западные славяне) и схожесть традиционного образа жизни (славяне и литовцы), при этом подчеркнуть самобытные черты, запечатленные на предметном плане обрядов, обычаев. Впервые весьма широко были охарактеризованы традиции изготовления пасхальных яиц, собрание которых в фондах музея насчитывает более 3 тыс. памятников. На выставке было показано более 300 образцов пасхальных яиц, собранных в разное время у русских, украинцев, белорусов, гагаузов, словаков, поляков и литовцев. Впервые широко экспонировалась атрибутика пасхального цикла из хранящихся в музее западнославянских, в особенности словацких, коллекций.

КОМПОЗИЦИЯ ВЫСТАВОЧНОГО ПРОСТРАНСТВА

Вводный, задающий тематику экспозиционного повествования раздел разместился во входной зоне выставочного зала, где в горизонтальных витринах располагались книги, открытки, от начала XX до начала XXI в., с пасхальной тематикой, дополненные литовской скульптурной группой «Страж у гроба

Господня и предстоящие» (XIX в.) и русской иконой «Воскресение Христово» (начало XX в.). Здесь же на стене располагался экран, на котором демонстрировались обычаи празднования Пасхи у разных восточноевропейских народов в таком же широком историческом диапазоне (кроме снимков из Фотоархива РЭМ была использована открытая информация из интернета); звучала аудиозапись пасхального колокольного звона русских храмов.

Выставка располагалась в вытянутом прямоугольном зале тремя рядами. Посредине, организуя пространство, шел ряд из вертикальных витрин, составленных в ломаную линию; в нескольких местах были небольшие разрывы, что создавало возможность кругового обхода. В этих витринах помещалась значительная часть предметно-акциональной обрядовой атрибутики — от Страстной недели до дня св. Георгия, когда происходил первый в новом сезоне выгон скота. Ряд у стены справа представлял раздел с пасхальными яйцами, размещенными на специальных горизонтальных подставках-ячейках в пяти витринах, тоже выстроенных зигзагом. Дополнительными акцентами в этих витринах стали предметы праздничного интерьера — сосуд для святой воды (поляки) и вырезные бумажные украшения — *витинанки* (украинцы).

Содержание ряда, расположенного слева, скрепляло весь пасхальный период, указывая посредством ритуальных предметов вступление в него, кульминацию и завершение; соответственно, в самом начале можно было видеть словацкую куклу, чучело Марены (*Morena*), символ уходящей зимы, а в конце — ритуальные предметы, относящиеся к Вознесению и Троице. В средней части этого ряда были устроены две обстановочные сцены — интерьер дома в пасхальную неделю у русских и у литовцев.

Русский пасхальный интерьер был построен на материале Вологодской губернии конца XIX — начала XX в. Исключением было только привозное фаянсовое яйцо, подвешенное к иконам, — праздничный гостинец из Санкт-Петербурга. Здесь же давалось представление о двух обычаях Светлой недели: об обходе домов деревенскими детьми и об одной из игр с яйцами.

В первый день на пасхальной неделе ребята, собравшись небольшой группой, шли с решето «христосовать», «христославить». Войдя в дом, они трижды поздравляли хозяев: «Христос воскрес!» После ответа «Воистину воскрес!» детей одаривали специально заготовленным угощением — крашеными яйцами, пирогами, куличом, конфетами. Момент одаривания девочки пасхальной *крашенкой* запечатлен в интерьере; показан также способ катания праздничных яиц по лотку.

В нишах, устроенных по обе стороны от севернорусского интерьера, были помещены предметы утвари, непосредственно связанные с пасхальным циклом. Слева — короб для пасхального кулича из Вологодской губернии конца XIX в. с надписью «Кому церкоф не мать тому Бохъ не отецъ» и изображенной на нем в центре рыбой (символ Христа), по обе стороны от которой, подобно иконописной композиции, — 12 поясных фигур «братьев» (так написано), по шесть с каждой стороны. Справа от интерьера — атрибуты для игр молодежи: палки и резные фигуры для городков, излюбленной весенней игры парней, начиная со второго дня по Пасхе; резные расписные палки и конусовидный предмет с навершием-шаром, называемый также «девушкой в сарафане» или *бачей*, отчего и вся игра получила название «в бачу». Играли в нее девушки в предпасхальные недели в Печорском уезде Архангельской губернии вплоть до 1930-х гг. Девушки в праздничных одеждах собирались на улице с бачевыми палками в руках, полученными в подарок от парня в знак особой симпатии и для укрепления отношений. Водившая ставила бачу в центр круга, очерченного на снегу; девушки поочередно бросали палки с определенного расстояния, пытаясь ее сбить. Когда все палки были брошены, девушки бежали за ними и старались как можно быстрее вернуться. Девуш-

ка, прибежавшая последней, становилась водящей. Игра в бачу символизировала объединение девушек перед началом весенних хороводных гуляний.

В литовском интерьере присутствовали непременные атрибуты праздника, в первую очередь плетенное из соломы подвесное украшение *Sodai* (лит. 'сады'), символ небес и рая, помещавшееся над столом.

Среди «садов» литовцев преобладают силуэты четырехгранных пирамид и производные от них конструкции — звезды и шары, самой распространенной формой является октаэдр. Они украшены изображениями птиц и небесных светил, олицетворяющими благопожелание плодородия и богатства. (Традиция изготовления изделий из соломы в 2018 г. была внесена в Перечень ценностей нематериального культурного наследия Литвы.) На выставке показано, что *margučiai* (расписные пасхальные яйца)³, украшение пасхального стола, литовцы помещали в специальное приспособление — «пасхальную елочку», символизирующую древо жизни, с девятью или 12 гнездами.

В соседней с этим интерьером нише находились атрибуты великопостной, пасхальной обрядности словаков. Здесь керамическая тарелка с изображением св. Марты стала дополнением к комплексу предметов, известных под общим названием *lito, leto*⁴: это и модель хвойного деревца (*máječek*), украшенная

картинками религиозного содержания, бусами из соломы и скорлупок яиц, и несколько искусственных еловых веток с тряпичными куклами в кроне, с которыми девушки обходили дома после уничтожения Марены.

Выставочное пространство, разделенное тремя рядами (каждый из них представлял преимущественно один из аспектов всего пасхального цикла, а именно: обычаи пасхальной недели — слева, предметно-акциональный план обрядности — средний ряд и расписные яйца — ряд справа) содержательно представляло единым.

Во-первых, была заложена определенная переключка экспонатов двух рядов: от чучела Марены в ряду слева, открывавшего пасхальный цикл, посетители перемещались в средний ряд, с тем чтобы после Страстной недели вновь двинуться влево к двум описанным выше праздничным интерьерам. После этого в продолжение пасхальной недели — снова к среднему ряду, в котором на том же уровне располагались одна за другой сцены: литовская атрибутика («содасы» и «Пасхал»); предметы гуцульской пасхальной ярмарки; предметы-атрибуты почитания св. Георгия и обряда первого выгона скота в день этого святого (предметы русские, литовские, украинские, совокупно воссоздающие различные моменты культа и обряда). Наконец, завершающий переход снова к ряду слева: после ярмарки



Композиции «Севернорусский пасхальный интерьер», «Пасхальная хлебница с кропилом», «Игры молодежи». Фото Е. В. Дьяковой

и сцены, посвященной св. Георгию, — к сцене Вознесения и Троицы.

Во-вторых, единство выставки достигалось тем, что фотографии, запечатлевшие различные обычаи, обряды пасхального календарного цикла, располагались на обеих стенах, т. е. у экспонатов и левого, и правого ряда. В числе сюжетов из Фотоархива музея — обычаи крашения яиц (у русских и литовцев), звонари на пасхальной неделе и качели, хороводы (у русских), городское праздничное шествие (у литовцев), детские обходы домов с ветками, украшенными яйцами (у словаков), обрядовый обход скота в первый выгон (у русских) и др.

В-третьих, пасхальные яйца присутствовали не только в соответствующем тематическом разделе, но стали своеобразным лейтмотивом выставки, будучи представленными и в обоих интерьерах левого ряда, и в располагавшихся в среднем ряду сценах — гуцульской ярмарки и обрядов первого выгона скота. Кроме того, писанки были помещены в центре выставочного зала, на одном из кубических подиумов, где они были дополнены формами для пряников с изображением рыбы, петуха, который, согласно представлениям восточных славян, возвещает Воскресение Христово.

Традиционно местом восприятия верующими этой радостной вести был храм. Об этом напоминала посетителям находившаяся в центре зала крупномасштабная модель пятиглавой с колокольной церкви слободы Цветной в Киевской губернии, искусно изготовленная в конце XIX в. сельским гончаром. В витрине рядом с ней располагались гуцульские печные изразцы (*кахли*) середины XIX в. с традиционными изображениями церкви и звонарей.

КАЛЕНДАРНАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ СИМВОЛОВ

К числу доминантных символов предпасхального периода в выставочном пространстве относятся словацкая кукла Марена и литовские «вербы». Символы хронологически более поздние, сопряженные с периодом Страстной недели, — православная дарохранительница, утварь для приготовления пасхи, куличей и др.

Марена/Морена (чеш. *Mara, Morana*; словац. *Morena, Muriena, Smrtka, Saramura*) — воплощение смерти, зимы. Ее сооружали из ржаной соломы, насаженной на шест, в виде женской фигуры в тряпье или праздничной одежде, с нарисованным лицом, обвитой нитями с наизнанными куриными и гусиными пустыми яйцами. Подобные фигуры чехи и словаки изготавливали в Смертном воскресенье (5-е воскресенье Великого поста) или в Вербное воскресенье. Собирали Марену девушки и потом



Композиция «Модель церкви. Изразцы с пасхальными сюжетами». Фото А. А. Любимовой

носили ее по селу, от дома к дому со словами «Смерть несем из села — новое лето в село»; получали взамен продукты: калачи, яйца, сладости. Обряд выноса Марены и последующего ее уничтоже-

ния (разрывали на части и закапывали в землю или разбивали о дерево, топили, сжигали на костре) символизировал уход зимы, смерти и как следствие скорый приход лета, хорошего урожая.



Куклы Марена (символ уходящей зимы) и Лито. Фото А. А. Любимовой

Существовало поверье, что, «уйдя на тот свет», Марена передаст ключ, которым св. Георгий «откроет» землю, и начнется весна⁵.

Кукла Марена (точнее, модель Марены) — уникальный экспонат, поступил в музей в начале XX в. при содействии профессора Пражского университета Любора Нидерле (1865–1944) — археолога, этнографа и историка-слависта, члена Чешской академии наук и искусств, автора классического труда «Славянские древности». Этот памятник выставился впервые; для его подготовки к экспонированию потребовалось несколько месяцев работы опытных специалистов реставрационной мастерской музея. В витрине рядом с Мареной была помещена празднично одетая кукла *Lito* — с нею в тот же день, после уничтожения персонификации зимы, девушки обходили дома с пожеланием благополучия⁶.

Предметы-символы Вербного воскресенья — русский медный крест XVI в., на верхнем конце которого помещено круглое клеймо со сценой въезда Спасителя в Иерусалим на ослике, русское церковное полотенце с вышитыми на нем пальмами (напоминание о том, как происходила в сакральной истории встреча Христа). Несомненной доминантой выступали «вильнюсские вербы».

В костелах Литвы в Вербное воскресенье освящают «вербы» (лит. *verbos*): связки из веток можжевельника и рано распустившихся лозы, ивы, березы; иногда их украшают цветками из цветной бумаги, перевязывают цветными нитками. Самые древние по форме — «вербы» на валиках, а также плоские односторонние и двусторонние «вербы», напоминающие пальмовые ветви.

До сих пор сохраняется обычай, согласно которому, вернувшись из костела с такой освященной «вербой», необходимо отхлестать ею домочадцев, напоминая им о приближающейся Пасхе и с пожеланием здоровья на весь год.

Уникальная разновидность «верб» — «вильнюсские вербы». Раньше их связывали из растений двух-трех цветов, в основном по принципу контраста, а с появлением химических красителей цветовая палитра расширилась до семи. Некогда польские и литовские мастера Вильнюса несли такие «вербы» как украшения во время цеховых шествий. Лишь много лет спустя их стали освящать в костелах, так же как и традиционные «вербы» из ветвей живых растений. При изготовлении «вильнюсских верб» используют окрашенные или натуральные высушенные растения, березовые сережки, шишки, веточки ивы, переплетенные цветной бумагой.

В послевоенные годы «вильнюсские вербы» стали частью не только предпасхальных и пасхальных праздников, но

и ярмарки Казюкаса / св. Казимира (начало марта)⁷. В последние десятилетия XX — начале XXI в. особенно возросли декоративная функция «вильнюсских верб», предназначенных для украшения интерьера дома, офиса, и их роль как регионального и национального культурного символа. (В 2019 г. традиция изготовления «верб» в Вильнюсском регионе была включена в Перечень ценностей нематериального культурного наследия Литвы.)

В раскрытии темы Страстной недели, как и многих других, сочетались предметы, маркирующие церковные и народные обычаи. Припоминание событий сакральной истории дополнялось в народном быту подготовкой к приближающемуся празднику. Так, в первых трех витринах среднего ряда соседствовали меднолитые русские кресты, резной процессионный крест (украинцы-гуцулы, вторая половина XIX в.), фаянсовые предметы с сюжетами сакральной истории — изразец «Снятие с креста» (русские, XVIII в.) и скульптура «Дева Мария, оплакивающая снятого с креста Иисуса» (словаки, конец XIX — начало XX в.), а также катушка ниток, выпряженных в Великий четверг (белорусы), деревянная хлебная лопата (русские) и формы для приготовления пасхи с вырезанной на них растительной символикой, знаменующей возрождение природы и победу над смертью (русские, карелы, начало XX в.). В развитие темы пасхальной утвари славян были представлены белорусские глиняные чернолощенные сосуды с волнообразными стенками — формы для выпекания праздничного хлеба («пасхи»), а также гуцульская *рахва* второй половины XIX в. — деревянный короб с крышкой, декорированной резным орнаментом (в центре композиции — мотив креста), использовавшийся в качестве посуды для освящения в церкви продуктов пасхальной трапезы.

Среди атрибутов, маркировавших момент прихода Пасхи в западнославянской традиции, особый интерес представляют кнуты, плети, свитые из ракитовых прутьев. Это *žila velikonočni* (словаки, начало XX в.) — крупный кнут, украшенный бумажными цветами и разноцветными лентами, с которым по завершении пасхальной литургии сельская молодежь обходила дома. По сей день у чехов и словаков широко бытует *šehačka* (чехи, начало XX в.) — плетка из восьми прутьев, используемая при народном пасхальном обычае *pomlázka*, который заключался в символическом стегании с целью омолаживания, пожелания здоровья и благополучия.

К возведению о праздничном цикле имеет непосредственное отношение еще один экспонат — полотенце с вышитыми концами, бытовавшее в начале 1930-х гг. в Ленинградской области в националь-



Пасхальные яйца. Поляки. Австро-Венгерская империя, Восточная Галиция. Конец XIX — начало XX в. Фото Е. В. Дьяковой

но-смешанной семье (муж — украинец, а жена — вепс). Вблизи концов этого полотенца, изготовленного жившей на Украине свекровью, были вышиты надписи: на одном «Христос воскрес», на другом «Воистину воскрес».

В центральной части зала, в среднем ряду, наряду с уже упомянутыми предметами («сода», формы для пряников в виде рыбы, петуха и др.), пасхальная неделя была олицетворена на выставке петербургским католическим символом — большой свечой «Пасхал». Ее зажигают в Страстную неделю перед храмовыми дверями, и она горит на протяжении всей пасхальной седмицы. Эта свеча использовалась во время пасхальной мессы 1999 г. в храме Лурдской Божией Матери в Санкт-Петербурге.

В сцене гуцульской пасхальной ярмарки (обычай проводить ее получил широкое распространение со второй половины XX в.) было показано многое из того, что там можно купить: деревянные изделия, украшенные искусной резьбой и инкрустацией, керамическая посуда, одежда (части поясной женской одежды «запаски», вышитая овчинная безрукавка с аппликацией «кептарь», широкие мужские кожаные пояса и тканые женские головные уборы, чулки «капчуры», обувь «постолы»), а также свистульки, сырные игрушки и др. Самый яркий предмет на ярмарке к Великодню — гуцульские *писанки*. Наряду с геометрическими мотивами на них можно увидеть изображения церкви и крестов, рыб. Фразу «Христос воскрес!» слышно в этот день повсюду, и она же в виде надписи нередко присутствует на гуцульских писанках. На выставке экспонировались предметы, характерные для пасхальной ярмарки в Ивано-Франковской и Черновицкой областях Украины начиная с 1970-х гг.

В теме первого выгона скота наряду с каноническими в христианстве изводами легенды о св. Георгии присутствовали предметы, представлявшие обрядность и обычаи этого дня, восходящие к образу Георгия, покровителя скота. Доминантными христианскими символами выступали русская икона «Св. Георгий Победоносец» из Волог-

ды (XIX в.), чешская икона на стекле «Св. Георгий» (конец XIX — начало XX в.) и литовские скульптуры «Св. Георгий», «Св. Георгий с королевой», обе из Тельшевского уезда (XIX в.). Русская пастушеская *барабанка* с палочками-*пастушалками* и украинский *батіг чабанський* (кнут чабана) создавали эффект присутствия главного участника обряда — пастуха. Ему же предназначались в дар яйца-*крашенки*, ему принадлежали и замок с ключом, чтобы «замкнуть пасть волку», магически защитить скотину.

В витрине, завершающей выставку («Вознесение. Троица»), православную икону «Св. Троица» дополняло множество *голубков* (изображения Св. Духа, подвешиваемые у православных к божнице, а у католиков вблизи религиозной скульптуры), бытовавших у русских, украинцев, белорусов, словаков в конце XIX — начале XX в.

Испеченные *лесенки* (муляжи) представляли обряд, распространенный в центрально- и южнорусских губерниях. В праздник Вознесения Господня это обрядовое печенье, символ восхождения Христа на небо, парни и девушки на полях, засеянных зерновыми, подбрасывали вверх как можно выше, чтобы в этот год уверенно и высоко поднялись к небу хлеба. Движение вверх, от земли к небу, определяло композицию, объединяя обе темы этой витрины: от трех подсвечников, каждый на три свечи (русских, украинского), как бы символизировавших в домашнем быту Св. Троицу, через летящие вверх *лесенки* мысленный взор восходил к «стае» *голубков* и иконе.

ПАСХАЛЬНЫЕ ЯЙЦА: ТЕХНИКА ОРНАМЕНТАЦИИ, УЗОРЫ

Крашеные и расписные яйца — главный атрибут Пасхи. И с техникой декорирования, и с орнаментикой, характерной для различных народов, знакомство посетителей происходило преимущественно в ряду, расположенном справа (с узорами литовских писанок — в упомянутой ранее сцене пасхального интерьера). В первой из пяти витрин располагались русские пасхальные яйца из Московской, Курской и Орловской губерний, изготовленные в конце XIX — начале XX в. В трех последующих витринах — украинские писанки из различных губерний, а также образцы, характеризующие традиции украшения пасхальных яиц у белорусов и гагаузов. Завершала этот ряд витрина, демонстрирующая художественное своеобразие пасхальных яиц западных славян, представленное польским и словацким материалом начала XX в.

В разделе украинских писанок были помещены также инструменты для росписи яиц. Основной способ декорирования украинских писанок — это

роспись поверхности яйца. Для создания разноцветного узора использовали восковую технику (резервирование или, по аналогии с росписью по ткани, батикование), состоявшую из нескольких этапов. Яйцо держали левой рукой, между большим и указательным пальцем, поворачивали по мере нанесения узора. В правой руке держали инструмент для росписи — палочку, на конце которой прикреплен конусовидный леечка (*писачок, писальце, кистка*), ее опускали в растопленный воск, которым рисовали орнамент. Сначала на очищенную поверхность яйца наносили первый слой узора. Затем яйцо опускали в краску, чтобы окрасить части, не закрытые воском. Таким же образом наносили последующие слои воска и краски — до завершения узора.

Чтобы получить *крашанку*, яйцо окрашивали красителем одного цвета. На *скробанках* узор был процарапан на однотонном фоне. *Крапанки* (*крапаки, копанки*) — яйца с узором в виде пятен. Чтобы изготовить «крапанку», на окрашенное однотонное яйцо капали расплавленным воском. После того как капли застывали, яйцо опускали в краску, и оно снова окрашивалось за исключением покрытых воском областей. Схожие способы декорирования яиц применялись и другими славянскими народами, а также литовцами.

У русских традиция наносить на поверхность яйца разнообразные цветные узоры в технике резервирования воском существовала в южных губерниях, преимущественно в контактных с украинцами зонах. В декоре преобладают растительные, цветочные элементы орнамента; иногда встречаются еловые ветки, звезды, пауки, волнистые линии. Есть также писанки, где изображены предметы быта — рушники, грабли. Для русских писанок в собрании РЭМ характерно расположение элементов узора в секторах, которые образуются из пересекающихся вертикальных, горизонтальных и косых линий.

Украинские писанки разных регионов значительно отличались расположением орнамента, колоритом, композицией, элементами узора. На *крашенках* не предполагались дополнительные рисунки. На *скробанках* проще всего было выполнить растительные элементы. Специфика орнамента *малюванок* заключалась в том, что они раскрашивались красками со свободным расположением элементов. Для начала XX в. это была новая техника, которая появилась благодаря возможности использовать масляные краски. Самыми красочными и разнообразными были писанки, выполненные в технике резервирования воском. Чаще всего орнамент носил геометрический или растительный характер. Встречаются

также изображения животных, птиц, рыб и человека, солнца и звезд. Иногда эти элементы настолько стилизованы, что являются частью геометрической композиции, а не самостоятельным изображением. Узоры множественных писанок включают элементы религиозного характера, определяющие их как пасхальный атрибут: изображения крестов, церквей, надписи «Христос Воскрес».

