

ЖИВАЯ СТАРИНА



РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- «Праздник дома» у румын (влахов) восточной Сербии
- «Кошкатора-вора-вора»: обряд вызывания дождя у понтийских греков России

ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- О пастушеской барабанной традиции костромской деревни Машихино

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- О локальном севернорусском обряде «ловить молодку»

ЭКСПЕДИЦИИ

- Скотоводческие праздники и обряды в костромском Поунжье



Праздничный калач
(влахи восточной Сербии)



На 1-й странице обложки:
Участники рождественского представления (шопки)
(с. Лисец Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл. Украины). 2011 г.
Личный архив И. М. Струтинского
Ćiniṣoaṛǎ — калач, изготавливаемый для трапезы в канун «праздника
дома» (с. Шипиково Заечарского округа Сербии). 2023 г.
Фото Н. Г. Голант



Читайте статью А. А. Плотниковой
о похоронно-поминальной обрядности
в восточной Сербии на с. 2–5.



▲ Восьмилетняя девочка участвует в окуривании еды на могиле, мужчины зажигают свечи (с. Грлян). 2024 г. Фото А. А. Плотниковой

▲ Место покойного во главе трапезы (с. Грлян). 2024 г. Фото А. А. Плотниковой



▼ «Райская свеча»
(городское поселение
Дони-Милановац), 2024 г.
Фото Я. Стефанович



▲ Восьмилетнюю девочку просят отлить немного воды из кувшина для покойного перед отправлением на кладбище (с. Грлян). 2024 г. Фото А. А. Плотниковой



▲ Три женщины, занимающиеся приготовлением пищи к поминальному столу (с. Грлян). 2024 г. Фото А. А. Плотниковой

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: КАРПАТО-БАЛКАНСКИЙ АРЕАЛ

- А. А. Плотникова. Полевая этнолингвистическая работа в Тимокском крае
и Порече (Сербия) 2
- Н. Г. Голант. «Праздник дома» у румын (влахов) восточной Сербии 5
- Е. С. Узенёва. По следам экспедиции к горанцам Северной Македонии 9
- И. И. Казаков. Обряды зимнего календарного цикла у арумын Северной Македонии 13
- А. И. Чиварзина. Курбан в Македонии в XIX в. и сегодня 15
- К. А. Климова. «Кошкорова-вора-вора»: обряд вызывания дождя у понтийских
греков России 17
- Д. Ю. Ващенко. Народная мифология северо-западной Венгрии в ареальном аспекте 22
- И. М. Струтинский. Святки в селах Прикарпатья 24

ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- В. А. Шилкин. Технология изготовления свадебного воскового венка у донских казаков 30
- И. В. Пащикова, А. В. Соломатина. Свадебный венок: к вопросу о реконструкции 34
- О. В. Гордиенко. О пастушеской барабанной традиции костромской деревни Машихино 38

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- И. Б. Качинская. О локальном севернорусском обряде «ловить молодку» 43
- В. А. Шилкин. Празднования Степанова дня в хуторе Сеничкин (г. Михайловка
Волгоградской области) 44
- Е. М. Матвеева. «Выплескивание воды» в языке похоронной обрядности коми-пермяков 45

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- К. Е. Корепова, О. Н. Долинина. Записная книжка пулеметчика Первой мировой войны
Н. Н. Дурнева 49
- Л. А. Климкова. Мир среднерусской деревни в диалектных текстах 56

ЮБИЛЕИ

- А. И. Чиварзина. К юбилею Анны Аркадьевны Плотниковой 63

ЭКСПЕДИЦИИ

- К. В. Осипова, В. В. Рыкова, А. А. Сафронова. Скотоводческие праздники и обряды
в костромском Поунжье 64

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- В. Б. Новикова. Книга о мифологии Северной Азии 67
- В. Я. Петрухин. Коротко о книгах 68
- Н. Г. Комелина, С. В. Подрезова. Новые издания по музыкальному фольклору 69

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В. А. Черванёва. Круглый стол «Реконструкции в фольклористике: допустимость,
возможность, необходимость» 70

Проект реализован при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



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 уни-
верситет «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, про-
фессор, Институт славяноведения РАН,
Национальный исследовательский уни-
верситет «Высшая школа экономики»

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

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

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

ПОЛЕВАЯ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ РАБОТА В ТИМОКСКОМ КРАЕ И ПОРЕЧЕ (СЕРБИЯ)

Аннотация. Статья посвящена обзору экспедиции в села восточной Сербии, расположенные в бассейне реки Тимок и на Джердапе. В центре внимания автора — особенности восточносербской похоронно-поминальной обрядности, испытавшей сильное влияние владшской традиции. Подробно рассматриваются поминальные обычаи: в первую субботу после похорон и на 40-й день после смерти.

Ключевые слова: сербы, влады, традиционная народная культура, похоронно-поминальная обрядность, восточная Сербия

Полевая этнолингвистическая работа автора в 2024 г. в Сербии велась среди сербов и владхов в Заечарском крае (в том числе на границе общин Бор и Заечар) и в регионе Пореч (община Майданпек), т.е. в селах бассейна реки Тимок и на много севернее — на Джердапе (горный пояс на границе Сербии и Румынии). Подготовка к экспедиции проводилась в Белграде в ходе консультаций с научными сотрудниками трех институтов САНУ: Института сербского языка, Института балканистики и Института сербской литературы и фольклора (акад. А. Ломой, чл.-кор. Л. Раденковичем, С. Милорадович, С. Джорджевич-Белич, А. Сореску-Маринкович). Важным этапом в ходе подготовительных к экспедиции работ стало обсуждение полевого обследования восточной Сербии в 2023 г. [подробнее см.: 5], состоявшееся по завершении лекции автора «Этнолингвистическое обследование восточной Сербии: 2023 г.» в Русском доме для сербских ученых и всех заинтересованных в работе российских ученых в Сербии.

Первая часть экспедиции проходила в сербском селе Рготина и смешанном мультиэтническом селе Грлян, где проживают сербы, влады и цыгане (19 марта — 25 марта 2024 г.), вторая — в 60 км от первого пункта, в городском поселении Дони-Милановац, в общине Майданпек (25 марта — 1 апреля 2024 г.), которое в XX–XXI вв. стало центром притока жителей из окрестных деревень, в частности из Мосны, Стара-Орешковицы¹, Мироча, Голубина, Болетина, Рудна-Глава и др.

Полевая работа в с. Грлян проводилась и с применением метода включенного наблюдения (т.е. в данном случае посредством личного участия в поминальном обряде *помана*) в смешанной владшско-сербской семье Никич по приглашению хозяев. Похороны главы семейства Милько Никича состоялись в четверг, и, по обычаю, близкие родственники пришли на его могилу на следующий день, где автор (в этот день

в сопровождении местного энтузиаста В. Дуйновича) по удачному стечению обстоятельств познакомился с двумя дочерьми покойного — старшей Драганой (1975 г.р.) и Еленой. Увидев интерес ученого из России к местным погребально-поминальным обычаям, хозяйка, Драгана, любезно пригласила меня прийти завтра, когда будет проводиться субботняя *помана* (т.е. отмечаться первая суббота после похорон покойного). Мотивацией такого приглашения послужило прежде всего то, что покойный очень любил Россию, внимательно следил за всеми общественно-политическими событиями в нашей стране, а по обычаю, для покойного при поминании делалось (букв. «ему давали») всё то, что он любил при жизни. В этой смешанной семье, где мать была *владина* (т.е. владшского происхождения), а отец — серб, мать перед смертью просила дочерей, чтобы похороны и мужа, и ее самой «включали хоть что-нибудь владшское». Это совсем неудивительно, поскольку именно у владхов похороны и последующие поминки проходят с большим размахом (ср. сербское выражение *владшка помана што је српска свадба* — «поминание у владхов, как у сербов — свадьба»), что отражается не только в разнообразии блюд на поминках и многочисленных подарках всем, кто принимал непосредственное участие в их организации, но и в последовательном соблюдении ряда важнейших ритуалов. Эти похоронно-поминальные обрядовые действия направлены на то, чтобы покойный на том свете не испытывал жажды, холода и пр.: так, умирающему вкладывают в руку свечу, «чтобы осветить дорогу на тот свет», совершают ритуал передачи воды (льют из кувшина воду на пол в доме перед отправлением на кладбище, а перед трапезой на могиле поливают водой плиту и т.д.) и др.

Мой приход утром в субботу в дом семьи Драганы Никич пришелся на основную часть подготовки к поминкам (*помане*). Три женщины, занимавшиеся

приготовлением пищи к поминальному столу (серб. *спремачице*), рассказали, что число блюд должно быть нечетным, вся пища — постной (поскольку поминки пришлось на Великий пост), а гости будут садиться за стол в три смены, при этом каждый раз на столе должно быть то же нечетное число тех же самых кушаний, включая поминальное коливо (серб. *жито*). Блюда, требующие более длительного приготовления — постные голубцы (серб. *сарме*), разваренная фасоль (серб. *пасуљ*), жареная рыба, — были сделаны этими помощниками заранее у себя дома. Перед самой трапезой в посуду с каждым из видов пищи вставляется свеча (всего на столе должно получиться нечетное число свечей).

Дочери покойного, Драгана и Елена, собирали большую корзину с едой, свечами и кадильницей для поминального стола на кладбище. Этот ритуал предшествует основным событиям в доме, поэтому хозяйка, ее сестра и многочисленные родственники сначала поехали кортежем на машинах к месту захоронения, где на могильной плите разложили скатерть с поминальным коливом (разваренные зерна пшеницы с орехами и медом), постной едой и напитками. Трапезу окуривали из кадильницы три раза по солнцу и один раз в обратном направлении (этот порядок молодые члены семьи не знали точно, взрослые им подсказывали); перед окуриванием на плиту немного отливали воды из кувшина. Надо отметить, что отливание воды из кувшина сопровождало все ритуальные действия: перед выходом из дома это делала восьмилетняя девочка (племянница хозяйки)² под руководством взрослой женщины, на могиле перед трапезой (перед окуриванием) и затем после трапезы — хозяйка. После каждого ритуального действия (окуривания, отливания воды из кувшина) произносили: *Бог да прости* (Прости, Боже).

Центральной частью ритуала на кладбище было символическое преподнесение еды и напитков покойному: каждый из присутствующих держался за край расстеленной скатерти, а хозяйка произносила: «Всё, что здесь лежит (слоенный пирог с тыквой, голубцы, закуска, напитки [перечисляются все блюда и напитки]), пусть будет у деда Мики [покойного]». Подчеркнем, что ритуальные слова говорились по-сербски³, и буквально их можно перевести как «чтобы оказалось на том свете у покойного» (*да се нађе код деда Мике*). Затем съедали по ложечке колива, после чего пили и закусывали тем, что лежало на скатерти. В заключение хозяйка выложила в мисочку оставшееся коливо (*жито се не враћа*, как пояснили мне стоявшие



Хозяйка готовит корзину с едой, свечами и кадильницей для поминального стола на кладбище (с. Грлян). 2024 г. Фото А. А. Плотниковой



Первая партия приглашенных участников поманы за столом (с. Грлян). 2024 г. Фото Е. Опришанович

рядом участники, т.е. «коливо домой не возвращают»), отложила туда же понемногу от каждого оставшегося блюда и поставила эту мисочку около общего памятника; остальное, вместе с кадильницей и неиспользованными свечами, сложили в ту же корзинку, называемую *гробарска корпа* 'корзина для могилы', и забрали домой.

За столом, занимавшим всю большую комнату, было выделено главное место для незримо присутствующего покойного: стоял прибор, и в тарелку затем откладывали понемногу от каждого блюда, с которого начинали трапезу. Кроме того, по всему столу было разложено семь больших полиэтиленовых пакетов с подарками (мелкие вещи для гардероба, кофе, сладости) для каждого из непосредственных участников захоронения и помощниц в приготовлении поминальной пищи. Помощницы-кухарки с самого начала также получили по кухонному полотенцу⁴. Первыми садились за стол наиболее важные на поминках люди — гробовщики, копавшие могилу (серб. *гробари*)⁵, участники похоронной процессии, несшие коливо и крест. Их не было в это субботнее утро на кладбище, где собирались только родственники семьи, — они пришли сразу на поминки в доме.

Перед началом трапезы в доме после отливания воды покойному (снова девочка под руководством одной из кухарок немного отлила из кувшина на пол) и окуривания трапезы со стороны места покойного каждый сидящий взялся за краешек стола, и все трижды

произнесли слова о том, что всё приготовленное предназначается умершему (*да се нађе код деда Мике*). Ни хозяйева, ни родственники в этой первой смене за столом не сидели, были только участники погребения, соседи, гости; вся трапеза длилась не более получаса. Когда я вышла из-за стола и прошла через кухню, то увидела, что подружившиеся со мной *спремачице* быстро моют посуду, чтобы подготовиться к следующей смене блюд, т.е. накрыть стол с теми же кушаньями заново, уже для родственников. Хозяйева и они сами, видимо, попадали уже в третью смену блюд.

Таким образом, в первой части экспедиции наиболее значимым событием оказалась *влашка помана*, хотя проходила она у сербов, а само мультиэтническое село Грлян стало опорной точкой для дальнейшего сопоставления его обычаев с теми, о которых удалось затем услышать в регионе Пореч. В ходе работы в своеобразном центре этого края — городском поселении Дони-Милановац — выяснилось, что специфика традиционной народной культуры здесь в той или иной мере известна всем, а собеседники из разных населенных пунктов региона и разных социальных слоев владеют знаниями о местных обычаях с детства. Жители сел Джердапа, прилегающих к Дони-Милановацу, находятся в тесном контакте с населением городка, куда они по разным поводам приезжают, например, на небольшой рынок в центре города, в частное похоронное бюро, которое

обслуживает целый ряд окрестных деревень, и т.д. Несмотря на ярко выраженную туристическую специфику этого крошечного городка (центр национального парка Джердап), полевая работа оказалась плодотворной. Собеседники, с которыми я общалась, с энтузиазмом рассказывали как про домашний сербский обряд *слава*⁶, так и про особенности местных похоронно-поминальных обычаев⁷, которые имеют сильно выраженные влашские черты⁸.

В отличие от народной культуры уже известного мне края Тимокского бассейна (в том числе и по экспедиции 2023 г. [5]), здесь встретились важные влашские мотивировки тех или иных обрядовых действий, например, мне рассказывали, что покойный переходит на тот свет в темноте, «по узкому бревну через воду», а потому человек должен уходить в мир иной обязательно при свече (серб. *на свећу умро*)⁹, которая будет освещать ему путь на тот свет; в этом случае и родственникам раздадут свечи при всех дальнейших поминовениях покойного в течение года, чтобы они помогали ему, освещая дорогу в рай. По свидетельству собеседников, умершему без свечи на 40-й день после смерти ставят «свечу для рая» (серб. *рајска свећа*), которая представляет собой замысловатое восковое двухэтажное «дерево» с одной большой свечой в центре и деревянной полочкой, где сделаны отверстия для 40 маленьких свечек, которые зажигают на 40 дней (в с. Мироч: на 42 дня — 42 «свечечки», т.е. на *шес(т) недеља*), ког-

да проходит *велика помана* (большие поминки), затем в полгода и год, когда этот цикл завершается (*нема више посао* — «нет больше работы»). Отметим, что по высказываниям, известным мне по прошлогодней экспедиции в регион Тимока, такой порядок принят «у нас», а вот «у влахов» (вариант: «в некоторых селах») — по-другому: на два-три года покойному дарят танец, т.е. собравшиеся танцуют по кругу вместе с подарками, которые им приготовлены [см. об этом подробнее: 2]. Те, кому дана «райская свеча», на том свете якобы уже не могут «раздавать свечи», поэтому с ним нельзя передать свечу для своего умершего родственника (по свидетельству Софии Милойкович, 1943 г.р., с. Мироч, куда она вышла замуж из с. Мосна, далее — СМ).

Другим важным обрядовым атрибутом на «великой помане» (поминки на шесть недель или 40 дней) является палка (серб. *штап*), представляющая собой посох, сделанный из толстого прута лесного ореха, который очищают от коры. Сверху прикрепляют цветы и веточки вечнозеленых растений, после чего на посох можно вешать дары: носки, платки, деньги и «хлеб для посоха» (серб. *колач за штап*). По сведениям из с. Мироч, в качестве даров привязывают полотенце, зеркало, расческу, свечу, т.е. «све шта треба за тога мртвака ставиш тамо на тај штап» (всё, что нужно умершему там, вешаешь на эту палку) [СМ]. Перед началом большой поминальной трапезы хозяйка дает *штап* гостям, чтобы его передавали по кругу все сидящие за столом; три раза таким образом палка движется вокруг стола, т.е. получается замкнутый круг, а *штап* остается у главного гостя — человека, которого хозяйка первым посадила за стол. По свидетельству Ясины Стеванович (1974 г.р., Дони-Милановац), это делают для того, чтобы защитить все приготовленные для покойного кушанья от других умерших.

Ритуал пускания на тот свет воды для покойного, который осуществляется перед «большими поминками» на 40 дней, также имеет здесь свою специфику. Девочка должна разносить воду по домам в течение первых 40 (или 42) дней после смерти поминаемого (как, например, и в с. Грлян), а затем ритуал заканчивается на реке (или ручье, серб. *поток*), через которую кладут бревно, по обеим сторонам текущей воды ставят свечи («чтобы посветить покойному»), устанавливая и *штап* — палку, лишь украшенную сверху цветами, а затем раскладывают белую скатерку или белый платок — ткань, называемую *платно бело* (в угол этой ткани завязывают монету). Девочка льет на ткань 40 (или 42) чаш

воды, что отражается в устойчивом выражении *пуштати воду на платно бело* (пускать воду на белое полотно), например: [Девочка] треба да иде да прво пушта воду на платно бело (Девочке сначала нужно идти пускать воду на белое полотно) [СМ]. После окончания ритуала скатерку забирают с собой, а палку оставляют или также пускают по воде. Девочка за свои действия получает специально купленный подарок.

В этом регионе важное значение придается кострам для мертвых (серб. диал. *privégi*, pl.)¹⁰, которые разжигают в Великий четверг. Заранее собирают и сушат, подвешивая, веточки пахучей бузины (в.-серб. *burján*, *Sambucus ebulus* [4. С. 53]), затем делают небольшой костер перед восходом солнца на Великий четверг, чтобы согреть покойных (или полагая, что огонь необходим, поскольку «тогда открывается рай» [СМ]). Ритуал устраивают у себя во дворе, а в некоторых семьях — на кладбище вблизи могилы умершего. Паун Эс Дурлич, собравший обширный материал по языку и влашской народной культуре в восточной Сербии, в недавно опубликованном двуязычном влашко-сербском словаре (с развернутыми описаниями фрагментов традиционной культуры влахов) отмечает, что *privég* — обрядовый костер, функция которого — обеспечить умершим тепло и освещение на том свете; существуют разные типы «привегов»: организуемый на поминки после семи лет со дня смерти покойного, общесельский, который устраивается для всех покойников в селе перед масленицей, а также «домашний», который делается в год после смерти умершему родственнику [7. С. 479]. Последняя интерпретация объясняет и увиденное мною на кладбище в Дони-Милановаце небольшое кострище рядом с одной из могил.

В целом следует отметить определенную цельность изучаемой традиции похоронно-поминальной обрядности на Джердапе, несмотря на время от времени встречающиеся указания на то, что «это делают не у нас, а у влахов», в силу очень сильного проникновения целого ряда влашских компонентов в сербскую народную культуру. Укажем и на некоторую дистанцированность собеседников от того, что в народе называется *влашка магија* ('влашская магия'), которой якобы владеют «настоящие» вlahи (в основном *врачарице*, знающие заговоры, владеющие ритуально-магическими практиками *на добро и на зло*, т.е. как излечивающими, так и вредносными). В настоящее время можно услышать рассказы о людях, которые во время военных действий в бывшей

Югославии носили на себе «влашские» амулеты, сделанные из ореха; в таком амулете пробивали отверстие и вставляли внутрь прядку волос и ноготь того, кому предназначался амулет (серб. *амајлија*), а также ртуть, после чего герметично закрывали воском. Изделие заворачивали в кусочек кожи и вешали на шею (или держали в кармане, бумажнике) как защиту от пули и других несчастий.

Примечания

¹ Село Стара Орешковица образовалось на месте одной из улиц старого Милановаца, которая осталась относительно целой после почти полного затопления городка в результате строительства гидроэлектростанции на Дунае. До 1970 г. эта улица называлась *Стара Решковица*, по наименованию села *Орешковица*, ранее находившегося на горном склоне с другой стороны реки Златица [1. С. 155–162].

² Как пояснили мне женщины, девочка должна была быть «чистой» (*да нема на себи*, букв. «чтобы на себе не имела», т.е. до наступления месячных).

³ По собственному признанию хозяйки, она не говорит по-влашки, хотя и понимает влашскую речь.

⁴ Это был важный знак их непосредственного участия в обрядовом комплексе, поэтому при моей просьбе сделать совместную фотографию каждая попросила «свое» полотенце. Отметим, что на кладбище они не ездили, поскольку их обязанностью было приготовить еду и накрыть стол так, как это необходимо.

⁵ Меня, как почетного иностранного гостя, посадили рядом с ними.

⁶ Следует отметить, что в этих сербских краях выделяются два дня «славы» (помимо кануна — вечера перед праздником): *први дан* — за живе, *други дан* — за мртве, т.е. первый день празднуется для живых людей, а во второй совершаются ритуалы в память об умерших родственниках (готовятся кутья, хлеб для мертвых).

⁷ Уместно привести мнение одной из собеседниц: «Код нас кад умре човек, ти нека умро, него ти кад правиш свадбу, то пешкири и дарови — то убиј Боже!» (У нас, когда умирает человек, он у тебя умер, а ты будто свадьбу справляешь, — полотенца и подарки, столько, что не приведи Господь!) (с. Мироч).

⁸ Общими чертами, которые характерны именно для данного края в сфере народной мифологии, оказались и поверья о «тодоровских конях» (серб. *тодорци*, *тодорци*), которые появляются на второй неделе Великого поста, наказывая людей, работавших на св. Теодора [см. подробнее: 6. С. 135–148]), и представление о персонаже *мула падуриј*, приносящей вред людям в лесистых горах [об аналогичных румынских мифических существах см., например: 3. С. 417], и некоторые другие.

⁹ Отметим, что в настоящее время изготавливают спиралевидные свечи, которые не дают умиравшему в руки, а кладут на грудь на металлической пластине.

¹⁰ Ср. рум. *privégi* 'бдение над покой-

ным.

Литература

1. Владий В. М. Привреда Пореча — пропуштене шансе (од XVI до XXI века). Доњи Милановац, 2009.

2. Голант Н. Г. Ora de romană в погребальной-поминальной обрядности румын (влахов) Тимокской Краины // *Stratum plus*. 2023. № 5. С. 217–228.

3. Голант Н. Г., Плотникова А. А. Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммуны Мерей, Мынзелешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) //

Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура: 2009–2011 гг.: сб. ст. [Вып.] 2 / [отв. ред. А. А. Плотникова]. М., 2012. С. 361–423.

4. Динић Ј. Тимочки дијалекатски речник. Београд, 2008.

5. Плотникова А. А. Этнолингвистическая экспедиция к сербам и влахам восточной Сербии // *ЖС*. 2023. № 4. С. 17–20.

6. Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

7. Durlić P. Vorbar: frazeološki vlaško-

srpski rečnik tradicionalne kulture Vlaha istočne Srbije. Majdanpek; Pančevo, 2023.

Работа осуществлялась по проекту РНФ № 22-18-00484 «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

Статья поступила в редакцию 18 апреля 2024 г.

См. иллюстрации на 2-й странице обложки.

Наталья Геннадьевна Голант,

кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

«ПРАЗДНИК ДОМА» У РУМЫН (ВЛАХОВ) ВОСТОЧНОЙ СЕРБИИ

Аннотация. В статье рассматриваются сведения, касающиеся обычая отмечать праздник святого покровителя дома у румын (влахов) восточной Сербии. Она базируется преимущественно на полевых материалах автора из Заечарского и Борского округов Сербии. Для сравнения приводятся также некоторые данные, полученные во время полевых исследований в Румынии, Республике Молдова и Северной Македонии. Факты, относящиеся к румыноязычным жителям восточной Сербии, сопоставляются с аналогичными фактами народной культуры других восточнороманских групп, а также различных южнославянских народов.

Ключевые слова: румыны, влахи, обрядность, полевые исследования

Традиция отмечать «праздник дома» (рум. диал. *praznici cășii*, рум. лит. *praznicul casei*) встречается у румын в западных и юго-западных областях Румынии (в Банате и Олтении) — на территориях, граничащих по Дунаю с Сербией и Болгарией, а повсеместно распространена она у румын (влахов), живущих на территории восточной Сербии и северо-западной Болгарии [14. С. 35–40; 4]. Аналогичный праздник, который может именоваться *berea* (букв. «питье») (в Охриде) или *slava* (Крушево), имеется и у арумын¹. Подобное явление существует в традиционной обрядности южнославянских народов, в частности сербов (*слава, крсна слава, крс, служба, свети*), болгар (*курбан, светец, служба, обрук, водосвет* и др.), македонцев (*слава, кукна слава, служба, слуга, свети, ден, голем ден, сведен*), черногорцев, боснийских католиков и мусульман, албанцев [2. С. 209; 3. С. 214–215; 5; 7; 10. С. 1–2; 14. С. 35–40]. Можно предположить, что румыны заимствовали этот обычай у южных славян, о чем свидетельствует и сам термин *praznic*, пришедший в румынский язык из старославянского: он может употребляться в значении 'религиозный праздник' или 'поминки' [11. С. 630].