Для словацких и чешских «краслиц» (ед. ч. *kraslice*) были характерны несколько техник росписи: окрашивание, процарапывание, рисование и резервирование воском. Процарапывали рисунок острым ножом по уже окрашенному яйцу. Чаще всего фон *kraslice* был темным (черным, коричневым, красным, синим), а процарапанные узоры белого цвета. Любимым элементом орнамента были растения и птицы — на ветках или несущие веточку в клюве. Точность рисунка мастериц позволяет безошибочно определять изображенные садовые растения: розы, фиалки, тюльпаны. Цветы и птицы указывают на скорое приближение весны, пробуждение природы и радость жизни.

Польские мастерицы для росписи пасхальных яиц использовали технику резервирования воском. Для нанесения узора помимо «писальца» с леечкой они использовали приспособление в виде палочки с тонким гвоздиком на конце, который «растягивал» капли воска. Из таких «растянутых капелек» получались цветы, «звезды», «солнца». Чаще всего встречаются лаконичные растительные мотивы.

Примечания

¹ Авторский коллектив выставки: О. Г. Баранова, Е. В. Дьякова, Д. К. Мавевский (дизайнер), А. Б. Островский (куратор), О. М. Фишман (куратор), А. В. Христенко.

² *Азаткина Т. А.* Яйцо пасхальное // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2014. С. 627.

³ См.: *Martinaičio M.* Margučiaio. Marcelijaus Martinaičio kolekcijos katalogas. Vilnius, 2014.

⁴ *Валенцова М. М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016. С. 128–129, 136–137, 344.

⁵ *Толстой Н. И.* Георгий // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 497.

⁶ *Валенцова М. М.* Марена // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 182.

⁷ *Mardosa J.* Rytų Lietuvos ir Vakarų Baltarusijos verbos. Liaudiškojo pamaldumo raiška XX a. antrojoje pusėje — XXI a. pradžioje. Vilnius, 2009.

Статья поступила в редакцию 20 марта 2023 г.

Валерий Анатольевич Шилкин,

зав. народным отделом Детской школы искусств № 11 (Волгоград),
Волгоградский областной центр народного творчества, Волгоградский областной
центр казачьей культуры

СВЯТКИ В КАМЫШИНСКОМ РАЙОНЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье на основе полевых фольклорно-этнографических материалов рассматриваются праздничные обходы дворов с пением поздравительных песен, а также традиции и обычаи празднования Святков в Камышинском районе Волгоградской области.

Ключевые слова: Святки, колядки, авсенки, посеваания, гадания, ряженые, Рождество, Старый Новый год, Камышинский район, Волгоградская область

Данная публикация посвящена празднованию Святков и основана на полевых фольклорно-этнографических материалах, полученных в русских селах Камышинского района Волгоградской области. Были использованы материалы, записанные в 2006 г. волгоградским фольклористом В. А. Бахваловой, и личные записи автора, сделанные в 2022 г.¹

Территория Нижнего Поволжья неоднородна, издревле она заселялась переселенцами из центральных губерний России. Поэтому здесь сложился интересный комплекс празднования Святков, включающий различные обрядовые действия и исполнение песен.

На обследованной территории к Рождеству и Святкам приурочивались следующие обходы дворов:

1) обход в канун Рождества (6 января) с исполнением щедровок и разносом кутьи;

2) обход в ночь на 7 января с пением колядок;

3) обход утром на Рождество (7 января) с исполнением церковных песнопений и колядок;

4) обход вечером в канун Старого Нового года (13 января) с пением «Маланьи», «Мати Марии», «авсеней»;

5) обход утром на Старый Новый год (14 января) с исполнением посеваальных песен.

Заканчивался Рождественский (Филипповский) пост, и люди начинали разговляться. На праздничный стол готовили свинину, пироги, пельмени.

Готовят угощения всяких, обязательно поросёнка режут к Рождеству, потому что пост, нельзя мясо кушать, а Рождество — это праздник был [ЧНА].

На Рождество обязательно делались пельмени. Лепили заранее, а готовили на Рождество. И в пельмени обязательно или соль, или копеечка кому достанется. Мы гадали [ТГА].

В канун Рождества Христова (6 января), который в обследованных селах назывался *Щедрый вечер*, было принято приносить родственникам и знакомым

кутью. Зайдя в дом, посетители исполняли щедровки — песни с зачином «Щедрый вечер».

Рождество это был праздник для всех нас, хотя, когда мы дети были, не очень приветствовалось Рождество. Вот с вечера начинают всё готовиться к Рождеству. Мама варит кутью на рисе, добавляет туда изюм, сладкую воду, моя мама сироп делала сладкий. Вечером мы, дети, собираемся, мама обязательно нам ложит кутью. Собирает какое-нибудь лукошко, ставит туда кутью, ложечки туда ложит. Кутью в горшочек глиняный. Какие слова говорят, когда заходят на кутью: «Добрый вечер, милый вечер, добрым людям, на здоровье». Они выходят, хозяйева, мы им кланяемся. Они пробуют все кутью, благодарят и выносят угощение [ЧНА].

Кутью шестого вечером под Рождество. Чашка с кутьёй, а там ещё в серединке бу-

♪ = 96

Ой, ка - лё - да! Что на у - ли - це ша - тёр,
что на у - ли - це ша - тёр.
Ой, ка - лё - да! Са - ло - мо - ю за - щи - тён,
са - ло - мо - ю за - щи - тён.

«Ой, калёда» (колядка). Исп. Г. А. Тупикова, 1958 г.р., Н. А. Чиркунова, 1958 г.р., с. Воднобуерачное. Зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова в 2022 г. Расшифровка и набор нотного текста — В. А. Шилкин

♪ = 100

Ка-ли-да! Ка-ли-да! От-кры-вай во-ро-та! Приш-ла ка-ли-да!

«Калида! Калида! Открывай ворота!» (колядка). Исп. Т. А. Макеева, 1956 г.р., с. Воднобуерачное. Зап. С. Ю. Пальгов в 2022 г. Расшифровка и набор нотного текста — В. А. Шилкин

тылочка. Мы свою кутью, они свою кутью ставят [ТРЯ].

Шестого взрослые идут с кутьёй своей. Щедрый вечер это шестого вечером, кутью по знакомым по друзьям: «Щедрый вечер, добрый вечер, добрым людям на здоровье. Добрый вечер, хозяин с хозяйкой, что есть в печи, всё на стол мечи» [БЛВ].

Шестого как начинают с самого утра и целый день кутью носят. Кутью ставят на стол в чашечке [ДВД].

Дети заранее готовили к обходу большую сумку для сбора угощений.

У нас была такая большая котомка, мы всё туда складывали. И вот от дома до дома ходили [ЧНА].

С вечера нам родители сумки пошьют, побольше, тряпошные, чтоб полные сумки направили, домой принесли [ТРЯ].

Как только на небе появлялась первая звезда, дети и взрослые ходили по дворам и пели уже колядки с зачином «калида/калёда». При обходах утром на Рождество также исполняли тропарь.

Это тоже ходили на Рождество колядовали [ШВИ].

У нас колядки с шестого на седьмое [ТГА].

Рождество седьмого числа, но рано не ходили дети, как только первая звезда по-

$\text{♩} = 140$

Ка-ли-да, ка-ли-да! Приш-ла ка-ли-да ко И-ва-но-ву дво-ру

4

У И-ва-но-ва дво-ра три де-ви-цы си-дят...

«Пришла калида ко Иванову двору» (колядка). Исп. Н. А. Чиркунова, 1958 г.р., с. Воднобуерачное. Зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова в 2022 г. Расшифровка и набор нотного текста — В. А. Шилкин

$\text{♩} = 160$

Ав-сень, ав-ся-ной! Где был, где гу-лял по свя-тым ве-че-рам?

4

Я и шёл и за-шёл прям к И-ва-ну на двор.

6

У И-ва-на на дво-ре два те-рё-ма сто-ят...

«Авсень авсяной» (авсенька). Исп. Т. В. Горюнова, 1954 г.р., с. Таловка. Зап. В. А. Шилкин в 2022 г. Расшифровка и набор нотного текста — В. А. Шилкин

$\text{♩} = 190$

Ма-лать-я, Ма-лать-я по по-лю хо-ди-ла, Ва-си-ля про-си-ла:

4

Ва-силь, ты мой та-ту, пус-ти ме-ня в ка-ту.

6

Я жи-то не жа-ла, шест-ный крест дер-жа-ла...

«Маланья». Исп. Т. В. Горюнова, 1954 г.р., с. Таловка. Зап. В. А. Шилкин в 2022 г. Расшифровка и набор нотного текста — В. А. Шилкин

является, можно было ходить, колядовать. На второй день тоже можно ходить колядовать, ничего страшного нет. Взрослые ходили, наряжались и ходили. Обязательно наряжались на Рождество, и пошли мы по деревне славить вечером. Поём колядку:

Калида калида!
Пришла калида
Ко Иванову двору.
У Иванова двора
Три дэвицы сидят.
Одна дэвица красна [ЧНА].

Ой, калёда!
Что на улице шатёр,
Что на улице шатёр.
Ой, калёда!
Соломою защитён,
Соломою защитён.
Ой, калёда!
Там три дэвицы сидят,
Там три дэвицы сидят.
Ой, калёда!
Манисты куют,
Манисты куют.
Ой, калёда!

На тарелочку кладут,
На тарелочку кладут [ЧНА; ТГА].

Тарелочку подаём, и ложат нам угощения. Кто-то денежки, кто-то пироги [ТГА].

Колядовали ходили. У нас даже и сейчас дети ходят и на Рождество, и на Старый Новый год.

Калида! Калида!
Открывай ворота!
Пришла калида!
На кануне Рождества.
С пышками, лепёшками
И свиными ножками [МТА].

На Рождество пели «Рождество Твоё, Христе Боже наш» [ГТВ].

Приходят на Рождество и поют «Рождество». А на Рождество поют, как и кругом: «Рождество Твоё, Христе Боже наш. Воссия миру свет разума. В небе звездою учащая и звездою учаюйся. Тебе кланяемся солнцу правду и видим тебе с высоты востока. Наш Бог роди, родися отроча младом пре-

вечный Бог. Здравствуйте! С праздничком! С Рождеством Христом!» [КТМ].

Ходят детвора, «Рождество» поют: «Рождество Твоё Христе Боже наш» [ШТГ].

В пять часов утра вставали. Сначала идём по родственникам, по крёстным, по дядькам, а потом уже по чужим. Пели «Рождество». «Здравствуй, хозяин с хозяйшкой! С праздничком!» [ТРЯ].

А утром седьмого ещё звездочка, и пошли тогда детки. И они тогда «Рождество» пели [БЛВ].

Кроме того, колядовщики произносили различные приговоры, содержащие как пожелания добра, так и корильные мотивы.

«Дай пирога, а не дашь пирога — уведём скотину за рога». А если дашь, и добра желали, чтоб полные закрома были. «Хозяин с хозяйшкой, мы желаем вам добра, чтоб у вас был прирост и в доме богатство, и в семье богатство, и чтоб детки рождались и в хлеву скотинка водилась». И если жадный хозяин был, а мы знаем, что у него есть, мы выйдем за ворота и эти пышки [на крышу] [БЛВ].

Считалось, чем больше колядовщиков придет в дом, тем больше в нем будет счастья и достатка.

Если к тебе пришёл колядовать, дети, это счастье, а если какой дом обошли, обижались. Считалось, если пришёл в дом, то счастье будет» [ЧНА].

Благодарят, что пришли: «Спасибо, детки, что пришли, что пославили!» Я вот до сих пор говорю: «Ой, спасибо, детки, что вы к нам в дом пришли!» Мы считали, что будет урожай на следующий год, это будет год хлебосольный, всё будет. Считалось, если дети пришли, взрослые пришли поколядовать — это значит счастье в дом. И сейчас ходят, и мы их тоже ждём. И скажу вам, жила моя семья в старом доме и вот я загадала, если ко мне придут дети на Рождество, я их так угощу. Я ждала их, и у меня их столько было. Я выходила и говорила: «Господи Божий правый, спасибо, что дети. Пускай ещё идут». Я загадала на новый дом, что я куплю новый дом, и правда, мы его купили [ТГА].

В канун Старого Нового года (Васильевские вечерки, или Василий свинятник) представители разных половозрастных групп также обходили дворы. Исполнялись песни с разными зачинами и, как правило, с концовкой «Сею, вею, посеваю, с Новым годом поздравляю». Посевальные песни с зачином «Сею, вею, посеваю», содержащие пожелания достатка, хорошего урожая и приплода, исполнялись как в канун Старого Нового года, так и утром.

«Авсень», «Маланья» и «Мати Мария» — три у нас. Это на Васильевские вечерки, под Старый Новый год. Василий свинятник — это с тринадцатого на четырнадцатое [ГТВ].

Песню с зачином «Маланья по полю ходила» исполняли только девушки.

Перед Старым Новым годом это девочки ходили. «Маланью» девчата пели [ДВД].

Одну девчата пели, а другую ребята. Вот эту девчата:

Маланья, Маланья
По полю ходила,
Василя просила:
— Василь, ты мой тату,
Пусти меня в хату.
Я жито не жала,
Щестный крест держала.
Богу свечку ставьте,
А нам калач дайте,
Только не ломайте,
По целым давайте.
Сеём, сеём, посеваем,
С Новым годом поздравляем! [ГТВ].

Парни в этот вечер исполняли другую песню.

А парни пели «Авсень авсяной»:
Авсень авсяной!
Где был, где гулял
По святым вечерам?
Я и шёл, и зашёл
Прям к Ивану на двор.
У Ивана на дворе
Два терёма стоят.
Как первый терём,
То Иван со жаной.
А второй терём —
Яво детушки,
Малолетушки.
На печке сидять,
Кашу с маслицем едят.
Здравствуйте! С праздничком! С Новым годом! [ГТВ].

Авсень авсяной,
Где был, где гулял?
По святым вечерам.
Я и шёл, и зашёл
Прям к Ивану на двор.
У Ивана на дворе
Два терёма стоят.
Как первый терём,
Иван со жаной.
А второй терём —
Ево детушки,
Малолетушки.
На печи сидят,
Кашу с маслицем едят
И в окошечко глядят.
Открой крышку —
Дам тебе пышку!
Открой сундучок —
Дам тебе пяточок!
А не дашь пирога,
Я корову за рога! [ГТВ; БТИ; СНН; ДВД; ШТИ; КСА].

$\text{♩} = 140$

Как во по-ле, по - ле сам Гос-подь хо - дил. Де - ва Ма-ри - я

4

ри - зу но-си - ла. Ри - зу но-си - ла, Бо - га про-си - ла: -У - ро-ди нам, Бо - же,

8

жи-то, па-ше-нич - ку. Жи-то, па-ше-нич - ку, вся-ку че-че-вич - ку...

«Как во поле, поле» (посевалка). Исп. Л. В. Бакулина, 1953 г.р., с. Петрунино. Зап. В. А. Шилкин в 2022 г. Расшифровка и набор нотного текста — В. А. Шилкин

$\text{♩} = 100$

Ма - ти Ма-ри - я по по-лю хо-ди - ла, Бо - га про-си - ла:

4

-За - ро - ди нам, Гос - по - ди, ржич-ки, па-ше-нич - ки на каж-дой паш-нич - ке...

«Мати Мария» (посевалка). Исп. К. А. Штриккер, 1938 г.р., с. Петрунино. Зап. В. А. Шилкин в 2022 г. Расшифровка и набор нотного текста — В. А. Шилкин

Смешанные группы обходчиков исполняли песню «Мати Мария».

Здравствуйте! С праздничком! С Новым годом! С новым счастьем! [КТМ].

«Мати Марию» пели все вместе:
Мати Мария
По полю ходила,
Свечи носила,
Бога просила:
— Зароди нам, Господи,
Ржички, пшенички,
Овса, проса
И всякого хлебушка.
Как во поле добро,
Так и в доме добро.
Маленьки ребятки
Во граде стояли,
Христа дожидали.
Христос народился,
Во граде явился.
Сеём, сеём, посеваем,
С Новым годом поздравляем!
Здравствуйте! С праздничком! С Новым годом! [ГТВ].

Мати Марья
По полю ходила,
Свечи носила,
Бога просила:
— Зароди нам, Господи,
И ржички, пшенички,
Овса, проса
Усякого хлебушка.
Как у дома добро,
Как у поли зарно.
Сею, сею, посаваю,
С Новым годом поздравляем!
Здравствуйте! С Новым годом! С Новым счастьем!
Посеют и также дают по конфетке или по прянику [ШТГ].

Мати Мария
По полю ходила,
Свечи носила,
Бога просила:
— Зароди нам, Господи,
Ржички, пшенички,
Овса, проса
И всякого хлебушка.
Малые ребята
Во граде стояли,
Христа дожидали.
Христос народился,
Во граде явился.
Сеём, сеём, посеваем,
С Новым годом поздравляем!

Под Старый Новый год это наряжаются и пошли. Заходи и сразу:
Мати Мария
По полю ходила,
Бога просила:
— Дай, Боже, ржички, пшенички.
Маленьки ребятки
Стояли во градке.
Открывайте сундучки,
Подавайте пяточки [ДГД].

Посевали с тринадцатого на четырнадцатое. Брала зерно, насыпали в какой-нибудь холщёной мешочек, мамы шили. У нас поясок был такой, на поясок мы его привяжем. То же наряжались, заходим:
Сеём, веём, посеваем,
С Новым годом поздравляем!
Открывайте сундучки —

Доставьте пяточки!
У кого нет пятака —
Мы корову за рога!
А кто не даст хлеба —
Заберём у вас деда!
Вот как на крыльцо зашёл ты, встал воз-
ле крыльца и под ноги хозяевам [ЧНА].

Сеём, веём, посеваем,
С Новым годом поздравляем!
И хозяйку, и хозяина
С Новым годом поздравляем!
Открывайте сундучки —
Доставьте пяточки!
Кто не даст пятака —
Уведём у вас быка!
А кто не даст хлеба —
Заберём у вас деда! [ТГА].

Мы обычно утром ходили на Новый год:
Сею, вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю!
Уроди на Новый год:
Ржички, пашенички,
Сеца, просеца,
Гороху по трошку,
Всего понемножку.
Всякой пищи —
Мер по тыщи.
Здравствуйте! С праздником, хозяин
с хозяйшкой! С Новым годом! [ШВИ].

А мы пели, утром ходили:
Как во поле, поле
Сам Господь ходил.
Дева Мария ризу носила.
Ризу носила, Бога просила:
— Уроди нам, Боже,
Жито, пашеничку.
Жито, пашеничку,
Всяку чечевичку.
На каждом месте
Мер по двести.
На каждой пище
Мер по тыщи.
Сею, вею, посеваю, с Новым годом поздрав-
ляю! Это и взрослые пели, и дети пели [БЛВ].

Мати Мария
По полю ходила,
Бога просила:
— Зароди нам, Господи,
Ржички, пашенички
На каждой пашничке.
В доми добром,
В поли зерном.
Маленьки ребятки
Стояли во градке,
Христа дожидались.
Христос родился,
Во градке явился.
Сею, сею, посеваю
С Новым годом поздравляю!
Утром ходили четырнадцатого [ШКА].

Во время исполнения посевальных песен разбрасывали зерна по дому, чтобы принести достаток и благополучие. Зерно должно было полежать в доме несколько дней, потом его сметали и от-

давали домашней птице для хорошего приплода и урожая в будущем году.

Брали зёрна пшеницы, ещё чего и ходили посекали. Подметали и курам отдавали, раньше много было курей [ШВИ].

По нём ходили, а потом нужно было птичке отдать, на мусорку нельзя было [ЧНА].

И тогда не сметали три дня это зерно, считалось, что это залог нового урожая, нового счастья. На третий день это сметалось и в курятник. Даже сейчас у нас ходят, кидают, оно три дня стоит, я собираю и курам отношу и своими словами: «Вот ешьте, и чтоб урожай был!» [ТГА].

Хозяева были рады, курочков накормят. А сейчас только не сыпьте. Утром ходили [ТРЯ].

И кидали зерно, чем больше, тем лучше. А сейчас только не сорите! [БЛВ].

В с. Таловка собранное зерно хранили до праздника *Сороки* (22 марта), а потом тоже отдавали домашней птице.

Зерном посыпали, а потом, когда сметать, это зерно не выбрасываешь, сметёшь и давали его на 22 марта, Сороки, сыпали курам тогда. Старались сыпать в круг, чтоб курочку неслись [ГТВ].

В с. Петрунино для хорошего приплода домашней птице пришедших в дом детей сажали на подушки.

Сажали на подушки: «Садись, дочка, садись! У меня клушка в этом году сядет и выведет цыпляточков» [БЛВ].

Колядовщиков, христославов, посевальщиков и авсеньщиков ждали в каждом доме. Хозяйки заранее готовили угощение.

Ждали, дверь не закрывали, калитку не закрывали. Обязательно славильщиков ждали [ДГД].

Конфетками, кто пряников напекут, кто что даст [ШТГ].

Я напекла пирожков с сушкой [сухофруктами], я компот сделала, я конфет купила, печенья, я яблок из подвала достала [ТГА].

А ещё пели в сенях, в дом не заходили. Постучатся, запускали их, в сенях поют скопом. Раньше пышки, пряники, яйцо варёное, луковицы давали даже [ГТВ].

После обходов их участники устраивали застолье: «Потом, когда много соберёшь еды, её нужно было съесть, мы у кого-нибудь в доме собирались, столы накрывали и гуляли» [ЧНА].

Еще одним распространенным святочным обрядом было ряженье на Рождество Христово и Старый Новый год. Переодевались в одежду представителей другого пола, рядились в животных, цыган и пр.; надевали маски нечисти.

И в цыганей, и в медведей наряжались, в какое-нибудь животное наряжались [ЧНА].

Наряжались ребята в девчачий, девочки в ребячий [ГТВ].

На Рождество взрослые, тогда ещё тулупы были, выворачивали и наряжались, и мы молодые были, уже замужем и так ходили [ТГА].

На Рождество наряжались очень красиво. А вот на Старый Новый год даже чёртовы нехорошие маски делали, и шубы, и чёрт-те что [МТА].

Сельская молодежь совершала различные бесчинства.

Снимали ворота с их калитки на Старый Новый год [БЛВ].

Перед Старым Новым годом, тринадцатого января, у нас калитки снимают обязательно, озоруют, лошадей распрягают, повозки укатывали [ГТВ].