«Праздник дома» приурочен к дню святого, который считается покровителем данного дома и семьи. Как правило, его наследует сын от отца.

Однако среди румын (влахов) восточной Сербии — особенно в селах влахов-царан (носителей олтенского говора румынского языка) в окрестностях Неготина и Заечара — были распространены уксорилокальные браки, когда молодые супруги селятся в доме родителей жены. В этом случае они отмечают тот же «праздник дома», что и родители жены, однако семья может взять дополнительный «праздник дома» — родителей зятя. Так, например, произошло в семье Славиши Дуйновича, деверя автора данной статьи, уроженца с. Шипикова общины Заечар Заечарского округа: после женитьбы он переехал в дом родителей супруги в с. Милошево (Колограш) общины Неготин Борского округа, и в доме тестя и тещи празднуют не только день св. Трифона, но также и день св. Параскевы, который почитали родители Славиши². У румын (влахов), живущих в восточной Сербии, а также в соседних районах северо-западной Болгарии, в том случае, если семья переселяется в купленный у кого-либо дом, она начинает отмечать «праздник дома» прежних хозяев³ [13. С. 198].

Болевацкий краевед и музыковед румынского (влашского) происхождения Филип Паунелович, опираясь на сведения, зафиксированные в селах влахов-унгурян (носителей банатских говоров румынского языка), расположенных в общинах Болеваца Заечар-

ского округа и Бор Борского округа, пишет, что местные жители берут себе еще один, дополнительный, «праздник дома», если в их жизни на протяжении нескольких лет постоянно происходят несчастья — пожары, падеж скота и т.д. Выбор праздника осуществляется так: хозяйка дома печет сорок четыре калачика вытянутой формы (*colac lunguiat*), каждый из которых символизирует один из календарных праздников. Затем хозяин выбирает один из этих калачиков, и соответствующий день становится новым «праздником дома» [13. С. 198]. По словам информантов из Шипикова, здесь тоже бывали случаи, когда семья, которую преследовали несчастья, выбирала второй «праздник дома». Он считается столь же важным, как и первый, его тоже отмечают в течение трех или четырех дней⁴.

В румынских (влашских) селах восточной Сербии, где автору доводилось собирать материал по данной теме (Шипикова, Мали Ясеновац, Велики Ясеновац, Градсково, Халово общины Заечар Заечарского округа), распространено празднование «дома» на день св. Параскевы (*Vinerea Mare*, букв. «Великая Пятница») — 27 октября⁵, св. Димитрия (*Sămedru*) — 8 нояб-



Cinișoară — калач, изготавливаемый для трапезы в канун «праздника дома», с кусками сахара и яблок (с. Шипикова). 2023 г. Фото Н. Г. Голант



Colacu praznicului — калач, изготавливаемый для «праздника дома» (с. Шипиково). 2023 г. Фото Н. Г. Голант

ря, на день свв. архангелов Михаила и Гавриила (*Sterănghele*) — 21 ноября, на день св. Николая зимнего (*Sti Nicola*) — 19 декабря. Встречается также «праздник дома» на день св. Трифона (*Trifu*, *Свети Трифун*) — 14 февраля (у влахов он зафиксирован в с. Милошево (Колограш) общины Неготин Борского округа, где местные жители активно занимаются виноградарством и виноделием; в целом же празднование этого дня в качестве славы дома более характерно для сербских сел региона, например, для с. Раяц той же общины Неготин Борского округа). День св. Димитрия в качестве «праздника дома» бытует и в румынских (влашских) населенных пунктах на северо-западе Болгарии, например, в городке Брегово одноименной общины Видинской области. Румыны Ба-

ната могут отмечать «праздник дома» в день св. Николая (*Sfântu Nicolae*) — 6 декабря, св. Алипия (*Alimpe*) — 26 ноября, св. Штефана (*Stăpăn*) — 26 декабря, в день Иоанна Крестителя (*Sfântu Ion*) — 7 января [14. С. 35–40]. У румын в коммуне Поноареле (округ Мехединц на западе Олтении, на границе с Банатом) автором были записаны сведения, согласно которым день св. Георгия (*Sfântu Gheorghe*) во многих местных семьях является «праздником дома» (*praznicu cășii*) или венчальным праздником (*praznicu de cununie*), когда молодая пара при венчании выбирает для своей семьи святого покровителя и соответствующий праздник [1. С. 46]. Сходную информацию о венчальном празднике автору приходилось записывать в конце 1990-х гг. у бессарабских болгар в с. Валя-Пержей на юге Республики Молдова. В этом селе живут потомки переселенцев из окрестностей болгарского города Сливена. Здесь этот праздник обозначается термином *курбан* (от тур. *kurban* ‘жертва’). По словам жителей Валя-Пержей, часто в качестве такого праздника новой семьи выбирают день ангела мужа, но такое условие необязательно. В этот день ежегодно закалывают барана или (в случае материальных затруднений) какую-то домашнюю птицу. Наиболее распространенными днями святых покровителей дома в данном селе являются дни св. Георгия (*Гергьовден*), св. Димитрия (*Димитровден*) и день Успения Богородицы⁶. По сведениям, полученным у арумын Охрида (Северная Македония), аналогичный праздник (*berea*) у них соотносится с днями таких почитаемых святых, как св. Николай (*Iul Nicola*), св. Георгий (*Iul Gheorghe*), св. Параскева (*Sta Vinera*, букв. «Святая Пятница»), св. Илья (*Iul Lia*), св. Наум (*Iul Naum*). Жители болгарско-сербского села Велики Извор

общины Заечар Заечарского округа отмечают праздник святого покровителя дома (*светъц*) в дни памяти свв. архангелов Михаила и Гавриила (*свети Ранджел*), св. Николая зимнего (*свети Никола*), а также в Рождество (*Коледа*)⁷. У болгар в северо-западной и западной Болгарии распространено празднование дней свв. архангелов Михаила и Гавриила, св. Николая (зимнего и летнего), св. Георгия, встречается также празднование дня св. Петра [5. С. 255; 6. С. 381; 8. С. 329]. День св. Георгия в качестве славы дома часто отмечают сербы [9. С. 312].

У румын (влахов) восточной Сербии праздник может продолжаться три или четыре дня. В селах влахов-царан в общине Заечар Заечарского округа канун праздника обозначается термином *cinișoară* (уменьшит. от *cină* ‘ужин’), сам день праздника отмечают «за здоровье» (*de sănătate, de здраве*), следующий день — «за умерших» (*de morți*) (данные из с. Шипиково). Иногда праздник переходит и на четвертый день, который именуется *coada la praznic* (букв. «хвост праздника») (Шипиково) или *trăncănele* (мн.ч. от *trăncăneală*; термин зафиксирован в с. Милошево (Колограш), его можно перевести как «долгие бессмысленные разговоры») [4; 12]. По сообщению Ф. Паунеловича, в селах влахов-унгурян в общине Болевац Заечарского округа первый день (канун праздника) называется *șină* ‘ужин’ (рум. диал.), второй (основной день праздника) — *trupu* ‘тело’, третий — *cuadă* ‘хвост’ (этот день, как и в селах влахов-царан, посвящен умершим), четвертый — *trancaneale* ‘пустые разговоры’ [13. С. 198, 201].

Гости (родственники и друзья, односельчане, «праздники дома» которых приурочены ко дням иных святых) могут прийти в дом в каждый из этих дней. Обычно односельчан приглашают очно — идут к ним в дом с бутылкой ракии, а близкие друзья и родственники могут приходиться незваными. Тех же, кто живет в другом месте, зовут на праздник по телефону или пишут им сообщение. Многие информанты подчеркивают, что посещение «праздника дома» должно быть взаимным, и потому те люди, которые знают, что будут в день своего праздника в отъезде, на чужие праздники не ходят [13. С. 198]. В настоящее время «праздник дома» всё чаще длится только один день. Как правило, один день отмечают «дополнительный» «праздник дома» — например, праздник зятя, живущего в доме родителей жены [13. С. 198]. У арумын Охрида этот праздник отмечают только один день, вечером. Жители болгарско-сербского села Велики Извор общины Заечар празднуют *светъц* в течение трех дней; второй день праздника именуется *патерица*⁸.



Священник Румынской православной церкви Штефан Шарампой и Войкица Паунович разламывают калач на «празднике дома» Войкицы Паунович (с. Шипиково). 2010-е гг. Фото из архива В. Паунович



Приготовление рыбы для «праздника дома» (дня св. Николая) (с. Шипиково). 2010-е гг. Фото из архива В. Паунович

Важную роль в обрядности «праздника дома» у румын (влахов) восточной Сербии играет хлеб. Для вечерней трапезы в канун события выпекают круглый калач, украшенный изображением креста, который может называться *cinîșoară*, как и сам канун праздника (Шипиково). По сведениям из унгуриянских сел, расположенных в окрестностях Болеваца, обрядовый калач, который изготавливают для этой трапезы, называется *lăturghie* (< новогреч. λειτουργία 'главное христианское богослужение', в румынский, возможно, пришло через церковнославянский или сербский) [11. С. 472–473; 13. С. 199]. Это название у сербских влахов используется также для одного из видов калачей, предназначенных для поминальной трапезы. У арумын встречается употребление этого термина для калачей, изготавливаемых для поминок и для храмового праздника (данные из г. Крушево). Перед началом трапезы хозяин дома (или хозяйка — при отсутствии в доме мужчин) зажигает свечу и ломает хлеб вместе со старейшим из гостей. В Шипикове это происходит так. Хозяин, держа в левой руке свечу, трижды произносит: *Cinstit și blagoslovit să aprind lumina la cinîșoara la Vinerea Mare* (Честно и благословенно я зажгу свечу на Великую Пятницу)⁹, осеняя себя крестом. Затем он зажигает свечу и трижды говорит: *Cinstit și blagoslovit am aprins lumina la cinîșoara la Vinerea Mare* (Честно и благословенно я зажг свечу на Великую Пятницу), также трижды осеняя себя крестом, втыкает зажженную свечу в калач, на котором разложены куски сахара и нарезанного яблока, поднимает калач и начинает вращать его вокруг своей

оси (к этому действию присоединяются и гости). Во время вращения калача хозяин трижды произносит фразу: *S-ajute cinîșoara la Vinerea Mare la toată lumea și nouă* (Да поможет ужин [накануне] Великой Пятницы всем [людям] и нам). После этого с калача снимают куски сахара и яблок, хозяин надрезает его ножом и трижды произносит: *Cinstit și blagoslovit tai cinîșoara la Vinerea Mare* (Честно и благословенно я режу калач кануна Великой Пятницы), осеняя себя крестом, а затем разламывает его вместе со старшим из гостей. При разламывании калача хозяин говорит: *Cristos pe mijlocu nostru* (Христос среди нас), а гость отвечает: *Este și va fi* (Есть и будет) (Шипиково). В селах влахов-унгуриян в общине Болевац хозяин произносит фразу с тем же значением, которая по-румынски звучит несколько иначе: *Hristos întră*

niui, а гость говорит в ответ: *Așa să fie* («Да будет так») [13. С. 199]. Этот ритуальный диалог повторяется трижды. Калач для основного дня праздника именуется *colacu la praznic* («калач праздника») или *capu la praznic* (букв. «голова праздника») ¹⁰. И *cinîșoara*, и *colacu la praznic*, как и разнообразные калачи для многочисленных поминальных трапез, в наши дни обычно заказываются в пекарне в ближайшем городе. Считается желательным, чтобы утром в день праздника в дом пришел священник и освятил калач и коливо (*grâu* — букв. «пшеница»), которое также готовят на «праздник дома», и разломил калач вместе с хозяином (хозяйкой) (Шипиково). Священник должен прийти до полудня — до того момента, как соберутся гости. Однако это условие выполняют только священники Румынской православной церкви, которая присутствует на территории восточной Сербии начиная с 2004–2005 гг. По словам информантов из с. Шипиково, румынский священник, если его просят прийти на «праздник дома», приходит именно в день праздника и освящает калач и коливо, тогда как священник Сербской православной церкви приходит за два-три дня до события и освящает воду. Такой образ действия сербских священников, в большинстве своем являющихся не местными уроженцами, а боснийскими сербами, некоторые информанты объясняют нехваткой времени (один священник Сербской православной церкви, как правило, окормляет несколько сел; впрочем, у здешних румынских священников ситуация аналогичная), другие — пренебрежением к нуждам прихожан. Однако это может объясняться сербской традицией, согласно которой священник должен приходить в дом, где празднуется «слава», за несколько дней до даты празднования, чтобы



Plocon — дар для кума (с. Шипиково). 2023 г. Фото Н. Г. Голант

освятить воду, на которой потом замешивают калач [4; 10. С. 1–2]. Визит священника именно в день «праздника дома», по-видимому, имеет значение преимущественно для вlahов-царан (в частности, о нем упоминали многие информанты из Шипикова, тогда как в монографии Ф. Паунеловича, где речь идет о селах вlahов-унгурия общины Болевац Заечарского округа и общины Бор Борского округа, вообще не говорится о роли священника в этом событии) [13. С. 198–203]. Впрочем, согласно устному сообщению д-ра Славолюбa Гацовича (сербского историка румынского (влашского) происхождения, в прошлом директора Государственной библиотеки Заечара), в обрядности вlahов-унгурия священник в принципе играет менее значимую роль: например, поминки и в некоторых случаях даже похороны могут проходить без участия священника. По сведениям, записанным автором в болгарско-сербском селе Велики Извор общины Заечар, местный священник также приходит в дома прихожан за несколько дней до праздника святого покровителя дома и освящает воду.

Обрядовая выпечка изготавливается и для третьего дня праздника. У вlahов-унгурия в окрестностях Болеваца и Бора для этого дня, который здесь называется *cuadă* (рум. диал. 'хвост') или *cuada praznicului* 'хвост праздника' (у вlahов-царан, как было сказано выше, так именуется четвертый день праздника), пекутся два калача, каждый из которых именуется *lăturghie* (мн.ч. *lăturghii*): один из них посвящен празднику, другой — умершим [13. С. 201]; в селах вlahов-царан в общине Заечар для третьего дня праздника, который посвящен умершим, готовят три калача крестообразной формы, с тем же названием — *lăturghii*¹¹. По данным из с. Шарбановац общины Бор Борского округа, в котором проживают вlahи-унгурияне, в этом селе третий день праздника в настоящее время не отмечается, поминовение умерших совершается на второй (основной) день праздника [13. С. 201].

Обязательным атрибутом «праздника дома», наряду с обрядовыми калачами и коливом, является красное вино. В с. Шипикова священник освящает калач и коливо утром в день праздника, выливая на них небольшое количество вина из бутылки. Важность этих трех компонентов в обрядности аналогичного праздника, именуемого *светъц*, отмечали и жители болгарско-сербского села Велики Извор в Заечарском округе. Здесь, в частности, принято гасить «свечу праздника», заливая ее красным вином.

Жители румынских (влашских) сел восточной Сербии, чей «праздник

дома» приурочен ко дню св. Николая, в качестве основного праздничного блюда готовят рыбу — обычно сазана или карпа (рум. *șaran*, ср. болг., серб. и укр. *шаран*) [11. С. 684]. Рыбу жарят в кларе, а также варят рыбный суп — *zată de pește* [4]. В целом употребление рыбы у вlahов не очень распространено, как и соблюдение постов в повседневной жизни, но обрядовые трапезы готовят с учетом того, выпадает ли трапеза на период поста. Для большинства праздников, которые не приходятся на период поста, основным блюдом является свинина запеченная на вертеле или шашлык.

В селах вlahов-унгурия общин Болевац и Бор во второй (основной) день праздника, когда в доме собираются гости, хозяин читает своеобразную молитву, которая начинается словами: *Să cad pântru Svântu praznic, pântru sveci Nicuola!* (рум. диал. «Кланяюсь святому празднику, святому Николаю!»); имя святого меняется в зависимости от того, день какого святого празднуют в том или ином доме. В этом тексте упоминаются также солнце, луна, утренняя звезда (рум. диал. *Lușafir*), дни недели, месяцы года, вода, источники, поля, фруктовые сады, виноградники, лес и деревья в нем, сорок четыре календарных праздника, овцы, коровы, волю, пчелы, дом, члены семьи, кум и кума, присутствующие гости и их семьи. Во время произнесения молитвы хозяин дома должен выполнить сорок четыре поклона (их отсчитывает один из гостей, отламывая куски кукурузного хлеба, чтобы не ошибиться; затем эти куски отдают домашнему скоту). Перед началом молитвы зажигают «свечу праздника»; у входа в помещение, в котором накрыт стол, расстилают мужскую рубашку, на нее или на стол помещают маленький калач со свечой и стакан вина. После молитвы хозяин целует калач, в который воткнута свеча, и стакан вина и передает их через порог одному из членов семьи со словами: *Pânea, lotanărea, și vinu gi-n par, să fie la dăiua gi acuta, lu Sveci-Nicuola* (рум. диал. «Этот хлеб, свеча и вино из стакана пусть будут для сегодняшнего дня, для святого Николая»), а принимающий член семьи отвечает: *S-ajuce!* (Пусть [нам] поможет!). Затем все это передают гостям, каждый из которых целует хлеб и отпивает из стакана немного вина. Затем калач разрезают, свечу гасят и приступают к трапезе [13. С. 200–201]. У вlahов-царан в Шипикова и соседних селах подобный текст и ритуал отсутствуют. Молитву, в которой упоминаются хозяева дома и их близкие, читает священник утром в день праздника (в том случае, если он приходит). Перед началом трапезы хозяин дома произносит фразу *Să ne*

ajute ziua de azi, Vinerea Mare (Да поможет нам сегодняшний день, Великая Пятница) (если празднуют день св. Параскевы), а собравшиеся отвечают: *Să ne ajute* (Да поможет).

У румын (вlahов) восточной Сербии существует обычай, согласно которому в день своего «праздника дома» члены семьи должны отнести корзину с дарами в дом кума (рум. *naș*)¹². Дар, преподносимый семье кума, обозначается термином *plocon* (< ст.-слав. *поклонъ*, ср. серб. *поклон*) [11. С. 611–612]. В корзину кладут кусок мяса, хлеб, сладости (сейчас главным образом покупные), бутылку вина. Кум преподносит ответный дар — обычно небольшую сумму денег (Шипикова).

Многие из «праздников дома», распространенные у румын (вlahов) восточной Сербии, празднуют также у румын, живущих в румынском Банате, арумын Македонии, различных групп болгар и других народов. Значимую роль в обрядности «праздника дома» вlahов играет поминовение умерших родственников, что согласуется с развитой у них погребально-поминальной обрядностью и большим значением, придаваемым поминовению усопших в их традиционной культуре. Ф. Паунелович высказал предположение, что сам «праздник дома» осмысливается вlahами как поминки по умершему святому [13. С. 201].

Примечания

¹ Записано в городах Охрид и Крушево (Северная Македония) в июне 2017 г. и июле 2018 г. соответственно.

² Записано в с. Милошево (Колограш) общины Неготин Борского округа (Сербия) в октябре 2023 г.

³ Записано в сентябре 2012 г. в г. Брегово одноименной общины Видинской области Болгарии, расположенной на границе с Сербией.

⁴ Записано в с. Шипикова общины Заечар Заечарского округа в октябре 2023 г.

⁵ День св. Параскевы Сербской (Болгарской, Молдавской, Тырновской), который в Сербии, в отличие от соседних Румынии и Болгарии, отмечается, как и другие церковные праздники, по юлианскому календарю.

⁶ Записано в с. Валья-Пержей Чадыр-Лунгского (в настоящее время — Тараклийского) района Республики Молдова в августе 1997 г.

⁷ Записано в с. Велики Извор общины Заечар Заечарского округа в октябре 2023 г.

⁸ Употребление этого термина для обозначения второго или третьего дня славы встречается у болгар, сербов и македонцев [3. С. 209, 214–215].

⁹ Описываемый обряд совершался 26 октября 2023 г., в канун дня св. Параскевы, в румынской традиции называемой *Vinerea Mare* 'Великая Пятница'.

¹⁰ Термин *сар* 'голова' (мн.ч. *capete*) употребляется у румын (влахов) восточной Сербии, как и у румын, живущих на территории Румынии (в частности, в Олтении) также для обозначения большого каравая, который присутствует на поминальных трапезах.

¹¹ Записано в с. Шипиково общины Заечар Заечарского округа в октябре 2023 г.

¹² Роль кума у влахов наследственная — представители одной и той же семьи являются крестными и посаженными родителями на свадьбах (*naşi* — мн.ч.) для представителей другой семьи.

Литература

1. Голант Н. Г. Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: очерки традиционной культуры. М.; СПб., 2014.

2. Плотникова А. А. Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азот) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / отв. ред. Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова. М., 2006. С. 192–227.

3. Плотникова А. А. Этнолингвистический вопросник (из программы сбора материалов для МАДАБЯ) // Исследования

по славянской диалектологии. [Вып.] 7: Славянская диалектная лексика и лингвогеография / отв. ред. Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова. М., 2001. С. 199–227.

4. Рыжова М. М., Голант Н. Г. Традиционные блюда декабрьских и январских праздников у романоязычного населения долины реки Тимок (по материалам экспедиции 2021 г. в Восточную Сербию) // Кунсткамера. 2021. № 3 (13). С. 123–132.

5. Трефилова О. В. Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / отв. ред. Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова. М., 2006. С. 228–276.

6. Трефилова О. В. Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян / отв. ред. Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова. М., 2004. С. 354–398.

7. Трифуноски Ј. Ф. Породинна слава и слични славе у Охридско-струшкој области // Гласник Етнографског института САНУ. Књ. 45. 1996. С. 155–160.

8. Узенёва Е. С. Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян / отв. ред. Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова. М., 2004. С. 298–353.

9. Якушкина Е. И. Этнолингвистические материалы из Западной Сербии (с. Ставе, Валевский край) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / отв. ред. Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова. М., 2006. С. 299–323.

10. Ястребов И. С. Обычаи и песни турецких сербов. 2-е изд., доп. их прозую. СПб., 1889.

11. Ciorănescu A. Dicţionarul etimologic al limbii române. Bucureşti, 2007.

12. Micul dicţionar academic. Bucureşti, 2010.

13. Paunjelović F. Tradicionalna kultura Vlaha Crnorečja. Boljevac, 2018.

14. Vătcă M. Obiceiuri de iarnă în Valea Almăjului (judeţul Caraş-Severin). Colindele şi colindatul. Timişoara, 2016.

Статья поступила в редакцию 16 апреля 2024 г.

Елена Семёновна Узенёва,

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

ПО СЛЕДАМ ЭКСПЕДИЦИИ К ГОРАНЦАМ СЕВЕРНОЙ МАКЕДОНИИ

Аннотация. В статье представлены предварительные результаты этнолингвистической экспедиции автора к миноритарной культурно-конфессиональной группе горанцев Северной Македонии, проживающих в тесном контакте с албанцами. Особое внимание уделено сохранности одного из фрагментов традиционной культуры — народной мифологии. Анализируется исконная и заимствованная лексика в этнокультурном контексте в сравнении с традицией горанцев Албании.

Ключевые слова: этнолингвистика, лексикология, контактология, пограничье, традиционная культура, народная мифология, Северная Македония, горанцы

Настоящая статья представляет собой научную форму благодарности моей коллеге Анне Аркадьевне Плотниковой, отмечающей в этом году юбилей. Многие годы Анна Аркадьевна была для меня примером беззаветного и активного служения науке, щедрой идейной опеки коллег, научного кураторства над молодыми славистами, которых она всегда поддерживала. Мне не удалось поучаствовать в этнолингвистических экспедициях в Полесье, задуманных и осуществленных под руководством академика Н. И. Толстого. Свои «полевые университеты» я проходила позднее, учась уже у аспирантов Никиты Ильича старшего для меня поколения. Во время совместных с А. А. Плотниковой экспедиций в разные регионы Бал-

кан и Карпат я многому научилась у своей коллеги: дотошности в работе с информантами в поле, глубине проработки материала, особым навыкам ведения беседы, что позволяло выявить уникальные факты и лексику, неизвестные ранее исследователям. В полевой работе я опиралась на разработанный А. А. Плотниковой вопросник для этнолингвистического изучения традиционной народной культуры балканославянского ареала [8].

Статья основана на материалах, собранных автором в ходе российско-германской научной этнолингвистической экспедиции, прошедшей с 12 по 17 августа 2023 г. В ее состав входили М. М. Макарец (Университет Ольденбурга, Германия), Е. С. Узенёва (Институт славяноведения РАН /

Исл РАН) и К. А. Климова (МГУ им. М. В. Ломоносова, Исл РАН). Мы посетили горанский анклав на границе с Косово: села Еловьяне (600 жителей) и Урвич (2000 жителей) в северной части области Тетово — центре албанского меньшинства Северной Македонии. Нами было опрошено 22 информанта в возрасте от 27 до 85 лет (без образования и с высшим образованием) и сделано более 35 часов аудиозаписей. Собранный материал я буду сопоставлять с данными другой нашей экспедиции к горанцам Албании, прошедшей в августе 2021 г. при участии М. М. Макареца и историка А. А. Леонтьевой (Исл РАН). Мы посетили села Борье (1600 жителей) и Шиштевец (2200 человек). Всего было опрошено 12 информантов в возрасте от 18 до 85 лет, без образования и с высшим образованием, сделано около 20 часов аудиозаписей.