На Старый Новый год калитки снимают и всё такое [МТА].

Под Новый год ворота таскали. Девки спрятались от ребят к моей бабушке. Ребята бегали, искали, а потом догадались, что они тут. Они подошли. Стук в окно. Сняли штаны и в окошко выставили. А бабушка глянула в окно и говорит: «Девки, а девки, не пойму, кто это! Щёки такие толстые и нос длинный». Хулиганили так [ШКА].

Сани утащили на горку, и все на горке катались [ДГД].

Ворота снимали, и на гору их. На этих воротах катались, пока одни щепки не останутся от ворот. Мы тогда что хотели, то и делали [ТРЯ].

Незамужние девушки на Рождество Христово и на Старый Новый год гадали, пытались узнать о будущем женихе.

На Рождество гадали. Мы вот брали блюдечко, ложили туда листы газет или бумаги, выключали свет, поджигали, и под зеркалом подносили, и смотрели, какое пламя, какой рисунок появлялся, такой будет суженый, может, на трактор похоже или на самолёт. У меня будет лётчик, у меня тот-то [ЧНА].

Обязательно в ночь на Рождество надо было кинуть валенок через ворота, и кто первый возьмёт валенок, будет твой жених [ЧНА].

Как-то в бане гадали, собирались молодые девчонки и вечером в бане сидели [ЧНА].

Мы искали перекрёсток дорог и на середине становились, что-то говорили и этот валенок кидали [ТГА].

Гадали, зеркала же ложили под подушку: «Суженый, ряженый, приходи ко мне поужинать». И кто приснится [ГТВ].

Кочергой двор мерили. Как кочерга выйдет, либо черенком, либо самой кочергой. Черенком не выйдешь замуж, а кочергой выйдешь, в этом году замуж выйдешь. Узнавали, какая свекровь будет. Зеркало поставили, пшенички, взяли курицу и смотрим. Если к зеркалу подойдёт, значит, чиstopлотная будет, если зернушку поклюёт — богатая будет [ШКА].

По окнам стучали: «Тёт, скажи, как моего жениха зовут?» Там как скажут: Елизар, Назар, Евстафий. «Что-то мне не нравится, пойдём к другому». Курей затаскивали. Водички нальют в блюдце, денежки положили, зерна насыпали, ремень, положили зеркала. И каждая пускает свою курочку. Какая курица подошла к зерну — муж хлебороб будет, к зеркалу — муж щёголь, если к ремню — это быть будет [БЛВ].

В сарай ходили, где овцы. Овцы всякие же были и чёрные, и белые, и рыжие. С какой овцы выдернешь клочок, такой и жених будет. Ночью ходили и обязательно в тёмный сарай, чтоб не глядя дёрнуть с овцы [ТРЯ].

Примечания

¹ См. о праздновании Святков в Нижнем Поволжье: [1; 2; 3. С. 197–202; 4. С. 10–57; 5. С. 21–55; 6. С. 222–225; 7].

Литература

1. Пальгов С. Ю. Зимние ритуальные обходы дворов и обряды сельских малороссов Нижнего Поволжья // Культурная жизнь Юга России. 2011. № 3 (41). С. 53–55.
2. Пальгов С. Ю. Святочные обряды в традиционной культуре малороссов Волгоградской области // Музыка в современном мире: наука, педагогика, исполнительство: тез. VII междунар. науч.-практ. конф., 28 января 2011 г. / [редкол.: И. Н. Вановская (отв. ред.) и др.]. Тамбов, 2011. С. 150–153.
3. Пальгов С. Ю. Традиционная культура сельского населения Волжского Поволжья и Подонья. Волгоград, 2014.
4. Пальгов С. Ю., Шилкин В. А. Календарные обряды Волжского Поволжья и Подонья (по материалам фольклорных экспедиций). 3-е изд., испр. и доп. Волгоград, 2022.
5. Рыблова М. А. Календарные праздники донских казаков. Волгоград, 2014.
6. Шилкин В. А. «Ходила коляда у Ивановова двора». Зимние обходы дворов в хуторе Скудры Среднеахтубинского района Волгоградской области // Интеграция науки и практика как механизм эффективного развития современного общества: материалы XIV междунар. науч.-практ. конф., г. Москва, 25–26 декабря 2014 г. М., 2014. С. 222–225.
7. Этнографическая энциклопедия Волгоградской области / редкол.: М. А. Рыблова (гл. ред.) [и др.]. Волгоград, 2017.

Список информантов

- БЛВ — Бакулина Д. В., 1953 г.р., с. Петрунино; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 БТИ — Бормотова Т. И., 1964 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 ГТВ — Горюнова Т. В., 1954 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 ДВД — Дектярёва В. Д., 1946 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 ДГД — Дюпина Г. Д., 1965 г.р., с. Петрунино; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 КСА — Качурина С. А., 1966 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 КТМ — Костикова Т. М., 1934 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Бахвалова в 2006 г.
 МТА — Макеева Т. А., 1956 г.р., с. Воднобуерачное; зап. С. Ю. Пальгов в 2022 г.
 СНН — Сучок Н. Н., 1969 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 ТГА — Тупикова Г. А., 1958 г.р., с. Воднобуерачное; зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова в 2022 г.
 ТРЯ — Тюркина Р. Я., 1949 г.р., с. Петрунино; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 ЧНА — Чиркунова Н. А., 1958 г.р., с. Воднобуерачное; зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова в 2022 г.
 ШВИ — Шерстобитов В. И., 1937 г.р., с. Барановка; зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова в 2022 г.
 ШКА — Штриккер К. А., 1938 г.р., с. Петрунино; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.
 ШТГ — Шарикова Т. Г., 1935 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Бахвалова в 2006 г.
 ШТИ — Шарикова Т. И., 1951 г.р., с. Таловка; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.

Статья поступила в редакцию 27 ноября 2022 г.

С 2018 г. группа исследователей, участников проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху», проводит в Тамбовской области религиозные экспедиции. В состав группы входят студенты Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ) А. П. Ридэль, В. П. Фатянова, А. Ю. Мелиш и др., преподаватели Л. П. Горюшкина (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова — МГУ), П. Г. Чистяков (Российский государственный гуманитарный университет — РГГУ; Православно-Тихоновский гуманитарный университет — ПСТГУ), А. Н. Алленов (Тамбовский государственный

университет им. Г. Р. Державина — ТГУ) и др. Руководитель проекта — Е. В. Воронцова (МГУ, ПСТГУ). Полевые исследования велись в Сосновском, Пичаевском, Никифоровском, Первомайском районах, в городах Моршанске, Мичуринске и Тамбове.

В данной подборке мы решили дать небольшой обзор основных экспедиционных сюжетов, а также ознакомить читателей с работами молодых участников нашего проекта. Их исследовательские интересы фокусируются на свадебной обрядности и занятиях местного населения, в том числе на так называемых религиозных промыслах.

Елена Владимировна Воронцова,

кандидат философских наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ТАМБОВСКУЮ ОБЛАСТЬ

Аннотация. Статья посвящена результатам экспедиций в Тамбовскую область, проводившихся в 2018–2023 гг. Основной район изучения — Сосновский; кроме того, записи велись в Пичаевском, Никифоровском, Первомайском районах, в городах Моршанске, Мичуринске и Тамбове. В фокусе внимания исследователей находилась повседневная жизнь верующих в послевоенный период. Среди сюжетов и тем, записанных в экспедициях, — почитание деревенских святынь, непроставленные подвижники благочестия, юродивые, читалки, повитухи и другие неформальные лидеры сельского социума.

Ключевые слова: Сосновский район, полевые исследования, повитухи, фолклорные иконы, осень, подворные прозвища

Тамбовская область — уникальный регион для религиозно-ведческих полевых исследований. На Тамбовщине зародились и/или получили дальнейшее развитие так называемые старые русские секты — молокане, духоборцы, постники, субботники. В XX столетии Тамбовщина стала одним из главных центров катакомбного движения в Православной церкви.

Первые полевые работы по этнографическому изучению этого региона в советский период связаны с именем Н. И. Гаген-Торн [6]. После окончания Великой Отечественной войны именно на Тамбовщине московские этнографы (сотрудники Института этнографии АН СССР) обнаружили подходящий

для описания нового колхозного быта предмет изучения — колхоз «Путь Ленина» в с. Вирятино (работа велась с 1952 по 1954 г.). Первая религиоведческая экспедиция Института истории АН СССР по главе с историком религиозных движений А. И. Клибановым (1959 г.) также проводилась в Тамбовской области. В 1960-е гг. сбором эмпирических данных в этих краях занимались социологи из Академии общественных наук; сохранились полевые материалы Р. А. Лопаткина¹. В 1960–1970-е гг. сведения о местных движениях ИПХ (истинно-православных христиан) собирал социолог А. И. Демьянов; часть из них была опубликована. В постсоветский период сбор этнографических материалов вели местные филологи и фольклористы (Т. В. Махрачёва, Л. Ю. Евтихиева и др.); кроме того, в регионе работали сотрудники Института этнологии и антропологии РАН (С. С. Алымов, О. В. Кириченко, Т. А. Листова и др.).

В фокусе внимания нашей исследовательской группы — повседневная жизнь верующих в послевоенный период. Особенно детально мы пытаемся реконструировать сюжеты, связанные с судьбами отдельных неформальных религиозных лидеров и групп верующих, подвергавшихся гонениям. Среди тем, которые являются важной частью в палитре этого научного поиска, оказываются в том числе рассказы об устройстве хозяйства, быте семьи, распределении обязанностей, роли неформальных деревенских лидеров, в том числе религиозных.

В ходе экспедиции в мае 2022 г. мы получили в дар для небольшого экспедиционного музея, созданного на базе кафедры философии и религиоведения ПСТГУ, несколько интересных предметов, в том числе старую шитую бисером ризу от храмовой Богородичной плащаницы (с. Подлесное) и икону Успения Пресвятой Богородицы в фолежном окладе, также украшенную бисерной ризой (пгт Сосновка) (см. иллюстрации на 3-й странице обложки). Мы решили подробнее ознакомиться с бытованием этого образа в регионе. Речь идет о вариантах так называемой **гефсиманской плащаницы** [7]. Подобные плащаницы получили широкое распространение в России во второй половине XIX в. Близкие по типу плащаницы хранятся в Государственном музее истории религии в Санкт-Петербурге (плащаница «Успение Богоматери». Конец XIX в. Бисер, стразы; объемное моделирование, вышивка бисером, дерево, масло) и в Музее истории религии в Гродно (икона «Успение Божией Матери». Российская империя. XIX в. Доска, бисер, бусины, камень; левкас, темпера, шитье; 35,5 × 44,5 см. Передана музею

Брестской таможней). В изучаемом регионе подобные плащаницы нередко оформлялись в киоты и снабжались богатыми фольговыми окладами. Так, взамен переданной нам ветхой ризы местная мастерица [НМ] выполнила для своего приходского храма новую ризу. Ее же трудами многие иконы в том же храме были обряжены в новые фолежные оклады. Полученная нами икона Успения — яркий пример бытования подобных относительно небольших плащаниц в богатом фолежном окладе. Икона долгое время хранилась у монахини Марии (мы не располагаем сведениями о том, в каком монастыре она подвизалась). После закрытия монастыря она поселилась в пгт Сосновка, где прожила до конца 1970-х гг. В колхоз Мария не вступала, главным источником ее существования было изготовление свечей, фолежных окладов, свадебных венцов и продажа этой продукции на рынках и у святых источников.

Фолежный узор на подаренной нам иконе имитирует лампы (два элемента в верхней части) и свечи (три элемента в нижней части композиции). Детали лампад и свечей окрашены оранжевым (имитируя языки пламени) и желтым (золотые подсвечники). Мы не вскрывали киот, поэтому датировка образа затруднена, однако общая закономерность распространения гефсиманских плащаниц следующая: либо их привозили как паломнические реликвии из Святой земли, либо покупали уже созданные в России [7].

В Тамбовской области такие иконы, обрамленные фолежным окладом, встречаются как в храмовом пространстве (например, в селах Советское, Лысье Горы, Козьмодемьяновка, Питим, в городах Моршанске (храм Св. Николая) и Тамбове (Петропавловский храм)), так и в домашних красных углах. Подобный образ мы увидели в 2023 г. в доме в с. Новая Павловка. Он достался семье от одной старушки из д. Нижняя Ярославка. В некоторых домах (села Правые Ламки, Вторые Левые Ламки) были плащаницы без киота и ризы. Наряду с гефсиманской плащаницей рядом с образами Спасителя и Богородицы встречаются иконы святителя Питирима, епископа Тамбовского, преподобного Серафима Саровского, которого почитают как покровителя тамбовских земель (многие помнят о том, что когда-то его Саровский монастырь был частью Тамбовской губернии). Как правило, среди домашних образов есть икона, связанная с местным престольным праздником (вмч Георгий Победоносец, свт Николай и др.). Во многих домах Сосновского района мы видели в красном углу и фотографии чтимой

местными жителями блаженной Анастасии Вирятинской.

В Сосновском районе мы записали множество рассказов о **паломничествах в Иерусалим** (вплоть до 1930-х гг.). Среди святынь, которые привозили из паломничеств, как раз могли быть подобные плащаницы, а также разнообразные изделия из перламутра: нам показывали кресты с накладками из перламутра, фрагменты раковин с изображениями святых; кроме того, рассказывали о Псалтырях, привезенных из таких паломничеств (например, в с. Подлесное). В ряде случаев упоминалось об использовании камней и ракушек из святых мест для лечения больных, например, их клали в воду при умывании от слеза.

Одной из тем, которые готовы подробно обсуждать местные жители, является тема **кулачных боев**, или «кулачек». Кулачные бои на Успение между селами Атманов Угол и Троицкая Вихляйка были неоднократно описаны исследователями [см.: 9]; нам удалось записать воспоминания о «кулачках» между концами с. Поповка при участии жителей д. Лизуновка (на Пасху), между селами Советское и Стежки (на Масленицу), между селами Подлесное и Октябрьское (на Крещение), между концами с. Правые Ламки (на Пасху).

На Троицу кулачки у нас [в с. Атманов Угол] были с Вихляйки. С этим [Троицкая Вихляйка] селом. Мы туда ходили. А кулачки были — два села друг на друга. В конце нашего села и в конце Вихляйки — там такой лесок и все там собирались. Водрались. Начинали сначала ребятишечки малые. Кто кого переселят. Если переселили наши, то это хорошо, а если те забьют наших, то сразу мужчины, молодёжь кидаются — защищают наших. И вот до чего дерутся — до крови даже. И когда мы замряться — фуражки кидают — мир [КАС].

В Сосновском районе в XIX–XX вв. сложилось почитание **местных подвижников благочестия**: отшельника Симеона (особенно в селах Стежки, Троицкая Вихляйка, Подлесное), старца Прохора (в селах Отъясы и Мамонтово), а также юродивых — Насти из с. Вирятино [3; 8. С. 176–200, 244–271] и Федора из с. Титовка [1; 8. С. 200–213]. Широко представлены в регионе предания о помощи и чудесах как местных подвижников, так и общерусских святых (особенно Богородицы, Николая Чудотворца и Михаила Архангела). В условиях гонений на Церковь участники местных сообществ верующих активно посещали святые источники (особенно колодец в Дубовом, Дегтянке, Троицкой Вихляйке и Мамонтово озеро) [4; 11; 8. С. 147–176].

Были записаны рассказы о памятных местах и событиях, связанных с антоновским восстанием, раскулачиванием и коллективизацией, репрессиями в отношении верующих в довоенный и послевоенный периоды. Приведем нарратив о **самозванстве** в 1940-е гг., зафиксированный в с. Берёзовка (сходный сюжет есть в Чувашии [2]).

Я тебе щас скажу про Романовых. Был Роман... царь Романов, это, был царь... Его дочь Ольга, она тут ходила, ходила Ольга... Её водила всё это Слободская Аннушка, эту Ольгу... Вот, и она вот суды ходила, эта Ольга, она была — предсказывала. Вот, это о том, что их отроют, и будут они на престоле... Так, эта дочь, Ольга, ходила сама из себя ростом большая — вот как с тебя. А коса у неё длинная-длинная. Я её чуть-чуть помню. И она предсказывала ходила. Вот у ней вот тут кудри, коса длинная, на шее крестов много-много-много, и вернусь щас к Аннушке. Она ходила по сялу и, кому чё быть, предсказывала. Вот пришла она к маме, мама сидит, ноги моет. Она пузата была, тока не мной. Она пришла к иконам, а там висела утирка, тогдашние трочки². И вот она подошла, на зелёный [показывает] — это хорошо, а на красный — это плохо. Это вот хорошо, а это вот плохо. Мама говорит — ну, чёй-то Оля предсказала. И в этот же день прямо с обеда мама начинает родить и родит мёртвого мальчишку. И в этот же день приносят письмо — Ванька, брат, лежит в госпитале раненый. Лежит раненый, пишет отцу — папаша, я лежу в госпитале, много у меня осколков, вот вынуть осколки — буду живой, вернусь домой. Не буду живой, значит, не вернусь [ЛВФ].

Из **празднично-календарной обрядности** особенно часто упоминают круг действий, связанных с рождественским циклом. Традиция христославления на Рождество во многих населенных пунктах сохраняется до сих пор. Помимо рождественского тропаря иногда поют кондак. В с. Лычное Первомайского района ходили пастухи «подсевать».

[Дочь МММ:] А раньше заходят у нас и вот тогда, когда коров стерегли здесь пастухи, всегда на Рождество подсевать ходили, по сереньким, по беленьким — вот это вот всё.

[МММ:] Да-да, раньше они умели, девчонки были, я забыла сказать, «Давай, подставляй подол скорей, потом курочкам отдадим».

[Дочь МММ:] Они, зерно у них там, пшено там, это и вот они каждый подсевают ходят, у кого скотина.

[МММ:] Они три это подсевают: просо там, пшеница, ячмень или там чё. Три сорта, чтобы обязательно собрать. И вот пастух идёт утром рано, ну ему даёшь блин сположишь, яйца. [Это когда он подсевал-то?]

Это на Рождество, это у нас утром ходили на Рождество.

На Старый Новый год могли исполнять овсени. В с. Атманов Угол были записаны следующие тексты.

Не той овсянь, не той овсянь,
Выходи, овсянь, мы искать
Государе во дому,
Сидит курочка с цыпляточками,
Цикуняточками,
А мы курочку убьём,
Таня шубочку сошьём,
Таня ко обедне бежит,
Всё земляца задрожит,
От обеденки пойдёт
Всё земляца загудёт,
Святой овсянь...
Кто мало дарит, тот дочери родит,
Некрасивую шелудивую,
А кто много дарит, тот сына родит,
На коня посадит, по селу прокатит...
[НАМ].

Овсянь-коляда, широкая борода.
Кишки-ножки в печи горят,
На нас глядят.
А у вас во дворе сидят куночки
Со куняточками,
Малы деточки-конфеточки.
А мы куничку убьём,
Ане шубочку сошьём,
Она к обедне побежит,
Вся земля под ней дрожит.
А тебе не побегёт,
Вся земля под ней гудёт.
Тогой овсень, тогой овсень.
Кто меня будет дарить,
Тот сына родит
Хорошего, пригожего
На коня посадит,
По улице прокатит.
Кто не будет дарить,
Тому дочь родит
Паршивую, шелудивую.
На собаку посадить... [КАС].

В Стежках и Подлесном вспоминали, что на Пасху принято было надевать новую одежду, дети бегали по дворам, кричали «Христос воскрес» и получали яичко [МЛА]; «К Пасхе мне мама шила штапельное платье с большими карманами. И собирали яйца» [ПЕА]. Во многих населенных пунктах области до сих пор сохраняется традиция христосоваться с покойниками: после пасхальной службы в храме или домашнего богослужения идут на кладбище и трижды крестообразно катают яйца на могиле.

Сохраняется традиция исполнения и переписывания духовных стихов, состав стиховников достаточно разнообразен [см., например: 5]. Наиболее популярна похоронно-поминальная лирика.

Большинство респондентов с большей или меньшей детализацией пере-

сказывают сюжеты о **колдунах** и **оборотничестве**. Самый популярный сюжет — превращение в свинью, реже в сноп, собаку и т.п.

Тады колдунов было много. Тётя Таня махнула, и корова стала плохо себя вести. У неё вся семья была колдунов... Одна тут умирала у нас. При мне. Она, правда, металась. Они, кто знает, говорить: «Возьми у меня тут, мешаешь мне», — а всё не подходят. А зять пришёл, жалко ему стало. «Высоко в головах у меня, вытащи фуфайку отсюда!» Он подошёл, вытащил, и всё, и она через полчаса умерла, а он в Новоурьево, там какой-то Миронов Куст, там колдуны собирались. Да! Слетались туда колдуны все. Вот, и он туда, крик: «Чё мне делать?» А он главный, крик, был колдун там, он крик: «Как, — крик, — быть? В 12 часов ночи возьми решато, — вот лук сеют, — и, — говорить, — это, иди в речку, — у нас речка за огородом, — и этим решатом таскай, — крик, — эта, воду...» — «А как же я буду таскать воду решатом?» — «Ну, вот таскай. К тебе придёт, — крик, — человек и скажет, а ты таскай». Так-то подымешь, вода выльется! А эта вода не вылилась, он почерпнул решатом и несёт. «А вода, — крик, — не вылилась у тебе. Значит, не вылилась, — крик, — всё, значит, тебе она не совсем, — крик, — наколдвала. Ты, — крик, — излечимый». Опять сказал, крик: «Такого числа приезжай опять в Миронов Куст». Он крик, наездисься, голову где-нибудь отшибуть. Ну, поехал, ну, он там колдун, никому не сказал, не показал, чё он там, какой обряд над ним сделал, и даже домой привезли его и вылечили! [СМИ].

В ряде деревень в послевоенный период сохранялся институт **повивальных бабок**. Рассказы о повитухах мы записали в селах Правые Ламки, Троицкая Вихляйка и др. В д. Лизуновка, пос. Степь и в с. Вторые Левые Ламки нам рассказали о местной традиции повязывать ленты на руки умершей повитухе от принятых ею детей (сходные практики описаны в конце XIX — начале XX в. в Саратовской губернии [13]).

Повсеместно фиксировалось сохранение традиции **подворных прозвищ** (наследственные прозвища членов семьи [см., например: 3]) и **народных топонимов** для отдельных улиц или частей деревень, сел.

Мене подворная-та? Колоскова (деда ругали Колосок). Савкины (бабку ругали Савиха), она от своят взята. Теперь зовут Грушкины — по маме. Мама Груша. Теперь не зовут по-старому. Теперь Грушкины. Соседи были Захаровы, а ругали Божаны. Вот эти Помазковы — деда ругали Помазок [КАС].

Прозвища были. В каждом селе есть подворное название, у всех свои прозвания.

У нас тоже было прозвание Молящий, так быстрее. Кто в городке живёт? Молящий. Тётя Катя Молящая. Всё, знаю. Ориентир у всех подворный, не по фамилиям, там много Григорьевых или Капичниковых. Говорили сразу. Это прям сразу, потому что было много [ГМН].

Это вот просто дразнили — Лабут³, подворное вот... Его вот Петьюшкой звали, он, бывало, из лоханки... Накрошит значит коро- ве хлеб, и он из этой же лоханки берёт хлеб, и ел — Лабут и Лабут. Он обуется, бывало, во что попало, маленький, вот поэтому его и называли [ЖП].

Мама жила за рекой. [Та сторона] называлась Лягушья. [А почему так называлась?] Ну, наверное, там река рядом и лягушки. [Это там вся сторона так называлась?] Да. Через речку. У нас узенькая речка [КАС].

Примечания

¹ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 648 А. И. Клибанова. Оп. 55. Д. 1.

² Здесь — нашитые разноцветные ленты [см. также: 12. С. 176].

³ Слово употребляется в значении 'бес- толковый, неаккуратный'. Ср. *лабута* — о неуклюжем человеке (арх., пск. [12. С. 218]).

Литература

1. Алленов А. Н., Воронцова Е. В. Обычный советский юридивый: случай Федора Дереха // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Т. 105. 2023. С. 101–116.
2. Берман А. Царевна Ольга из Чувашии: самозванчество как религиозная практика // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4. С. 134–157.
3. Вихляева Л. Е. Подворные фамилии Тамбовского района Тамбовской области //

Ономастика и общество: язык и культура: материалы первой всерос. науч. конф. (14–15 окт. 2010 г.): к 80-летию Института филологии Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина / [редкол.: А. С. Щербак (отв. ред.) и др.]. Тамбов, 2010. С. 211–213.

3. Воронцова Е., Елагина В. История блаженной Насти Вирятинской: «прикрываясь религиозными предрассудками вела антисоветскую агитацию» // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 244–270.

4. Воронцова Е., Коршикова Е. Проблема святости в локальных деревенских сообществах: история и современность (по материалам Тамбовской области) // Технолоог. 2020. № 1. С. 78–90.

5. Воронцова Е. В. Тюремные духовные стихи в Тамбовской области // ЖС. 2022. № 1. С. 43–47.

6. Гагенторн Н. Свадьба в Салтыковской вол., Моршанского у., Тамбовской г. // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР / с введ. ст. Л. Я. Штернберга. Л., 1926. С. 171–195.

7. Гнутова С. В. Гефсиманская плащаница Божией Матери и связанные с ней паломнические реликвии в России // Православный паломник. 2007. № 1 (32). С. 66–78.

8. Деревенские святые: сб. ст., интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова и др. М., 2021.

9. Евтихиева Л. Ю. Народные игры «Атмановские кулочки» // ЖС. 2021. № 4. С. 25–29.

10. Пискунова С. В., Махрачева Т. В., Губарева В. В. Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2001.

11. Рассказы о святых источниках и колодцах в Липецкой и Тамбовской областях / публ. Т. В. Махрачёвой // ЖС. 2004. № 2. С. 10–12.

12. Словарь русских народных говоров. Вып. 16 / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Соколова. М., 1980.

13. Смирнова М. Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицына, Сердобского уезда // Этнографическое обозрение. 1911. № 1–2. С. 252–256.

Список информантов

ГМН — Г-в М. Н., 1957 г.р., пгт Сосновка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. П. Фатьянова, А. П. Ридэль в 2022 г.

ЖП — Ж-ва П., 1951 г.р., с. Троицкая Вихляйка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. П. Фатьянова, А. Ю. Мелиш в 2022 г.

КАС — К-ва А. С., 1938 г.р., с. Атманов Угол Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, Л. П. Горюшкина, И. А. Мельников в 2021 г.

ЛВФ — Л-ва В. Ф., 1939 г.р., с. Берёзовка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, А. В. Карягина в 2021 г.

МЛА — М-ва Л. А., 1929 г.р., с. Стежки Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. П. Фатьянова, А. Ю. Мелиш в 2023 г.

МММ — М-ва М. М., 1936 г.р., с. Лычное Первомайского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов в 2019 г.

НАМ — Н-ва А. М., 1939 г.р., с. Атманов Угол Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. П. Фатьянова, А. П. Ридэль в 2022 г.

НМ — Н-ва М., 1939 г.р., с. Подлесное Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, Е. А. Коршикова в 2020 г.

ПЕА — П-ва Е. А., 1961 г.р., пгт Сосновка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. П. Фатьянова, А. П. Ридэль в 2022 г.

СМИ — С-ва М. И., 1938 г.р., с. Поповка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. С. Елагина, И. А. Мельников в 2021 г.

Статья подготовлена в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Статья поступила в редакцию 6 июня 2023 г.

Анна Петровна Ридэль,

студентка, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

НЕЛЕГАЛЬНЫЕ ПРОМЫСЛЫ ВЕРУЮЩИХ В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ В 1950–1960-е гг.

Аннотация. В статье представлен обзор некоторых видов трудовой деятельности верующих людей в Тамбовской области в 1950–1960-е гг. Описывая реалии деревенской жизни в советский период, автор вводит понятие «религиозные промыслы». Особое внимание уделяется изготовлению предметов, предназначенных для использования в религиозных целях (изготовление свечей, украшение икон и т. п.).

Ключевые слова: Тамбовская область, религиозность, религиозные промыслы, единоличники, молчальники, читалки

В статье представлен краткий обзор различных видов промыслов, связанных с религиозной жизнью в Тамбовской области в 1950–1960-е гг. В своем анализе

мы опирались на письменные и устные свидетельства, записанные в экспедициях на Тамбовщину. Юность большинства наших респондентов пришлось именно на эти годы, и они

охотно делились своими воспоминаниями о пережитом.

Работа в колхозах в то время оплачивалась скудно, работали за так называемые трудодни (их отменили только в 1966 г.): за них начислялась зарплата, в основном натуральным продуктом. Наличных денег крестьянин почти не имел, а налоги, которые он должен был заплатить, были высокими. Люди вынужденно искали сторонние заработки. При этом любая индивидуальная трудовая деятельность считалась незаконной, так как она была направлена на личное обогащение, которое на законодательном уровне запрещалось. Это было связано с переходом еще в конце 1920-х гг. к политике пятилеток и со свертыванием нэпа. Тогда были отменены все послабления для кустарей, фабрикантов, мануфактур и крестьян и введен запрет на частную торговлю

(см. постановление Совета Народных Комиссаров от 11 октября 1931 г.). Таким образом, дополнительные заработки (и, соответственно, промыслы) оказались нелегальными.

В Тамбовской области такую нелегальную трудовую деятельность можно разделить на обычные промыслы и промыслы религиозного характера. К типичным местным промыслам относятся валяние валенок, кладка печей, плотницкие услуги, пошив тапочек, фуфаяк (местное название телогреек) и другой одежды. Кроме того, для жителей некоторых деревень, граничащих с лесом, важной статьёй дохода были сбор и продажа ягод и грибов.

Крестьян, которые не вступали в колхоз и работали только на себя, называли единоличниками. Как говорила наша собеседница [ЗГВ] из с. Правые Ламки, единоличников было много. Каждому выделяли небольшой земельный участок — около 10–15 соток. Но в некоторых случаях у единоличников отрезали огороды, причем целиком: так, в д. Лизуновка нам рассказали о массовом выходе из колхоза десятка семей в начале 1960-х гг.; у этих семей распахали и полностью отрезали уже засеянные огороды [ЛФ]. Колхозники же имели приусадебные участки размером порядка 0,4–0,5 га.

Единоличники зарабатывали самыми разными способами. Например, жительница Сосновского района рассказала о том, что в ее хозяйстве было две курицы, которые облагались налогом:

У нас своё было, участок, и накладывали налоги — яйца¹. А у нас курицы свои ток две были — кормить нечем. Две курицы — и вот налогом обложили. Яйца покупали. А денег тоже нет, где деньги-то взять [СНВ].

Религиозная жизнь на Тамбовщине в условиях закрытия большинства храмов и гонений на духовенство оказывалась тоже нелегальной. Научно-атеистическая работа в 1950–1960-е гг. приобрела здесь особый размах. Внимание к региону исследователей из Москвы (в том числе П. И. Кушнера, А. И. Клибанова и др.; см. статью Е. В. Воронцовой в этом номере журнала) усиливало рвение местных атеистических работников. Часть верующих старались уклониться от контактов с советской властью: они отказывались вступать в партию, работать в колхозе, участвовать в выборах, получать паспорта и заключать любые договоры с «антихристовой» властью (даже на работу или жилье). Именно они чаще всего были единоличниками и занимались религиозными промыслами.

Религиозные промыслы были обусловлены прежде всего необходимостью верующих поддерживать религиозную жизнь во время гонений за веру и касались изготовления особого круга

предметов. К таким промыслам можно отнести, например, изготовление и продажу крестов (из легкоплавких металлов отливали нательные крестики, из дерева резали намогильные кресты и т. п.), свечей, товаров для крестин, свадеб и похорон, украшения икон и киотов, а также в определенном смысле чтение Псалтыри по усопшим. Согласно государственному постановлению «О религиозных объединениях» от 1929 г. использование предметов религиозного культа и религиозных печатных изданий перешло под контроль государства и возможно было только для зарегистрированных религиозных организаций. Однако значительная часть верующих в Центрально-Черноземном регионе, в том числе на Тамбовщине, не вступала в официальные религиозные объединения. Некоторые из них относились к группам так называемых истинно-православных христиан (ИПХ), которые не только не входили в РПЦ, но и не соглашались ни на какое сотрудничество с «антихристовой» властью. Таким образом, местные религиозные промыслы носили нелегальный характер.

Такого рода деятельностью, как правило, занимались монахи(ни), пребывавшие в миру в связи с закрытием монастырей, чернички (девушки, взявшие на себя монашеские обеты, но жившие без пострига в миру), представители религиозной группы молчальников (люди, взявшие на себя обет молчания: они либо вообще ни с кем не разговаривали, либо не говорили только с коммунистами; местные жители их называли, в зависимости от пола, *молчан* или *молчанка*)², читалки, ходившие по домам для чтения Псалтыри по усопшим. За свою работу они принимали вознаграждение — обычно в виде натурального продукта, но иногда брали и деньги.

В некотором смысле деятельность повитух также можно отнести к религиозным промыслам. Как правило, они не только принимали роды, но и оказывали помощь матери и младенцу с помощью трав и заговоров; они же нередко крестили детей. ФАПы (фельдшерско-акушерские пункты) были не во всех селах и деревнях. В таких населенных пунктах, как д. Лизуновка, пос. Степь, села Троицкая Вихляйка, Вторые Левые Ламки, Правые Ламки, были зафиксированы рассказы об обращении к повитухам в послевоенный период, например: «Моя мама... Анастасия. Она с 5-го года, вот так... повитуха. И роды принимала, и крестила...» [ЖП]. В с. Ольхи мы узнали о некоей Дуне из с. Барашево, которая принимала роды и крестила детей: «Бабка Дуня меня крестила, а потом в церковь докрещивались. У бабки Дуни был глубокий таз, где она крестила. Детей тоже у Дуни крестила» [КАИ].

В селах, которые находились далеко от храма, детей действительно нередко крестили не священники. Этим, помимо повитух, могли заниматься монахи и монахини, а в некоторых случаях и миряне (чаще всего девицы или вдовы).

Монахини делали крестики, а также венчики для свадеб и элементы приданого.

Венчик мне делала монахиня Марья Ивановна, покойница, с Сосновки. Она служила в монастыре всю жизнь, а потом из монастыря пришла... Она глухая была, и она торговала крестиками, семечками. Раньше вот разгоняли же, а я с ней отвечать ездила, мама, бывало, пошлёт меня, и я с ней вместо этого. Я ей только отвечала, она не слышит. А мама мне скажет: «Таня, говори, сколько стоит чё». <...> Мама всегда продавала крестики... Ну вот носил он [брат] по селу, она [мама] ему, бывало, даст, сынку, крестик, и он не стеснялся. Его так: «Сколько стоит, сынок, крестик?» Он: «Рублёр». Его так и звали. Кличка у него такая была. Кличка — Рублёр. Мама занималась этим, вот свечи она катала, продавала, и вот крестики. Жить нам было не на что... Она вот у Марьи Ивановны, это покойницы монахини, она у ней брала [крестики] [ДТИ].

В с. Третьи Левые Ламки жила некая монахиня М., которая лила свечи и украшала иконы.

[А иконы у неё, конечно на бумажках? А писанные были?] [ПАИ 2:] На бумажках. И убирала. Вот она сама убирала. [А у неё станка не было?] Свечи лила... И катала, и лили. [Родственница ПАИ 2:] У неё было всегда воску много. И иконы убирала, и благословление убирала, когда замуж выходишь... Ей заказывали, приходили.

Наши собеседницы из с. Атанов Угол рассказывали о занятиях местных представителей группы молчальников.

Молчаны — у нас одна есть, их в ссылку ссылали. Наверное, баптисты — вера другая. Я к ним ходила раньше, они вышивали, пряли. Пенсии не получали. Я дружила с ними. Они вышивали уголки³ за еду. Им помогали их община [Г].

«[Молчанка]» у нас дом освящала, как и батюшки. Она и крестины вела, и кто замуж выходит, иконы всем собирала, то есть наряжала фольгой от шоколадок. Дом освящают: берёт святую воду, читает на освящение молитву, покропит в доме, дворе и присутствующих [В].

Молчальники не всегда занимались каким-то промыслом, некоторые из них выживали благодаря помощи и поддержке других верующих.

...Настя Вирятинская сказала Екатерине, что ты бери пенсию — и сумки будешь носить и носить. И она жила в Атманове, она носила трём сёстрам, которые из Сибири приехали. И они не у всех брали. Многие желали дать. Они брали только у тех, кто в Бога верует и матом не ругается. И она им закупит и пряники, и консервы, и батоны. И носила, носила, носила [НАМ].

Особо остановимся на чтении Псалтыри по усопшим. Ее читали первые три дня сразу после смерти человека днем и ночью перед похоронами, чтобы облегчить его участь на том свете. Если родственники умершего не могли сами читать Псалтырь, они искали читалок. Читать Псалтырь мог один человек или несколько (по очереди, чтобы давать друг другу отдохнуть). Псалтырь могли читать монахини или просто верующие люди: «Ну, так они, конечно, не церковные монашки. Просто они научились читать по-славянскому Псалтырь» [ПАИ 1]. Многим было страшно читать «по умершему», так как «ты не знаешь, какой это человек был». Считалось, что если покойник был праведным, то по нему читать легко, а если грешным, то тяжело. При этом отказываться от чтения Псалтыри нельзя.

А ты читаешь по покойнику, ты берёшь на себя смертоносный ведь грех. И ты его отчитываешь, очень трудно и страшно. А он, может, не покался. <...> Я ходила убийцам читала. Читаю, потом каюсь [ЛВФ].

За чтение Псалтыри платили деньгами и продуктами, так как работа эта считалась очень трудной. Читали не только женщины, но и мужчины.

Тут был даже, дядь Микита был. Никифоров Дмитрий. Он молился, по покойникам ходил. Дядь Митёк-то! Я помню, как он служил по покойникам, и ему давали справку с сельского совета, что он следил за кладбищем: обкашивал, за изгородью следил, чтоб она не падала [ЗГВ].

Интересны случаи, когда человек начинал читать Псалтырь по покойникам после видения Божией Матери или Господа.

Ей [верующей] явилась Божья Матерь. <...> «Что же так плакать-то?» А она [верующая] говорит: «Как же мне не плакать-то? Я сама сиротка росла, а теперь вот двое деток растут сиротками, муж умер... Как же накормить их, чем же я буду кормить?» Она [Божья Матерь] говорит: «Ходи читай по умершим, Псалтырь читай, по умершим ходи читай...» Матерь Божья опять [явилась], говорит: «Раба, ну что ж ты плачешь-то?» — «Да как же мне не плакать? Детки голодные, как же накормить-то их?» Она

[Божья Матерь] говорит: «Торгуй». — «Да чем я буду торговать-то? <...> Никогда не торговала!» — «Поди в церковь, купи кресточки, купи Писание и ходи продавай — на рынке, где как». Ну, она и ходила и на рынках ходила. Это тогда всё пешком ходила. В Тамбов ходила, на рынки и вот продавала на рынке и по дворам, по домам, по сёлам ходила. <...> И опять ей Матерь Божия являлась, сказала: «Лечи людей, умывай глазу, заговаривай». <...> Я не знаю, какие она болезни, назвала ли она, какие болезни заговаривать или нет. Но она заговаривала, к ней ходили люди. <...> И вот придут иногда, опять она вот плачет-плачет — Матерь Божия к ней явилась опять: «Ну, раба, ну что ж ты плачешь?» <...> Она ей говорит: «Ходи читай по умершим-то... Будут тебе давать гостинцы, за работу будут давать — бери, не отказывайся, но много не бери. Только если деткам — покормить деток. Много не бери, если будут давать много — не бери. Вот. И не проси. Только когда дадут, это, так бери, а просить — не проси. <...>». И вот люди приносили. Принесут ей гостинчик, сахарку там, сушечки вот какие-нибудь, пряничек каких-то, вот приносили — тогда были такие гостинцы [М].

Я упала с этой кучки. Упала, и четвёртый позвоночник вот — шея перелом. И полгода я лежала. Лежала полгода. И очень я расстраивалась, плакала всё время. Просила Господа: «Помоги! Помоги мне, чтобы встали мои ножки!» Пять детей, отца-то нет. <...> Вижу такое видение, вроде вот так книжка. У меня там книжка — мы таскали много, заполнялось. Там Господь: «Я тебя не оставляю! Я в руки твои, Я всегда буду с тобой!» Мне — ночью, не сон, никто тебе. Я по-церковному не могу сказать — ни солнце, ни луна тебе. Даже как Даниил попал в руки льва. <...> И такое — с любовью тебя награждает... Я после этого не могла успокоиться. Успокоилась, говорю: «Господи, если ножки, я никому ничего не откажу! Кто бы меня ни попросил. Деньги или чё, Господи, я никому не буду отказывать, никогда в своей жизни!» И приезжает потом сын, <...> говорит: «Мама, я там с врачами говорил, тебе надо ходить». <...> И приходит ко мне с подружкой какой-то. Говорит: «Антонина, ты говорю, это как-нибудь, может быть, — потихонечку дойдёшь, ты читаешь Псалтырь?» Я говорю: «По усопшим никогда не читала, нет». Они говорят: «Ну, пожалуйста!» А я говорю: «Господи, это первая Твоя воля». Надо как-то постараться. Они меня [оставили] одной — как страшно, поди, за покойника. Я читала там всю ночь. А хоронить они там ещё пригласили. А читать я читала, и всё. И с этих пор ещё и ещё стали приходиться [ПА].

Таким образом, многочисленные примеры из рассказов жителей Тамбовской области указывают на скрытую хозяйственную жизнь верующих людей

в 1950–1960-е гг., которая в значительной мере выражалась в участии в различных промыслах вне колхозов. Часто эти промыслы были связаны непосредственно с тайной религиозной жизнью людей и их можно выделить в отдельную группу — религиозные промыслы.

Примечания

¹ Каждое домохозяйство должно было сдать государству определенное количество яиц, молока и т.п.

² С точки зрения советских властей, молчальники — часть ИПХ.

³ Уголок — декоративный элемент из ткани, который помещался в красном углу под иконами.

Список информантов

Г — Г., ок. 1955 г.р., с. Атманов Угол Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, И. А. Мельников, Е. А. Коршикова в 2021 г.

В — В., ок. 1955 г.р., с. Атманов Угол Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, И. А. Мельников, Е. А. Коршикова в 2021 г.

ДТИ — Д-ва Т. И., 1955 г.р., с. Атманов Угол Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. П. Ридэль, В. П. Фатянова в 2022 г.

ЖП — Ж-ва П., 1951 г.р., с. Троицкая Вихляйка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. П. Фатянова, А. Ю. Мелиш в 2022 г.

ЗГВ — З-ва Г. В., 1956 г.р., с. Правые Ламки Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, Е. А. Коршикова в 2020 г.

КАИ — К-ва А. И., 1934 г.р., с. Ольхи Сосновского р-на; зап. В. С. Елагина, И. А. Мельников в 2020 г.

ЛВФ — Л-ва В. Ф., 1939 г.р., с. Берёзовка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова в 2020 г.

ЛФ — Л. Ф., 1960 г.р., д. Лизуновка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, В. П. Фатянова в 2022 г.

М — М., 1947 г.р., с. Троицкая Вихляйка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. Ю. Мелиш, В. П. Фатянова в 2022 г.

НАМ — Н-ва А. М., 1949 г.р., с. Атманов Угол Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, И. А. Мельников, Е. А. Коршикова в 2021 г.

ПА — П-на А., 1940 г.р., с. Подлесное Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. П. Ридэль, А. Ю. Мелиш в 2022 г.

ПАИ 1 — П-ва А. И., ок. 1938 г.р., с. Ольхи Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. Ю. Мелиш, П. Г. Чистяков в 2022 г.

ПАИ 2 — П-на А. И., 1927 г.р., с. Третьи Левые Ламки Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, Е. А. Коршикова в 2020 г.

СНВ — С-ва Н. В., 1938 г.р., с. Вторые Левые Ламки Сосновского р-на; зап. А. Н. Алленов, В. П. Фатянова в 2022 г.