Гора представляет собой историко-этнокультурный горный регион, расположенный на северных склонах горного массива Шар-Планина, между ним и горами Кораб и Коритник, в верхнем течении р. Люмник. Этот регион, разделенный между Албанией, Косово и Северной Македонией, населен славянским исламизированным населением и албанцами. До первого десятилетия XX в. он был частью Османской империи. После поражения турок в Балканских войнах в 1913 г. вошел в состав Призренской области Королевства сербов.

А в 1925 г. были установлены новые границы между Албанией и тогдашней Югославией, в результате чего Гора оказалась разделена: девять сел остались в Албании, 18 — в Югославии. В 1929 г. было введено новое административное деление Югославии, и Гора вместе с юго-восточной частью Косово вошла в состав Вардарской Бановины со столицей в г. Скопье. После Второй мировой войны Гора стала частью административной области Косово и Метохия. В настоящее время девять сел находятся в Албании, 16 — в Косово, два — в Северной Македонии.

Население области Гора, горанцы, — славяне, исповедующие ислам. Вероятно, они поселились в этих землях в раннее время [2. С. 13], в VI–VII вв.; по другой версии — в эпоху Средневековья, в период между X и XIV вв. [11. С. 34]. Так, наши информанты в Албании утверждали, что горанцы — это потомки богомилов, бежавших из восточных земель Болгарии в Боснию во время гонений и осевших здесь. Историки отмечают факт поздней исламизации данного региона (XVIII — начало XIX в.).

Основной вид хозяйственной деятельности местных жителей — отходничество: мужчины регулярно отправлялись на заработки в Турцию, Грецию, страны Западной Европы: Словению, Италию, Швейцарию, Болгарию и др.¹ Данное сообщество характеризуется относительно слабой религиозностью. Многовековое существование в иноязычной, инкультурной среде в соседстве с албанцами способствовало формированию сплоченного меньшинства, привыкшего опираться на собственные силы. Несмотря на общую с албанцами конфессиональную принадлежность к исламу, горанцы подчеркивали свою ориентацию на Турцию, чтобы не быть поглощенными албанским большинством.

Горанцы в Северной Македонии и Албании сохранили важные этнообразующие признаки, такие как язык (говор), религия и традиционная культура. Их самосознание обладает сложной, многопластовой структурой, характеризующейся различными уровнями: общеэтническим (граждане Северной Македонии), субэтническим (*горани*), конфессиональным (славяне-мусульмане, *торбеши*), что определяет и их «множественную идентичность». Наши информанты из сел Урвич и Еловьяне определяли себя как турки, торбеши, македонцы, горанцы, нередко подчеркивая, однако, что они не горанцы, а торбеши, а «горанцы в Косово живут».

На вопрос «Почему торбешей так называют?» прозвучало несколько

версий ответа: они якобы продали свою веру (христианскую) за суму сыворотки (*Сме ја продале верата за торба урда*); мужчины ходили на заработки (*сурбет*) с «четырьмя-пятью сумками» (*дорт, беш торби*); считали себя истинными турками (*турк баш*).

Но большая часть информантов подчеркивала свое особое, «горанское» самосознание (*нашенци*). Главными факторами их самоопределения являются язык и традиционная культура, фольклор, народный костюм. Важным нам представляется тот факт, что носителями традиции здесь часто становятся мужчины; это связано как с их образованностью и «родолюбием» (нередко это учителя местных школ), так и с чисто демографическими причинами: нехватка женщин в сообществе вынуждает мужчин вступать в браки не только с горанками из Косова, но и с албанками из соседних сел. Отметим, что беседы с женщинами проводить было крайне трудно, так как мужчины считали их недостаточно образованными и отказывали нам во встрече с женской половиной своей семьи. Сами же женщины крайне стеснялись и не хотели разговаривать. Женщины старшего поколения знают только местный говор, а мужское население владеет несколькими языками в связи с отходничеством. Есть билингвы, владеющие албанским языком на бытовом уровне, как правило, из смешанных семей.

Целью экспедиции был сбор этнолингвистического материала по различным темам традиционной народной культуры: семейные обряды, народный календарь, мифологические и астрономические представления. Кроме того, члены экспедиции ставили перед собой задачи социоллингвистического обследования выбранных сел, выявления особенностей диалекта, специфической диалектной лексики, фактов межъязыковой интерференции, маркеров идентичности.

В настоящей статье мы представим лишь один из фрагментов лексики традиционной культуры, связанный с низшей мифологией. Некоторые исследователи публиковали материалы по народной культуре горанцев Албании и Косова [4; 5; 7; 11], однако анализа терминологии и семантики данных лексико-семантических групп в этнолингвистическом аспекте не проводилось. Горанцы Северной Македонии гораздо меньше изучены.

Анализируя лексику, относящуюся к народной мифологии, мы опирались на методологические разработки М. М. Валенцовой, обобщившей в ходе многолетних разысканий результаты трудов своих предше-

ственников (С. М. Толстой, В. В. Виноградовой, Л. Раденковича и др.) в области классификации, типологии и ареального распространения славянских мифологических персонажей (далее — МП) [3], в том числе А. А. Плотниковой в части южнославянских традиций [9]. При построении типологической классификации выделяются доминантные и маргинальные характеристики МП, такие как функции, действия, внешность, цветовые и звуковые характеристики, локализация (места проживания, появления), время появления, ипостаси (антропоморфные/зооморфные, способность к оборотничеству), генезис, способы защиты и нейтрализации МП.

Мифонимы представляют собой обозначения мифологических персонажей, различных демонов, которые в народной картине мира оцениваются с аксиологической точки зрения: вредоносные/«злые» (духи — хозяева локусов, духи-обогащители, демоны, происходящие от душ покойников, особенно умерших неестественной смертью и некрещеных, люди с магическими способностями и сверхъестественными свойствами и др.) и «добрые»/помощники человека. Нередко отдельные демоны/полудемоны обладают амбивалентными характеристиками (хозяин дома, «знающий человек» и пр.), в частности, у горанцев Северной Македонии термин *вражал'ка* обозначает и ведьму, причиняющую вред, и знахарку (*баячка*), как правило, цыганку, которая лечит за деньги от порчи и глаза (выливает олово — *топи куриум*; произносит заговоры — *баене*; молитвы из Корана, которые помогают, — *дуванье*, *дуене*).

В исследуемой нами системе мифонимов выделяются обобщенные названия вредоносных демонов: макед. горан. *джинои*, *шейтане*, *дугове*, *лоше силе*, *ночните*, *ночници*; алб. горан. *джинови*, *шейтане*, *туйбегареби* (заимствования из арабского посредством турецкого), *дявол'*, *гявол* (апеллирующие к христианству лексемы славянского происхождения), *таквуйет*, *да ѝе далеко* (описательные обозначения типа «такой-то, что далеко», ср. русское обозначение черта *тот, который*). В народе верили, что на правом плече у человека сидит ангел (*мелеке*), а на левом — дьявол (*шейтан*). Эти духи появлялись чаще ночью, в виде свадебного шествия с музыкой и барабанами (*джиновска свадба*), могли навредить запоздавшему путнику, околдовать его и заставить на высокую скалу, чтобы он разбился. Спаслись удавалось тем, кто услышал крик петуха: тот прокукарекал, и человек очнулся.

Одним из оснований для типологизации МП могут быть места их обитания: на этой основе можно выделить типы лесных, водных, воздушных, подземных, домашних, дворовых, а также присутствующих повсеместно демонов (*джинови*), о которых речь шла выше. Они обитают часто у нечистых мест (около мусора, клетки, туалета). Легко могут войти в женщину, которая не соблюдает личную гигиену, чистоту, особенно после полового акта. Существовать запреты мочиться на лук, крошки и куски хлеба, чтобы тяжело не разболеться психически (*ограк, ограсуваиш*) от *джинов*, которые могли проникнуть в тело человека. В таких случаях для лечения необходимо было обратиться к мусульманскому священнику ходже/имаму, который читал молитвы, держа Коран над головой больного.

Для горанцев Северной Македонии наиболее типичными являются духи источников (*джин*) и домашнего пространства (*домашина, кукна змия, чувар-кукя*). У горанцев Албании это также домашняя змея (*кучна змия, кучни смук*), которая защищает дом от зла (*чува куча от лошо*); ср. макед. горан. *урокоат го чува змия, да не го урочесва кукята* (змея охраняет дом от глаза). Считали, что, если убить такую змею, умрет ребенок в семье или женщина не сможет родить детей, т.е. род не продолжится, проклятие падет на него (с. Борье, Албания).

В с. Урвич также верили, что в каждой змее живет злой дух (*джин*), и если ее убить, то он переметнется на человека, поэтому запрещалось змей убивать. Если же это случится, надо было трижды крикнуть: «Беги!» — тогда злой дух убежит и не сможет причинить вреда.

Среди МП — хозяев локусов (*genii loci*) «неосвоенного»/природного пространства — известны разные духи со сходным именем *джин*: водный дух, живущий у источника; хозяин природного локуса — змея уж или *джин* (дух дерева); дух зарытого клада, который появляется в виде желтых огоньков в ночи как знак (*ватра гори ношем*). Если золото предназначено тому, кто увидел огонь, ему во сне об этом скажут (*во сон се кажело*). Выкопав деньги, одну монету непременно надо было оставить в яме, после чего совершить жертвоприношение (*курбан*).

Верили, что оставленные в земле деньги охраняет дух в образе змеи (*тльсьм*). Если назвать его по имени, то он превратится в золотые монеты. Если возьмешь деньги из клада, нужно пропеть специальную молитву (*дова посебна*) и совершить *курбан*, треть которого раздать бедным.

Лесными духами являются МП типа лесной девы вилы (*самовила*) — невидимые, красивые, высокие девушки, в белых одеждах, с распущенными волосами, обитают в лесах и горах, покрытых лесом. Появляются у источников воды, чаще по ночам. Живут совместно, устраивают общие трапезы, водят хороводы (*хоро*), играют на музыкальных инструментах, поют, проводят свадьбы. На месте их танцев трава была утоптана полукругом (росли грибы) и становилась синей или черной.

У горанцев Албании *самовила* — высокая, красивая девушка, близка по функциям домовому/дворовому / духу дома, заплетает по ночам гривы коней в косички, как и у бошняков. Термин иногда используется для обозначения особых характеристик женщин в связанных выражениях: *Висока као самовила*. Подобные функции (заплетание грив черным коням) у горанцев Македонии выполняет другой МП, также выступающий в женской ипостаси, — *перие*, тогда как у албанских горанцев эта лексема встречается только во фразеологизмах: *пристала као перия; оро играят перие* (похожа на пери; хоровод танцуют пери). Термин *перие* заимствован через турецкий *peri* 'фея' из н.-перс. *pari*, в том же значении. Последнее восходит, вероятно, к др.-иран. **pārikā* и означает 'ведьма, колдунья' [б. С. 189].

Представления о ходячих покойниках, вампирах отсутствуют у горанцев Албании, тогда как в македонских селах мы записали много нарративов о встречах с вампирами и способах избавления от них. В с. Урвич данным термином (*вампир, баксуз*) называли «ожившего» покойника: через лежавшего в доме усопшего запрещалось передавать какой-либо предмет, при нарушении этого запрета умерший после погребения не мог упокоиться и досаждал домочадцам по ночам, включая свет, стуча по посуде, выкрикивая их имена. Кроме того, такими же терминами именовали и хозяина места. МП последнего типа составляют особую группу духов, привязанных к определенному месту, — это души «заложных» покойников, погибших здесь и остающихся определенное время в данном локусе. В легендах отмечены места убийства невинных жертв (у моста, реки, старого дома, где обретается неупокоенный дух, где в давние времена шли бои). В этих местах, по мнению наших информантов, находится «живая кость» покойного (*жива коска*). В с. Урвич жил человек, который мог избавить от вампира: нужно было прочитать специальную молитву, нарезать черную курицу, поднять вампира и перенести его на

другое место, именно там убив птицу и пролив ее кровь. Информанты отмечали, что способностью видеть вампиров обладали дети-альбиносы, рожденные женщиной от *джина*.

Для обозначения ночных духов, широко известных у славян под именем *Мора* (серб., хорв., босн., макед. *мора, mora, tmora* — существо женского пола, похожее на ведьму), у горанцев отмечены новые наименования. Это злой дух, который выходит ночью в разных обликах и вредит людям. Он нападает на человека во сне, «давит» его и иногда высасывает кровь. У южных славян считалось, что только девушка может быть *морой*. Она имеет способность превращаться в разных животных. Сосет грудь младенцев. *Мора* происходит от ребенка женского пола, родившегося в «кровоавой рубашечке». У боснийцев «рубашечка» должна быть зеленой. Горанцы Македонии именовали этот МП *ночното, теишкото*, подчеркивая разные его функции: появляться ночью и давить на грудь спящим людям. Существует и проклятие, связанное с этим злым духом: *Ночното да те прегази* (Чтобы ночной дух тебя раздавил).

Упоминания о воздушных демонах у горанцев крайне редки и скудны. В с. Урвич, в Македонии, слышали о змеях с крыльями (*змайови*), которые ведут ночной образ жизни. У горанцев Албании есть поверья об *аждере* — змее, драконе с огнедышащей пастью, который пожирает людей. Лексема *ала*, отмеченная в вопроснике А. А. Плотниковой, используется здесь не для обозначения дракона, а для наименования более старой женщины. Хотя в данном случае возможна внутридиалектная омонимия (совпадение с термином родства).

Наиболее известными из группы полудемонов / людей со сверхъестественными свойствами являются ведьмы. Их основная функция — нанесение вреда человеку (*прави чуда*): насыление болезней и смерти, занятия любовной магией (*джиджия*), лишение способности родить ребенка, отбирание молока у чужих коров, отбирание урожая на полях, вызывание ветра и града. Ведьмы могли наслать порчу, используя землю с могилы, воду, которой обмывали покойника, или подложить запаянный в грецкий орех шарик ртути. Когда его подбрасывают, он пищит и изводит людей. Чтобы избавиться от него, надо помочиться на орех, тогда он «сгорит».

Горанцы Северной Македонии отличали ведьму по особому головному убору: она носила на голове три платка, повязанных один на другой. В народе считали, что такую женщину могила не принимает, она отправля-

ется прямоком в ад (*Гроб не ги бере, она в пакол иде*). У горанцев Албании есть архаичные поверья о том, что ведьмы снимают луну с неба и доят ее, отчего она становится красной (*Имам видено, я слизале месечина, црвена месечина га мвзле пусте маджистарке*).

Лексико-семантическая группа названий ведьмы включает несколько типов обозначений: 1) семантико-мотивационная группа «магия, магические действия» < греч. *ἡ μαγεία*: алб. горан. *маджистарка* (выделяется корень *стар-*), макед. горан. *магьосница, магьошничарка, маджьошница, маджиярка*; 2) семантико-мотивационная группа «ведающая, знающая женщина»: алб. горан. *вестница, вештер*, макед. горан. *вештерка, вештица*; 3) семантико-мотивационная группа «знающая как делать порчу» < слав. *ворожить, вража, враг*: макед. горан. *вражалки*.

В сферу мифологической лексики входят также наименования порчи и сглаза. Наиболее частотной является семантико-мотивационная группа «злые/плохие глаза»: алб. горан. *лошо око* 'плохой глаз', макед. горан. *лошо око, тешки очи* 'плохой глаз', 'тяжелые глаза'; попасть под влияние сглаза, разболеться: алб. горан. *удрив на очи* (букв. «ударился о глаза»), *па(д)наф на очи* (букв. «упал на глаза»), *земен на очи* (букв. «взятый глазами»), *зимаши на очи* 'берешь сглаз'; заболеть вследствие контакта с нечистой силой: макед. горан. *огрейсав от джинови* 'разболелся от злых духов'. Другой распространенной группой будет обозначение «уроков»: алб. горан. *уроки*, макед. *урок, уроци*. Обозначения непреднамеренной и преднамеренной порчи у горанцев Македонии и Албании совпадают: *магия, маджия, отвърже магия* 'развязать порчу', тогда как наименования болезни, происходящей от сглаза, разнятся у горанцев Албании (*уборок/убороч, уборочене*) и Македонии (*ограк, огрев, ограйсане*). Между селами Урвич и Еловьяне есть целебный источник (*огракова вода, ограково чешмиче*), вода которого способна излечить недуг, вызванный порчей.

Заемствованные из турецкого выражения *уградисам, уградисаши* (ср. босн. *orgaisati*) 'разболеться после попадания на «нечистое» место', по мнению А. А. Плотниковой, характерны для всей восточной части балканославянского региона [10. С. 362], ср. в словаре Шкалича — 'наступить на чары или круг *джинов* и от этого разболеться' [12. С. 500] и босн. *ograisano mesto*.

Интересны сведения о способах лечения ребенка (*да го баниш дете*) от сглаза (*за на очи*), при которых используется засушенная голова убитой

лисицы: ею прикасаются к частям тела больного крест-накрест (от левой руки к правой ноге, от левой ноги к правой руке). В таз наливали воду, очажными железными щипцами брали угли, бросали их в воду вместе с веточкой базилика, которым затем кропили заговариваемого ребенка, произнося незамысловатое заклинание (описание совершаемых действий), чтобы недуг прошел: *Пу, пу, машала! От десна нога на лева рука, от десна рука на лева нога. Да го мине!* (Тьфу, тьфу, дай Бог/Аллах! С правой ноги на левую руку, с правой руки на левую ногу. Пусть болезнь пройдет).

В качестве оберегов горанцы используют характерные и для других славянских традиций предметы-апотропеи (железо, ножницы, нож), а также растения-апотропеи: в Албании плющ втыкают в двери изнутри, чтобы дьявол не проник в дом (*да не влезе сотона во кучата*), в с. Урвич плющ клали под голову и ноги ребенку, чтобы ночные духи на него не нападали. Мусульманская традиция привнесла дополнительные представления о способах защиты от злых сил, которые боятся священного слова из Корана, поэтому часто ходжи изговаривают свернутые записочки с определенными молитвами, содержание которых носящий не знает (алб. горан. *аймалия, араджа-аба*, макед. горан. *аймалия*), призванные защитить верующих.

Даже беглый обзор системы мифологических персонажей и обозначающей их лексики у горанцев Северной Македонии позволяет нам сделать некоторые выводы. Система МП у славян-мусульман Горы относительно бедна (отсутствуют самоубийцы, утопленники, духи — защитники угодий; в Албании нет вампиров, ходячих покойников). В части вездесущих духов и духов локусов терминосистема МП горанцев упрощается, унифицируется: отдельные МП постепенно замещаются «родовыми» персонажами, характерными для мусульманской традиции (*джинове*). В основе терминосистемы МП славян-мусульман горанцев лежит славянская лексика, отмечены отдельные грецизмы (*магия, магьошничарка*), заимствования из албанского отсутствуют. Под влиянием ислама некоторая лексика заимствовалась вместе с представлениями (названия духов — *шейтане, перие*; порчи — *ограк, огрев, ограйсане*) и реалиями (обереги — *аймалия*). Материалы нашей экспедиции пополнили эмпирическую базу знаний о труднодоступных для исследования анклавах славян-мусульман на Балканах на албанско-македонско-косовском пограничье.

Примечания

¹ Подробнее об истории, идентичности и современной ситуации в области Гора см. монографию В. Тончевой [11] и статью Д. Антониевич [1].

Литература

1. Антонијевић Д. Етнички идентитет Горанаца // Шарпланинске жупе, Гора, Ополье и Средска: антропогеографско-этнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике / уред. Д. Антонијевић, М. Радовановић. Београд, 1995. С. 76–88. (Српска академија наука и уметности, Географски институт «Јован Цвијић»; Књ. 40/2).
2. Антонова-Василева Л. Актуални сведения за изследванията на езика на българските общности в Албания, Косово и Северна Гърция // Културно-историческо и езиково наследство на «съседна» България. София, 2013. С. 70–88.
3. Валенцова М. М. О типологии славянских мифологических персонажей // ЖС. 2023. № 4. С. 9–12.
4. Горанци, Муслимани и Турци у Шарпланинским жупама Србије: Проблеми садашњих услова живота и опстанка / уред. М. Бурсач. Београд, 2000. (Српска академија наука и уметности. 36. радова; Књ. 50).
5. Дугушина А. С., Ермолин Д. С., Морозова М. С. Этнографические наблюдения в области ГОРА (Албания, Косово): по материалам экспедиции 2011 г. // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 13 / под ред. Е. Г. Федоровой. СПб., 2013. С. 50–65.
6. Дукова У. Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015.
7. Лутовац М. Гора и Ополье. Антропогеографска студија. Београд, 1955.
8. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического обследования балканославянских ареалов. М., 2009.
9. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
10. Плотникова А. А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингв. очерки. М., 2013.
11. Тончева В. Непознатата Гора. София, 2012.
12. Škaljić A. Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.

Экспедиционные исследования выполнялись при финансовой поддержке гранта Немецкого научного общества «Kontaktinduzierter Sprachwandel in Situationen des nicht-stabilen Bilinguismus — seine Grenzen und Modellierung: slavische (soziale) Dialekte in Albanien» (Deutsche Forschungsgemeinschaft, GZ: MA 8750/1-1)».

Статья поступила в редакцию 6 мая 2024 г.

Иван Игоревич Казаков,
аспирант, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

ОБРЯДЫ ЗИМНЕГО КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛА У АРУМЫН СЕВЕРНОЙ МАКЕДОНИИ

Аннотация. В статье освещаются особенности обрядов, связанных с праздниками зимнего календарного цикла у арумын Северной Македонии. Приводятся устные нарративы на арумынском и македонском языках, записанные в этнолингвистической экспедиции 2022 г. к арумынам в г. Крушево и в села округа г. Битола (Северная Македония); рассматривается терминология на арумынском языке, обслуживающая этот фрагмент традиционной духовной культуры, в сравнении с соответствующими румынскими лексемами. Выявляется значительная языковая и культурная интерференция, возникшая в результате интенсивных контактов арумынского и македонского населения. В терминологии обрядности отмечается высокая степень сохранности исконно латинского элемента.

Ключевые слова: этнолингвистика, зимний цикл народного календаря, арумыны, арумынский язык, Северная Македония

Арумыны, наряду с меглено-арумынами и истрорумынами, представляют романоязычное население Балкан. Этноним *artân*, используемый арумынами в качестве самоназвания, отражает общность происхождения данной группы балканского романства и населения современной Румынии¹ [7. Р. 161]. В то же время среди контактных славянских народов арумыны больше известны как *влахи*.

Язык и культура современных арумын, проживающих на территории Республики Северная Македония, представляют интерес для исследователей в связи со своим романо-славянским своеобразием. В речи арумын сохраняются общерумынские архаичные фонетические и лексические особенности, утраченные в дакорумынском ареале (территория современной Румынии). В культурной традиции арумын отмечается ряд романских элементов, отсутствующих в славянской македонской традиции. В то же время интенсивные лингвистические контакты со славянским населением, а также длительное пребывание в македонском культурном ареале определили формирование вторичного лингвокультурного суперстрата.

В 2022 г. сотрудниками Института славяноведения РАН была предпринята этнолингвистическая экспедиция к арумынам Северной Македонии. В рамках полевого обследования были проведены беседы с информантами из сел округа г. Битола (Маловиште, Тырново, Ниждополе и Магарево), а также г. Крушево². Последний считается центром арумынского языка и культуры в Северной Македонии, где владское население продолжает использовать родной язык в повседневном общении.

При работе с информантами была отмечена тенденция к исчезновению активных носителей арумынского языка: большинство опрошенных — люди пожилого возраста, чьи дети и внуки не

владеют языком (или владеют пассивно). В связи с этим представляется особенно важным зафиксировать актуальное состояние арумынского языка и культуры идиома и выявить архаические и контактные инновационные компоненты в языке и культурной традиции владского населения Северной Македонии.

Большая часть работы проходила на основе этнолингвистического опросника [4]. Беседы с информантами велись преимущественно на македонском языке, некоторые вопросы для уточнения конкретных лексем задавались на румынском. Нам отвечали в основном на македонском языке и переходили на арумынский по нашей просьбе. При этом в речи на арумынском у всех информантов отмечались вкрапления на македонском языке (как на уровне отдельных терминов, так и целых фраз).

Основная тематика проведенных полевых работ была связана с похоронно-поминальной обрядностью и ее терминологией. Кроме того, задавались вопросы по народному календарю и семейной обрядности. В настоящей статье мы рассмотрим отличительные черты народного календаря зимнего цикла арумын и приведем устные нарративы по данной тематике на арумынском и македонском языках. Для сопоставления мы также привлечем терминологию и особенности обрядов, распространенные на территории Румынии.

Календарные праздники зимнего цикла занимают центральное место в народном календаре арумын. Канун Рождества — *Còlindă* (рум. *Colindat*, мак. *Коледе*) — отмечается постной трапезой и детскими ритуальными обходами дворов.

S-duc pi tu cāsuri. Ciucutescu pi portă. <...> Nicuchirlie, muljerle lă da a fumejlor dultse, cāstănji, nutsi. <...> Muljerle firmită (cp. frimăt) acasă culatsi cu bombone. Shi lă dă a ficiorijlor. (Ходят по домам. Стучат в ворота. <...> Хозяй-

ки, женщины дают детям сладости, каштаны, орехи. <...> Дома женщины выпекают лепешки с конфетами и раздают их детям) [ВГ].