Статья подготовлена в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Статья поступила в редакцию 6 июня 2023 г.

Валерия Павловна Фатьянова,

студентка, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(Москва)

ПРИДАНОЕ В ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД (Сосновский район Тамбовской области)

Аннотация. Статья посвящена такому элементу традиционного свадебного обряда, как подготовка приданого. На материале Сосновского района Тамбовской области рассматривается, как изменялся состав приданого в течение XX в.: анализируются данные первой половины XX столетия и второй его половины. На основе этого сравнения делается вывод о сохранении основного корпуса приданого.

Ключевые слова: свадьба, обрядность, традиция, свадебная одежда, приданое, иконы, благословения, ручной промысел

В Сосновском районе Тамбовской области в послевоенное время (с 1945 по 1990-е гг.) традиционный свадебный обряд, бытовавший в этих краях в XIX — начале XX в., не исчезает полностью, а продолжает воспроизводиться (целиком или отдельными фрагментами) вплоть до 1990-х гг. Важное место в нем занимает подготовка приданого невесты, которая начинается еще до сватовства и нередко даже до знакомства с будущим супругом. О том, как готовилось приданое в исследуемом районе, мы расскажем, основываясь на материалах, собранных Тамбовским отрядом Русской этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР под руководством П. И. Кушнера в 1952–1954 гг. (через дневники участников экспедиции и сборник «Село Вириатино в прошлом и настоящем» [2]), на данных антрополога, кандидата исторических наук С. С. Альмова¹, работавшего в 2006–2008 гг. там же, где и экспедиция П. И. Кушнера, — в с. Вириатино Сосновского района, а также на материалах, полученных в ходе полевой работы в Тамбовской области, проводившейся в 2022–2023 гг. в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху» (руководитель Е. В. Воронцова).

Свадьба в Сосновском районе была событием общенародным, громким и продолжалась не менее трех дней. Самому празднеству предшествовал длительный этап подготовки. Отношения между деревенскими парнями и девушками начинались с «походов на крыльцо», упоминаемых в сборнике «Село Вириатино в прошлом и настоящем» [2. С. 84] как традиционный способ ухаживания еще с 80–90-х гг. XIX в. Затем следовало сватовство. В первой половине XX в. сватать невесту приходили жених, его родители и родственники, они приносили с собой алкоголь и закуску; сватовство включало так называемый *малый запой* — праздничное застолье, во время которого гости и хозяйка пели, плясали, обговаривали условия свадьбы, ее день, количество гостей. Однако уже в 1950-е гг. данная традиция изживает себя. Родители жениха еще обязаны ходить сватать, но «малый

запой» либо уже не устраивают (лишь обговаривается сама свадьба и подготовка к ней), либо справляют в узком кругу самых близких родственников.

Сватали невест, как правило, в престольный праздник (даже после закрытия храмов), а играли свадьбу осенью — часто на Михайлов день, 21 ноября.

Сосватали-то эт меня на Успенье, 28-го Успенев день, а свадьбу сыграли эт на Михайлов день. [На престол?] Нет, Успенье престол у нас, меня сосватали, а свадьбу на Михайлов — это ноябрь, 21 ноября. [Эт какого года?] 75-го [ДТИ].

После сватовства начинался активный период подготовки приданого, с помощью которого впоследствии обустроилось будущее жилище молодых — дом жениха или же их общий новый дом. Нередко собирать приданое или зарабатывать на него девушки начинали задолго до сватовства — с 16–17 лет, а то и с 14. Многие, отучившись в средней школе 5–7 классов (нашими респондентами были люди 1940–1950-х гг. рождения), шли работать: трудились в лесхозе, в колхозе (например, тяпали свеклу), уезжали на торфяные заработки в Шатуре, в Иваново, поступали на кирпичный завод и т.п. Заработанные деньги откладывали на покупку вещей, которые сложно было изготовить самостоятельно, или необходимых материалов.

Сосватали меня, и я поехала на кирпичный, зарабатывать себе приданое, собрала все вышивки с собой, с работы приходила и шила. Все эти вот шилом... [ДТИ].

Рассмотрим состав приданого невест Сосновского района первой половины XX столетия и второй его половины.

Для «убирания» жилья молодых на свадьбу изготовляли **рушники**, а также **полотенца, утирки** и иногда **занавески**: ими украшали стены, окна, портреты и фотографии, оформляли красный угол с иконами. Всё это шили, покупали готовые; невеста и ее помощницы украшали ткани вручную, например, вышивали крестиком или гладью. Узоры и орна-

менты придумывали самостоятельно, позднее брали из специальных журналов. Рушников и утирок нужно было много, их количество варьировалось в зависимости от зажиточности невесты.

[Первая половина XX в.] Начали убирать комнату. С украшения переднего угла, на угольник постелили белый рушник, сверх неё скатерть. Под иконы вешают белую занавеску с кружевами, поверх икон вешают 2 занавески из тюля и сверху «подзорку» из тюля, занавески, завязывают розовыми ленточками [ФЕ]².

[Вторая половина XX в.] [А сколько надо было с собой утирок в приданое?] Ой, не счётной. Там вот где окно, бывало гвоздём прибавали вешали эти утирки вышитые. [В доме были фотографии? И на фотографии тоже надо было утирку повесить?] Вешали на эти, вот портрет. Тогда всё хорошо было. [Вот такую вы крестом делали поверху?] И внизу крестом вышивала. У меня были девять роз, такие розы, даже больше этих. [А узоры — это какие-то журналы или что?] Из журналов брали. И кто там вышит, потом у друг друга брали. И вот считаешь сидишь, это сколько крестиков. И я сидела, а щас уже слепа. Мне нравилось крестом. А вот гладью я не умела [ДТИ].

Необходимо было подготовить один полный набор **постельного белья (наволочка, простыня, подзор)** и несколько наволочек на смену. Подзоры представляли собой расшитые или обшитые кружевом полотна, которыми кровати накрывали так, чтобы украшенный край свисал сбоку и был виден.

В экспедиционных дневниках 1950-х гг. читаем о приданом начала XX в.:

...в состав: перина, на неё 3 наволочки. Перина куплена в Сосновке, на базаре 450 руб. 4 подзора с кружевами, надвешиваются на свадебную кровать один повыше другого. Простыня. 4 одеяла: нижнее байковое, два ватных стёганных, верхнее покрывало голубое (310 руб.). 2 подушки пуховые, на них по 4 наволочки, 3 нижние цветные, верхняя из миткаля [ФЕ].

А вот что входило в набор постельного белья во второй половине XX в.:

Они кто вышитые, а кто кружевами [подзоры], я вот сама кружавчики вязала и всё шила. И мама покупала выбитые подзорники. И наволочки вышитые, с кружавчиками были, и полотенца вышивала — вот в этот дом я выходила замуж, и вот на каждое окно по два полотенца вешали, на каждое, занавески тут были [ПА1].

Одеяла, перины, матрасы составляли большую часть приданого — зажиточные невесты могли собрать порядка 30 одеял. Выкуп, перевоз и приготовление постели являлись важными

элементами свадебного обряда: они фигурируют как в дореволюционное время, так и позднее.

[Первая половина XX в.] Сегодня везли постель к жениху. После того, как к жениху привезли постель, родственники невесты развешивают всё приданое. Приготавливают постель: вниз положили матрац набитый сеном, на него перину, подвесили один подзор, положили простыню, второй подзор, ватное одеяло, опять подзор, опять одеяло, еще подзор, байковое одеяло, верхний подзор, сверху покрывало; посреди кровати положены 2 подушки, на них снизу 2 ситцевые наволочки, потом голубым и сверху белым с прошвой. Около кровати навесили белый занавес с подзоркой вверху. На стене около кровати повешен «настенник» [ФЕ].

Мама всё, это как её, чё надо... Постель-то? Всё своё, чего это ей там, всё своё. Всё своё, она там и матрасы какие-то там сошьет большие — соломой и сеном набьём, и все спали так, вот так [АМ].

Одеяла даже во второй половине XX в. стремились изготовить самостоятельно.

Я-то себе — мне мама хорошее приданое готовила, там десять штук было одеялов, подзорники были и перины [ПА1].

Одеяло мы сами себе стёгли. Мы даже свекрови сами. Ну, там обычно как, рисовали узор... Вот сначала надо пальцы эти большие... Да. Пальцы, потом на пальцы притягивали, это самое, материал. Так вот прям нашлёпывает. Потом рисовали мелом рисунок. Там, например, цветок в середине, кружок. А потом этой иглой тыкали туда-сюда... Вату атласну... Тяжёлая. Тёплая зато. Вот у меня одеяло, я выходила — у меня три стёганных одеял было. Стегали. До сих пор только их [ДТИ].

В большом количестве изготавливали также **ширмы, занавеси**, так как традиционные деревенские дома были без дверей и состояли из одной большой комнаты.

Постели, комната, это шторы там вешали, койки там убирали. Ширмы вешали, чтобы койки загородить своей ширмой, с потолка. Постель. [Потому что все в одной комнате жили?] Да, в одной комнате. Да, две сношеницы³ были [ПА2].

Пространство дома делилось ширмами на жилую часть (кухонную), спальную и часть для содержания скота в холодное время года. Занавесками закрывали окна и двери.

[Первая половина XX в. (из перечня приданого свадьбы 1950-х гг.).] Занавеси для кроватей из миткаля «...» Занавес цветной из «марли» для чулана «...» Занавес ситцевый на дверь. Две занавески на окна из тюля.



Свадьба в с. Отъясы Сосновского р-на. 1980-е гг.

Ночные занавески на окна из миткаля. Ситцевые занавески на полки «...» Ситцевые занавески на печь. Тюль на божницу «...» Занавес, чтобы закрывать коров [ФЕ].

по-богатому ходила, мама у меня покупала жёлто-оранжевые, красиво [ДТИ].

Одежда также обязательно входила в состав приданого. Приведем перечень приданого из материалов этнографической экспедиции 1952–1954 гг.

[Вторая половина XX в.] И всё это убирали, вот эта штора. Тогда раньше столько разных: двое тюлевых, двое ночных, взбитые до половины, и тюль до половины. Это вот всё. И плюшевые ширмы у меня, я уже

[Первая половина XX в.] Для девушек, кроме обычной, шьют еще одежду для при-



Целование икон молодоженами (с. Большой Ломовис Пичаевского р-на). 1970-е гг.

даного «...» Приданое обычно состоит из нескольких платьев, белья, туфель и чулок, что не идет ни в какое сравнение с набиванием сундуков дюжинами сарафанов, как это было раньше [2. С. 203].

[Из перечня приданого, подготовленного к свадьбе 1950-х гг.] У невесты есть: 2 шёлковых платья, штапельное чёрное, кашемировое, юбка суконная, юбка шерстяная, пальто зимнее, летние 2 пары бот, сапожки хромовые [ФЕ].

Авторы сборника «Село Вирятино», сравнивая объемы приданого крестьянки до революции и во времена колхозной жизни, отмечают, что при советской власти оно было заметно скромнее, что, однако, могло зависеть от благосостояния семьи невесты или уровня ее личной подготовки (заработка). Так, о бюджете семьи вдовы А. Д. Кузовой читаем: «Поскольку в семье две девушки на выданье, расходы на одежду поглощают основные денежные средства: у каждой девушки имеется по осеннему и зимнему пальто, по два костюма, по несколько пар обуви, платья и т.п.» [2. С. 177].

Случаи, когда семья продавала скотину, чтобы собрать приданое и выдать дочь замуж, даже во второй половине XX в. были нередки.

Ни у кого не было тогда бостонных пальто. А мы поехали с отцом, продали гусей и пальто купили, каракулевым чёрным бостон, а осеннее пальто было плюшевое. Ах, как красиво шит было, ни у кого в клубе не было [НМ].

А замуж када стала выходить — отец овец держал, када с войны пришёл. Када замуж выходить стала — как час помню — целую телегу овец поклат, поехал продавать, сколько продал — да мене замуж отдали [НАИ].

Немало внимания при подготовке приданого уделялось **свадебному костюму невесты**: и сами невесты, и их матери стремились подготовить наряд побогаче. Как в начале XX в. [2. С. 73], так и позднее главным отличием свадебного костюма от повседневного была его новизна и нарядность, праздничность. Свадебный костюм послереволюционного периода довольно долго сохраняет связь с традиционным деревенским женским костюмом: он состоял из юбки и кофты, сверху невесту покрывали платком.

О наряде первой половины XX в. местная жительница отзывалась:

О-о-о! Свадьбы шикарные. Там шили такие юбки разнарядные, кофты разнарядные, платок большой наверх накрывали, как цыганки убирался, это уж был наряд такой особенный наряд был. Вот показать себя каждая хотела. Тут уж особенный был наряд. У нас тут Валина мать, она мне сестра,

она понашила вот такие тюлевые юбки такие широкие, кофты — ой, все были... [МЕА].

Во второй половине XX в. выбирали уже платье. По цветовому решению оно могло быть любым, главное ярким, как традиционный костюм: и красное кумачовое, и небесного цвета, и розовое с ландышами, и абрикосовое плюшевое, и голубое в цветочек, и розовое крепдешинное. Самолечно их не шили — покупали на рынке или заказывали у местных швей. В 1960-е гг., подражая городской моде, девушки выходили замуж в платьях из синтетических тканей, хотя в повседневной жизни еще носили одежду из покупных натуральных материалов — ситца, штапеля, шерсти. Домотканая одежда почти не встречалась. Белые свадебные платья считались еще модным новшеством, пришедшим из города (где распространились после свадьбы английской королевы Виктории в 1840 г.), не все деревенские девушки находили такое — белые платья доставались либо от живущих в городе родственников, либо от знакомых. Свадебных платьев часто бывало несколько, на каждый день свадьбы — новое платье. Самое нарядное, например, если было белое, надевали в первый день. Во второй и последующие дни надевали платья другого цвета.

Большое значение придавали **головному убору**. По сведениям этнографа

Н. И. Гаген-Торн, в первой половине XX в. (1925 г.) в Моршанском уезде Тамбовской губернии свадебным головным убором невесты была так называемая *ленка* — «высокий твердый венец из луба, обшитый материей, украшенный лентами и бисером» [1. С. 151]. Неясно, бытовала ли *ленка* по всей Тамбовской губернии или только в Моршанске, однако невесты Сосновского района второй половины XX в. в большинстве своем упоминают другой венец — сделанный из накрученных на проволоку восковых цветов, наподобие яблоневых. Такие венцы либо покупали, либо брали в аренду у мастеров. Зачастую изготовлением венцов, а также фолжных икон для благословения новобрачных занимались верующие жительницы, не вступавшие в колхоз и зарабатывавшие на жизнь этим промыслом. Одной из таких мастериц была, к примеру, глухая инокиня Мария Ивановна из Сосновки, которая, помимо венцов, занималась изготовлением и продажей крестиков и катанием свечей.

Иногда у рукодельниц приобретали и вышитые изделия (постельное белье, рушники). Например, в с. Атманов Угол жили три сестры-*молчанки* (т.е. взявшие на себя обет молчания), которые изготавливали невестам приданое. За это им приносили продукты или, позднее, деньги.



Свадьба М. И., 1940 г.р. (с. Отъяссы Сосновского р-на). Ок. 1960 г.

[Например, они могли расшить приданое к свадьбе?] Много, всё село носило. Кто замуж выходил, бывало, полотенце вышивали, и вот углы, и ширмы, всё они отшивали... Всё руками. Они вышивали всё руками. А шить они не шили. А вязать — они вот носки всем, платки вязали они всегда. Все троя, у них всегда было полно работы. Этим они и выживали [ДТИ].

В 1970–1980-е гг. свадебный наряд уже не обходился без **фаты** — она была длинной и называлась *увалью*. Неизвестно, в какое именно время стала распространяться фата: вероятно, одновременно с белым свадебным платьем она была элементом городской моды, а затем перекочевала в деревню. Длинная фата заменила собой платок, которым невеста покрывала голову, лицо и плечи. Немногим удавалось купить настоящую фату, иногда вместо нее использовали кружевные занавески или даже обычную марлю.

[КМГ:] Расскажи, фата-то у тебя была из чего? Не, ну чего ж такого? Кто тебе, подружка делала, Зинка, да? [КНГ:] Там кой-какую слепили мене... да я уже забываю... из марли! Кое-как мне там подружка слепила, сшила.

В приданое входила и **обувь**. В послевоенные годы жители Сосновского района (к примеру, вирятинцы) еще активно носили лапти. В сырое время года надевали шерстяные чулки и галоши. После войны распространяются дешевые парусиновые туфли. Но к свадьбе и до войны, и после девушки стремились приобрести красивые, хорошие туфли — по туфлям даже могли определить, удачный ли будет брак. К примеру, респондентка [ЛВФ] из д. Берёзовка (1939 г.р.) рассказала, что стоило ей примерить новые свадебные туфли, как у них тут же отвалились носы, и женщина поняла, что брак будет неудачным. Другая рассказывала, как босиком ходила в райцентр за свадебными туфлями:

И красные туфли! Я пешком ходила в Сосновку за этими туфлями. Купить чтобы эти туфли. И обратно босиком, не-е-е, не в них. Лошади-то насили вывозили, песок был [КАЯ].

На протяжении веков сохраняется традиция благословения молодых родителями. Благословляют на семейную жизнь **иконами**. В советское время это были либо старые иконы, либо фолежные (т.е. убранные окладами из фольги), которые делали специальные мастера. Иногда иконы-«благословения» передаются по наследству: от матери к дочери, от отца к сыну. Фолежные венчальные иконы некоторые мастера украшают изготовленными из фольги же элементами, изображающими венчальные свечи. Эти иконы, которые дарят молодым, хранятся

в красном углу. Как правило, икон две: мужской образ (Спасителя или Николая Чудотворца) и женский (Богоматери).

Это мамина икона, старая. И она, видите, старинная икона. [Мама не говорила, это когда её благословляли, когда замуж выходила?] Да, благословение мамино. [Мамино благословение досталось вам?] Да. Это вот убиралось давно-давно. Я её не переделывала... А это вот нам убирала, а это вот мужа благословение ещё. Это ещё одна у нас убирала, Вера. [Это Никола?] Да, Никола [ДТИ].

Истории о подготовке приданого во многом схожи. Незаметны какие-либо резкие отличия, относящиеся ко времени до Великой Отечественной войны и после нее.

Я помню, как я привезла [платье], там цветочки какие-то, с Донбасса, с бархоточки вот у мене вот была, какая-то белая, и так цветочки по ней какие-то... с тем и вышла! А постель — матрас купили — набили, сходили купили, папа овец продал, купил, тогда ж всё на рынке продавали, из-под полы, не велели ничего продавать, ловили да судили, мать, на матрас сшили — у меня мать крёстная была портниха, она от сшила, и миткаль купила, и кружавчик купила, сшили ширмы и всё-всё, и на окна — тюль. Цас вот на окнах тюль цветной, а тогда он такой не был... и всё из-под полы. Купили, и крёстная всё пошила мене. И приезжали, помню, на лошади с гармошкой за постелей. Постель взяли, убрали, вечеринки там были, а тут свадьба — утром пришли за мной. Вот и вся моя жизнь...[НАИ].

В заключение хочется привести описание гулянья на самой свадьбе в Сосновском районе (с. Атманов Угол) в 1975 г.:

У нас играли свадьбу четыре дня! Да. Вот первый день у нас назывался «зарубахи», это, значит, всё принести в дом, всё убрать в доме у жениха. Постель — вот у мене было четыре подушки, два одеяла каньовых, два стёганых, два верблюжьих, в общем, их там несчётное число. И всем покупали подарки — и всем родственникам жениха. Эт всё надо было заработать. В первый день самой свадьбы идут родственники от невесты за женихом — у жениха накрывали стол, угощали немножко, потом с женихом идут туда к невесте все, и там гуляют, и там потом с рук сдают — это, значит, подарки дарят, подходили по двое и там мучили-мучили, там, бывало, с ума сойдёшь — час так не делают. Так, третий день — «похмелье». Эт всяк у себя, родня жениха у жениха, невестины у себя, а встречались где-нибудь в середине села. Идут с гармошкой — энти отсюда, эти отсюда, и куда придут — либо к жениху, либо к невесте. А на четвёртый день — это же подзывали молодых, это уже невестина сторона подзывала родственников жениха всех к ним, и гуляли. А потом уже после вы-

ходных первых, после воскресенья позывали близких родных, это уж ещё пятый день... Вот таки мы свадьбы играли! [ДТИ].

Примечания

¹ Мы премного благодарны Сергею Сергеевичу за возможность использовать его труды в нашем исследовании.

² Архив Института этнологии и антропологии РАН. Ф. 32. Оп. 4. Д. 2587. 131 л.

³ *Сношеница* — жена деверя (брата мужа).

Литература

1. *Гаген-Торн Н. И.* Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960.

2. Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни / отв. ред. П. И. Кушнер. М., 1958.

Список информантов

АМ — А. М., 1936 г.р., пгт Сосновка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова в 2022 г.

ДТИ — Д-ва Т. И., 1955 г.р., с. Атманов угол Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. П. Ридэль, В. П. Фатьянова в 2022 г.

КАЯ — К-ва А. Я., 1935 г.р., с. Первые Левые Ламки Сосновского р-на; зап. Д. А. Сундукова, А. П. Ридэль, В. П. Фатьянова, А. Ю. Жулитова в 2022 г.

КНГ — К-ва Н. Г., 1941 г.р., с. Вирятино Сосновского р-на; зап. А. П. Ридэль, Е. В. Воронцова, А. Ю. Жулитова в 2022 г.

КМГ — К-ва М. Г., 1938 г.р., с. Вирятино Сосновского р-на; зап. А. П. Ридэль, Е. В. Воронцова, А. Ю. Жулитова в 2022 г.

ЛВФ — Л-ва В. Ф., 1939 г.р., с. Берёзовка Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, А. В. Карягина в 2021 г.

МА — М. А., 1956 г.р., пос. Степь Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова в 2023 г.

МЕА — М-ва Е. А., 1930 г.р., с. Правые Ламки, Сосновского р-на; зап. А. Н. Алленов, П. Г. Чистяков в 2022 г.

НАИ — Н-а А. И. ок. 1930 г.р., с. Вирятино Сосновского р-на; зап. С. С. Алымова в 2006–2008 гг. Личный архив С. С. Алымова.

НМ — Н-а М., ок. 1939 г.р., с. Подлесное Сосновского р-на; зап. Д. А. Сундукова, А. П. Ридэль, В. П. Фатьянова в 2022 г.

ПА1 — П-ва А., 1946 г.р., с. Троицкая Вихляйка Сосновского р-на; зап. В. П. Фатьянова в 2022 г.

ПА2 — П-ва А., 1940 г.р., с. Подлесное Сосновского р-на; зап. Е. В. Воронцова, А. П. Ридэль, А. Ю. Мелиш в 2022 г.

ФЕ — Ф-ва Е., 1930 г.р., с. Вирятино Сосновского р-на; зап. Л. Н. Чижикова в 1954 г. Архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

Статья подготовлена в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Статья поступила в редакцию 6 июня 2023 г.

СБОРНИК ТУЛЬСКИХ ПЕСЕН В ЗАПИСЯХ Н. Ф. СОЛОВЬЕВА

Г. В. Лобкова. Собрание народных песен Тульской губернии в записи Николая Соловьёва (из фондов Научно-исследовательского отдела рукописей Научной музыкальной библиотеки Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова): учеб.-метод. пособие / Санкт-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. — СПб.; Саратов: Амират, 2022. — 296 с.

Имя Николая Феопемптовича Соловьёва (1846–1916) нечасто попадает в поле зрения специалистов по русской народной поэзии. До недавнего времени наука по сути дела обходилась только словарными, очень краткими справками об этом деятеле музыкальной культуры конца XIX — начала XX в. [см., например: 1]. Рецензируемая книга Г. В. Лобковой, как и ее недавняя статья [3], по сути открывают для фольклористики и этномусыковедения масштабное имя собирателя песенного фольклора.

Н. Ф. Соловьёв, композитор (оперы «Кузнец Вакула», «Корделия», «Мечь», «Домик в Коломне», симфоническая фантазия на тему русской народной песни «Эй, ухнем» и др.), музыкальный критик (печатался в журналах «Музыкальный сезон», «Всемирная иллюстрация», «Нувеллист» и др.), преподаватель Санкт-Петербургской консерватории по классу теории композиции и инструментовки и другим дисциплинам (1874–1909), в отечественном музыковедении советского (да и дореволюционного) времени получил репутацию представителя «реакционного лагеря». Не в последнюю очередь именно поэтому имя Н. Ф. Соловьёва оказалось в забвении.

Рецензируемое издание построено на архивных материалах отдела рукописей Научной музыкальной библиотеки Санкт-Петербургской государственной консерватории. Книга открывается развернутой статьей Г. В. Лобковой «Народные напевы и инструментальная музыка в рукописном наследии Николая Соловьёва» (с. 5–29). Прежде всего, необходимо указать, что Лобкова успешно атрибутирует Соловьёву две записных книжки с записями и нотациями песен (№ 6111 и 6112 — по архивным шифрам), до недавнего времени оставшиеся приписанными известному композитору А. Н. Серову. Исследование автора книги являет блестящий образец атрибуции рукописей. Главным доказательством принадлежности записных книжек Соловьёву служит совпадение четырех поэтических текстов и двух нотаций с теми, что опубликованы в собрании П. В. Шейна «Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п.», где Соловьёв указан как корреспондент знаменитого собирателя русского фольклора [6]. До-

полнительными аргументами в пользу атрибуции являются упоминания имен и отчества отца (Феопемпт Гаврилович) и матери (Елена Карловна) в свадебных песнях, записанных собирателем.

Названные записные книжки принадлежат двадцатилетнему Н. Ф. Соловьёву, т. е. фольклорные записи были сделаны в середине 1860-х гг. Корпус собрания отражает репертуар одной певицы — тульской крестьянки Марьи Гавриловны Бабановой (Бабковой) из с. Байдуки Тульского уезда (см. карту, представленную на с. 17), имя которой зафиксировано у П. В. Шейна. Записи, по видимому, производились в Петербурге. М. Г. Бабанова, возможно, служила в семье Соловьёвых. Публикуемый материал записных книжек — это 117 поэтических текстов народных песен разных жанров и 116 нотаций. Всего же, как свидетельствуют документы, Н. Ф. Соловьёвым было записано 300 песен. К сожалению, место нахождения остальных текстов (видимо, существовала еще одна записная книжка) остается неизвестным. Однако, как показывает Г. В. Лобкова, в 1900 г. Соловьёв для второго (не вышедшего) тома «Великорусса» готовил оставшиеся песни к печати. К сожалению, кончина П. В. Шейна помешала продолжению собрания.

Корпус публикуемых текстов и нотаций — «Материалы собрания народных песен Тульской губернии в записях Николая Соловьёва 1860-х годов» (с. 31–168) — помимо 117 песен из названных записных книжек содержит также песни, опубликованные в «Великоруссе», и, таким образом, совокупно количество песенных образцов достигает 125. В записных книжках Н. Ф. Соловьёва материал располагается эмпирически — по мере записи собирателя от певицы. Г. В. Лобкова справедливо объединяет тексты по жанрам. Соответственно первым помещается «Причитание невесты» (№ 1); затем следуют «Свадебные песни» (№ 2–21); далее — «Хороводные песни, приуроченные к календарным праздникам» (№ 22–27); «Необрядовые хороводные и плясовые песни» (№ 28–52); «Скоморошина, песни шуточные, пародийная и плясовые с балладными сюжетами» (№ 53–62); «Строевые песни с историческим содержанием» (№ 63–64); «Лирические песни молодецкого цикла: воинские, разбойничьи, ямщицкие» (№ 65–73);

«Лирические песни с балладными сюжетами» (№ 74–77); «Лирические песни любовной и семейно-бытовой тематики» (№ 78–125). Нумерация песен — двойная: помимо номера в издании указывается номер в записной книжке (№ 1/160; № 2/105 и т. д.).

Мы оставляем в стороне проблему классификации песен. Для песенного материала, как известно, она до сих пор является неразрешенной. Заметим только, что две песни, помещенные в раздел, названный «Строевые песни с историческим содержанием», — это известные популярные исторические песни о пленении генерала Захара Чернышева в битве под Цорндорфом (цикл песен о русско-прусской войне 1756–1762 гг.) и о гибели генерала Василия Лопухина (тот же цикл), варианты которых опубликованы в академическом издании «Исторические песни XVIII века» [2, № 325–368, 369–392], на что собственно и указывает составитель рецензируемой книги в примечаниях. Вряд ли, исходя из напева, стоило их называть «строевые песни», усложняя классификацию песенного материала.

В книге предлагается не совсем привычный для нотных изданий принцип подачи материала: сначала печатается поэтический текст; затем дается редакция нотации, выполненная составителем сборника; далее следует фотографическое воспроизведение автографа Н. Ф. Соловьёва. Таким образом, музыковеды получают возможность сопоставить современную редакцию нотации с оригинальной записью середины XIX в.

Важнейшее место в рецензируемом издании занимают «Методические замечания» (с. 169–224). Эта часть книги является блестящим примером текстологического исследования в области музыкальной фольклористики, причем Г. В. Лобкова касается проблемы и редактирования нотаций, выполненных собирателем, работавшим в то время, когда принципы нотировки еще только складывались (сфера историко-фольклористической текстологии), и проблем бытования, варьирования той или иной песни в народной традиции (сфера историко-фольклорной текстологии).

Не являясь специалистом в области музыковедения, мы не будем касаться тех вопросов, которые ставят перед современными исследователями рукописи наших предшественников-музыкантов (тактировка в нотациях, определение счетной единицы музыкальной пульсации при указании размера (восьмая или четверть) и т. д.). Укажем только, что анализ нотаций Н. Ф. Соловьёва позволяет сделать вывод, что он опередил по времени Ю. Н. Мельгунова [5] в применении способа воссоздания многоголосия на основе наложения вариантов мелодического развития напева. «Методические замечания» насыщены многочисленными воспроизведениями

нот Соловьева, что позволяет ощутимо представить метод работы молодого музыканта, делавшего слуховые записи в условиях, когда звукозаписывающие механизмы еще отсутствовали.

В «Методических замечаниях» читатель найдет раздел «Отражение в поэтических текстах особенностей южнорусского наречия», где охарактеризованы особенности тульских говоров, зафиксированные в текстах Н. Ф. Соловьева. В отдельном параграфе дано сопоставление напевов и текстов из его собрания с образцами, представленными в «Великоруссе» Шейна. Г. В. Лобкова предлагает характеристику песенных образцов из собрания Соловьева, сравнивая их с позднейшими записями из близких регионов — Тульской, Московской, Калужской, Брянской, Орловской, Липецкой, Рязанской областей (см. карту на с. 197). Отсутствие в записях Соловьева этнографического контекста для свадебного материала в «Методических замечаниях» восполняется сведениями по Тульской губернии, записанными разными собирателями и представленными в «Великоруссе» Шейна (с. 196–200) и в экспедиционных записях XX в. Позднейшие записи подтверждают надежность материала Соловьева.

Равным образом этнографический контекст, зафиксированный корреспондентами Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева [4. С. 415, 437], позволяет более объемно представить бытование хороводных и плясовых песен, записанных Соловьевым (с. 212–213). Сопоставление вариантов напевов и текстов, записанных собирателем середины XIX в., с вариантами XX столетия пронизывает анализ и лирических песен.

Издание содержит три информативных указателя, форматированных в таблицы (с. 232–244). Первый — «Список песен, вошедших в издание» — представляет перечень публикуемых текстов с указанием на номер в собрании (рукописи) Н. Ф. Соловьева или в издании П. В. Шейна. Второй указатель — «Список песен, тексты и напевы которых содержатся в записных книжках № 6111, 6112» — обратный по отношению к первому указателю. Здесь раскрывается содержание каждой из записных книжек (записная книжка № 6112 — с № 84 по 170 по авторской нумерации; записная книжка № 6111 — с № 171 по 200). В третьем указателе представлен «Список песен, записанных Н. Ф. Соловьевым и опу-

бликованных в сборнике П. В. Шейна «Великорусс...».

Рецензируемое издание опубликовано как учебно-методическое пособие, предназначенное студентам кафедры этномузыкологии Санкт-Петербургской консерватории и учащимся других вузов. В связи с этим в книге даются «Контрольные вопросы и задания для обучающихся» (с. 225–226). Укажем на высокий уровень задач, на решение которых нацеливаются студенты-этномузыкологи. Они должны продемонстрировать понимание проблем редактирования нотаций («Сопоставьте напевы, опубликованные в издании П. В. Шейна, с образцами из рукописных книжек Н. Ф. Соловьева. В чем состоит редакция напевов, осуществленная при их подготовке к публикации?» — вопрос 13) и варьирования песен («Сопоставьте напевы и поэтические тексты лирических песен “Горы Воробьевские”, “Степь Моздокская” из собрания Соловьева с образцами из Тульской губернии, опубликованными в сборнике русских народных лирических песен Н. М. Лопатина и В. П. Прокунина. Дайте оценку степени точности и достоверности нотации и записи поэтического текста» — вопрос 15).

Издание, как мы уже заметили, содержит большое количество иллюстративного материала — воспроизведение рукописей Н. Ф. Соловьева. Имеются в книге и фотографии собирателя, взятые из научного архива Петербургской консерватории. В начале сборника дана фотография Соловьева уже в старости (с. 6); на с. 32 помещена его юношеская фотография 1863 г. На третьей фотографии (с. 9), требующей атрибуции, профессор Соловьев изображен вместе с его учениками.

Рецензируемая книга, по нашему мнению, имеет большую важность для фольклористики по двум причинам. Во-первых, она вводит в науку солидный корпус нотированных песен Тульской губернии, тем самым расширяя базу для изучения южнорусской песенной культуры. Во-вторых, издание представляет собирателя, результаты деятельности которого на ниве фольклористики, по словам Г. В. Лобковой, «несправедливо недооценены» (с. 29).

Укажем, что в поле зрения Г. В. Лобковой находятся еще две записные книжки Н. Ф. Соловьева с записями и нотациями народных песен: № 6116/1 из Петербург-

ской консерватории и книжка из Кабинета рукописей Российского института истории искусств (Ф. 26. Оп. 1. Ед. хр. 4962). Первая рукопись содержит записи эпических напевов, сделанные в 1871 г. в Петербурге, по-видимому, от олонцкого сказителя В. П. Щеголенка, и записи финских и шведских мелодий, произведенные собирателем в том же году во время его путешествия по Великому княжеству Финляндскому. Вторая рукопись (украинские песни и наигрыши) отражает результаты его поездки в 1873 г. на Полтавщину, где он собирал мелодический материал для своей оперы «Кузнец Вакула». Таким образом, сфера фольклористической деятельности Н. Ф. Соловьева существенно расширяется. Очень хочется надеяться, что когда-нибудь найдется третья (вернее, первая по мере создания) записная книжка с записями тульских песен, в которой должны содержаться тексты и ноты с № 1 по 83.

Литература

1. Иванова Т. Г. Соловьев Николай Феопемптович // Русские фольклористы: библиограф. словарь. XVIII–XIX вв.: в 5 т. / под ред. Т. Г. Ивановой. Т. 4. СПб., 2019. С. 905–910.
2. Исторические песни XVIII века / изд. подгот. О. Б. Алексеева, Л. И. Емельянов. Л., 1971.
3. Лобкова Г. В. Собрание народных песен и наигрышей Н. Ф. Соловьева: к вопросу об атрибуции рукописных источников // Opera musicologica. Т. 13. № 1. 2021. С. 26–56.
4. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008.
5. Русские песни, непосредственно с голосов народа записанные и с объяснениями изданные Ю. Н. Мельгуновым. Вып. 1. М., 1879; Вып. 2. СПб., 1885.
6. Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 1–2. СПб., 1898–1900.

Т. Г. Иванова,

доктор филологических наук,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Статья поступила в редакцию
21 апреля 2023 г.

ФЕНОМЕН МАЛОЙ РОДИНЫ В ТЕКСТАХ УСТНОЙ ИСТОРИИ

Е. Malek. «Nad rzeczką w olchach ukryta...» Dokumentalno-sentymentalna opowieść o wsi Pączew, mojej rodzinie, sąsiadach i towarzyszach dziecięcych zabaw. — Warszawa: BEL Studio, 2023. — 334 s.

Исследования локальной истории, формирующие один из ключевых трендов современной фольклористики, выходят в последнее десятилетие на новый уровень теоретического осмысления и обобщения [2]. Рецензируемая книга принадлежит вдохновенному перу Элизы Малэк,

профессора Лодзинского университета, автора многочисленных статей и монографий по истории русской литературы и фольклора [3], создателя фундаментальной серии «Библиотека русских переводов XVII–XVIII вв. древнепольской литературы» [1], выступившей ныне не только в качестве профессионального историка славянской культуры, но и хранителя семейной памяти, а также живого свидетеля истории польской деревни Пончев Груецкого повета Боровской гмины Михаловицкой громады Мазовецкого воеводства.

Книга разделена на четыре части. В первой главе (s. 9–69) по архивным документам восстанавливается история деревни Пончев (Ponyszow, Ponczow, Ponczew, Pączów, Ponsew, совр. Pączew) с XVI по начало XX в. Изучение записей метрических книг позволило установить имена и фамилии многих людей, проживавших в конкретных домах, показать их родственные и соседские связи, контакты с жителями других городов, вовлеченность в национальную историю через призыв в армию и участие в войнах.

Вторая глава «История моей семьи и ее предков» (s. 71–162) представляет историю деревни с точки зрения собственной семьи автора, проживающей более ста лет в доме № 5 (до конца 1940-х — № 4). По данным оцифрованных церковных архивов, рукописных и фотоматериалов, а также устных рассказов представителей разных ветвей и поколений одной семьи, удалось выстроить родословную, восходящую к XVIII в., наполнить живыми подробностями историю родовых гнезд матери, Станиславы, урожденной Рек, и отца, Яна Малэка из Михаловиц, переехавшего после свадьбы в 1942 г. в дом своей суженой. Длительные и настойчивые ухаживания молодого человека, прерванные на время армейской службы, частенько провоцировали местных кавалеров на иронические выпады: «Na podwórzu leży wałek, / Nie przyjechał, Stasiu, Małek» или: «Martw [sic!] się, Stasiuniu, masz ciasne pantofle, / A twój narzeczony w wojsku obiera kartofle» (s. 165)¹.

В ткань семейной истории времен Второй мировой войны закономерно вплетены нити истории общенародной. Рассказ дедушки автора о двух подростках-силезцах, насильно призванных в немецкую армию на последнем этапе войны, дезертировавших и просивших еды и одежды, дополняет воспоминание бабушки о вещем сне накануне разгрома Варшавского восстания: ей снилось, что толпа людей, одетых в черное, с опущенными головами покидает польскую столицу. Через несколько дней трое беженцев из Варшавы укрылись в их доме. Сохранилась фотография, запечатлевшая их визит в Пончев в 1960-е гг. (s. 125).

Третья глава (s. 163–291) посвящена послевоенной жизни семьи из дома № 5 в Пончеве, репрезентативной и для де-

ревни в целом. Среди этнографических зарисовок, касающихся устройства двора и дома, принципов ведения хозяйства, типичных и экзотических (выращивание клубники) видов сельскохозяйственных работ, способов лечения, роли писем, газет, радио и телефона в жизни деревни, особое внимание привлекают заметки о местным отшельнике Игнатии Пиотровском (фото на s. 238); пришедших чужаках, будь то цыганский табор, старьевщики («Szmaty, szmaty kupuję, garnki drutuję»², s. 186) или нищие («Wędrowni dźiał proszalny za miskę strawy i nocleg obiecał modlić się za nas w Częstochowie, dokąd zamierzał dojść na najbliższe święto maryjne»³, s. 186); воспоминания о ярмарках на престольные праздники и танцах в пожарной части (s. 237), о свече «громнице» (с. 223), об обходах дворов с Ясногорским образом Божией Матери, на проводы которого мама Элизы Малэка написала стихотворное «Прощание с Пресвятой Богородицей» (s. 240). Особенно выделяется описание Śmigus-Dyngus, Обливанного понедельника на пасхальной неделе, который включал помимо обливания водой песни, прославлявшие воскресшего Христа, и требование подарков участниками обхода дворов:

Przysliśmy tu po dyngusie,
Zaśpiewamy o Jezusie
O Jezusie i Maryi,
Żydzi Boga umęczyli.
Umęczyli, udręczyli,
Trzema gwoździami
Do krzyża przybili⁴.

Gospodarzu z czarną bródką,
Poczęstuj nas dobrą wódką,
Jak nie wódką to arakiem,
Panie gospodarzu, nie bądź takim!⁵

W tej chałupce
same gołodupce,
Same nic nie mają,
nikomu nie dają⁶ (s. 236).

Четвертая часть (s. 293–321), озаглавленная «Антоний Малэка — верный сын земли польской», посвящена судьбе яды Элизы Малэка, ставшего одной из жертв катынского расстрела.

Книга заканчивается небольшим послесловием, рисующим современный образ Пончева, где подключены водопровод и канализация, на кухне стоит газовый баллон, круглосуточно работает телевизор, но дома все еще отапливаются углем и дровами. К селу ведет асфальтированная дорога, и уже давно не сеют злаки, так что не получится пройти по «пшенице налитой, на золото похожей, (...) полям, расцвеченным серебряною рожью» (s. 323). Число постоянных жителей продолжает сокращаться, рождается меньше, молодые люди после учебы выбирают работу в городах, радуя своими успеха-

ми стареющих сельских родственников.

Издание щедро иллюстрировано фотографиями из семейного архива и фотокопиями документов, снабжено развернутым списком использованной литературы и электронных источников.

Книга, инициированная стугою личным импульсом («Зачем я это пишу и для кого? Честно говоря, я пишу это прежде всего для себя. Чтобы лучше понять смысл своей жизни. Чтобы понять своих родителей и их выбор. Выявить и спасти от забвения то, что уже ушло и что не заслуживает забвения — s. 5), постепенно развертывается перед читателем документированную историческую перспективу и одновременно живую ткань повседневности, так что небольшая деревня Пончев, до сих пор практически отсутствовавшая на ментальной карте Польши, становится частью общенародной истории.

Примечания

¹ «На подворье лежит валек, / Не приехал, Стася, Малэка»; «Нашей Стасе тесны туфли, / Жених — в наряде, чистит картофлю» (здесь и далее перевод наш).

² «Старье покупаю, горшки оплетаю».

³ «Странствующий нищий за миску еды и ночлег обещал помолиться за нас в Ченстохове, куда он собирался пойти на ближайший Богородичный праздник».

⁴ «Мы пришли сюда после дынгуса / Мы будем петь об Иисусе, / Об Иисусе и Марии. / Евреи Бога мучили, / Мучили-дрючили, / Тремя гвоздями / Ко кресту прибили».

⁵ «Хозяин с черною бородкой, / Ты поддай нам доброй водки, / Коль не водки, то арак, / Пан хороший, не стой так!»

⁶ «В этом жилище / Хозяева нищи — / Ничем не обладают / И других обделяют».

Литература

1. Алпатов С. В., Кузнецова О. А. Проблемы польско-русских литературных связей в изданиях серии «Biblioteka przekładów rosyjskich XVII–XVIII wieku z literatury staropolskie» // Stephanos. 2019. № 5. С. 200–207.

2. Власов А. Н. «Память места» как аспект теоретической проблемы локальности/региональности в русском фольклоре // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы / ред. кол.: М. В. Ахметова (отв. ред.) и др. М., 2015. С. 70–82.

3. Małek E. Trudne wybory i decyzje, czyli jak być rusycystą w Polsce // Moja droga do nauki / red. M. Pawlik. Łódź, 2016. S. 9–42.

С. В. Алпатов,

доктор филологических наук

П. Б. Поветкина,

кандидат филологических наук

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Статья поступила в редакцию 17 мая 2023 г.