Prindu Cârciun ieste Colede. Colede ieste tu sheasi, a Cârciun iaste tu sheapte di ianuar. Ti Colide nu s-măcă tsiva p'rintă. S-măcă cāstâne, gârnișor, peshce. (Перед Карчуном [Рождеством] — Коледе [Сочельник]. Коледе шестого, а Карчун седьмого января. В Коледе едят только постное. Едят каштаны, кукурузу, рыбу) [ДБ].

На Коледе строг пост. Има коледарчиња кои шетаат по куќите. Сите дечиња, мали. Сите шетаат по куќи. И му даваат костени, јаболко, банани, мандарини и паричка му дават. На Коледе. Сабјале. На шести. И строгиов пост, не даваме месното на ова. (На Коледе [Сочельник] строгий пост. По домам ходят колядующие. Все детишки малые. Все ходят по домам. Им дают каштаны, яблоко, бананы, мандарины и денежку дают. На Коледе. Утром. Шестого. И строгий пост, не даем мясного за это) [РБ].

Специального названия для колядующих детей не было зафиксировано, информанты использовали в арумынской речи македонскую лексему *coledarcinja* (мак. *коледарчиња*). В этнографической же литературе и в словаре Э. Цырконику находим варианты *colindar* и *culindar* (ср. с рум. *colindător*) [5. Р. 153; 9. Р. 29].

При обходах домов исполняют ритуальные песни. От носителей нам удалось записать такой фрагмент колядки:

[Шмо пеам?] Коледарски песнички. "Colindă, babo, colindă / Zelena, babo, zeleni / Kosteni, babo, kosteni, / Misuri, babo, misuri, / Colace, babo, colace..." ([Что поют?] Колядки. «Colindă, бабушка, Colindă / Зеленая, бабушка, зеленые / Каштаны, бабушка, каштаны, / Птица, бабушка, птица. / Колачи, бабушка, колачи...») [РБ].

В Румынии канун Рождества, отмечающийся 24 декабря, также сопровождается ритуальными обходами дворов, с вечера до утра. В некоторых регионах колядование практикуется два или даже три дня. В отдельных зонах Мунтении, Молдовы и восточной Трансильвании колядуют и на Новый год. Сегодня также распространен обряд хождения с иконой. Священники ходят по дворам, окропляя святой водой дома и их жителей, а также исполняют рождественский тропарь [5. Р. 20].

Вечером в Сочельник в Маловиште зафиксирован обычай жечь во дворах костры. А в Крушево — ритуальный обход со звездой *Deva*, символизирующий наступающий праздник Рождества.

Atse steo si spuni "luva va s-facă Hristolu" <...> Toa e... hibară. Cu steo cāntă. S-adună ficiori, cama mări ficiori, patruspră, optuspră, ta s-portă atsea dzvezdă. Shi nuntru, bagă lambă. Atse steo

iaste anvalită cu cartia roshă. Foclu dinuntru <...> luninedză steo cu cromată roshă. Shi cāntă ficiorli. (Со звездой. Эта звезда означает, что «где-то родится Христос». <...> Это... весть. Со звездой поют. Собираются мальчики, много мальчиков, 14, 18, чтобы нести эту звезду. Внутрь ставят лампочку. Звезда эта завернута в красную бумагу. Огонек внутри <...> освещает звезду красным цветом. И поют дети) [ВГ].

Deva признак дека ќе се роди Ристос (Deva — знак, что родится Христос) [ВН].

Навечер шетаа Deva. Влашки ќе шетаа со звезда. Звезда направена од дрво. Звезда на некоја штица. И така со песни стари, на старословенски. (Вечером ходят Deva. По влашскому обычаю идут со звездой. Звезду делают из дерева. Звезда на какой-нибудь палке. И так со старыми песнями, на старославянском) [МХ].

Ова е пред Божиќ. Се шетаат тој адет е се уште останат. Кога се слави појавата на звездата во Ерусалим за кога Христос се роди. И в сушност со звездата се оди и се влегува во секоја кука со една песна. Старословенска што таа. Во која се најавува дека ете се родил, се родил Исус. (Это перед Божиком [Рождеством]. Совершают обход по этому сохранившемуся обычаю. Когда празднуется появление звезды в Иерусалиме, когда Христос родился. И получается, со звездой ходят и входят в каждый дом с песнопением. На старославянском. В ней поется о том, что родился, родился Иисус) [ИХ].

Само машки одат на Deva. Со звезда само машки. (Только мужчины ходят на Deva. Со звездой только мужчины) [МХ].

И има цркви што организираат големи со тајфа, со музика, со се. И се збираат од 20–30 мажи. Мажи значи не деца. И одат по куќите, во секоја кука. Сега да речеме горната црква ние ја викаме Богородица, и тие одат во два маала горе. А тие што долу, долу е црквата Свети Никола на овој дел. Тие се на Света Троица на таа страна. (Церкви организуют большие компании, с музыкой, со всем. И собирается по 20–30 мужчин. Мужчин — не детей. И ходят по домам, в каждый дом. И скажем, верхнюю церковь мы называем Богородица, и они обходят два верхних района. А те, что внизу, внизу есть церковь Святого Николая в этой части. У тех есть церковь Святой Троицы на той стороне) [ИХ].

Коледари се тие што сабајле. А овие се Deva, што се шетаат [со звезда]. Коледадите одат сабајле со чекачињата и чукаат по вратиња и «Коледе леде...». И потоа му даваш бомбончиниња, благи, костени. (Колядующие это те, которые утром ходят. А эти — Deva, которые ходят [со звездой]. Колядующие ходят утром с молоточками и стучат по дверям и «Коледе леде...» А потом даешь им конфетки, сладости, каштаны) [ИХ].

Лексема *Deva*, использующаяся информантами для номинации обряда в нарративах на македонском языке, не фиксируется словарями арумынского языка. Предположительно лексема имеет славянское происхождение и связана с культом Богородицы.

Обряд хождения со звездой можно считать исконно романским культурным элементом, сохранившимся в Крушево. При обследовании других арумынских поселений Северной Македонии данный обряд отметить не удалось. В то же время сами информанты подчеркивали его исключительность для Крушево: *Единствено тука е останат како адет* (Только здесь сохранился этот обычай) [ИХ].

Хождение со звездой практикуется в ряде стран Европы, в том числе частично в славянском ареале (например, нем. *Sternsinger*, пол. *chodzenia z gwiazdą*, сев.-рус. *христославить* и т.д.) [1. С. 95]. Истоки обряда возводятся к римскому и германскому солярному культу [8. Р. 45]. Данная традиция присутствует и на территории современной Румынии и обозначается как *Umblatul cu Steaia* ‘хождение со звездой’. Для номинации колядующих используются термины *stelari, crai, colindari, colindători* [5. Р. 34]. Хождение со звездой присутствует во всех зонах страны без значительных региональных различий и практикуется в неделю между Рождеством и Новым годом.

Канун Рождества отмечается намного ярче, чем сам праздник *Cărciun* (ср. рум. *Crăciun*), на который утром принято посещать церковную службу и собираться за семейным обедом.

Ti Cărciun, sh-atuncea iaste toată familia deadunu: yin ficiorli ti păzare, măcām prāndzu, mjerdzem la biserică. Protă la biserică, pa yinim acasă, dām prāndzu. D-po alantă zu după Cărciun merdzim tu fratsi, sori, tu oaspis-duc. (На Карчун [Рождество] вся семья собирается вместе: приезжают дети из города, ужинаем, идем в церковь. Сначала в церковь, потом идем домой, накрываем на стол... На следующий день после Карчуна [Рождества] идем к кестрам, братьям, в гости ходят) [ДБ].

На территории Румынии первый день Рождества сопряжен с началом хождения со звездой. Само рождественское утро обозначается как *Colindiș, Moș Ajunul* (букв. «Дед Канун»); *Bună dimineața* (букв. «Доброе утро»); *Bună dimineața la Moș Ajun* (букв. «Доброе утро, Дед Канун»).

Все информанты отмечают широкое народное гулянье на Старый Новый год — *Василица, Ayiu Vasil* (рум. *Sfântul Vasile*). На праздник выпекают ритуальный хлеб *pită, piturone*, в который помещается монетка. Если при делении пирога монетка оказывается в куске, предназначенном для Бога, то она хра-

нится у икон целый год и считается, что это принесет благословение всему дому.

Veclu anu nou ieste tu paspră. S-dară pită mari. S-bagă pră. (Старый Новый год 14 числа. Пекут большую лепешку. Кладут в нее монетку) [ДБ].

Паричка во зелнико се клва. И ние сме да речеме во куката со децата 11 души. Е сега 12 за Господ. 12 парчиња. Во едно има пари. [Ако на Господ] тоа — на куката. Тоа башка. Имаме икона. И таму ја клаваме паричката кај иконата. (Монетка кладется в пирог. И скажем, мы вместе с детьми дома — всего 11 человек. И 12 для Бога. 12 кусочков. И в одном — монетка. [Если Богу] — это значит для дома. Это другое. У нас есть икона. Туда мы кладем монетку, к иконе) [РБ].

S-bagă pră. Pră s-bagă nuntru. Cându va să scoacă, va s-lu tăljem, căts omu him acasă, ună va s-lăsăm ti casă, shi ună parte va s-lăsăm ti Dumnidză. Shi d-po <...> tutsi caftă iu e prălu. (Кладут монетку. Монетка кладется внутрь. Когда он испечется, мы его режем на столько частей, сколько нас в доме. Одну часть оставляем для дома и одну для Бога. А затем <...> все ищут, где монетка) [ВГ].

В румынском ареале описанный выше обряд не практикуется, хотя сам ритуальный хлеб (рум. *Vasilopita*) могут подавать на стол в качестве угощения на 1 января.

В этот день в Маловиште также приняты ритуальные обходы переодетых взрослых.

Пеат песните по куки. [Во детство] уште повеќе се правеше! Долго шета со музика, со свирачи. Цело село се дрвеше. И се даваше со парите сите се влезоа дома. Со пеење. Му даваме месо, костени. И месо тоа си го бере и си го прави и на огно, кои се гости, и после си го јадеа мажите. (Песни поют по домам. [В детстве] еще больше делали! Долго ходили, с музыкой, с музыкантами. Целое село вставало. И одаривали деньгами всех, кто входил в дом. С песнями. Мы давали мясо, каштаны. А то мясо они брали и готовили себе на костре, те, что гости, и потом его съедали мужчины) [РБ].

Период от Рождества до Крещения получает такое название: мак. *Некрстени денови*, арум. *[Zili] Nu sun(t) pătîdzeati* (ср. с рум. *zile nebotezate / întinate*). В ходе экспедиции было зафиксировано, что в это время налагается запрет на мытье волос: *Nu s-la cap. Cusitsă nu la* (Не моют голову. Волосы не моют) [ВГ].

На Крещение (арум. *Boboteadză*, мак. *Водокрст*) распространена общеканская традиция бросания креста в ближайший водоем с последующим его вылавливанием.

La biserică are liturghie. Di la biserică, de aclo preftu ninte, după năș, ficiori portă icone, portă iconi

fumeile, taifă, preftu ninte. Preftsă are, obavezno. <...> S-duc la zero, shi aclo prota are liturghie, shi d-po arucă crutsă nuntru. Shi s-arucă ficiorlu, caftă crutsă. Va s-acatsă crutsă <...> shi d-po cu crutsă s-ducă pi tu căsuri. L-da pradz. (В церкви проходит служба. От церкви, оттуда, священник спереди, а за ним дети несут иконы, несут иконы дети, гурьбой, а впереди священник. Священники обязательно идут <...>. Идут к озеру, там сначала проводится служба, а затем бросают крест. Парень бросается [в озеро] и ищет крест. Поймает крест <...>, а потом с крестом ходят по домам. Им дают деньги) [ВД].

В арумьинской этнографической литературе для обозначения Крещения отмечаются лексемы *Boboatem*, *Boboteadză*, *Bubutează* [9. Р. 22], соответствующие румынской лексеме *Bobotează*. Лексема *Spotezată*, используемая информантом [ВГ], в словарях не отмечается. Вероятно, образована от глагола *pătedz* 'крестить' в сочетании с префиксом *-s* ('покрестить'). Сама традиция бросания креста также присутствует в Румынии и отмечается в придунайских селах [5. Р. 64].

Особенности праздников зимнего цикла народного календаря арумын и обрядности, связанной с ними, отражают сильное культурное влияние со стороны контактного славянского населения. В целом зимний цикл народного календаря арумын совпадает с контактным македонским. В то же время у арумын отмечаются и такие автохтонные элементы, как обряд хождения со звездой.

Во многом сохраняется исконно романская терминология, используемая носителями традиции для номинации

обрядов и описания особенностей их проведения. Последнее свидетельствует о достаточно высокой степени этнического и лингвистического самосознания македонских арумын.

Примечания

¹ Термины арум. *artmān* и рум. *român* восходят к лат. *romanus*. Протеза гласного *a*, присутствующая в этнониме, представляет характерную фонетическую особенность, распространенную в арумьинских идиомах.

² Население города Крушево в основном представлено *фаршиеротами* (одно из самоназваний арумын, образованное от названия албанского села Фрашери) — переселенцами из албанского города Мосхополь (Воскополя). До середины XVIII в. Мосхополь был известен не только как важная торговая метрополия, но и культурный центр арумын. В городе функционировали школы с преподаванием на арумьинском языке, была основана типография [6. Р. 37; 7. Р. 163]. Однако в конце XVIII в. во время турецких войн Мосхополь был разрушен, и арумьинское население было вынуждено покинуть свой город. Переселение арумын в Крушево происходило в несколько волн — в 1769, 1788, 1812 и 1821 гг. [3. С. 17].

Литература

1. Виноградова Л. Н. Адвент // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 94–96.
2. Димчев Д. Н. [= *Cuvata D.*] Влашко-Македонски речник. Скопје, 2006.
3. Матковски А. Историја на Крушево и Крушевско. Од постанокот на градот до поделбата на Македонија. Кн. 1. Крушево, 1978.

4. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

5. Băncescu I. Obiceiuri tradiționale din România. București: Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii tradiționale, 2006.

6. Berciu-Drăgănescu A. Românii din Balcani. București, 1996.

7. Guia S. Elemente de dialectologie română. Iași, 2014.

8. Poboran G. Sărbătorile romane și române. Slatina, 1914.

9. Țircomnicu E. Obiceiuri și credințe macedoromâne: dicționar. București: Biblioteca Bucureștilor, 2009.

Список информантов

ВГ — Виктория Горгеска, 1945 г.р., г. Крушево.

ВН — Вангел Нане, 1950 г.р., г. Крушево.

ДБ — Димитрий Баталия, 1961 г.р., с. Маловиште.

ЙХ — Йован Христоски, 1972 г.р., г. Крушево.

МХ — Матей Хаджи-Лега, 1930 г.р., г. Крушево.

РБ — Роза Баталия, 1963 г.р., с. Маловиште.

Работа осуществлялась по проекту РНФ № 22-18-00484 «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484>).

Статья поступила в редакцию 18 марта 2024 г.

Александра Игоревна Чиварзина,
кандидат филологических наук,
Институт славяноведения РАН (Москва)

КУРБАН В МАКЕДОНИИ В XIX в. И СЕГОДНЯ

Аннотация. Одними из наиболее характерных культурных лексических и семантических балканизмов являются курбан и связанная с ним традиция кровной жертвы, приносимой по различным семейным поводам и праздникам календарного цикла. Этот обычай глубоко вошел в повседневную практику местного населения, в частности македонского, и сохраняется повсеместно до сих пор, несмотря на многочисленные попытки церковных просветителей искоренить языческую традицию. В статье рассматриваются тексты просветителя XIX в. Кирила Пейчиновича, жившего на северо-западе Македонии, которые сопоставляются с современными свидетельствами из того же региона.

Ключевые слова: курбан, строительная жертва, Пейчинович, Македония, этнолингвистика, балканославянский языковой континуум

Конец XVIII — начало XIX в. в Македонии ознаменован деятельностью ярких просветителей, одним из которых был Кирил Пейчинович (ок. 1771 — 12 марта 1845). Он родился и вырос в с. Теарце в районе г. Тетово, на северо-западе Македонии. Получив образование и приняв постриг на Афоне, он вернулся в родные края восстанавливать монастыри, создавать библиотеки и просвещать простой на-

род. Наиболее известные произведения Кирила Пейчиновича — сборник молитв и проповедей «Огледало», «Утешение грешным», «Житие кнеза Лазара». Слог Пейчиновича отличаются образность и выразительность; в записях своих проповедей он использует родной тетовский говор, поэтому его произведения считаются одними из первых памятников, написанных на народном македонском языке.

Основная часть проповеди «Слово за празници», включенной в сборник «Огледало», посвящена обличению языческих обычаев, укоренившихся в традиционной народной культуре.

Другии гледам праат покуши ѓаолски на сами празници, на Бадник, на Летник, на Ѓурѓовден, други веруат во среќа, кој ќе го сретет... (Другие, смотрю, делают приношения дьявольские на сами праздники, на Бадник [Рождественский сочельник], на Летник [весеннее равноденствие], на св. Георгия, другие верят в удачу, кто кого встретит...) [6. С. 25–26].

Отдельное внимание в «Слове» уделяется широко распространенному на Балканах обычаю кровной жертвы — курбану (тур. 'жертва') [см. подробнее: 1; 10]. В частности, проповедник сетует на подношения, которые народ устраивает на престольный праздник в честь св. Афанасия. Сравнивая их с библейской ветхозаветной заповедью (Лев 1:1–17, Евр 10:1–10), автор подводит слушателей к тому, что евреи не приняли Иисуса Христа, а потому

христианам не должно выполнять их старых обычаев. Кирил Пейчинович легко играет цитатами и перефразирует избранные места Священного Писания, в том числе используя диалектные, разговорные и понятные его слушателям слова. Например, помимо балканизма *курбан*, обозначающего жертву, в тексте мы встречаем народное (в настоящее время пейоративное) название евреев — *Чифут* (тур. *çifit*), а также глагол *почифути* 'принять иудаизм'.

Видите, христиани, колку грех биват со колене курбани, токмо со Чифутите. А вије се надеате со тоа да измолите Бога и свјатаго Атанасија, и да протерате болесчини. А Бог велит: некем да ми колете, ја ни крв ни месо јадем. А вије ако колете, дома колите и јадите. А вије у црква ко колете со попот и велите: курбан го праќамо Богу. Да се почифутуеат на старост. (Видите, христиани, какой грех бывает от закалывания жертв, именно с евреями. А вы надеетесь, что этим вы умолите Бога и св. Афанасия и избавитесь от болезней. А Бог говорит: не хочу, чтобы вы мне приносили жертву, я ни кровь не пью, ни мясо не ем. А вы, если закалываете, дома закалываете и ешьте. А вы в церкви закалываете со священником и говорите: курбан делаем Богу. Чтобы стать евреями под старость) [6. С. 24].

В народном сознании и в традиционных обычаях, которые его отражают, еврейское часто становится синонимом всего языческого, идольского — чужого. Это можно проиллюстрировать ярким примером обряда крещения: возвращая уже крещеного ребенка матери, кум произносит следующие слова: *Даде ми го еврејче, враштам ти го рисканче* (Ты мне дала еврейчика, я тебе возвращаю христианина) [2. С. 666]. Так и в рассматриваемой проповеди Пейчинович, затронув проблему еврейской ветхозаветной жертвы, постепенно уподобляет последнюю языческому подношению.

А вије се надеате на курбани што колете на Атанасов ден, со тоа да угодите Богу. А не знаете еле тија курбани идолска жертва, еврејска жертва, а не христијанска. Тој христијанин што коле курбан не ест христијанин, токо ест евреин или идолопоклонник, и тој свешеник што поет на глава на овенот со свеќа запалена лаже за добитка, за пара, за месо, а у закон христијанскиј немат писно поп да чати на овен а христијани да колет курбан. (А вы надеетесь на курбаны, которые колете на день св. Афанасия, что этим вы угодите Богу. А не знаете, что эти курбаны — идольская жертва, еврейская жертва, а не христианская. Тот христианин, который закалывает курбан, не является христианином, но он еврей или идолопоклонник, а тот священник, который освящает голову овна с зажженной свечой, лжет ради прибыли, ради денег, за мясо

[еду], а в законе христианском не прописано, чтобы священник кадил овна и чтобы христианин закалывал курбан) [5. С. 196].

Яркий слог и полемические приемы К. Пейчиновича имели успех. По свидетельству А. М. Селищева, который в ходе углубленного изучения македонской проблематики общался с местным населением, даже спустя десятилетия после смерти выдающегося проповедника его поучения распространялись среди населения и люди отказывались от курбанов в праздники [9. С. 170; 4. С. 188].

Тем не менее недавние экспедиции, проведенные в 2020 г. в западной Македонии (округ Дебара, села Осой и Лазарополе, а также Ростуше, расположенное недалеко от Бигорского монастыря Св. Иоанна, в котором предположительно обучался сам К. Пейчинович) [9. С. 140], свидетельствуют, что в этом регионе по-прежнему широко представлена традиция животной жертвы на престольный или большой религиозный праздник.

На Слава — јагне, крава, теле. [Сё може да биде курбан?] Сё може да биде заклано. (На славу [престольный праздник] — ягненок, корова, теленок. [Все может быть курбаном?] Все можно закалывать в жертву) [ПТ].

Западная Македония, в частности Дебарский край, является скотоводческим регионом, поэтому празднику в честь св. Георгия — *Ђурѓевден* (6 мая) — придается большое значение. В этот день осуществляется первый выгон скота, распространены обычаи, направленные на увеличение надоев молока и поголовья домашних животных. В честь праздника повсеместно режут ягненка. Кровь жертвенного животного сливают под порог дома. Порог считается местом обитания душ предков, поэтому такой ритуал становится проявлением их почитания. Кости жертвы выбрасывают в проточную воду или закапывают в непопираемое место, где никто не ходит [7. С. 76]. В экспедициях были записаны свидетельства, что курбан на праздник св. Георгия совершается в селах Велебрдо и Лазарополе [ВЕ].

[На св. Ѓорѓи] секој дом коле јагне. Кај нас [јагне] изразито бело. Црно јагне курбан не оди. ([На св. Георгия] каждый дом закалывает ягненка. У нас [ягненок] исключительно белый. Черным ягненок на курбан не может быть) [ТД].

В этом же регионе распространен еще один обычай — принесение строительной жертвы. При возведении нового дома остается обязательной традиция закалывать жертвенное животное на фундаменте строящегося здания. Такая практика широко известна в балканском, в частности балканославянском

ареале [ср. 3; 8]. В рассматриваемом регионе у православного населения нам удалось записать следующие контексты из разных сел.

За куќа се прави курбан. Пак бело јагне. Главата се става во темел. Крвта немало. [Свештеникот го прави тоа?] Да, свештеникот ќе опе. А повеќе и без свештеник. Курбан ко се гради куќа обавезно. И се реди во темелот према исток. На прв кош. На аголот према исток се реди главата. Тоа се прави курбан. (Для дома делается курбан. Снова белый ягненок. Голову помещают в фундамент. Крови не было. [Это делает священник?] Да, священник освятит. А чаще и без священника. Курбан, когда строится дом, обязателен. И кладется в фундамент к востоку. В первый угол. В угол, который смотрит на восток, кладут голову. Так делается курбан) [ТД].

Јас тука си имам заклано јагне. Закланото и крвта в темел да ја ставиш. <...> На крајот негде на кошек. Према исток. Се става дренчиња, се става зејтин. Гранче се става за да бидеш здрав како дрен. (Я здесь заколол ягненка. Заколотовое и кровь в фундамент кладешь. <...> С краю где-нибудь в уголок. На восток. Кладешь ветки кизила, льешь растительное масло. Веточку кладешь, чтобы быть крепким, как кизил) [ПТ].

Аналогична ситуация в близлежащих исламизированных селах. В с. Могорче удалось записать более развернутый комментарий от носителя этой архаической балканской традиции.

Кога починаш прво со ископ прво се почнува. Темел. <...> и на првиот темел, кој се копа и се стави бетон, пред се става бетон. Прво се копа мала дупка. Нека од 30–40 см посебно во темелот. И тука се става делот од курбанот. Глава, нога, тело, се работи за помало јагне. Само јагне. Исклучиво јагне. <...> Претежно се бели, ретко ги има, ама сега има и црни. Тоа мора да биде бело или црно, само не мора да има нека физичка мана. Значи, да е здраво и право. Не е без око, не е без нога. Таа е целта на курбанот. Тоа се става како еден <...> чувар на куќата. Речам, тоа е лично за зградата, за куќата. <...> Само за куќата која е во намена за живеење. <...> Делот од курбанот се дели минимум од три дела. Ако поголем на седум или девет дела. Пет, седум и девет. <...> И тоа е симбол на чувар на куќата. Традиција или задолжителност. <...> Курбанот се дели. Еден дел се остава за куќата. Значи, за семејството. Дали ќе јадат семејството или работниците — тука се веќе сите. Еден дел останува тука. Два дела се делат. А ако поголем — уште четири, седум или до девет. Одвисно од големина на курбанот. <...> Претежно се дава на сиромашните. А во денешното време нема ни такви. <...> Делот што се дели за семејството, за куќата, за семејството, за зградата или го јадат работниците, кои работат, со семејството, или само го земаат семејството па ќе го јадат следниот ден, треттиот ден. Без разлика.

Кога ќе посакат. Не е дозволиво да се фрли. [Делови што не се јадат.] А и тие се стават во дупката. Коските нема врска, коските можат да ги јаде куче. Може да се даде на куче. Крвта... во дупката, тука се коле. <...> Има лице што ги колат. И тука се дава молитва, доаѓа свештено лице, кое дава, било оцата, било кој е учен повеќе со таа работа. И тој ја дава молитвата. И од самоук може. <...> Некои други дела се фрлат, и ориз и некоја паричка. Од газдата, све тоа го прави газдата. И се става и нешто и злато, некој прстен, и парче во истата дупка. (Когда начинаеш копать, вначале с котлована начинается. Фундамент. <...> И в первый фундамент, который выкапывают и в который заливают бетон, прежде чем заливать бетон... Сначала выкапывается небольшая ямка. Сантиметров 30–40 в самом фундаменте. И сюда помещают часть курбана. Голова, нога, тело, имеется в виду небольшой ягненок. Только ягненок. Исключительно ягненок. <...> В основном они белые, редко бывает, но сейчас бывают и черные. Он должен быть белым или черным, только не должно быть физического изъяна. Значит, чтобы был здоровым и правильным. Чтобы не было без глаза, без ноги. Это цель курбана. Он кладется как какой-то... хранитель дома. Скажу, что это конкретно для здания, для дома. <...> Только для дома, предназначенного для проживания. <...> Часть курбана делят минимум на три части. А если большой, то на семь или девять частей. Пять, семь и девять. <...> И это символ хозяина дома. Традиция или обязанность. <...> Курбан раздают. Одна часть остается для дома. Значит, для семьи. Будет ли семья есть вместе с работниками — все уже тут. Одна часть остается здесь. Две части раздают. А если большой — еще четыре, семь или девять. Зависит от величины курбана. <...> В основном раздают бедным. А в сегодняшнее время нет и таких. <...> Часть, которую оставляют для семьи, для дома, для семьи, для здания или едят работники, которые строят,

с семьей, или сами забирают члены семьи и потом съедят на следующий день, через день. Без разницы. Когда захотят. Нельзя выбрасывать. [Части, которые несъедобные.] А их кладут в ямку. Кости — без разницы, кости может и собака съесть. Можно и собаке дать. Кровь... в ямку, тут и закалывают. <...> Есть человек, который закалывает. И здесь читается молитва, приходит священнослужитель, который читает, будь то ходжа, будь то кто-то еще, кто учился этому. И он читает молитву. И самоучка может быть. <...> Некоторые другие вещи бросают, рис и какую-нибудь денежку. Зависит от хозяина, всё это делает хозяин. Кладут что-нибудь из золота, какое-нибудь кольцо и денежку в эту же ямку) [МС].

Выдающийся македонский просветитель Кирил Пейчинович выбрал именно курбан как одну из наиболее ярких и устоявшихся балканских традиций, чтобы показать, как христианское и языческое совмещаются в мировоззрении его паствы. Двоеверие, на которое были нацелены произведения Пейчиновича, сохраняется в регионе, где родился и трудился проповедник, вплоть до сегодняшнего дня и фиксируется исследователями повсеместно. В этих западномакедонских регионах, которые находятся, с одной стороны, на периферии балканославянского культурно-языкового континуума, а с другой — в постоянном контакте как с иноязычным албанским, так и с исламизированным славянским населением, тщательно соблюдаются ритуалы архаических обрядов традиционной народной культуры, несмотря на целенаправленные усилия просветителей.

Литература

1. Бушкевич С. П. Жертва // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под

общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 208–215.

2. Кабакова Г. И. Крещение // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 664–667.

3. Левкиевская Е. Е. Жертва строительная // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 215–217.

4. Пандев Д. Историски портрет на македонскиот литературен јазик. Скопје, 2022.

5. Пандев Д. Македонска хрестоматија. Скопје, 2020.

6. Пејчиновиќ К. Собрани текстови / прир. Б. Конески. Скопје, 1974.

7. Петреска В. Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците. Скопје, 1998.

8. Плотникова А. А. Строительство дома у мусульман на Балканах: символика начала (по полевым материалам из Боснии, Сербии) // Балканский тезаурус: Начало / [редкол.: М. М. Макарецев, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян]. М., 2015. С. 172–178. (Балканские чтения; [Вып.] 13: Тезисы и материалы).

9. Селищев А. М. Полог и его болгарское население. София, 1929.

10. Узенёва Е. С. Курбан // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 54–57.

Список информантов

ВЕ — Васка Ефтошка, 1963 г.р., с. Роштуше.

МС — Момин Семановски, 1978 г.р., с. Могорче.

ПТ — Петко Трипуновски, 1949 г.р., с. Осой.

ТД — Трайко Дойчиновски, 1936 г.р., с. Лазарополе.

Статья поступила в редакцию 7 апреля 2024 г.

Ксения Анатольевна Климова,

кандидат филологических наук, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Институт славяноведения РАН (Москва)

«КОШКОВОРА-ВОРА-ВОРА»: ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ У ПОНТИЙСКИХ ГРЕКОВ РОССИИ

Аннотация. В статье описывается летний обряд вызывания дождя в культуре понтийских греков России. Понтийский обряд в зависимости от локальной традиции называется «кошковора», «кошкотера», «додистера» или «доди-доди». В отличие от схожих балканских традиций («неперуда» или «додола»), в понтийском обряде присутствуют уникальные особенности, такие как отсутствие зелени в украшениях, использование в качестве центрального персонажа изготовленной из метлы или хлебной лопаты куклы, а не человека и др. Эти особенности могут быть обусловлены влиянием соседних кавказских и турецких традиций.

Ключевые слова: греческий фольклор, понтийские греки, греки России, Кавказ, вызывание дождя

В современной Греции, а также во многих других балканских культурах широко распространен летний окказиональный

обряд вызывания дождя, известный в греческой традиционной культуре под общим названием «Перперуна». В разных локальных традициях

можно встретить и другие названия: *voúvroule*, *βρβρίτσα*, *ιπάριταρούσα*, *παπαρούδα* и пр. В среде понтийских греков России этот обряд называется *кошковора*, *додистера* и пр. В ходе полевых экспедиций, состоявшихся в 2022–2024 гг. в несколько регионов компактного проживания греков на территории России — в регион города Сочи, Кавказские Минеральные Воды, греческие села Карачаево-Черкесии, в регион Анапы, Новороссийска и Геленджика, в Северную Осетию (Владикавказ, Беслан) — и в Казахстан (Алматы, пос. Панфилово Талгарского района Алматинской области), нами были зафиксированы описания этого обряда и обслуживающая его лексика. Экспедиции работали по этнолингвистической программе, составленной А. А. Плотниковой [6], а также по дополнительным вопросам по семейной обрядности. Во всех

обследованных регионах проживают понтийские греки, представленные двумя этноязыковыми подгруппами: *ромеями*, которые говорят на понтийском диалекте греческого языка, и *урумами*, которые говорят на историческом северо-восточном диалекте турецкого языка. Массовое переселение греков с территории Османской империи происходило в XIX–XX вв. в несколько этапов. Перемещение проходило в разные пункты Краснодарского и Ставропольского краев, где греческое население из исторически разных регионов происхождения могло смешиваться, что приводило к языковой и культурной интерференции.

ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ

Летний окказиональный обряд вызывания дождя наши информанты называли *кошкочора*, *кошкотера*, *кушкугара*, *доди-доди* или *додистера* по первому слову заклички: «Кошкочора-вора-вора со фтохион со хораф...» (понт. «Кошкочора-вора-вора, на бедное поле...»). Рассказывали, что в случае продолжительной засухи проводился обход села, в ходе

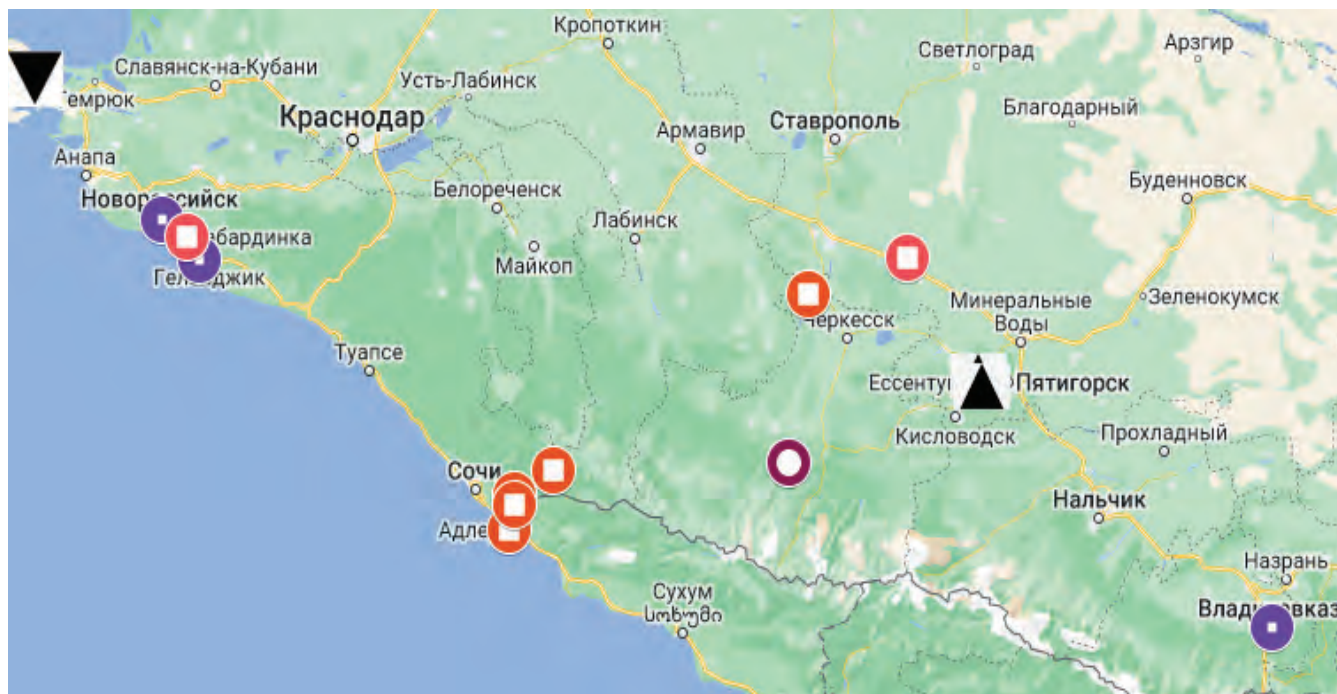
которого всех присутствующих обливали водой. Для совершения обряда изготавливали чучело из метлы или деревянной лопаты для хлеба. Во время обхода деревни исполнялся ритуальный текст, при помощи которого участники обряда стремились «выпросить» у неба дождя. В тексте заклички упоминалась некая женщина, чаще всего вдова, которую призывали «передать» Богу просьбу о дожде, при этом сам обход с чучелом совершали обычно дети, преимущественно девочки. В отличие от других греческих традиций, где главная роль может отводиться мальчику или мужчине, у понтийских греков обряд носил ярко выраженный гендерный характер, поскольку кукла, изображающая «просительницу дождя», была одета в женскую одежду. Кроме того, обряд был часто сопряжен с младшей возрастной группой, поскольку он исполнялся детьми, взрослые люди в обходе домов с куклой обычно не участвовали. Наша собеседница из Ессентуков, родившаяся в грузинском селе Цинцкаро, мотивировала необходимость привлечения к ритуалу вдовы следующим образом:

Когда она молится, она же честная уже. Нету у неё мужа, она честная. Господь быстро слышит таких, а когда мы замужем — каждый день грех делаем [ЭТС].

В среде грекофонов-ромеев для обозначения обряда используются преимущественно два типа терминов: *кошкотёра* и *кошкочора*.

Когда вот дождь хотели, и жара стоит, а нет дождя, а нужно обязательно... Берут дети, ходят так по домам, их обливают водой, и там что-нибудь дают им — сладости или что-то. Это, по-моему, называлось **кошкотера** [ПВА].

Я помню летом, когда засуха, нас в детстве бабушки наряжали, делали из венка это... чучело такое на палочке, и мы босиком, в трусах бегали по двору... Как «Сеем-веем» делали, только мы ходили и говорили... сейчас вспомню, как <...> мы бегали, делали так, дождь выпрашивали, <...> песню такую пели: «**Кошкочора-вора-вора** со фтохион со хораф...» А дальше не помню. <...> И мы бегали, нас обливали, давали, кто конфеты, печенье там, ну, как «Сеем-веем-повеваем»... так и это. И на следующий день шёл дождь. <...> Кошкочору делали вот эту [КАА].



Обряд вызывания дождя

Анапа — Новороссийск — Геленджик (июль 2023 г.)

- кошкочора
- кошкотёра
- ▼ dodistera

Сочи и окрестности (июль 2022 г.)

- кошкотёра

Кавказские Минеральные Воды и Карачаево-Черкесия (январь 2023 г.)

- кошкочора
- кошкотёра
- кошкочоура
- ▲ dodi-dodi

Северная Осетия — Алания (февраль 2024 г.)

- кошкочора

В современных условиях представления об обряде постепенно утрачиваются, а характерная лексема, обозначавшая главного символического персонажа-просителя — чучело, пугало, изготавливаемое из старой метлы, — постепенно утрачивает первоначальное значение, сохраняя только метафорическое, например, в понтийской поговорке *αιδν κοσκοβόρα είναι* (она как кошкочвора), используемой для описания неопрятной, неряшливой женщины. Также эта лексема фиксируется в пословице *Την Κερεκήν, την Κερεκήν θ' αντρίζ' η Κοσκοβόρα* (досл. «В воскресенье, в воскресенье выйдет замуж Кошкочвора») — о неопрятной и непоследовательной женщине (или шире — о человеке), которая откладывает дела на неопределенный срок, «до следующего воскресенья», которое всё никак не наступает.

У греков-урумов для обозначения этого же летнего окказионального обряда используются лексемы двух разных видов: *гушкегугара́*, *кушкугара́* и *доди-доди*, *додистера́*. Песня, которую исполняют участники обряда, имеет разные локальные варианты.

Dodi-dodi-dodi ister,
Allahtan yağmur ister,
Dul garınan duva seni ister,
Yedi yol ister.

Доди-доди-доди просит,
От Бога дождь просит,
Со вдовой молитвенно тебя просит,
Семь дорог просит.

Если летом была засуха, значит, надо было устраивать гушкегугара́. [Что это?] Одевали метлу... [Куда метлу одевали?] На метлу надевали и, это самое, там украшали в женскую одежду и ходили по деревне. Ходили, ещё пели: [поет] «Guşke-guşke-gugara, allahtan yağmur yağ» [...] [Здесь (т.е. после переезда из Грузии в Россию. — К. К.) уже дождь не вызывали?] Здесь дождь, я не знаю, кто вызывал... Но мы, нам некогда было вызывать дождь, потому что нам надо было выживать как-то, жить... [ПФЕ].

Среди некоторых туркоязычных информантов смысл заклички по типу *гушгугара*, *гушкегугара* воспринимался как связанный с птицей, так как *guş* на их языке (северо-восточный диалект турецкого языка) означает «птица». Поэтому в следующей версии заклички информантка сама переводит ее на русский язык как «птичка-невеличка», что хорошо отражает редупликацию в оригинальном турецком тексте.

Guşgugara guş ister,
Allahtan yağmur ister.

Yağ allahım yağ,
zenginın tumbuna
fahırının tarlasına.

Птичка, птичка-невеличка хочет,
От Бога дождя хочет.
Лей, Боже мой, лей,
Чтоб богатому пустошь,
А бедному — поле [АЧ].

В грекоязычных понтийских селах Карачаево-Черкесии для обозначения обряда используются лексемы *кошкотера* (Спарта) и *кошкукура* (Хасаут-Греческое). А в песне, сопровождающей обряд, используется характерный ритуальный припев на турецком языке «Ver Allah!» (Дай Бог!). Сами тексты песни при этом представляют собой искаженный туркоязычный вариант, который местные жители пытаются интерпретировать через греческий язык. Так, нами был зафиксирован вариант:

Кошкотера лаистера,
Аллахтаи миристера,
Вераллах, Вераллах! [СЮВ].

Местные жители пытаются перевести текст, основываясь на созвучии с греческими диалектными словами *λαϊζω* «ползти, стелиться», *λαχταρίζω* «хотеть, страстно желать», *μυρίζω* «пахнуть, нюхать», интерпретируя непонятные слова как эпитеты к «кошкотере»: «ползущая», «желающая», «благоуханная» и пр. В то время как на самом деле это искаженный вариант строчки *Allahtan yağmur ister* (От Бога дождя хочет).

ЭТИМОЛОГИЯ НАЗВАНИЙ ОБРЯДА

У грекофонов-ромеев и туркофонов-урумов мы зафиксировали не только общий ритуал вызывания дождя, но и схожие лексемы для обозначения самого ритуала, ритуальной куклы, изготавливаемой из метлы или лопаты, или персонажа, упоминаемого в песнях. Записанные лексемы можно разделить на две группы: *кошкотера/кошкочвора/кушкугара/гушкегугара* и *доди-доди/додистера*. Этимология лексем второй группы, на наш взгляд, хорошо вписывается в общий контекст общепалканских наименований типа *додола* [5. С. 101], в то время как для первой группы происхождение лексем в целом остается неясным, однако можно выделить три общих корня: *-куш/гуш-* от тур. *kuş* «птица» и его диалектного урумского варианта *guş* в названиях *кошкотера/кошкочвора/кушкугара/гушкегугара/-тер-*, возможно, от тур. *ister* «хочет» в названиях *додистера/кошкотера/-гар-* от понт. греч. *καρή/γαρή* и от тур. *kari* «женщина» и его диалектного

урумского варианта *gari* в названиях *кушкугара/гушкегугара*. Связь обряда вызывания дождя с птицей прослеживается только на уровне народной этимологии — именно так интерпретировали лексемы наши информанты, однако в самом ритуальном действе птица не используется, поэтому этот вариант этимологии требует дополнительных исследований. Таким образом, если соединить все три выделенных нами корня, получается, что в названиях обряда закреплена идея о некоем главном персонаже — это женщина (которую символизирует обрядовая кукла) и/или птица, которая просит у божества дождя.

Полученные экспедиционные данные мы нанесли на общую карту (с. 18), на которой видно, что лексема *кошкотера* характерна для региона Сочи и двух сел в Ставропольском крае, Дубовой Балки и Греческого, а лексема *кошкочвора* — для Геленджика, с. Кабардинка и Владикавказа, что можно объяснить общим происхождением этих групп переселенцев. Для туркоязычных информантов наиболее характерны названия *доди-доди* и *додистера* (Ессентуки, пгт Сенной Краснодарского края).

ИНЬЕ РИТУАЛЬНЫЕ ПОНТИЙСКИЕ ПРАКТИКИ ПРИ ЛЕТНЕЙ ЗАСУХЕ

Помимо обряда «кошкочвора», в период летней засухи совершали и иные ритуальные действия, призванные вызвать долгожданный дождь. Для этой цели могли класть живую или мертвую лягушку на перекресток, мотивируя это действие тем, что лягушка, которая живет в водоемах, имеет связь с пресной водой и может «выпросить» у Бога дождь.

Еще одна интересная практика с использованием человеческого черепа в обряде вызывания дождя была записана нами в пос. Витязево Анапского района Краснодарского края.

У нас там река была, а лето было такое жаркое! Такое жаркое было лето! И река высохла. Мы шли там вдоль берега, по краю шли, шли, дошли туда, где мы играли в футбол, и смотрим — там вдалеке бревно. Я говорю: «Ребята, ребята, там бревно! Что такое? Кто его туда положил? Пойдем посмотрим!» Идем мы туда... Испугались! Сверху на бревне там кто-то поставил череп! Я испугался, говорю: «Ох, тут человека убили!» И я его сразу схватил и побежал, как сумасшедший. А куда мне бежать? К бабушке. Прибежал, говорю: «Бабушка, там убили кого-то!» — «Кого убили? Где? Что такое ты говоришь?» — «А вот это!» — говорю. И показываю череп. «Ах!.. На хезо... (понтийские ругательства. — К. К.).

Это мы его туда положили!» — «А зачем вы его туда положили, бабушка?» А она мне... такое ругательство говорит... Да, вот такое делали тогда. «А ну, беги назад!» Ах, Христос мой, и мы как побежали назад! Прибежали, зашли в воду и на место его поставили. [То есть человеческий череп?] Да, человеческий! Я не думаю, что они его прямо тогда убили, где-то у них он лежал. Тогда все так делали, если что-то и делали, то знали, что делали. Этот череп, чтобы дождь был [ABC] (пер. с понт. греч. К. А. Климовой. — К. К.).

На настоящий момент это единичное свидетельство о ритуале с использованием человеческого черепа, которое нам удалось зафиксировать, однако в понтийской среде до недавнего времени сохранялись и другие обряды с использованием человеческих костей. Например, по свидетельствам греков из Эссентуков, перемолотые в муку кости из старых могил, обнаруженные при выкапывании новой могилы на кладбище, подмешивали в еду для излечения от физических и душевных недугов; особенно эффективным это средство считалось при детских болезнях и при лечении «испуга» (*ахпаразма*).

ОБЩЕГРЕЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Обряд вызывания дождя под названием Перперуна или Додола (*Περπερούνα Πιπεριά, Πιπερός, Ντουντούλα, Ντουντούλέ, Ντοντόλας*, подробно названия участников греческого обряда описаны О. В. Чёхой [8]) известен и в современной Греции. Центральный персонаж обряда — обычно украшенная зеленью и цветами девочка, часто сирота, молодая девушка или юноша, «чужой» (т.е. представитель другого этноса, например, армянин, еврей и пр.). В процессе обряда все участники, около пятидесяти человек, по очереди обходят дома в селе, исполняя песню:

Πιπεριά, γλυκειά ροϊδιά,
γλήγορα στον Αηλιά,
κι κι Αη-Λιάς στον ουρανό
για να βρέξει θιος νερό
για τα στάρια, για τα κβάρια,
για τ φτωχού та παρασπόρια
κάθε στάχυ και πινάκι
και χειρόβολο δεμάτι.
Γούρνες γούρνες то красί
αυλάκια αυλάκια то νερό.
Πίπερος με то τσαπί
να στομώση то νερό.

Пиперья, сладкое гранатовое
деревце,
скорее к святому Илье,
а святой Илье на небо,
чтобы Бог пролил воду

для пшеницы, для ячменя,
для посевов бедняка.
С каждого колоса — по пинакию
и по целому снопу.
Корыта, корыта — вино,
канавки, канавки — вода.
Пиперос мотыгой
пусть прикопает воду [13. Σ. 188].

После исполнения обрядовой песни и танца перед домом хозяева окатывали основную участницу водой. Имитируя дождь, иногда ее обливали через решето или сито, при этом «Перперуна» кружилась, стремясь разбрызгать вокруг себя побольше воды [13. Σ. 187–189].

БАЛКАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В календарной обрядности многих других балканских народов также известен подобный ритуал, который называется *Додола, Пеперуда, Прпоруша* и пр. [7]. Для него также характерен определенный набор действий: обход домов, пение песен, танцы, обливание или обрызгивание участников водой, получение подарков и угощений, наличие зелени (листьев, веток, цветов) как необходимого атрибута обряда, при этом зелень используется преимущественно для украшения одного из участников — центрального персонажа. А. А. Плотнокова подробно описала южнославянскую терминологию обряда, ее локальные особенности, характерные для восточной, центральной и западной части южнославянского культурно-языкового континуума. В частности, для северо-восточной Болгарии ею отмечается особая форма исполнения обряда, которая называется *пеперуда с крѣг*, т.е. «пеперуда с хлебной лопатой». Для обряда изготавливалась своеобразная кукла из круглой лопаты для выпечки хлеба, на которую надевали одежду (детскую рубашечку), затем украшали цветами и совершали обход, во время которого эту лопату поливали водой [7. С. 143].

В католической Европе с подобными обрядами активно боролись со времен Каролингов, так как считалось, что на погоду можно было повлиять только церковными средствами (ср. молебны о дожде в современной православной Греции). Канон против *темнестариев*, заклинателей погоды, Агобард Лионский написал в начале IX в., затем они упоминаются в Декрете Бурхарда Вормсского (XI в.) и пр. [12. Р. 158–165].

ТУРЕЦКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Параллели к этому обряду обнаруживаются в турецкой традиционной культуре. Так, в Восточной Турции

существует ритуал, который называется *Çömça Gelin* (Невеста-Половник). Во время засухи, для того, чтобы вызвать дождь, дети изготавливали куклу из деревянного креста, сложенного из двух палок, и половника, который использовался вместо головы. Далее куклу наряжали в белые одежды, символизирующие платье невесты, повязывали платок, украшали ее цветами и совершали с этой куклой обход домов, в процессе которого хозяйки поливали куклу водой, а дети получали сладкое угощение после исполнения ритуальной песни [9. S. 35–40]. Подобные обряды с изготовлением куклы, призванной «выпросить» дождь, описываются и в регионе Малатия (Центральная Турция), и в турецкой Анатолии в целом, а также у многих других турецких народов, о чем подробно писал Э. Килич [10]. У этого обряда существует множество локальных названий, многие из которых не имеют прозрачной внутренней формы и представляют собой редулицированное заклинание: *bodi bodi, dodu, dodi dodi, gode gode, godi godi, godu godu, göde göde* и др., — в то время как другие номинации включают составляющую *gelin* ‘невеста’ (*çömçe/çömçeli gelin* ‘невеста-половник’, *eşek gelin etme* ‘не делай невесту ослу’, *gelin gok* ‘невеста неба’, *kepçe gelin* ‘невеста-лопата’, *yağmur gelin* ‘невеста дождя’) или *kadın* ‘женщина’ (*çullu kadın* ‘закутанная женщина’, *kepçe kadın* ‘женщина-лопата’) [11. S. 141–142]. Использование описательных имен по типу «невеста-половник» или «женщина-лопата» для номинаций ритуальной куклы может быть обусловлено табуированием настоящего ритуального имени «невесты дождя», т.е. богини, именно поэтому чучело называли тем предметом, из которого оно было изготовлено [4. С. 145].

КАВКАЗСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

У народов Северо-Западного Кавказа (адыгов, карачаевцев-балкарцев, ногайцев, осетин и абхазов) также широко распространены обряды вызывания дождя, главным персонажем в которых выступает наряженная в женскую одежду кукла, сделанная из деревянной веяльной лопаты, которая выглядела как огородное пугало. Названия этой куклы в разных языках народов Кавказа имеют внутреннюю форму «княжна-лопата» или «владычица воды» [2. С. 122–124].

По этнографическим записям 1930-х гг., во время летней засухи курды-езиды изготавливали куклу под названием *Buka barane* ‘невеста дождя’. Дети шествовали с ней по

селу под игру барабана и зурны, оставиваясь перед каждым домом. Хозяйка дома поливали куклу водой, дарили ей масло, яйца, фрукты, в то время как дети исполняли ритуальную песню: «Baran, bebara, / Kherabarakiate bina khara. / Ia Mamarash barane khara» (Дождик, дождик, поливай, / Принеси нам удачу. / О, Мамараш, нашли дождь). Обойдя всё село, куклу кидали в реку [10. С. 151].

В разных регионах Армении также практиковались обряды вызывания дождя во время засухи или приуроченные к определенным календарным праздникам (Вербное воскресенье, армянский традиционный праздник Вардавар и др.). Для обряда из метлы или веника изготавливали куклу, которую называли *Нури*, *Пурпятикин*, *Урбатекин*, *Хундзулула*, *Мама чттик*, *Чичи мама*, *Пуплатикин* и др. [2. С. 178]. Куклу считали невестой дождя и просили у нее дождя во время летней засухи. У армян Арцаха и Гандзака для исполнения ритуала изготавливалась кукла *Годи/Коти*. Ряд армянских песен вызывания дождя начинаются с возгласа: «Ай Коти, вай Коти, / Умер муж, пропал сын. / Принесите веревку, достанем их из воды!» Далее следует просьба положить на ладонь яйцо, дать горстку муки, чтобы испечь лепешку, немного масла, чтобы умастить волосы [4. С. 142–143].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Традиционная культура понтийских греков во всех обследованных регионах сохраняется и по сей день. Появляются трансформации обрядовой культуры, связанные с переходом от традиционного рурального уклада жизни к современному городскому. Так, во Владикавказе, где греки с самого начала переселения проживали в городских условиях, практически полностью утрачены представления об окказиональном ритуале вызывания дождя, а сама лексема (*кошкo-вoрa*) используется исключительно метафорически, в то время как в пгт Красная Поляна (Сочи), где жители занимались сельскохозяйственными работами, сам обряд (*кошкoтeрa*) и воспоминания о нем сохранились достаточно хорошо.

Понтийский обряд вписывается в общую типологию архаичных ритуалов, призванных вызвать дождь: участниками обряда и главным персонажем, к которому обращаются в ритуальной песне, являются женщина или девочка — «невеста», что вписывается в общую индоевропейскую типологию обрядов вызывания дождя, описанную Ивановым и Топоровым [3. С. 106]. Однако понтийский обряд вызывания до-

ждя обладает рядом черт, отличных от балканской традиции, но близких к кавказской и общетурецкой. Во-первых, отмечается отсутствие зелени и какой-либо иной растительности как элементов украшения куклы или атрибутов других участников обряда. Во-вторых, центральный персонаж обряда — не реальный человек, а чучело или кукла, символизирующая девушку или женщину, «выпрашивающую» дождь. В-третьих, эта кукла часто изготавливается ритуальным образом из метлы или деревянной лопаты для зерна, хлеба и пр. К тому же отмечается четкая половозрастная закреплённость обряда, поскольку, в отличие от иных греческих локальных традиций, главный персонаж всегда был женского пола, а сами обходы домов с чучелом совершались детьми. Эти характерные локальные особенности понтийского ритуала вызывания дождя, вероятно, возникшие под влиянием соседней турецкой традиции, позволяют выделить специфический этнолингвистический ареал, включающий как ромейскую, так и урумскую традиции, составляющие единое целое.

Литература

1. *Варданян Н. Х.* Символическая семантика метлы/веника в армянских народных верованиях (на материале обрядовой и фольклорной традиций) // *Этнография*. 2022. № 4 (18). С. 175–193.
2. *Зельницкая (Шларба) Р. Ш.* Кукла из лопаты в обряде вызывания дождя у народов северо-западного Кавказа // *Научная мысль Кавказа*. 2021. № 3 (107). С. 122–126.
3. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
4. *Петросян Э. Х., Овсепян Р. А.* Семантика мифологических мотивов ритуала вызывания и прекращения дождя езидов Армении // *Этнография*. 2023. № 2 (20). С. 139–162.
5. *Плотникова А. А.* Додола // *Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2.* М., 1999. С. 100–103.
6. *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
7. *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
8. *Чёха О. В.* Греческие названия участников обряда вызывания дождя (παλαρούνα, βερβερίτσα, μερμερούσα, υτοντολάς и др.) // *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы IV Междунар. науч. конф. (Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г.)* / [ред. кол.:

Е. Л. Березович (отв. ред.) и др.]. Екатеринбург, 2019. С. 356–358.

9. *Erdal K.* Kaybolmaya Yüz Tutan Bir Halk Geleneği: Çelüm Çelüm Çemçecük veya Çemçegelin // *Folklor/Edebiyat*. 2019. № 25 (97). S. 29–40.

10. *Kılıç E.* Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya yağmur törenleri // *Uluslararası Uygur Araştırmaları*. 2014. № 3. S. 177–193.

11. *Kurt B.* Malatya yöresi yağmur duası geleneklerinde eski türk inanç izleri üzerine bir inceleme // *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler*. № 54. 2016. S. 134–146.

12. *Meens R.* Thunder over Lyon: Agobard, the Tempestarii and Christianity // *Paganism in the Middle Ages*. Leuven, 2013. P. 157–166.

13. *Μέγας Γ.* Ελληνικά έορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήναι, 1976.

Список информантов

АВС — муж., 1953 г.р., пос. Витязево Анапского района Краснодарского края. Интервью записано на понтийском греческом языке.

АЧ — жен., 1972 г.р., г. Ессентуки (род. в с. Гуния-Кала Цалкского района края Квемо-Картли Грузии). Интервью записано на русском языке.

КСА — жен., 1960 г.р., пгт Красная Поляна Адлерского района Краснодарского края. Интервью записано на русском языке.

ПВА — жен., 1958 г.р., с. Галицино Адлерского района Краснодарского края. Интервью записано на русском языке.

ПФЕ — муж., 1962 г.р., пгт Сенной Темрюкского района Краснодарского края (род. в с. Цинцкаро Тетрицкаройского района края Квемо-Картли Грузии). Интервью записано на русском языке.

СЮВ — муж., 1959 г.р., с. Спарта (Карачаево-Черкесия). Интервью записано на русском языке.

ЭТС — жен., 1946 г.р., г. Ессентуки (род. в с. Цинцкаро Тетрицкаройского района края Квемо-Картли Грузии). Интервью записано на русском языке.

Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00484 (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

Статья поступила в редакцию 29 мая 2024 г.

Дарья Юрьевна Ващенко,

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

НАРОДНАЯ МИФОЛОГИЯ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ВЕНГРИИ В АРЕАЛЬНОМ АСПЕКТЕ

Аннотация. В статье на материале опубликованных венгерских нарративов рассматривается народная мифология северо-западной Венгрии — окрестностей г. Шопрона. Показаны корреляции локальной венгерской традиции с чешской и словацкой, а также сходения с народной мифологией градищанских хорватов, проживающих в том же регионе.

Ключевые слова: традиционная культура, народная мифология, ареальные исследования, венгерский язык, словацкий язык, градищанские хорваты

В статье рассматривается народная мифология окрестностей г. Шопрона, расположенного в северо-западной Венгрии, на материале сборника сказок и легенд «Сказки и легенды долины Репце» [12]¹. Сборник состоит из двух частей — венгерской (примерно две трети общего объема) и градищанскохорватской (одна треть). Мы остановимся на текстах, представленных в венгерской части сборника. Мифологическая традиция северо-западной Венгрии в том виде, в котором она отражена в книге, будет рассмотрена в ареальном ракурсе, прежде всего общевенгерском. Не менее важно для нас установление параллелей с локальной градищанскохорватской традицией в контексте наших собственных полевых записей из совместных с А. А. Плотниковой экспедиций 2017 г. (западная Венгрия, окрестности г. Шопрона), 2018 г. (Южная Словакия, в настоящее время села входят в черту г. Братиславы в качестве ее административных районов) и 2019 г. (западная Венгрия, окрестности г. Сомбатхея). Также мы будем проводить параллели между венгерской и западнославянской (чешской и словацкой) мифологической традицией, основываясь главным образом на трудах М. М. Валенцовой и полевых записях Е. С. Узёной.

Помимо отмеченных источников, мы опираемся на материалы наших венгерских экспедиций 2009 г. (Южная Словакия / Северная Венгрия, окрестности г. Шаги) и 2010 г. (средне-западная Венгрия, окрестности г. Тапольцы), на фундаментальную хрестоматию, составленную Э. Поч «Тексты верований» [14], которая содержит значительное количество венгерских мифологических нарративов с подробным описанием каждого мифологического персонажа, а также на диалектные словари и опубликованные этнографические источники. За рамками анализа остается территория Трансильвании (Erdély), поскольку местная венгерская традиция довольно специфична — в частности, там представлены мифологические персонажи (МП), которые

вообще отсутствуют на основной языковой территории: *vadember* («дикий человек»), *prikulics* («человек-собака») и др. Также не рассматривается территория Воеводины — во многом из-за того, что местное венгерское население появилось там в ходе позднейших волн переселения. Напротив, мы будем привлекать данные о венграх Словакии, поскольку, во-первых, эта территория в диалектном отношении представляет собой единый конгломерат с соседними селами, которые находятся на венгерской стороне; и во-вторых, местное население является здесь автохтонным.

Рассмотрим МП, которые появляются в венгерской части сборника сказок долины Репце.

Призрак, привидение. В книге он носит наименование *lidverc* (общевенг. *lidérc*). «Лидерц» может выполнять следующие действия: появляться ночью на перекрестке в виде большого белого очертания; останавливать повозку, которая едет через деревню, при этом кони не могут двинуться с места. В одной из сказок «лидерц» ухаживает за девушкой, затем приводит ее на кладбище и приглашает домой, в могилу. Если «лидерца» проткнуть железными вилами, он исчезает.

Данным термином в венгерской народной традиции обозначаются сразу несколько различных МП [подробный обзор с приведением быличек из разных регионов Венгрии см.: 14. Old. 216–240]. В частности, выделяются: *lidérc-1* — призрак в виде большой белой бесформенной фигуры; данное значение характерно для северо-западной Венгрии и в нем же *lidérc* закрепилось в литературном венгерском языке²; *lidérc-2* — невидимое существо, которое давит, душит по ночам, оно также может появляться в виде человека, лошади; ареалом распространения термина в этом значении является западная и северо-восточная Венгрия³; *lidérc-3* или *lidércfény* «лидерц-огонь» — блуждающий огонек, в указанном значении термин фигурирует в юго-западной Венгрии [5. С. 30], а также в северной Венгрии: именно такой *lidérc* фикси-

руется у прекурских и порабских словенцев [7. С. 28]⁴. Наконец, в восточной Венгрии представлен *lidérc-4* — дух-обогадитель, который выглядит как маленькая птица (цыпленок из яйца черной курицы) [15. Old. 201–202; 16]; такой *lidérc* фиксируется в словацкой традиции [3. С. 130]. У градищанских хорватов данный термин не представлен, соответствующие персонажи имеют иные наименования.

Происхождение самого термина *lidérc* в венгерской этимологии остается невыясненным, однако в любом случае он существовал еще до «обретения родины», т.е. до прихода венгров в Паннонскую низменность, и раньше всего фиксируется во втором значении (т.е. тот, кто ночью давит, душит людей) [13. Old. 898].

Следующий МП из рассматриваемого сборника фигурирует в северо-западной Венгрии под общевенгерским названием «**тюндер**» (*tündér*), которое восходит к глаголу *tűn* «казаться» и является прилагательным со значением «чудесный, волшебный, необыкновенный», т.е. «кажущийся» [13. Old. 1567]. Персонаж выглядит как красивая женщина или девушка с длинными светлыми волосами, одетая в белую одежду. «Тюндеры» живут в недрах горы; это может быть самая высокая гора в окрестностях либо некая стеклянная гора, которую люди обнаруживают случайно. «Тюндеры» танцуют, водят хороводы на вершине своего обиталища. Они могут вступать в иерархические отношения между собой, устраивать соревнования с целью выбрать себе королеву. В частности, в одной из сказок две «тюндеры» вступают в спор, кто из них сможет сотворить нечто очень красивое; старшая строит прекрасный золотой замок, младшая прокладывает ручей. В итоге людям больше нравится ручей, нежели замок, и старшая, рассердившись, проклинает творение младшей, вода в роднике становится мутной, черной. Также могут происходить сражения «тюндеров» друг с другом. Как правило, «тюндеры» помогают человеку. Одним из частотных мотивов в сборнике является женитьба местных парней на «тюндерах».

Данный МП имеет на венгерской языковой территории такие названия: *fehér asszony* «белая женщина», *fehér lány* «белая девушка» (восточная Венгрия), *kisasszony* «маленькая женщина, девушка», *menyecske* «невестушка» (северная Венгрия), *boldogasszony* «счастливая женщина» (Фелшёор), *vad-leány* «дикая девушка» (юго-восточная Венгрия). Общий вид этих «тюндеров» и выполняемые ими действия сходны с персонажами, описанными выше на материале сборника; кроме гор и холмов, «тюндеры» могут также обитать в лесу или возле ручья (и соответственно водить хороводы

на лугу / на мелководье). В северной Венгрии распространенным мотивом, как и в сборнике, является вступление «тундеров» в отношения с местными юношами. «Тундеры» соблазняют, завлекают мужчин, могут затанцевать их до смерти. Перемещение по воздуху характерно только для «тундеров» в Трансильвании, а также в ряде случаев в юго-западной Венгрии, где они могут перемещаться в вихре.

Ближайший персонаж коррелят «тундера» в Славии — южнославянская *вила*; на чешской языковой территории с этим МП сходны *lesní pannы*, *lesné žínky* [2. С. 68], на словацкой *vila* фиксируется в Западной Словакии и частично в Средней [3. С. 131]. Ср. также записи о том, как персонаж под названием *vila*, выглядевший как молодая прекрасная девушка в белой одежде, мог «затанцевать» парня насмерть [11. С. 293]. Если сравнивать венгерские мифологические нарративы из западновенгерского региона с теми, которые были зафиксированы нами во время полевого обследования градищанско-хорватских сел, можно увидеть, что корреляции между *tündér* и градищанско-хорватским *bjela vila* касаются как их внешнего облика (прекрасные девушки в белых одеждах), так и выполняемых действий (помощь людям, отношения с местными юношами).

В качестве отдельного МП на венгерской языковой территории выделяется *szépasszony* (досл. «красивая женщина»). Ареалом его распространения является юго-западная и юго-восточная Венгрия. Эти МП выглядят как красивые женщины с определенными изъянами (лошадиные ноги, шерсть на теле и т.п.). В юго-восточной Венгрии данный термин используется также для обозначения ведьмы. *Szépasszony* наносят вред человеку, подменяют младенцев, посылают венерические заболевания. Они могут появляться в вихре, буре — в Западной Славии их ближайшим персонажным коррелятом являются *divé ženy*, *divoženky* [2. С. 68; 3. С. 132].

Еще один персонаж, который стабильно фиксируется в книге и в западновенгерских мифологических нарративах в целом, — **дух-обогатитель**. Здесь он называется *ördög* ‘черт’, этимология термина остается непоясненной [13. Old. 1085]. Дух-обогатитель появляется из огромного черного яйца, снесенного черной курицей. Он может выглядеть либо как черный цыпленок, либо как карлик, которого носят в коробочке. Он делает всё за хозяина, его необходимо постоянно загружать работой. Дух (черт) погибает вместе со смертью хозяина, его хоронят на перекрестке, затем в этом месте вырастает куст, и по ночам здесь собираются ведьмы. Сюжет о черте-помощнике коррелирует с чешскими/

моравскими сюжетами, где в качестве духа-обогатителя иногда выступают черти, которых «можно “вывести” из яйца черной курицы» [2. С. 73]; черт в роли обогатителя фиксируется также в Словакии [3. С. 137]. Роль обогатителя могут играть и гномы — *törpe* (от *tör* ‘ломать’) [13. Old. 1546]; ср. коррелирующее по внешней форме словацкое обозначение гнома *trpaslík* [3. С. 134]. У градищанцев соответствующий персонаж нам не встретился.

Если рассматривать общевенгерское распространение наименований духа-обогатителя, то *ördög* ‘черт’ представлен на западе Венгрии (там же фиксируется германизм *mandli*, а также сложная номинация *földi ördög*, досл. «земляной черт»); на юго-западе встречается также латинизм *piritus*. На севере венгерской языковой территории (юг Словакии) мы наблюдаем термины *iglic*, *ihlic*, в Центральной Венгрии — звукоподражательный термин *mitmitke* (досл. «цып-цыпчик»), ср. словацкий *zmok*, который выглядел как мокрый цыпленок [4. С. 326]. Наконец, на востоке и юго-востоке страны для духа-обогатителя (также в виде цыпленка, вылупившегося из яйца черной курицы) основным наименованием стал упомянутый выше термин *lidérc*, *ludérc*.

В сборнике часто упоминается **черт** (черти), который, как и дух-обогатитель, называется общевенгерским *ördög*⁵. Черти живут под землей, выходят «в мир» на вершине холма, расположенного на окраине деревни. Они вступают в отношения с девушками из села. В частности, черт может свататься к девушке, ухаживать за ней, после чего девушка умирает и ее гроб выносят через печную трубу. Черти могут забирать по очереди всех девушек из деревни и вступать с ними в половые отношения; приходят в деревню в виде обычных парней и уводят девушек в ад, где устраивают пышную свадьбу.

Ведьма в книге носит общевенгерское наименование *boszorkány*, которое практически не варьируется на венгерской языковой территории и при этом было заимствовано соседними традициями. Согласно рассказам, она превращается в животных, конкретно в черную собаку; летает на метле на гору Геллерт, которая находится в столице Венгрии Будапеште (по преданию, с этой горы венгерские язычники сбросили в Дунай епископа Герарда/Геллерта, и с тех пор она связана с нечистой силой); разрезает рты до ушей тем, кто за ней подсматривает; раскидывает предметы. В частности, в одной из сказок говорится о том, как ведьма сожгла деревню, а когда жители принесли камни для строительства новых домов, ведьма раскидала эти камни как попало, и дома были построены в хаотичном порядке.

В градищанских селах Венгрии в этом плане ситуация следующая. Непосредственно в Среднем Градище, т.е. в хорватских селах, примыкающих к территории, охваченной нарративами сборника, для обозначения ведьмы используются термины *viška* и *vračka*; есть упоминания о том, как ведьмы летают на метле [9. С. 114], ср. соответствующий венгерский сюжет в данном сборнике. Термин *viška* является основным наименованием ведьмы в Южном Градище. Унгаризм *bosorka* фиксируется только у градищанцев Южной Словакии (т.е. в Северном Градище), где он бытует параллельно с *viška* и ощущается как чужое, новое слово; здесь можно предположить поддерживающее влияние словацкой традиции, где термин *bosorka* стабильно фиксируется [см.: 3. С. 141]. В нарративах словацких градищанцев также представлены многочисленные глагольные дериваты от *bosorka*: *bosorkovat* ‘колдовать’, *zabosorkarit* ‘заколдовать; нанести порчу’ и др.

В анализируемых мифологических нарративах достаточно редко встречается **дракон** — *sárkány* (в венгерском языке слово представляет собой раннее заимствование из тюркских [13. Old. 1307]). В сборнике он выглядит как змей с семью головами, который может летать по воздуху. «Шаркань» охраняет ворота замка, живет под озером. В настоящее время термин *sárkány* четче всего идентифицируется на севере, северо-востоке и юго-западе Венгрии. В средней западной Венгрии, в окрестностях г. Веспрема, этот персонаж носит названия *kigyó* ‘змея, змей’ и *sárkánykigyó* ‘шаркань-змей’ [5. С. 301].

«Шаркань» выглядит как змей с тремя головами и одним хвостом. Как правило, он происходит от животного, которое пять лет никто не видел, либо от ребенка, родившегося с зубом. Он живет глубоко под землей, в колодезье или на болоте; вредит людям, насылая бурю и град. В северной Венгрии информанты рассказывали, что туча — это тело «шарканя», а дождь — его хвост, которым он бьет по земле, уничтожая посевы [1. С. 452]. В западной Венгрии также рассказывали, что «шаркань» пожирает скот. На юго-востоке Венгрии фиксируется нехарактерный для основной территории мотив битвы «шарканей». Кроме того, этот персонаж может выступать как помощник чернокожника.

У градищанских хорватов Венгрии для обозначения летающего змея повсеместно употребляется термин *šarkaj* ‘дракон’ [8. С. 350], что отличает эту территорию от австрийских градищанцев, где устойчиво фиксируется наименование *zmaј* [10. С. 131, 153, 156]; сколь-нибудь развернутые нарративы о данном МП во время полевого обследования записать не удалось.

Термин *šarkaň* распространен также в словацкой этнокультурной традиции [3. С. 135].

Мы видим, что корреляции между персонажами, которые представлены в проанализированном сборнике сказок и легенд, связывают данный регион с Западной и отчасти с Южной Славией. Взаимосвязь локальной традиции с чешской и словацкой проявляется как в общности наименований мифологических персонажей, где западнославянские лексемы являются заимствованиями из венгерского, так и в общности функций этих персонажей (черт, цыпленок в роли духа-обогатителя; «тюдндеры»/вилы, соблазняющие юношей). Корреляции между мифологическими персонажами «Сказок и легенд долины Репце» и теми, что были зафиксированы нами у градищанских хорватов в регионе, в большей степени касаются заимствования некоторых лексем «огненного человека»; также ряд общих черт объединяет венгерских *tündér* и хорватских *bjela vila*.

Примечания

¹ Тексты из сборника охватывают следующие венгерские села (в порядке приведения в книге): Бюк/Bük, Меслен/Meszen, Чепрег/Csepreg, Гор/Gör, Бё/Вё, Хедьфалу/Hegyfalu, Якфа/Jákfa, Мештерхаза/Mesterháza, Томпаладонь/Tompaládony, Надьгерешд/Nagygeresd, Сентиванфа/Szentivánfa, Урайфалу/Uraiújfalu, Чаниг/Csánig. При каждом нарративе указаны собиратель, информант и год записи (в основном сказки были собраны в 1950–1970-е гг.).

² Другие обозначения призрака в Венгрии: *danna* (юго-западная Венгрия), *kisértet* (юго-западная, юго-восточная Венгрия), *lele* (южная Венгрия), *feránya*, *fránya* (северо-западная Венгрия), *balaka*, *mátoha* (северная Венгрия), *mörök* (северо-восточная Венгрия) [17].

³ В северной и северо-восточной Венгрии персонаж с соответствующими функциями (душить, давить по ночам) называется *pora* (ср. славянские *tora*,

zmora) [4. С. 323]. «Нора» происходит от душ детей, которые родились мертвыми / погибли сразу после рождения и остались некрещеными / душ людей, которых по ошибке крестили два или три раза [15. Old. 201].

⁴ Отдельным персонажем в Венгрии является *tüzes ember* ‘огненный человек’ (северная Венгрия, северо-восточная Венгрия), который может также называться *lámpás* ‘ламповый’ (западная Венгрия), *gyertyás* ‘свечный’ (западная Венгрия, юго-западная Венгрия), также *dzsim*, *dzsim-dzsimér*. «Огненный человек» выглядит как существо в форме огненной фигуры человека с лампой, свечой, палкой, цепью. Также он может представлять собой столп огня. Он останавливает, пугает людей ночью, обычно за границами деревни, на мосту / в поле. Сходные персонажи также фиксируются у словенцев Прекмурья и Порабья, ср. об этом в [6. С. 167; С. 29]. В средней западной Венгрии в окрестностях г. Веспрема, а также в восточной Венгрии в регионе Земплин «огненный человек» также может душить, давить. В сборнике данный персонаж не представлен, однако соответствующий МП под названием *ognjeni*, *ognjeni tiž* ‘огненный / огненный человек’ широко распространен у градищанских хорватов Венгрии.

⁵ Для обозначения черта на основной массе венгерской территории используется *ördög*, и только в юго-западной Венгрии представлены термины *dévla*, *danna* [17. Old. 384, 398].

Литература

1. Анисимова Д. Ю. Этнолингвистические материалы из венгерской деревни Ипойфедемеш, Словакия // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Вып. 2: 2009–2011 / [отв. ред. А. А. Плотникова]. М., 2012. С. 424–455.
2. Валенцова М. М. Народная демонология Чехии (этнолингвистический аспект) // Славяноведение. 2019. № 6. С. 66–84.
3. Валенцова М. М. Словацкая демонология. Краткий обзор // Славяноведение. 2020. № 4. С. 128–145.
4. Валенцова М. М. Этнолингвистическое обследование села Гельпа на Верхнем

Гроне // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Вып. 2: 2009–2011 / [отв. ред. А. А. Плотникова]. М., 2012. С. 302–327.