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ МАИНЫ ПАВЛОВНЫ ЧЕРЕДНИКОВОЙ

15 марта 2023 г. ушла из жизни доктор филологических наук, профессор, старший научный сотрудник Научно-образовательного центра «Традиционная культура и фольклор Ульяновского Поволжья» им. Д. Н. Садовникова Ульяновского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова Маина Павловна Чередникова.

Маина Павловна родилась 2 мая 1940 г. в Архангельске. Позже семья переехала в Ульяновск. Основные качества будущего педагога и ученого формировались на филологическом факультете Ленинградского государственного университета, который в конце 1950-х — начале 1960-х гг. являлся крупнейшим научно-образовательным центром в области языкознания и литературоведения. Среди лекторов были П. Н. Берков, Г. А. Бялый, И. П. Еремин, Г. П. Макогоненко, С. С. Деркач и др. Особое значение на становление Маины Павловны как ученого оказал студенческий семинар профессора В. Я. Проппа. Атмосфера на семинаре царил особенная, в нем мог принять участие любой желающий, увлеченный изучением традиционной культуры и фольклора: кроме филологов, студенты других факультетов, преподаватели, сотрудники Пушкинского Дома и Этнографического музея. На семинаре выступали с докладами, обсуждали курсовые и дипломные работы; на общих основаниях Пропп впервые прочитывал свои спецкурсы и статьи, которые тоже обсуждались. По воспоминаниям М. П. Чередниковой, ««оппоненты» порой выступали с юношеским максимализмом и не оставляли от доклада камня на камне. Одно резкое замечание следовало за другим. В таких случаях лицо Владимира Яковлевича суровело. «...» «Вы все говорили о том, чего в работе нет, и не увидели того, что в ней есть». «...» Сам Владимир Яковлевич давал высокую оценку даже самому малому результату студенческого поиска»¹. В разные годы в работе семинара прозвучали первые научные изыскания тех, кто впоследствии станет «в авангарде» российской фольклористики: И. И. Земцовского, И. П. Лупановой, А. Н. Мартыновой, О. Н. Гречиной, К. Е. Кореповой, Ю. И. Юдина, Н. А. Криничной, Л. М. Ивлевой и многих других. А. Ф. Некрылова говорит, что именно «семинар крепко связал на всю жизнь многих его участников»², представителей разных поколений. И Маина Павловна была в числе любимых учеников Проппа.

После университета Маина Павловна недолго проработала учителем в школе г. Медвежьегорска в Карелии.

В это непростое время существенным оказались поддержка и внимание В. Я. Проппа, помогающие «выжить в очень трудных условиях»³.

Закончив аспирантуру в Институте русской литературы АН СССР и защитив кандидатскую диссертацию, посвященную фольклоризму творчества Н. С. Лескова, Маина Павловна в 1974 г. продолжила педагогическую деятельность в Ульяновском педагогическом институте (ныне — университете).

В 1996 г. Маина Павловна защитила докторскую диссертацию в виде научного доклада по монографии «Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии». Детский фольклор стал предметом ее исследования неслучайно: «Изучение современного детского фольклора является едва ли не самой серьезной проблемой для нашей науки: мир детей столь сложен и изменчив, что отдельные исследователи просто не в состоянии фиксировать все многообразие детских традиций в их динамике»⁴. Особенность субкультуры детства и ее текстов требовали от исследователей новых методов в изучении. Только при рассмотрении некоторых жанров детского фольклора в «контексте фактов традиционной культуры и детской психологии»⁵, можно приблизиться к пониманию их происхождения и функции в жизни детского сообщества⁶. Фундаментальное исследование детского фольклора и детской культуры сделало М. П. Чередникову ведущим специалистом в этой области.

Расширение предметного поля исследований, междисциплинарный подход к изучаемому явлению, выработка новых принципов анализа фольклорных фактов, стали особенностью метода М. П. Чередниковой. Этим отличаются ее статьи «Устные рассказы в медицинской субкультуре» (2002), «Индивидуальные галлюцинации как факт этнопсихологии» (2002), «Культура трассы: Автостоп в России» (2003), ««Они вызывали Крюгера...» (О неожиданных последствиях подросткового магического ритуала)» (2006). Комплексные исследования позволяли увидеть школьную повседневность в социокультурном и психолого-педагогическом аспектах⁷.

М. П. Чередникова не оставляла без внимания и традиционную духовную культуру в ее различных современных формах, что нашло отражение в ряде статей⁸, а также в фундаментальном коллективном труде «Традиционная культура Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь» (2012, в 2 т.).



Жанры фольклорной несказочной прозы всегда были в сфере научного интереса М. П. Чередниковой. Еще в начале 1980-х гг. вместе со студентами Маина Павловна начала записывать военные мемораты. К этому времени относится и первое теоретическое осмысление так называемых разовых форм фольклорной прозы (работы «Методологические аспекты изучения меморатов о Великой Отечественной войне» (1987), «Типология повествовательной структуры в меморатах о Великой Отечественной войне» (1992)). С годами создалась коллекция подобных текстов. Итогом этой работы почти через 30 лет стала книга ««Моя война»: устные рассказы о Великой Отечественной войне, записанные в сёлах Ульяновской области в конце XX — начале XXI века» (2015), в которой не только введены в научный оборот уникальные записи (устные воспоминания фронтовиков, рассказы женщин и детей, переживших военное время в тылу, в оккупации), но и намечены новые пути изучения мемората.

Научная деятельность М. П. Чередниковой была неразрывно связана с педагогической, нацеленной как на вуз, так и на школу. Маина Павловна читала курсы устного народного творчества, истории древнерусской литературы, истории русской литературы XVIII в. Привнеся в свою педагогическую деятельность то лучшее, что впитала, участь в Ленинградском университете, М. П. Чередникова запомнилась своим студентам как ученый с широким кругозором, как учитель, способный ставить нетривиальные задачи. Уже после первого года работы на кафедре литературы сформировался круг учеников, объединенных любовью к фольклору и традиционной культуре. Этот круг никогда не замыкался — появлялись новые талантливые студенты, аспиранты, молодые ученые. «Домашняя» атмосфера, характеризующая в свое время студенческий семинар В. Я. Проппа, царил и на семинаре, организованном

М. П. Чередниковой в УлГПУ: ученики становились друзьями.

Многие годы она читала на филологическом факультете авторский курс «Мифология и фольклор», а также создала уникальную авторскую программу для начальной школы «Вслед за именем» (совместно с К. П. Шестипаловой), апробированную в нескольких школах Ульяновской и Московской областей.

В своих воспоминаниях М. П. Чередникова приводит фразу, сказанную В. Я. Проппом: «Глубоко убежден, что, если уж человек родился на свет, он обязан быть счастливым»⁹. Смысл произнесенного она поняла не сразу: «Так постепенно, — замечает Маина Павловна, — открывалась мне эта формула счастья: любимое дело, любимые ученики, любимый дом, любимые друзья. Любовь к миру, к жизни, к людям. То, в чем обстоятельства не властны»¹⁰.

М. П. Чередникова навсегда останется в нашей памяти как большой ученый, талантливый преподаватель, требовательный научный руководитель, чуткий, отзывчивый коллега и товарищ, как образец профессионала, верного своему делу.

Примечания

¹ Чередникова М. П. Формула счастья // Неизвестный В. Я. Пропп / сост. А. Н. Мартынова. СПб., 2002. С. 442.

² А. Ф. Некрылова. О Проппе / [интервью С. Б. Адоньевой] // Прагмема.

URL: <http://www.pragmema.ru/ru/a.f.--nekrilova.--o-proppe>.

³ Чередникова М. П. Формула счастья... С. 443.

⁴ Белоусов А. Ф., Головин В. В., Кулешов Е. В., Лурье М. Л. Детский фольклор: итоги и перспективы изучения // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. Т. 1 / отв. ред. А. С. Каргин. М., 2005. С. 236.

⁵ Чередникова М. П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995.

⁶ См.: Чередникова М. П. «Кто остался в лодке» (об одном из явлений детского фольклора) // ЖС. 1995. № 2. С. 45–47; Чередникова М. П. Смысл и «бесмыслица» считалок (К проблеме поэтики) // Русский фольклор. Т. 29: Материалы и исследования / ред. кол.: С. Н. Азбелев и др. СПб., 1996. С. 14–30; Чередникова М. П. «Маленький мальчик» в контексте нового мифа // Мир детства и традиционная культура: сб. науч. тр. и материалов / сост. С. Г. Айвазян. М., 1995. С. 60–72; Чередникова М. П. О парадоксальной логике детского фольклора // ЖС. 1999. № 1. С. 8–9; Чередникова М. П. О некоторых традиционных формулах детских считалок // Традиционная культура и мир детства. Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения» / отв. ред. В. Ф. Шевченко. Ч. II. Ульяновск, 1998. С. 53–63; Чередникова М. П. «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002; Чередникова М. П. Куклы в играх современных детей // ЖС. 2006. № 1. С. 18–22 и др.

⁷ См.: Чередникова М. П. Гендерные стереотипы в процессе интервью (этнографический этюд) // Школьная повседневность. (Опыт междисциплинарного исследования): сб. науч. работ / ред. С. Д. Поляков. Ульяновск, 2010. С. 99–103; Поляков С. Д., Семикашева И. А., Чередникова М. П. Повседневная жизнь старших школьников в общеобразовательном учреждении // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2010. № 3 (60). С. 172–181.

⁸ Матлин М. Г., Чередникова М. П. Фольклорное пространство: к постановке проблемы // Родное и вселенское: сб. тр. XI Междунар. науч. конф. / ред. А. А. Дырдин. Ульяновск, 2015. С. 131–139; Чередникова М. П. Праздник в современном селе: половозрастная и этническая стратификация // Морфология праздника: по материалам конф., 12–14 мая 2005 г.: сб. ст. СПб., 2006. С. 266–276.

⁹ Чередникова М. П. Формула счастья... С. 441.

¹⁰ Там же. С. 444.

А. П. Липатова,
кандидат филологических наук

М. Г. Матлин,
доктор филологических наук

Ульяновский государственный
педагогический университет
им. И. Н. Ульянова

В. Ф. Шевченко
(Ульяновск)

Из последнего публичного выступления Маины Павловны Чередниковой — онлайн-приветствия участникам XXV Международной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир. Детская субкультура и фольклор в социокультурном пространстве России» (Ульяновск, 16 октября 2020 г.).

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ ЗА ИГРАМИ СОВРЕМЕННЫХ ДЕТЕЙ

...если присмотреться к тому, что происходит в детской среде тогда, когда в руках телефон, а рядом друзья и товарищи, то мы увидим, что возникают какие-то новые, совершенно особые игровые формы. <...> И это очень интересный процесс, потому что дети, как всегда, в игре оказываются вместе, оказываются рядом, но у каждого своя игра. И это поразительно, как в этой игре, вроде бы наблюдая за тем, что происходит на экране телефона, дети всё равно не упускали из виду присутствие своих друзей. И они умудрялись следить за своей игрой и за игрой соседа. И они при этом обменивались репликами, которые были выражением их эмоционального состояния, подсказкой к тому, как именно нужно играть, чтобы оказаться победителем в этой игре. Таким образом, общение (это общение для постороннего глаза латентное) на самом деле может быть зафиксировано и многое может сказать о детской традиции, которая, так сказать, на наших глазах возникает.

Второе очень интересное явление, связанное с электронными вариантами игры, мы видели на детских площадках, в частности, в нашем маленьком парке Карамзина¹, где обычно отдыхают учащиеся начальных классов Первой гимназии². Продленка у этих детей обычно происходит вот в этом парке. И мы вдруг обнаружили, что подвижные-то игры никуда не ушли. Они для детей точно так же важны, как они были важны много лет назад. Но в этих подвижных играх возникают сюжеты игр электронных. И они прекрасно, оказывается, уживаются. В частности, мальчишки играют в «Танчики»³, используя при этом какие-то коряги от деревьев, устраивая из снега какие-то, так сказать, домики. И оказывается, что игра подвижная, традиционная обогащается новыми сюжетами.

Таким образом, мне кажется, что это уникальная возможность — наблюдать процессы детской культуры (детской, как говорят, субкультуры), наблюдать живые процессы, — это удивительная возможность сегодня исследователей детского мира: фольклористов, психологов, педагогов. <...>

Мне хотелось бы, чтобы новое поколение этих исследователей совершенно по-новому осмыслило бы полевые исследования детского фольклора, то есть то, что мы осваивали тогда, когда записывали традиционный крестьянский фольклор. Вот эти наработки научные — методические, методологические — они могли бы чрезвычайно расширить наше представление о детстве и детской культуре. Ну, это так — заметки на полях.

Примечания

¹ Сквер им. Н. М. Карамзина (= Карамзинский сквер), устроенный вокруг знаменитого памятника историографу, — старейшая парковая зона в центре Симбирска (Ульяновска).

² Школа-гимназия № 1 г. Ульяновска, историческое здание которой занимает начальная школа, находится рядом с Карамзинским сквером.

³ Видеоигра для игровых автоматов, приставок и персональных компьютеров, за 40 лет распространившаяся почти в полусотне модификаций и версий, до сих пор еще пользуется популярностью у любителей игр-«стрелялок» разных возрастов.

Публикацию подготовил
В. Ф. Шевченко
(Ульяновск)

ПАМЯТИ АНДРЕЯ НИКОЛАЕВИЧА ВЛАСОВА

23 июня пришло сообщение: «Андрей Николаевич умер». Оно сразу же резануло несовместимостью, невозможностью соединения этих слов. Хотя все мы, ученики, коллеги и друзья Андрея Николаевича Власова, знали, что он борется с тяжелой болезнью, всё же невозможно было поверить, что его больше нет с нами — такого яркого, победительного, увлеченного, так остро чувствующего и любящего жизнь во всех ее проявлениях. Андрей Николаевич был из тех редких людей, которые не боятся быть первыми, ведут за собой и освещают путь своим последователям.

В эти печальные дни, наверное, каждый вспоминал эпизоды общения с талантливым ученым, организатором и педагогом. Мне довелось работать рядом с А. Н. с 2005 г. Именно тогда началась работа по составлению и подготовке к публикации академического издания «Музыкально-поэтический фольклор нижней Вычегды». Хотя этот труд был поистине коллективным, Андрей Николаевич стал не только его ответственным редактором, но также идейным вдохновителем, воздавая дань своей малой родине. На Рябининских чтениях 2011 г. он назвал фольклор нижней Вычегды «эталонной традицией Русского Севера», тем самым вернул понятию «эталон» его исконный смысл: не идеала, а точки отсчета, явления, обладающего всеми необходимыми региональными чертами, но лишённого яркой самобытности.

Собрание вычегодского фольклора увидело свет в 2014 г. Тогда ученый был увлечен исследованиями саморефлексии традиционной народной культуры, воплотившейся в письменных текстах: дневниках и мемуарах народных исполнителей, трудах краеведов XIX–XX столетий, самодельных сборниках народных песен, созданных местными собирателями. Одним из первых Андрей Николаевич начал проводить разыскания в фондах областных и районных музеев, сделав ряд подлинных открытий. Масштаб явления раскрывался постепенно, планы расширялись, постепенно включая не только анализ письменных, а затем и устных источников, но и портреты хранителей фольклорных традиций. Сейчас приходится только сожалеть, что эта грандиозная работа не достигла своего завершения.

Фольклористическая деятельность А. Н. Власова органично сочеталась с его первой научной специализацией, с изучением древнерусской литературной традиции Великого Устюга, итогом которого явились кандидатская, а затем

и докторская диссертации. Археографические труды вплоть до последних лет пополняли библиографию ученого. Сопоставление письменной, книжной и устной традиций Русского Севера определило его пристальное внимание к фольклорному двуязычию — явление, вот уже в течение нескольких десятилетий доминирующему в отечественных народоведческих дисциплинах. Двуязычие понималось Андреем Николаевичем не только и не столько в лингвистическом смысле, сколько в этнокультурном, историко-стадиальном и конфессиональном.

Последним научным увлечением А. Н. Власова стало стремление рассматривать фольклорную традицию не изолированно, а в контексте общих исторических процессов, объединяющих традиционную культуру с авторским художественным творчеством. Такое взаимодействие ученый определял как «арт-поэтику», и его ничуть не смущало то, что коллеги далеко не всегда понимали и принимали парадоксальные результаты его наблюдений в этой области.

С 2005 г. деятельность Андрея Николаевича была неразрывно связана с Пушкинским Домом — Институтом русской литературы РАН, где он работал старшим научным сотрудником, а с 2009 г. — заведующим Отделом русского фольклора. Сразу же он включился в подготовку к изданию томов Свода русского фольклора — серии «Былины» — и вскоре стал главной движущей силой этого масштабного проекта. Под его руководством не только увидело свет восемь томов Свода; любая публикация фольклорно-этнографических материалов, подготовленная сотрудниками отдела, по настоянию А. Н. снабжалась подзаголовком «Материалы к Своду русского фольклора».

В связи со Сводом нельзя не вспомнить еще одну сторону научной биографии А. Н. Власова — руководителя множества коллективных проектов, блестящего организатора, основавшего в 1988 г. Проблемную лабораторию фольклорно-археографических исследований в Сыктывкарском государственном университете и создавшего на этой базе научную школу, убедительно воплотившую идею комплексного изучения народной культуры. Все ученики Андрея Николаевича отличаются глубокими знаниями как в области филологии, так и в смежных научных дисциплинах — антропологии, этномузыкологии, этнопсихологии. А. Н. стал для них учителем не только в профессии,

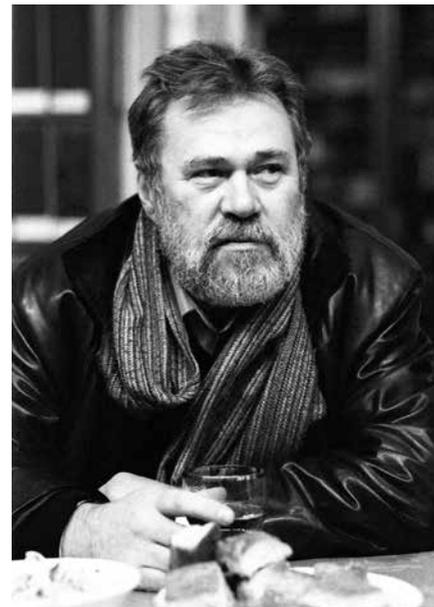


Фото А. Ю. Балакина

но и в жизни; он учил их брать на себя ответственность за свои действия, принимал самое непосредственное участие в их судьбах, относился к ним с такой же любовью, как к собственным детям, успехами которых всегда гордился.

А. Н. Власов может служить впечатляющим примером того, что обычно определяют как *self-made man* — человек, который сам себя сделал. Долгий, трудный путь, пройденный мальчиком из Лименды — рабочего предместья Котласа — в Сыктывкар, а затем в Санкт-Петербург, ставшим одним из крупнейших российских исследователей, воспитавшим плеяду молодых ученых и во многом определившим будущее российской гуманитарной науки, — сейчас представляется нам как процесс последовательного и бескомпромиссного становления Ученого, всецело преданного своему делу.

Многие идеи и увлечения Андрея Николаевича на первый взгляд не имели прямого отношения к главным направлениям его научной деятельности, но, как правило, все они впоследствии оказывались не случайными. В 2010-е гг. он мечтал о крупном международном проекте «Европейская дорога», посвященном фольклорным и религиозным шествиям, который должен был объединить ученых разных стран; им даже была создана инициативная группа, призванная воплотить эту идею в жизнь. Увы, события последнего десятилетия помешали осуществлению этого смелого проекта. Внимание к современным явлениям этнографической действительности, стремление преодолеть границы между изучением ее словесного и музыкального компонентов и многолетнее комплексное изучение культуры Великого Устюга привели к замыслу коллективной монографии о фольклорной группе Северного на-

родного хора — последнему в творческой биографии ученого... Несколько лет научных разысканий было отдано собиранию и изучению текстов провинциальных поэтов, деятельность которых А. Н. считал современным аналогом традиционного фольклора. Строками одного из таких авторов мне хотелось бы завершить свои воспоминания.

...бесполезно любой открывать
гроссбух,
С видом сыщика шарить на дне
корыт,
Если с голой равнины мужей и жён
Человека унёс самому...
Я ищу человека, а он — в гробу,
Я ищу человека, а он — зарыт,

Я ищу человека, а он — сожжён...
Значит, дальше всё — самому.

Е. А. Дорохова,
кандидат искусствоведения,
Государственный Российский Дом
народного творчества
имени В. Д. Поленова
(Москва)

XIV МЕЛЕТИНСКИЕ ЧТЕНИЯ: СЕКЦИЯ «УСТНАЯ ИСТОРИЯ И ФОЛЬКЛОР»

20–21 октября 2022 г. в рамках Всероссийской научной конференции «XIV Мелетинские чтения: Текст и историческая реальность», организованной Институтом высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского и Центром типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ, Москва), была проведена секция «Устная история и фольклор». На ней предлагалось обсудить дискурсивные модели устной традиции, а также соотношение методологических подходов устной истории и текстов устных «эго-историй» и личных воспоминаний, рассказов о прошлом.

Конференцию открыл **С. Ю. Неклюдов** (РГГУ), обозначив проблематику письменных источников и вопрос доверия к документу — как письменному, так и устному. Как отметил докладчик, несмотря на то что дискурс со временем вышел за пределы непосредственных занятий Е. М. Мелетинского, конференция в честь которого проводится уже 14 лет, сама проблематика, бесспорно, ему была бы близка и интересна.

Первый день работы секции был посвящен методам работы с устными историями. Утреннее заседание открыл **М. Г. Матлин** (Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова) докладом об особенностях трансмиссии на рубеже XX и XXI вв. устных рассказов о голоде времен Великой Отечественной войны. В отличие от рассказов о войне фронтовиков, нарративы о голоде того же периода остаются практически неизученными, несмотря на актуальность изучения войны через жизнь людей в тылу. Особенностью представленных докладчиком историй являлось то, что основными информантами стали не фронтовики и их жены, а «дети войны», чье детство пришлось на военные годы, и те, кто родился уже после нее. В докладе был затронут теоретический вопрос, задавший направление дискуссии на протяжении всей секции: тождественны ли стереотипизация

и фольклоризация устных нарративов?