5. Ващенко Д. Ю. Этнолингвистические материалы из села Шашка (Западная Венгрия) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Вып. 3: 2012–2014 / [отв. ред. А. А. Плотникова]. М., 2012. С. 278–306.

6. Пилипенко Г. П. Унгаризмы в лексике традиционной культуры у прекмурских и порабских словенцев // Jezikoslovni zapiski. Letn. 25 Št. 1. 2019. S. 1–34.

7. Пилипенко Г. П., Ясинская М. В. Блуждающие огни в мифологических представлениях словенцев Прекмурья и Порабья // ЖС. 2019. № 2. С. 28–30.

8. Плотникова А. А. «Водные хорваты» и специфика их традиции: обзор этнолингвистической экспедиции // Славянский альманах. 2018. № 2. С. 344–357.

9. Плотникова А. А. Основные мотивы в народной культуре градищанских хорватов (австро-венгерское пограничье) // Вестник славянских культур. Т. 47. 2018. С. 106–119.

10. Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.

11. Узеньва Е. С. Словацкая народная традиция в свете полевых этнолингвистических исследований карпато-балканской зоны // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Вып. 2: 2009–2011 / [отв. ред. А. А. Плотникова]. М., 2012. С. 285–297.

12. A Répce mente meséi és mondái / szerk. Sudár Lászlóné. Csepreg, 1997.

13. Benkő L. Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen. Budapest, 1993.

14. Hiedelemszövegek / szerk. É. Pócs. Budapest, 2012.

15. Néprajzi dolgozatok Borsód-Abaúj-Zemplén megyéből. Miskolc, 1981.

16. Paládi-Kovács A. A Barkóság és népe. Miskolc, 1982.

17. Szimyei J. Magyar tájszótár. 1. köt. A — Ny. Budapest, 1898.

Статья поступила в редакцию 10 апреля 2024 г.

Иван Михайлович Струтинский, аспирант, Российский институт истории искусств (Санкт-Петербург)

СВЯТКИ В СЕЛАХ ПРИКАРПАТЬЯ

Аннотация. Статья посвящена рождественским праздникам в селах Прикарпатья, где автор неоднократно проводил полевые исследования. Раскрываются особенности рождественской трапезы на Рождественский и Крещенский сочельники, колядного обряда и реженья на Маланку.

Ключевые слова: Карпаты, Сочельник, Рождество, Святки, колядование

В ходе этнографических экспедиций по Прикарпатья в 2018–2021 гг. мною были собран объемный материал, касающийся праздников зимнего цикла. За неимением возможности в рамках одной статьи

коснуться всех зимних праздников ограничимся описанием периода от Рождественского сочельника до Крещения (*rizdvení sveta*). Больше всего внимания будет уделено празднованию Рождества, дня св. Василия, Крещения

в с. Старый Лисец Тысменицкого района Ивано-Франковской области, где автор этих строк сам неоднократно участвовал в рождественской трапезе и в колядовании. В годы моей полевой работы Рождество на Прикарпатья отмечалось 7 января, день св. Василия — 14-го, Крещение — 19-го; в настоящее время, после перехода в 2023 г. Православной церкви Украины и Украинской грекокатолической церкви на новоюлианский календарь, эти праздники отмечаются большей частью жителей Прикарпатья на 14 дней раньше. Названия районов приводим по состоянию до 2020 г., поскольку большая часть моих экспедиций состоялась до административной реформы.

В Старом Лисце на *Святий вечір* (*Перший Святий вечір*) (Рождественский сочельник) с утра начинают готовить кутю (вареные зерна пшеницы с маком, орехами и изюмом), распускают несколько кочанов (диал. *крижівок*) капусты для голубцов, замачивают грибы, замешивают тесто для пампушек; потом некоторые сельчане идут в церковь, а вернувшись оттуда, продолжают заниматься приготовлением праздничного ужина: тушат голубцы, пекут пампушки, готовят грибы, вареники с капустой, с повидлом, с картошкой, с маком, но, что интересно, само слово *мак* в этот день произносить нельзя: считается, что у того, кто скажет слово *мак* или производные от него (*макітра*, *макогін*), заведутся вши. Вместо *мак* говорят *насіння*, вместо *макогін* — *колотівка*. На столе обязательно должно быть 12 постных блюд.

Когда смеркается, идут на кладбище, зажигают свечи на могилах родственников, «би в них та́кой бу́ло свя́то» [ФРИ]. После первой звезды можно садиться вечерять. Из сена скручивают жгут — *поверёсло*, делают из него круг и кладут под скатерть в центр стола; под этот круг из сена подкладывают монеты и ставят на него главное блюдо — кутю. По четырем углам стола под скатерть помещают по зубчику чеснока. Под столом стелют сено [ФРИ].

В селах Лисец Тысменицкого района и Выгода Долинского района Ивано-Франковской области сено под блюдо с кутей не кладут, только помещают по зубчику чеснока по краям стола. По словам респондентов из Выгоды, переселенцы с Лемковщины, которые сейчас живут в Турковском районе Львовской области, на *Святий вечір* перед трапезой застилали весь пол соломой. Девушки подкидывали кутю к матице. Считалось, что, если зерна из куты прилипнут к потолку, девушка, которая кинула их, скоро выйдет замуж. В Выгоде перед вечерей зажигают свечку и смотрят, как она будет гореть: если ярко и ровно — всё будет хорошо; если дым пойдет в сторону дверей или если свечка погаснет — плохая примета [ФВР].

В Старом Лисце перед началом трапезы в угол ставят *дідух* — небольшой сноп, который заготавливают еще в августе при уборке овса (его кладут в мешок и подвешивают на веревке под крышу сеновала, чтобы не съели мыши, и так хранят полгода, «аж до Коляди») [ВКИ]. На стол кладут вилки и ложки, одну-две ложки вставляют в *дідух* — для умерших. Считается, что после окончания праздничной вечера умершие родственники берут ложки из *дідуха* и тоже вечеряют, поэтому в Сочельник еду оставляют на

столе до следующего дня: ее убирают со стола после того, как придут из церкви и позавтракают. В Выгоде для умерших ставят отдельную тарелку с кутей. В Старом Лисце, накрывая на стол, количество приборов точно не пересчитывают. Полагают, что, если на столе окажется больше ложек и вилок, чем членов семьи, в доме «буде прибуток» (кто-то родится) [ФРИ], если меньше — кто-то умрет. Перед вечерей молятся, потом садятся за стол. Вставать из-за стола нельзя до окончания трапезы. Нужно попробовать каждое из 12 блюд, «би всьо сі вродило» в наступающем году [ФРИ]; начинают вечерю обязательно с куты. Перед тем как сесть за стол, кладут себе в карманы деньги, чтобы в наступающем году не бедствовать. Для этой же цели садятся не на «голі», а на накрытые чем-то стулья. Когда вся семья поест, вместе исполняют одну или несколько колядок¹, после чего уже можно вставать из-за стола. Мне рассказывали, что после ужина маленькие дети залезают под стол и кукарекают, как петухи (мальчики), и кудахчут (*кво́хкати*), как куры (девочки), «би й кури й кугути добре сі вели» [ФРИ].

На *Святий вечір* в Лисце, Старом Лисце, Нивочине Тысменицкого района Ивано-Франковской области после праздничного ужина и последующие три дня ходят колядовать. В Старом Лисце на Рождество после литургии прямо в церкви мальчики 10–15 лет показывают вертепное представление — *шо́пку*, а затем ходят с этим представлением по домам. Кто хочет, приглашает участников *шопки* к себе; раньше они заходили сами — без приглашения. Участников *шопки* одаривают деньгами. Дети ходят колядовать по всему селу и «наколядованные» деньги берут себе. Взрослые ходят в гости к родственникам и совместно исполняют колядки во время застолья либо собираются в компанию по пять-десять человек и идут колядовать «на церкву» (в этом случае всё, чем одаривают участников обряда, они жертвуют на церковь). В с. Белая Чертковского района Тернопольской области, где есть две церкви — православная и грекокатолическая, каждая компания колядовщиков колядует «на церкву» на своей улице, при этом на Рождество колядуют на Православную церковь, накануне дня святого Василия — на грекокатолическую [ГРИ]. Колядовать «на церкву» ходят также церковные хоры.

По полевым материалам мы представили тип колядования, распространенный в равнинной части Галиции. От него отличается гуцульский колядный обряд. В XX в. он был подробно описан Петром Шекериком-

Дониковым [6], Параской Плиткой-Горицвит [3] и не сильно поменялся за последние сто лет. Колядование у гуцулов считается почетным и трудным делом: колядовщикам приходится преодолевать громадные расстояния по заснеженным горам; дома в гуцульских селах расположены далеко друг от друга, поэтому колядование продолжается в течение всех Святков — пока не обойдут всех; в нем участвуют только *га́зди* — главы семейств. В каждую партию колядовщиков приглашают несколько мальчиков, чтобы они перенимали традицию². В начале обряда и при входе в дом трубят в рога и трембиты. Если колядовщиков приглашают в дом за стол, они исполняют отдельную колядку хозяину, хозяйке, их сыну, дочери. Каждому, кому «зако́лидували», дают после колядки поцеловать крест, который партии колядовщиков вручает священник перед началом обхода дворов. Существуют колядки для умерших и даже для пчел. По окончании праздников все собранные деньги жертвуют на церковь [ПОД].

На гуцульско-покутском порубежье³ до Второй мировой войны колядование, как и на Гуцульщине, считалось мужским занятием, однако сейчас там колядуют и мужчины, и женщины. В гуцульских и гуцульско-покутских колядках встречаются следующие мотивы: «за мужество в бою царь отдает за молодца свою дочь», «конь-спаситель», «волшебная охота», «полонянка танцует у трона царевича» и т.д. Рефрен «Ой, дай, Боже!», характерный для колядок Гуцульщины, и «Гой, дай... Же!», характерный для гуцульско-покутского порубежья, подчеркивает, что все, о чем повествует колядка, должно сбыться в жизни того, кому она предназначена. В колядках девушке встречается множество мотивов, связанных с желанием счастливого замужества. Среди колядок с эпическим элементом есть не только тексты с сюжетами, направленными на проецирование счастливой доли хозяев, но и с трагическими сюжетами, например, колядка из с. Ключев Великий Коломыйского района Ивано-Франковской области «На подвірічку золокі чаші», рассказывающая печальную историю о смерти брата в Рождественский сочельник от проклятия сестры [1. С. 37]. Эта колядка имеет типичную для гуцульских колядок-жéканок (колядка с рефреном «Гой, дай... Же!») структуру 5+5+R, однако подробное раскрытие деталей трагического события сближает ее с песней-хроникой. Колядка-баллада о свекрови, которая угощала сына вином, а невестку горькой польнью, в результате чего сын и невестка, обменявшись напитками, погибают



Участники рождественского представления (шопки) (с. Лисец Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл., 2011 г. Личный архив автора)

вместе, встречается среди колядок-жеканок, адресованных молодцу, в с. Ключев Великий [1. С. 62], а также в с. Грабовка Рожнятовского района Ивано-Франковской области (юго-восток бойковского ареала). Приведем пример колядки с балладным сюжетом, которую в 2001 г. А. Турянская записала от жительниц Грабовки.

Ой, серед села бідная вдова.
Радуйся! Радуйся земле!⁴
Бідная вдова сина вродила,
Сина вродила на війну дала,
На війну дала на рочок на два.
Жде мати рочок не йде синочок,
Жде мати другий не йде син любий
На третій рочок ой йде синочок.

— Чи рада-с мати що йде нас двоє,
Що йде нас двоє в подвір'я твоє?
— Синкові рада, бо рідня моя,
А невісточка чужа чужина.
Синка гостила медом та й вином
А невісточку гірким полином.
Синок ся всердив мід-вино не пив,
Мід-вино не пив під коня вилив,
Гірким полином поділилися,
Поділилися-потроїлися.
Синка ховала під віконцями,
А невісточку під воротами.
На синку росте два яворики,
А невісточці дві берізоньки,
Ой, ростуть, ростуть, розростаються,
Листок до листка ізлипаються. Радуйся!
Радуйся земле,
Син бо ся Божий народив!⁵

В Старом Лисце в качестве рождественской колядки некогда исполняли песню о нападении татар на монастырь [4].

МАЛАНКА И ДЕНЬ СВЯТОГО ВАСИЛИЯ

В Галиции обходной обряд «вождения Маланки» более всего распространен в районах, прилегающих к Буковине: в южных районах Тернопольской области (Борщёвский, Залещицкий) и на Покутье. Маланкой называется и сам день св. Мелании Римляныни (13 января / 31 декабря), и обходной обряд, совершаемый в этот день, и его главная героиня — Маланка, роль которой обычно играет переодетый парень. Участники обряда называются *маланкарями*. В наиболее полном виде обряд сохранился на границе славянского и романского ареалов — у украинцев и румын Буковины и Бессарабии. О. Харчишин выделила пять составляющих ритуала:

- 1) изготовление масок;
- 2) подготовка к празднику, проба ролей;
- 3) обходы села с хором и музыкантами: обращение к хозяину с просьбой разрешить «повеселить дом», исполнение обрядового текста, одаривание маланкарей хозяевами, благодарение хозяев;
- 4) организация танцев на следующий день;
- 5) купание Маланки на Крещение [5].

Первые три элемента обряда сохраняются на Покутье повсеместно, купание Маланки ушло в прошлое. По словам жителей поселка Обертынь⁶ Тлумачского района Ивано-Франковской области, «Маланка» является главной традицией их поселка. Компании маланкарей состоят из 8–15 человек с музыкантами. То же можно сказать и о других населенных пунктах Тлумачского района. С недавнего времени в Обертыне при поддержке Богдана Станиславского, главы предприятия «Оберхліб», стал проходить фестиваль новогодних представлений — «Маланок»/«Меланок», на который съезжаются маланкари из соседних сел. После выступлений, которые проходят около Обертынского замка, маланкари расходятся *маланкувати* по Обертыню [ЯБВ].

Остановимся на примере «Маланки» из с. Чертовец Городенковского района Ивано-Франковской области. Несколько подростков подходят к крыльцу, поют «Пустіт Маланку!». Мальчик, переодетый в Маланку, обращается к хозяевам:

Нині Мелані, завтра Василі.
Наша Маланка файна газдині:
Може вам миск помити, може попати,
А ще вміє файно замітати! [РЛИ].



Колядка-женканка из с. Ключев Великий Коломыйского р-на Ивано-Франковской обл. Нередко исполнялась в сопровождении фрилки. Записана Н. В. Савчуком в 2003 г. Транскрипция М. Тимофиева

Маланка начинает мести пыль с крыльца на порог дома, другой участник представления — Василь ее ругает, потом все начинают петь припевки под танец «Коломийка»: «Ой, легонька коломийка, легонька, легонька...», а Маланка с Василем кружатся в паре. Затем выходят «чорт» и «відьма», предлагают хозяевам свои услуги: «Може, кому поворожити?» Их прогоняет «священник», зачитывает пожелания хозяевам ровным голо- сом — как молитву, потом выходят

«ціган» и «циганка», потом «жид», за- тем «колядник» и начинает колядовать хозяевам: «Щоб в вас і в нас все було гаразд! Щоб ви і ми щісливо жили!»; колядку подхватывают все остальные, барабанщик бьет в барабан. В конце действия маланкари говорят: «Вінчую вас, добрі люди. Най Господь з вами буде. Вогонь, тучі най минають. Хри- стос ся рождає!» Хозяева отвечают: «Славімо Христá!» [РЛИ].

Персонажей, участвующих в об- ряде, могло быть бесконечное ко-

личество, многие из них выступали парами: «циган» и «циганка», «жид» и «жидівка», «г'уцул» и «гуцулка». Раньше нередко некоторые из участ- ников обряда изображали прави- телей, например Франца-Иосифа, высмеивая их. В некоторых селах в ряженье на «Маланку» участвуют не только парни. Юрий Федькович писал, что на Буковинской Гуцуль- щине на роль Маланки выбирали «самую красивую и самую честную девушку», при ней были ее подруги,



Колядка с балладным сюжетом из с. Грабовка Калушского р-на Ивано-Франковской обл. «Ой, серед села бідная вдова», записанная в 2001 г. А. Турянской и опубликованная Я. Майс-Турянской на диске «Карпатія: етнічна музика України» (2003). Транскрипция Т. С. Ерлыковой



Колядка девушке. Исполняется неспешно. Записана в 2019 г. И. М. Струтинским от Ксении Иосифовны Волосянко (Бойко), 1925 г.р., в с. Старый Лисец Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл. Транскрипция И. М. Струтинского

Василь ходил по домам с серпом. До середины XX в. покутские маланкари заходили в дома, где есть девушка на выданье [5]. В Живачове Тлумачского района этот обычай сохраняется до сих пор. Для всех девушек, которых обошли за день, маланкари вечером «нанимают» танцы [ЯБВ]. В XIX в. в некоторых селах маланкари носили с собой плуг [2].

Села под Ивано-Франковском, расположенные по берегам Быстрицы Солотвинской, являются одним из крайних пределов распространения «Маланки». В Лисце, находящемся на правом (южном) берегу Быстрицы, до недавнего времени «водили Маланку», правда, сейчас эта традиция там угасла. В Старом Лисце, который стоит на левом берегу Быстрицы, Маланку никогда не водили.

В день св. Василия либо накануне в Старом Лисце ходили поздравлять Василиев. Считалось, что начиная с этого дня можно идти свататься. Вечером накануне дня св. Василия мальчики 13–14 лет идут колядовать, их одаривают деньгами; парни (с 15 лет) ходят колядовать к девушкам, где их угощают и поят горилкой (диал. *горівков*). Девушки, у которых уже колядовали, иногда присоединялись к компании парней и шли дальше с ними. В последней хате останавливались уже надолго. В этот день парни колядовали девушкам помимо общеизвестных колядок, таких как «Нова радість стала», особые колядки с пожеланием счастливого замужества и рефреном «Гей, дай, Боже!» [ВКИ]. В 2019 г. в Старом Лисце мне повезло записать одну такую колядку у жительницы села Ксении Иосифовны Волосянко (Бойко). Привожу ее тут полностью.

Ой, в винім, в винім, в винім городі
Гей, дай, Боже!
Ой, в винім, в винім, в винім городі⁷
Зелене вино в гору ся вило.
В гору ся вило гарно зацвило.
Гарно зацвило, рясно зродило
Ой, стерегла й го гречная панна,
Гречная панна, чим Ганька файна.
Ой, стережучи барзо заснула.
Як сі злетіли райські пташата,
Вино вдзьобали, панну збудили.
Ой, гила, гила, райські пташата.
Та й не дзьобайте зелене вино.
Бо то не для вас мій тато садив,
Але для мене для молоді,
Щоби я мала чим чистувати,
Чим частувати, бояр витати,
Бояр витати медом та й вином,
Свого милого солодким медом.
За колідочку горівки бочку,
Бочку не бочку — лиш коновочку.
А з того з мішку хоть по кілішку.
Маєте сина — копайте сира.
Маєте дівку — шліть по горівку! [ВКИ].

В день св. Василия по всей Украине рано утром мальчики ходят по хатам (иногда по одному) *засівати* зерном, желая счастливого Нового года. Об этом обычае я слышал во всех районах Ивано-Франковской области. В трех покутских селах: Коленцы, Гриновцы и Гостев Тлумачского района Ивано-Франковской области — сохранился обычай ходить засеивать с конем. Сначала в хату входят *засівальники*, осыпают хату зерном, произносятся рифмованные пожелания, затем вводят коня. Коня водят парни в старинных праздничных одеждах и высоких «козацьких» шапках, сейчас коня заводят даже в здание сельсовета. Для проведения обряда выбирают самого сильного коня в селе. Водят коня всю ночь

накануне св. Василия. Никто не расстраивается, если конь оставит у него в доме вещественные, скажем так, доказательства своего пребывания: это к деньгам [ЯБВ].

Многие новогодние традиции близки к традициям, связанными с Введением (4 декабря / 21 ноября). И в тот, и в другой день первым в дом должен войти мужчина; на Введение первого гостя в Прикарпатье называют *полазником* (Рожнятовский, Долинский, Тысменицкий районы Ивано-Франковской области). Женщины в эти два дня стараются в одиночку не ходить в гости, чтобы не принести никому несчастья, войдя первой в дом. Где-то на Введение, где-то на Новый год (день св. Василия) в дом вводят животное мужского пола для обеспечения благополучия в наступающем году.

ДРУГИЙ СВЯТИЙ ВЕЧІР І КРЕЩЕНІЕ (АРДАН, ЙОРДАН)

Наиболее полные сведения о Крещенском сочельнике так же, как и о Рождественском, я записал в прикарпатском селе Старый Лисец. На *Другий Святий вечір* (Крещенский сочельник) приготовление к празднику проходит так же, как и на *Перший Святий вечір*. Набор блюд тот же самый, так же нельзя произносить слово *мак* и производные от него. В церкви утром по окончании литургии освящают воду. Каждый хозяин берет воду из своего колодца, наливает в бидон, украшает его букетиками из сухоцветов, овса, пшеницы, иногда — из искусственных цветов и идет освящать в церковь, а по возвращении из церкви наливает немного освященной воды в свой колодец. Когда смеркается,



Крещенская щедровка («арданська щедрівка»). Записана в 2021 г. И. М. Струтинским от ансамбля «Родіна» в с. Старый Лисец Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл. Транскрипция И. М. Струтинского

отправляются на кладбище. Вечером хозяин (диал. *gazda*) берет частичку *diduxa*, делает кропило и окропляет крещенской водой дом, хлев, сеновал. После ставит банку с освященной водой на стол. Окропляя хату и двор, хозяин держит под мышкой хлеб, «аби хліб був цілий рік» [ФРИ]. Перед трапезой читают молитву, затем пьют освященную в церкви воду, потом садятся вечерять. Перед вечерей хозяин ставит ведро с водой под стол. Когда вечеряют, наливают в это ведро чуть-чуть крещенской воды, потом в него же кидают по кусочку каждого блюда. Утром на *Арданá* (на Крещение) перед литургией хозяин несет в хлев ведро с остатками всех 12 праздничных блюд, чтобы угостить животных: кладет праздничную еду в корыто (диал. *valiv*) корове, коню, свинье, кроме того, достает из ведра хлеб и кидает курам. В Крещенский сочельник хозяин вешает перед входом в дом крест. Дома, на которых висит крест, обходит и освящает священник после дня св. Иоанна Крестителя. Некоторые оставляют крест висеть на доме или на колодце на целый год. Во время праздничной трапезы на *Другий Святий вечір*, так же как и на *Перший Святий вечір*, нельзя вставать из-за стола, даже если придут колядовщики [ФРИ]. После трапезы ходят щедровать. Щедровки (*щедрівки*), которые исполняют парням и девушкам, так же как и колядки *дівці* и *хлопцями*, имеют брачную тематику. Приведу здесь одну из щедровок, записанных мною в 2021 г. в Старом Лисце от ансамбля «Родина».

Ардан вода студенька,
Там дівчина молоденька,
Там дівчина хусти прала,
До матусі промовляла⁸:
«Ой, мамунько, голубочко,
Візьми мене додомочку!»
«В мене коні не ковані,
Ані вози не складані»
Ардан вода студенька.
Там дівчина молоденька,
Там дівчина хусти прала,
До татуса розмовляла:
«Ой, татусю, голубоньку,
Візьми мене додомочку!»
«В мене коні не ковані,
В мене вози не складані»
Ардан вода студенька.
Там дівчина молоденька,
Там дівчина хусти прала,
До милого розмовляла:
«Ой, миленький, голубочку,
Візьми мене додомочку!»
«В мене коні вже ковані,
В мене вози вже складані»¹⁰.

День св. Иоанна Крестителя завершает цикл рождественских праздников. Сено, лежавшее в эти дни под

праздничным столом, люди дают коровам, *didux* выносят в сад и кладут в ветви плодового дерева либо развязывают и обкручивают вокруг ствола, *повереслом* из-под кутьи обвязывают ствол яблони, «би добре родила» [ФРИ]. Праздник *Розколяда*, а на Гуцульщине — *Розплеси*, когда колядовщики собираются, последний раз в году исполняют колядки, иногда приглашают музыкантов и танцуют, а затем отдают деньги, собранные при обходе дворов, священнику, традиционно проводился вечером на Крещение¹¹, однако сейчас во многих городах и селах Галиции фестивали *Розколяди* проходят в первые выходные после Крещения. В Галиции приветствие «Христос ся народив!» — «Славимо Його!» звучит вплоть до Сретения, потом начинают здороваться так же, как всегда: словами «Слава Ісусу Христу!» — «Слава навіки Богу!», на галицком Подолье — «Дай, Боже, щастя!» — «Дай, Боже, щастя вам!».

Примечания

¹ В селах и городах Прикарпатья не говорят *співати колядки*, только *колядувати колядки*.

² См. фильм Валентина Мороза о колядном обряде, зафиксированном в 2013 г. в Криворовне: КОЛЯДНИКИ // Kryvorivnia: [канал на YouTube]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-aux-Vibzk0>.