П. С. Куприянов (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва) выступил с докладом «Романов в яме, или Василий как Михаил: механика заимствования исторического сюжета», в котором остановился на параллелизме и заимствованиях в изложении схожих исторических сюжетов в нарративах разных локальных традиций. Основой исследования послужили собранные в течение десяти лет (с 2009 по 2019 г.) полевые материалы: устные и письменные тексты, описывающие историю ссылки и гибели братьев-бояр Романовых в 1601–1605 гг. Несмотря на общие закономерности в построении данного сюжета, в каждом отдельном случае нарратив отличается по степени распространенности и содержательным особенностям, а на первый план выходят фигуры разных людей.

Н. С. Душаква (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва) проанализировала влияние авторитетных версий сюжета и медиатизации памяти на интерпретацию событий прошлого. В докладе были затронуты проблемы многослойности воспоминаний, переосмысления привычных представлений и коррекции исторической памяти на материале полевых записей автора, сделанных среди старообрядцев России и зарубежья, а также был поднят вопрос «реестра достоверности» источников.

В. А. Черванёва (РГГУ) в докладе «Категория времени в устном автобиографическом нарративе» раскрыла важность категории времени как текстообразующей категории рассказа о событии прошлого. Материалом для исследования стали записи из личного архива докладчицы — воспоминания жителей Воронежской области о событиях 1942–1943 гг.

Вечерняя секция была посвящена семейной и локальной истории. Первой выступила **Е. В. Потапова** (Уральский

федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (УрФУ), Екатеринбург) с сопоставительным исследованием эго-документов двух поколений одной семьи советских немцев: К. А. Винса (отца) и В. К. Винса (сына). Были выявлены различия в репрезентации «я» повествователя: для Винса-старшего личность идентифицировалась по-разному, в зависимости от темы конкретного эпизода, а для Винса-младшего важным оказалось стремление «переписать» историю отца с позиции иной, подчеркнута немецко-русской национальности, в связи с чем его нарративы были выстроены противоположно отцовским.

К уникальному в меморатах обратилась и **К. А. Федосова** (Фонд «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень», Москва). В докладе «Повторяющееся и уникальное в устных воспоминаниях о совхозном детстве» исследовательница рассмотрела воспоминания, воспроизводящие один и тот же сюжет, а также уникальные воспоминания об исчезнувшей деревне. Материалом для доклада послужили экспедиционные записи 2022 г., сделанные в Пинежском районе Архангельской области. Докладчица пришла к выводу, что на устные воспоминания влияют, с одной стороны, авантест¹, а с другой — яркость и уникальность личного переживания.

Тема устной истории малого города нашла отражение в докладе **Н. Б. Граматчиковой** (Уральский гуманитарный институт УрФУ, Екатеринбург), представившей анализ интервью и практик, зафиксированных в разных регионах России у представителей церковной среды в рамках проекта «Музей малого города: множественность культур памяти (историко-социологический анализ)». В качестве «общих мест», вокруг которых преимущественно выстраивались нарративы людей, связанных с церковной средой, были выделены истории храмов, пространство кладбищ и «места памяти» малого города. Докладчица отметила исследовательский потенциал работы с информантами-священниками.

С. Ю. Королёва (Пермский государственный национальный исследовательский университет (ПГНИУ), Пермь) представила доклад о деконструкции

и затоплении Майкорского завода² в устных народных нарративах. В центре исследования оказались устойчивые мотивы и интерпретации фактов в воспоминаниях и рассказах свидетелей этих исторических событий. Информанты продемонстрировали тенденцию к формированию устойчивых нарративов в воспоминаниях, что позволило докладчице говорить о фольклоризации записанных историй, вернувшись к дискуссии утренней секции.

Завершила первый конференционный день **Л. С. Лобанова** (Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) докладом «Нарративы с мотивом Илльяйкватайтны “хватать Ильинское мясо”»: форма, структура и прагматика текста». Докладчица разбирала интервью о жертвоприношении на Ильин день, записанные в Республике Коми (2006 г.). Анализ нарративов позволил докладчице сделать вывод о том, что в коллективной памяти сохраняются не цели жертвоприношения, а сам факт закалывания животного, становящийся в устной традиции сюжетообразующим.

Утреннее заседание второго дня работы секции объединила тема еврейской истории в устных нарративах. В докладе **С. В. Белянина** (РАНХиГС) и **Е. А. Закревской** (РАНХиГС; РГГУ) «Мира вспоминает: ложные воспоминания в рассказах о войне и Холокосте» шла речь о феномене ложных воспоминаний на примере интервью с пожилой женщиной, утверждавшей (по убеждению докладчиков, необоснованно), что она была лично знакома с пионером-героем Мусей Пинкензоном. Методологическими основаниями для авторской гипотезы послужили работы когнитивного психолога Э. Лофтуса и историка, культуролога и антрополога А. Ассман.

С. Н. Амосова (Институт славяноведения РАН (ИСл РАН), Москва) проанализировала нарративы о спасении еврейской семьи Баркан из Краславы (Латвия) на примере интервью с неевреями — свидетелями описываемых событий, интервью с братьями Баркан — непосредственными участниками событий, и мемуаров одного из братьев. Докладчица размышляла о том, какие сюжеты встречаются во всех типах источников, какие являются уникальными и почему; какое влияние на формирование данных нарративов оказала деятельность местного краеведческого музея и медиа.

А. А. Кирзюк (РАНХиГС) в докладе «“Всех подряд хватали”»: газенвагены в рассказах о нацистской оккупации Краснодара» продолжила тему влияния внешних факторов на сюжетообразование воспоминаний и отчасти вернулась к вопросу их фольклоризации. Исследовательница указала на превращение в сознании людей образа «опасной машины, которая охотится за людьми и несет им

смерть», в устойчивый фольклорный мотив, распространенный по всему миру. Она подчеркнула стремление акцентировать в личных воспоминаниях страдания местного населения, несмотря на то что жители Краснодара, как выяснилось, достаточно плохо осведомлены о событиях Холокоста в городе. Докладчица связала это, во-первых, со стремлением местных жителей вписать историю города (не имеющего статуса ни города-героя, ни города воинской славы) в официальный нарратив о Великой Отечественной войне, а во-вторых, с генерализацией и утратой деталей как следствием смены поколения рассказчиков.

М. В. Гаврилова (РАНХиГС) обратилась к истории пионера-героя Муси Пинкензона, рассказав о том, как складывалась каноническая версия нарратива о гибели пионера-героя и почему она стала так популярна. Одной из причин распространенности и узнаваемости сюжета были названы драматические обстоятельства гибели мальчика: перед расстрелом Муся сыграл на скрипке «Интернационал». Участники конференции предложили продолжить исследование этой темы, составить и проанализировать подборку нарративов о реальном или вымышленном поведении людей перед казнью.

Е. А. Закревская выступила с докладом «Отказ от эвакуации и неудавшаяся эвакуация: происхождение, разновидности и соотношение с реальностью в историях об оккупации». Она проанализировала ряд устойчивых нарративов, сложившийся вокруг эвакуации жителей приграничных территорий России в 1941 г. Рассмотренные истории объединены схожими выводами и структурой, что позволило докладчице считать их фольклорными текстами, вернувшись, таким образом, к объединяющей конференцию теме фольклоризации устных нарративов. Продолжая работу с собранным материалом, Е. А. Закревская совместно с С. В. Беляниным работает над составлением указателя к историям о Холокосте.

Темой вечерней секции были повествовательные модели традиционной культуры в рассказах о прошлом. **О. Ю. Завьялова** (Санкт-Петербургский государственный университет / СПбГУ) выступила с докладом о народной памяти этнических групп Республики Мали (Западная Африка) — баманцев, фульбе, догонов и др. Была поднята проблема трактовки истории и фольклорных объектов гидами. Докладчица отметила влияние направления, в котором развиваются ценности социума, на изменение в трактовке исторических событий и подчеркнула важность регулярных фиксаций подобных изменений.

Г. Ю. Устьянцев (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова), основываясь на своих поле-

вых записях, сделанных среди марийского населения в 2019–2021 гг., обратился к легендам о марийских богатырях для исследования концепта мифологизированного прошлого через восприятие исторических событий в фольклорных нарративах современников. Персонажи-богатыри интерпретировались респондентами как реальные или полуполулегендарные личности, относящиеся к идеализированному прошлому.

С анализом контекстных связей между устной историей и фольклором на примере конкретного сказочного сюжета выступил **Н. В. Петров** (РАНХиГС; РГГУ). Материалом для этого анализа послужили записи, собранные в Архангельской области в 2011–2021 гг. Сюжеты о хитром, но бедном женихе, обманувшем невесту (СУС 859E* и 859G), в устных нарративах объединены с местными и семейными преданиями. Докладчик выдвинул предложение о том, что это является расширенным случаем мнемонической остенсии — закрепления личного воспоминания в категориях фольклорного нарратива.

Т. А. Михайлова (Институт языкознания РАН, Москва) рассмотрела три типа меморизации в ирландских саговых нарративах, привела примеры, отразившие разные способы создания «меморизирующего» текста, и высказала гипотезу о том, что главной функцией текста в архаической культуре является меморизация значимой персоны или события. Был сделан вывод, что, с одной стороны, появление новых типов письма не означало отказ от более ранних способов фиксации информации, а с другой стороны, реальный способ фиксации исторической традиции не отмечается в текстах нарративного типа, что, на взгляд докладчицы, нуждается в последующем анализе.

Доклад **Ю. А. Шкураток** (ПГНИУ) «Встреча с “двойником” человека в рассказах о смерти у современных коми-пермяков» был посвящен типическому в устных нарративах о «предвестниках смерти» и связи этих нарративов с архаическими представлениями коми-пермяков о второй душе человека — «орте». В наши дни эти представления крайне редуцированы, а слово «орт» не фиксируется ни в письменной, ни в устной речи.

В докладе «Отсроченные поминки в день св. Петра и Павла: чувство вины как “точка сборки” ритуальных практик» **М. А. Тихонова** (ИСл РАН; РГГУ) представила некоторые результаты летней экспедиции ПГНИУ в Пермский край (2013 г.): несколько интервью, а также фиксация поминального обеда с действующей ритуальной специалисткой из д. Пестерева Юрлинского района. Были рассмотрены дискурсивные стратегии хозяйки поминок, использованные ею в разных коммуникативных

ситуациях, и концепт греха, через который она выстроила биографический нарратив.

Завершил работу секции доклад **И. С. Веселовой** (СПбГУ; АНО «Проповский центр», Санкт-Петербург) «Старообрядцы: от письменных полемик к устной истории», посвященный формированию коллективной памяти в социальных рамках. В докладе, основанном на записях XIX в. и классических собраниях эпоса XIX–XX вв., сделанных в отдаленных деревнях Архангельской области, был поставлен вопрос о том, как воплотились идеологические и религиозные полемики сторонников старой веры в значимой для их потомков устной истории. В качестве методологических источников докладчица ссылалась на со-

циолога М. Хальбвакса и антрополога Дж. Скотта.

Материалы конференции (программа и тезисы) опубликованы на сайте Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ: <https://ctsfi.ru/conference/xiv-meletinskie-chteniya-tekst-i-istoricheskaya-realnost>.

Примечания

¹ Авантекст — основная форма существования фольклорного текста, имеющего «дотекстовый» статус и распространенного в разных, но равноправных вариантах текста; своеобразный аналог «интертекста» для литературных произведений. См.: *Неклюдов С. Ю.* Авантекст в фольклорной традиции // *ЖС.* 2001. № 4. С. 2–4; *Нозль Ж.-Б.* Воссоздать рукопись, описать черновики, составить авантекст //

Генетическая критика во Франции: антология / отв. ред. А. Д. Михайлов; вступ. ст. и словарь Е. Е. Дмитриевой. М., 1999. С. 98–114.

² Подробнее об истории Майкорского металлургического завода и его значении для местных жителей см.: *Королёва С. Ю., Ключикова Е. А.* Память о Майкорском заводе в языке и семейных рассказах местных жителей // *Социо- и психолингвистические исследования.* Вып. 9. 2021. С. 118–133.

А. А. Бодрова,
магистрантка,

Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию
30 марта 2023 г.

Круглый стол «ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР: ТЕКСТЫ, ТРАДИЦИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ»

10 ноября 2022 г. в Центре типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (ЦТСФ РГГУ, Москва) состоялся круглый стол «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность»¹.

Утреннее заседание было посвящено проблемам изучения песенных жанров. Его открыл **С. Ю. Неклюдов** (РГГУ) докладом о проблемах изучения песенного фольклора. В частности, было предложено в дальнейших исследованиях обратить серьезное внимание на повествовательное наполнение песен и морфологические особенности их построения. Докладчик отметил недостаточное изучение филологами мелодического ресурса песен в силу отсутствия у них музыковедческих компетенций, а также

предложил активнее исследовать прагматический аспект исполнения песен, поскольку о жанре можно говорить, исходя в том числе из его прагматики.

В. А. Воробьев (РГГУ) выступил с докладом о составлении указателя топосов студенческой песни XIX в. Материалом послужил корпус, насчитывающий около 250 текстов песен. Актуальность составления указателя, по словам докладчика, обусловлена тем, что именно студенческие песни указанного периода часто имеют сходное содержание, при этом категории сюжета и мотива не вполне подходят для их описания, поэтому в качестве основной единицы был выбран топос — устойчивый содержательно-тематический элемент, который может варьироваться в каждом

отдельно взятом тексте и является инвариантной основой для определенных групп текстов. Преимуществом такого подхода оказывается то, что топос объединяет мотив и формулу. Описание топосов включает как метаязык, так и язык песен, кроме того, при составлении указателя необходимо учитывать и их вариации. Основной проблемой, по словам В. А. Воробьева, является то, как будет выглядеть окончательный вариант указателя, этот вопрос до сих пор остается открытым.

М. Г. Белодедова (РГГУ) рассмотрела связь колыбельных песен и заговоров, которую отмечали многие исследователи, например Э. В. Померанцева, А. Н. Мартынова и В. В. Головин. Докладчица сфокусировалась на изучении персонажей, выделении функций колыбельных, а также на сравнении коммуникативных ситуаций в момент исполнения. Если структурно колыбельные связаны со многими группами заговоров, то функционально наиболее близкими им оказываются заговоры на сон и заговоры от бессонницы у детей. При этом колыбельным не свойственна главная функция заговора — изменение уже произошедшего, они направлены на усыпление младенца и защиту его сна. Кроме того, для них актуально обозначение своего пространства (колыбели), которое запрещено покидать. Еще одной важной функцией колыбельных становится конструирование будущего младенца: в традиционной культуре необходимо проговорить социально одобряемое будущее, чтобы оно стало реальным. В конце доклада М. Г. Белодедова рассказала о коммуникативной ситуации убаюкивания, о ее участниках, ее прагматике и размытых временных границах этого процесса.

Доклад **А. А. Рыженко** (независимый исследователь, Челябинск) был посвящен Тимуру Муцураеву, одному из



Выступление М. Г. Белодедовой.
Фото М. А. Тихоновой



Выступление Е. А. Закревской.
Фото М. А. Тихоновой

самых известных на территории СНГ авторов «песен борьбы». По словам докладчика, один из главных культурных феноменов войн в Чеченской Республике заключается в том, что песни Муцураева слушали как чеченские сепаратисты, так и российские солдаты. В докладе были описаны особенности трактовки песен барда и развития некоторых конкретных тем. Докладчик предложил рассмотреть песни Муцураева с точки зрения концепции символического сопротивления Дж. Скотта и показал, что в творчестве исполнителя популярная и городская песенная традиции используются для создания ощущения религиозной праведности.

И. В. Козлова (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва) и **Е. Ф. Левочская** (РАНХиГС) рассказали о песнях, которые изначально не являются «протестными», но периодически исполняются на митингах. Материал был собран в рамках проекта «Мониторинг актуального фольклора» (РАНХиГС). Внимание исследовательниц привлекли ситуации спонтанного и партисипативного пения на акциях протеста. Чаще всего в таких случаях исполнялись русский рок, в частности песня Виктора Цоя «Перемен», государственный гимн России, советские и детские песни (последние, по наблюдениям докладчиц, исполнялись только в 2021 г.). В качестве основных причин исполнения на митингах песен, не имеющих очевидного протестного потенциала, были выделены солидаризация с образом исполнителя, резонанс с повесткой, а также тот факт, что зачастую такие песни становятся индексами реальных переживаний. Для партисипативного пения важными становятся простота исполнения и знание слов большинством участников.

Вечернее заседание «Частушка в деревне, городе и интернете» открыл доклад **В. Б. Новикова** (РГГУ) и **М. А. Тихоновой** (РГГУ). Докладчицы предложили решить проблему классификации частушек с помощью использования квантитативного метода. Сложности в классификации текстов этого жанра возникают из-за стремления отразить содержательную сущность текстов, в то время как применение стилометрии позволит обратить

большее внимание на форму. При помощи программного пакета Stylo для языка программирования R исследовательницы, используя метод главных компонент и кластерный анализ, предприняли попытку измерить стилистическую близость частушечных текстов. Выяснилось, что наиболее частотными словами оказываются служебные, благодаря которым образуются устойчивые синтаксические конструкции.

В докладе **Е. А. Закревской** (РГГУ) рассматривалось функционирование частушек в интернете и делалась попытка определить, являются ли эти тексты фольклором или стилизацией. С частичным уходом из устной традиции частушки стали письменным жанром, начали исполняться эстрадными исполнителями, а затем появились в интернете. Тем не менее многие исследователи до сих пор считают этот жанр фольклорным вне зависимости от формы бытования текстов. В настоящее время частушками стали называть любые короткие стихи, например «пирожки», «порошки», лимерики и т. д. Докладчица предложила разделить все подобные тексты, бытующие в интернете, на три подгруппы: 1) частушка как авторитетный текст, 2) частушка как стилизация и 3) частушка как интернет-фольклор. Для последней категории актуально повторение традиционной прагматики, например возникновение частушечного агона, а также обсуждение новых социальных реалий и изменений в быту. Кроме того, таким текстам присуща анонимность и возникновение специфического набора сюжетов. По мнению исследовательниц, степень фольклорности частушек в интернете можно представить в виде спектра, на одном конце которого будут находиться авторские тексты, а на другом — анонимные, возникшие в результате агона.

В. Б. Новикова (РГГУ) продолжила тему классификации частушек. При попытке систематизировать экспедиционный материал оказалось, что ни один из существующих принципов систематизации таких текстов, кроме тематического, не отвечает поставленной задаче. Поэтому исследовательница решила выделить потенциальные связи между текстами, не отталкиваясь от их темы, поскольку в процессе записи

между вспоминаемыми подряд текстами можно заметить определенные связи, например, одно слово может вызвать у исполнителя определенную ассоциацию, которая влечет за собой исполнение следующей частушки. Для описания такой системы связей докладчица разработала базу данных, состоящую из тегов. К тегам первого уровня относятся совпадающие в текстах разных частушек слова, ко второму — теги, обозначающие имплицитные темы или предметы.

В конце заседания **А. А. Рыженко**, **В. А. Воробьев**, **В. Б. Новикова** и **Д. С. Олексюк** провели презентацию сайта частушечного проекта ЦТСФ РГГУ². В настоящее время на данном ресурсе можно ознакомиться с текстами, записанными в Бирском районе Республики Башкортостан и в архангельском селе Тарнога в 2021–2022 гг., а также с библиотекой, в которой собраны издания и исследования частушек, включая примеры дореволюционных частушек из собрания **В. И. Симакова**.

Материалы круглого стола опубликованы³.

Примечания

¹ С программой круглого стола можно ознакомиться по ссылке: https://ctsf.ru/sites/default/files/202210/Pesennyi_fol%27klor_teksty_tradiciya_sovremennost%27_programma.pdf.

² URL: <http://chastushkactsf.tilda.ws>.

³ См.: Песенный фольклор: тексты, традиция, современность: материалы круглого стола (Москва, РГГУ, 10 ноября 2022 г.) / сост. С. Ю. Неклюдов, В. А. Воробьев, Я. А. Савицкая. М., 2022. URL: https://ctsf.ru/sites/default/files/2022-11/2022_Pesennyi%20fol%27klor_teksty%20tradiciya%20sovremennost%27_abstracts_0.pdf.

Д. С. Олексюк,
магистрантка,
Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Статья поступила в редакцию 13 марта 2023 г.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» по Общедоступному каталогу «Пресса России»
Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции
М. В. Ясинская

Научный редактор **Е. Л. Чеканова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва,
Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 621-43-50
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка
на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2023

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации. Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г. Подписано в печать 08.09.2023. Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1997.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

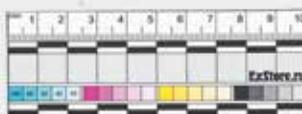


▲ Икона-плащаница «Успение Богородицы» в фолжном окладе с китом (пгт Сосновка). Фольга, доска, картон, стекло, масло, бисерное шитье. Фото С. М. Пронина

▼ Риза от плащаницы «Успение Богородицы» (с. Подлесное Сосновского р-на). Газета, картон, бисерное шитье. Фото С. М. Пронина



На с. 53–62 этого номера мы представляем полевые материалы, записанные в Тамбовской области участниками религиозно-экскурсионной экспедиции в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху»





▲ Пасхальные яйца. Чехи, словаки. Австро-Венгерская империя, Моравия. Конец XIX — начало XX в. Фото А. А. Любимовой

► Восковое пасхальное яйцо для подвешивания к иконам. XIX в. Курская губ., Белгородский монастырь. Русские. Фото А. А. Любимовой



▲ Пасхальные яйца. Украинцы. Бессарабия. Конец XIX — начало XX в. Фото А. А. Любимовой

▼ Пасхальные яйца. Гуцулы. УССР, Ивано-Франковская обл. Вторая половина XX в. Фото А. А. Любимовой



В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

■ И. А. Седикова (Москва). «Совсем другая Светлана»: коннотации имени в болгарском ономастиконе

■ Л. Н. Виноградова (Москва). 'Кормить', 'прятать' или 'хоронить'? Семантика карпато-украинского мифонима *хованец*



Пасхальные яйца. Украинцы. Подольская губ., Полтавская губ. Конец XIX — начало XX в. Фото А. А. Любимовой