³ К Покутью обычно относят территории Тлумачского, Городенковского, Снятинского, Коломыйского районов Ивано-Франковской области, северо-восточную часть Надворнянского района (села Тысменичаны, Волосов и др.), восточную часть Тысменицкого района; к гуцульско-покутскому порубежью — часть Коломыйского района, расположенную на правом берегу реки Прут (села Мышин, Киданч и др.), часть Надворнянского района (названия районов приводим по состоянию до 2020 г.).

⁴ Рефрен повторяется после каждой строфы

⁵ Исполнители: Анастасия Буркало, 1926 г.р., Мария Иванив, 1942 г.р., Анастасия Романив, 1932 г.р., Олена Срибняк, 1931 г.р., Параска Фиртась, 1926 г.р.; зап. в 2001 г. А. Турянская.

⁶ Местные жители говорят, что Обертын не село, не поселок (укр. *селище*), а местечко (укр. *містечко*). В XIX — начале XX в. в Обертыне был большой процент еврейского населения.

⁷ Каждая строфа повторяется еще раз после рефрена «Гей, дай, Боже!».

⁸ Вариант: «Хусти прала та й білила. / До матусі говорила».

⁹ Вариант: «Візьми мене на возочок».

¹⁰ Исполнители: Олесь Васильевна Киндрат, Мария Михайловна Феденько,

Мария Ивановна Волосянко, Каролина Андреевна Балан; зап. в 2021 г. И. М. Струтинский.

¹¹ Также стоит отметить, что традиция «розколяди» существовала далеко не повсеместно.

Литература

1. Від Пилипівки до Говіння: звичаї, традиції, колядки, щедрівки зимового циклу, які записав упродовж 1975–2003 років Микола Савчук у селі Великому Ключеві Коломийського району Івано-Франківської області / зап. М. Савчук. Коломия, 2003.

2. Курочкін О. В. Українські «маланкарі» — східна гілка карпато-балканської карнавальної традиції // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». Т. 18: Теорія та історія культури. 2000. С. 70–75.

3. Плитка-Горицвіт П. Колідники: [Рукопись] (Музей им. И. Франко в с. Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області).

4. Струтинський І. Інструментальна складова епічних жанрів карпатської традиції // Проблеми етномузикології: Вип. 16. 2021. С. 99–109.

5. Харчишин О. Регіональні особливості обрядового комплексу «Маланка» в зоні українсько-молдовського пограниччя // Українсько-молдовські культурні зв'язки: зб. наук. ст. Т. 2: Актуальні питання історії, мови та культури українців Республіки Молдова / [авт.-уклад. В. Г. Кожухар, К. С. Кожухар]. Кишинів, 2016. С. 212–220.

6. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Верховина, 2009.

Список информантов

ВКИ — жен., 1925 г.р., род. в с. Старый Лисец Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл.; зап. в 2019 г.

ГРИ — муж., 1965 г.р., род. в с. Белая Чертовского р-на Тернопольской обл.; зап. в 2019 г.

ПОД — жен., 1963 г.р., род. в с. Яворов Косовского р-на Ивано-Франковской обл.; зап. в 2019 г.

РЛИ — жен., 1983 г.р., род. в с. Чертовец Городенковского р-на Ивано-Франковской обл.; зап. в 2019 г.

ФВР — муж., 1966 г.р., род. в с. Выгода Долинского р-на Ивано-Франковской обл.; зап. в 2019 г.

ФРИ — жен., 1945 г.р., род. в с. Старый Лисец Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл.; зап. в 2021 г.

ЯБВ — муж., 1966 г.р., род. в пос. Обертын Тлумачского р-на Ивано-Франковской обл.; зап. в 2019 г.

Статья поступила в редакцию 27 января 2024 г.

См. иллюстрацию на 1-й странице обложки.

Валерий Анатольевич Шилкин,
преподаватель, зав. народным отделом Детской школы искусств № 11
(Волгоград), Волгоградский областной центр народного творчества

ТЕХНОЛОГИЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ СВАДЕБНОГО ВОСКОВОГО ВЕНКА У ДОНСКИХ КАЗАКОВ

Аннотация. В статье на основе полевых фольклорно-этнографических материалов рассматривается технология изготовления свадебного воскового венка у донских казаков, проживающих на территории Волгоградской и Ростовской областей.

Ключевые слова: свадьба, восковой венок, донские казаки, технология изготовления, воск, Волгоградская область, Ростовская область

В данной статье мы представим технологию изготовления свадебного воскового венка у донских казаков, основываясь на материалах, записанных в разные годы в фольклорно-этнографических экспедициях в хуторах и станицах Волгоградской и Ростовской областей. Нужно отметить, что традиция изготовления свадебных восковых венков бытовала на всей территории Нижнего Поволжья и Подонья, но здесь мы рассмотрим только традицию донских казаков.

В день венца невесту-казачку было принято наряжать в длинное белое платье или юбку с кофтой, фату и восковой венок. Свадебный наряд шили из покупного материала пастельных тонов и украшали кружевом, вышивкой, закладывали складки и пр. Под платье надевали нижнюю юбку или рубаху, богато украшенную кружевом и вышивкой — вышивка в технике рихелье. Фату изготавливали из марли, тюля или ткани. Обязательным элементом свадебного наряда был венок. «Белое платье, фата, восковые цветы — венец,

очень красивый» [БТИ]; «Красивые были веночки и фата. Фата бухточкой собирается, из-за этого веночка выглядывает немножко фата» [МКП]; «Фата — сами из марли делали, но это позже, когда марля появилась, а так просто один венок без фаты. Из воска как-то выливали там на проволочку, ну, красивые вянки делали» [ВАС]; «Фату и цветы на голову» [БАМ]; «Венок делали летом из цветов, из травы, зимой искусственный» [ЛНФ]; «Раньше восковые вянки были, такие красивые. Прям капелечки беленькие и розовенькие, цвяточки между них делают и тут вот длинные висели» [ХЛЯ]; «В старое время обязательно такие вяночки и красивая фата» [КНФ]; «Одну косу, надвывают фату, а потом венок на неё и сажают “на посад”¹ называется» [УМЯ]; «Свои самодельные цвяты, они делали из цвятастой бумаги. Они плели прям венком на проволочку. Всегда был воск, его вверх подымали, и он трёсся в венке. Это такие веночки были. Фата была из какого-нибудь материала из белого» [ФАЯ]; «Восковые цвяты делали. Из воска цвяточки, листочки» [ПМС]; «Невеста в фате была, венок был, кудрюшки делали, так красиво было» [ЖВВ]; «На голове



Свадебная фотография (г. Михайловка Волгоградской обл., 1950-е гг.)

цвяты и длинная фата, чем длиннее платье, тем длиннее фата. Вровень должна быть фата с платьем» [ДТЗ]; «Фата раньше у нявести была и цвяты. Фата длинная, прям по земле тащится, и она такая широкая, прям спину закрываить» [КЕН].

Технология изготовления восковых венков пришла в Россию в дореволюционное время из Европы и первоначально бытовала в крупных городах, а потом благодаря доступности материала и простоте в изготовлении распространилась и в сельской среде. Такие венки назывались *флёрдоранж* (фр. *fleur d'orange* — «цветок апельсина»). Свадебный восковой венок (цветы) для невесты изготавливали незадолго до свадьбы сами или покупали при храмах и монастырях; этим промыслом занимались и местные мастера: «Венок сами из воска делали, у меня тоже лежит» [ДВИ]; «Восковые вянки это мастера делали» [ВАС]; «Были восковые венки, делала, специальная была мастерица в хуторе или одна на два-три хутора» [ДАП]; «У меня был вянок. Его делала специальная женщина, она занималась этим делом» [МКП]; «Венки сами делали, у нас женщина одна жила, она из воска делала» [МВВ]; «Вянки и сами делали, и заказывали, но больше сами делали, красиво невесту убрали» [КНФ]; «У мене на свадьбе был восковой венок. У нас в Логу [с. Лог Иловлинского района Волгоградской области] жили, они пожилые были муж и жена. Мы туда ездили с матерью заказывали. Красивый был» [ПАВ]; «Венок восковой был, у нас даже бабушки делали» [МВИ]; «У нас была Анастасия Яковлевна, она делала эти восковые венки из воска» [КВФ]; «У меня мать вянок заказывала в Урюпинске, там женщина на дому делала» [ЧНМ]; «Веночек был восковой, там и цветочки и всё. Покупали венки, но не у всех были, это дорогое удовольствие. После свадьбы фату и веночек улаживали в коробочек, и кто следующий будет выходить замуж, берегли. Если семья большая, девочек много, берегли» [ЖВВ]; «Кто-то эти цвяты заказывал, а потом носили уже их по дворам продавали» [ДТЗ]; «У нас тут одна женщина делала восковые цвяты. Из воска делают цвяты, для молодой, для невести» [КЕН].

Так как венок стоил очень дорого и не все могли его приобрести, его могли взять напрокат. «На голове цвяточки. Вянок брали напрокат. Он из воска сделанный. Там и листочки и цвяточки прям из воска. Это специалисты делали» [АРИ]; «Эти вянки специально у богатых были, а кто замуж выходил, тот у них просил на этот день, ну, чтоб он в целости и сохранности» [ПЛМ]; «Вянок этот шёл из поколения в поколение, пере-

давался. Мы вот ходили, брали у Пономорёвых. У них был, и он по всем рукам ходил. Вот кто замуж выходить, идти к ним. Мы вот отгуляем и отдаём обратно» [СЛС].

Но обычно венок не передавали другим. Невеста носила его во время венчания в церкви и в первый день свадьбы; после этого она хранила его до конца жизни в киоте иконы или в красном углу за иконами: «Красивые вянки делали. А потом вянок этот в икону клали, и он лежал» [ВАС]; «Вянчек потом в икону клали, которой тебя благословляли на свадьбе, прям открывали и туда клали» [КНФ]; «Ни фата, ни венок не должны были даваться на чужую голову. Бабаля говорила: “Когда заболел ребёнок, и его заворачивали в фату”. Поэтому было не положено давать. Вот для этого и хранилось в семье» [ПОВ]; «А теперь он у меня в иконочке, чем благословляли» [МРС].

Свадебные восковые венки были разнообразными по оформлению и декору. Для изготовления венка мастерицы использовали различные материалы и предметы:

- воск или парафин, который растапливали на водяной бане до жидкого состояния;
- чашку с холодной водой, в которую опускали воск, чтобы он быстрее застывал;
- нитки для скрепления деталей;
- проволоку разной толщины и длины;

— ткань или бумагу, обычно папиросную (в тяжёлые годы использовали простую газету, которую окрашивали в различные цвета): «Цвятки ходили делали нявести из бумаги. После войны бумаг не было, газеты красили синей краской, с синькой делали цвятки на голову» [КАИ]; «Был вянок весь разукрашенный, разные зубчики, а от него идёт фата. Цвяты делали из папиросной бумаги и красили эту бумагу» [ПМП]; «Раньше делали венки сами. Бумага была такая, бумагу красили. Из этой бумаги лепили цвяточки и опускали их в воск. Такие хорошие цвяточки были» [ПВА]; «Вянок бывают купят, а бывают сами сделают. Цвятная бумага была и листики, и букеты делали» [ШНЯ]; «Восковые такие цвяточки, вянок очень красивый. Цвяты из специальной бумаги делали» [ГЛМ].

Украшение венка составляли следующие декоративные элементы:

- капельки, их еще называли *шишечки* или *бобышки*;
- пружинки;
- пружинки с капельками (*дрожалки*);
- листочки и цветы из бумаги или ткани, имитирующие розочки, цветы груши или яблони.

Для изготовления капелек (шишечек, бобышек) использовали отрезки тонкой проволоки длиной 13–15 см, которые обматывали слоем бумаги. Накручивать бумагу на проволоку начинали всегда сверху вниз, чтобы



Свадебный восковой венок из фондов Фроловского городского краеведческого музея (г. Фролово Волгоградской обл.). Фото В. А. Шилкина



Свадебный восковой венок (Волгоградская обл.). Из личной коллекции В. А. Шилкина



Свадебный восковой венок В. И. Дергачевой, 1966 г.р. Свадьба состоялась в 1983 г. в хут. Нижнекривской Шолоховского р-на Ростовской обл.; венок изготовила Мария Фоковна Ветрова, 1927 г.р.

бумага хорошо легла и полностью закрыла проволоку. Готовую проволоку сгибали пополам, чтобы на одном отрезке с каждой стороны получилось по капельке. Далее края этой проволоки поочередно опускали сначала в разогретый воск (парафин), а затем в воду до образования нужной по величине капельки. Опускание в холодную воду упрощало и ускоряло процесс изготовления капелек; в противном случае ждать застывания воска приходилось долго. Капелькам можно было придать и другую форму (более округлую или вытянутую); это нужно было делать очень быстро, пока воск полностью не застыл. Какой формы будет капелька, зависело от мастера и задумки, для какой цели эти капельки

предназначались; учитывали также ряд, в котором капельки будут располагаться на венке. Другой способ изготовления капелек заключался в том, что на край проволоки накручивали вату и тоже опускали в растопленный воск: «Капельки из обыкновенной свечи и креповая бумага» [КВС]; «Проволочки были, и на проволочки накручивали белую бумажку, а на концы воск топили. Не свечи, а парафин из них делали шишки» [ДАП]; «Сделан из воска и проволоки» [ДВИ]; «Воск топился, потом проволочки, на проволочки наматывалась вата, а потом в горячий воск окунался, а потом делали вяночек прям» [КВФ]; «А сами они восковые такие на проволоке, и бо-бышки» [ЧНМ].

Готовые капельки можно было использовать отдельно, а также собирать в небольшие букетики (пучки). Для одного букетика требовались 5–7 готовых капелек (шишечек). Их сажали на ножку из толстой проволоки, обернутой бумагой, — стебель. Для изготовления свадебного венка использовалось от 20 и более таких букетиков.

Еще один декоративный элемент — пружинка (дрожалка). Брели тонкую проволоку длиной от 25 см, которую оборачивали бумагой и накручивали вокруг иглы или спицы очень плотно, при этом с двух сторон оставляли небольшой конец примерно 1,5–2 см. Готовую пружинку аккуратно снимали с иглы, один конец расправляли и делали на нем небольшую капельку. При этом важно было учитывать, что большая капелька может оттягивать пружинку и та будет падать. Далее растягивали пружинку до необходимой длины. Растянутые пружинки можно было использовать и без капелек. Так, если соединить концы растянутой пружинки, то образовывалась окружность, которую использовали в декорировании венка: «Потом на пружинках такие висюльки, стояли вверх и шевелились, когда головой крутишь. Такие капельки на пружинке. Пружинки с проволочки, а проволочка какой-то бумагой обвернута тоненькая-тоненькая» [МКП]; «Капелька на тоненькой проволочке на спице накрученной. Мне всегда нравилось, когда невесту выводят, а семь дрожалочек, как капельки слёз застывших, дрожат» [КВС].

Для изготовления цветка брали небольшую полоску бумаги длиной около 15–17 см и шириной 4–5 см и вырезали из нее семь прямоугольников. Чтобы придать им форму лепестка, с одной стороны подрезали острые края и делали их закругленными. У каждого получившегося лепестка нужно было аккуратно немного растянуть пальцами верхнюю закругленную часть (если бумага была гофрированная). Когда все лепестки были готовы, мастерица начинала собирать цветок. Один лепесток сворачивался так, чтобы образовался бутончик, его фиксировали снизу ниткой. Цветок формировали, постепенно добавляя оставшиеся лепестки и закрепляя их нитками. Некоторые умельцы могли зафиксировать ниткой уже собранный цветок. Опять же нужно было учитывать размеры цветка и в каком месте он будет находиться на венке. Готовый цветок сажали на стебелек: брали кусок толстой проволоки длиной примерно 15 см, одним концом ее очень плотно обматывали основание цветка, чтобы он потом не упал, и оборачивали стебель бумагой от самого



Свадебный венок из комнаты народного быта школьного музея с. Журавка Еланского р-на Волгоградской обл. 2023 г. Фото В. А. Шилкина

основания, стараясь спрятать все нитки и проволоку. Кроме того, цветы для венка могли делать из ткани.

Для изготовления листиков брали прямоугольные заготовки из бумаги размером 3 × 6 см. Заготовку складывали пополам и при помощи ножниц придавали форму листа. Листики могли располагаться в венке по отдельности или их собирали в пучок из двух или более листочков. Для них тоже делали стебель из проволоки, обмотанной бумагой.

Далее наступал ответственный момент: готовые цветочки и листочки нужно было окунуть в очень горячий воск или парафин (достаточно одного раза), чтобы он лег тонким слоем на бумагу и не образовалось комочков; потом опускали цветы и листочки в холодную воду. (Однако для венка можно было использовать просто бумажные цветы и листья, не покрывая их воском или парафином.) «У меня был вянук. Сделаны из бумаги эти цветочки, мелкие и опущены в горячий воск, потом он застывал, они получались такие восковые» [МКП]; «В старину, я помню, каждый

цветочек был восковым» [КВС]; «И все цветочки из парафина так делали, раньше такие были» [ДАП]. «А тада цвяты были, красивые, большия. Там, ой, красавица! Цвяты, ну, из воска тама. И аленький там букетик и под цвятами» [НАК]; «Венок мне делала моя мама. Она очень красивые делала цветы из бумажки. Была проволока, и на эту проволоку делала действительно ландыши» [ТЛВ]; «Я помню, у нас долго был у бабани восковой веночек. Такой высокий венок был, такой гребень у него. Там были с проволочки такие цветочки обятнутые и из воска были бутоны» [ПОВ]; «У мяне мамина сястра была, тётя, она такая рукодельница. Делали святошки беленькия такая и окунали в воск, и на малинькию проволочку. Они прям стояли, дрожали все» [МРС]; «Восковые цвяточки и между ними из бумажечки. Розовенькие были цвяточки, а зелёненькие листочки» [ЧНМ]; «И листочки делали зелёненькия» [МРС]; «Белые листочки делали» [ХЛЯ].

Когда все декоративные элементы были готовы, мастерица начинала собирать свадебный венок, задействуя

собственные фантазию и воображение. Венок мог состоять из одного или нескольких ярусов. К венку мастерицы могли сделать длинные ленты с цветами, капельками и листочками, выполненные в той же технике, что и венок; они могли свисать по бокам. Готовый венок представлял собой произведение декоративно-прикладного искусства, каждый был уникален и индивидуален.

Примечания

¹ Посад — обычай торжественного усаживания утром свадебного дня наряженной невесты в переднем углу.

Список информантов

АРИ — Аханова Р. И., 1938 г.р., хут. Плотников 1-й Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

БАМ — Болдырева А. М., 1935 г.р., хут. Глуховский Кум.; зап. В. А. Шилкин в 2015 г.

БТИ — Бочарова Т. И., 1933 г.р., хут. Рыбинский Шол.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ВАС — Выприжкина А. С., 1950 г.р., хут. Верхнекривской Шол.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ГЛМ — Гвоздиков Л. М., 1953 г.р., хут. Плотников 1-й Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

ДАП — Доронина А. П., 1961 г.р., хут. Калининский Шол.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ДВИ — Дергачева В. И., 1966 г.р., хут. Верхнекривской Шол.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ДТЗ — Дьякова Т. З., 1947 г.р., хут. Амо-чаевский Нов.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

ЖВВ — Железкина В. В., 1940 г.р., хут. Секачи Мих.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

КАИ — Ковалева А. И., 1932 г.р., хут. Затонский Сер.; зап. С. Ю. Пальгов в 1997 г.

КВС — Кубракова В. С., 1954 г.р., ст. Алексеевская Ал.; зап. В. А. Шилкин в 2020 г.

КВФ — Коньшина В. Ф., 1959 г.р., ст. Нехаевская Нех.; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

КЕН — Кривошеева Е. Н., 1925 г.р., хут. Клемёновский Нов.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

КНФ — Комкова Н. Ф., 1927 г.р., хут. Цапаев Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2018 г.

ЛНФ — Лапин Н. Ф., 1938 г.р., хут. Балтиновский Урюп.; зап. В. А. Шилкин в 2014 г.

МВВ — Макарова В. В., 1948 г.р., ст. Слащевская Кум.; зап. В. А. Шилкин в 2015 г.

МВИ — Молитвена В. И., 1949 г.р., хут. Кругловка Нех.; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

МКП — Мельникова К. П., 1954 г.р., хут. Калининский Шол.; зап. В. А. Шилкин в 2021 г.

МРС — Михалёва Р. С., 1945 г.р., хут. Субботин Мих.; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

НАК — Наумова А. К., 1914 г.р., ст. Етеревская Мих.; зап. З. Н. Мулеева в 1996 г.

ПАВ — Писарева А. В., 1955 г.р., хут. Вилтов Ил.; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.

ПВА — Пудовкина В. А., 1941 г.р., ст. Сергиевская Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

ПЛМ — Пчелинцева Л. М., 1938 г.р., хут. Заполянский Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

ПМП — Полякова М. П., 1930 г.р., хут. Субботин Мих.; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

ПМС — Потапова М. С., 1938 г.р., хут. Сарычевский Кум.; зап. В. А. Шилкин в 2021 г.

ПОВ — Попова О. В., 1963 г.р., ст. Статорогригорьевская Ил.; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.

СЛС — Сигаева Л. С., 1940 г.р., хут. Орлы Мих.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

ТЛВ — Турчина Л. В., 1932 г.р., ст. Березовская Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

УМЯ — Уланова М. Я., 1926 г.р., хут. Орлы Мих.; зап. С. Ю. Пальгов в 1996 г.

ФАЯ — Федотова А. Я., 1929 г.р., хут. Горин Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2022 г.

ХЛЯ — Ханова Л. Я., 1945 г.р., хут. Озерки Ил.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ЧНМ — Черничкина Н. М., 1953 г.р., хут. Нижнереченский Нех.; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

ШНЯ — Шопик Н. Я., 1939 г.р., хут. Плотников 1-й Дан.; зап. В. А. Шилкин в 2024 г.

Сокращения названий районов

Волгоградская обл.: **Ал.** — Алексеевский, **Дан.** — Даниловский, **Ил.** — Иловлинский, **Кум.** — Кумылженский, **Мих.** — Михайловский, **Нех.** — Нехаевский, **Нов.** — Новоаннинский, **Сер.** — Серрафимовичский, **Урюп.** — Урюпинский; Ростовская обл.: **Шол.** — Шолоховский.

Статья поступила в редакцию 1 апреля 2024 г.

См. иллюстрации на 3-й странице обложки.

Ирина Викторовна Пашкова,
Анастасия Викторовна Соломатина,
Государственный музей «Смоленская крепость» (Смоленск)

СВАДЕБНЫЙ ВЕНОК: К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ

Аннотация. В России в конце XIX — начале XX в. был повсеместно распространен свадебный венок, в том числе с восковыми элементами. В настоящее время в декоративно-прикладном творчестве и музейной практике актуальным направлением является реконструкция такого венка. В статье анализируются основные черты существующей практики реконструкции, а также описывается опыт создания и реконструкции свадебного венка Монастырщинского района Смоленской области.

Ключевые слова: свадьба, венок, реконструкция, Смоленская область, свадебная обрядность

Традиционным свадебным украшением невесты на Смоленщине в конце XIX — первой половине XX в. являлся венок из искусственных цветов, которые делали из ткани или бумаги и иногда покрывали воском (погружали в расплавленный воск или парафин). Венок с восковыми элементами принято называть восковым. Ареал распространения этого главного атрибута невесты был достаточно широк: он встречался как на территории Беларуси и Украины, так и в Центральной России, на Урале и даже в Сибири. Многочисленными исследованиями установлено, что венок был не простым элементом одежды, он наделялся особыми качествами — был оберегом и одно-

временно символом счастливого брака. В наши дни можно говорить о возникновении особого интереса к свадебному венку в России, Беларуси и Украине и как следствие о работе по возрождению традиций его изготовления. В ней принимают участие и специалисты-этнографы, и мастера, популяризирующие народную культуру.

Еще в 2017 г. Мария Куряча из Винницы занялась изготовлением традиционных свадебных венков Подолья, предварительно изучив рассказы местных мастериц¹. «Этномайстерня Коло», участницей которой является Мария, популяризирует восковой венок как часть традиционного свадебного костюма и проводит мастер-

классы для желающих научиться его созданию². Винницкие свадебные восковые венки были внесены в национальный перечень объектов нематериального культурного наследия Украины³.

Белорусский «Витебский областной методический центр народного творчества» в 2023 г. провел фольклорный форум «Вялікая вясельніца», посвященный свадебным обрядам. На этом форуме особое внимание уделялось восковому венку и его реконструкции. В рамках фестиваля была организована выставка «Венок невесты», где были представлены реконструкции венков, сделанные белорусскими мастерами⁴. С 2017 г. на территории Беларуси реализуется проект «Veha»⁵, который занимается сбором старых фотографий XX в. по трем направлениям: празднование Рождества, свадебный обряд и похоронный обряд. За это время собран значительный архив семейных фотографий, среди них — отдельная подборка фотографий невест в свадебных венках (с 1916 по 1970-е гг.). Итогом работы проекта должно стать издание обобщающей книги «Дзявочы вечар». В музее народного творчества «Бездежский фартушок» в д. Бездеж (Дрогичинский район, Брестская область) также воссоздали технику изготовления свадебного венка под названием «павы» по описанию пожилых мастериц⁶.



Свадьба Ольги Анисимовны Гордиенковой, 1929 г.р., и Ивана Наумовича Петухова, 1929 г.р. (д. Седьмовка Хиславичского р-на, 1953 г.). Личный архив Е. Герасимовой

В России подобная работа тоже ведется. Например, реконструкцией свадебного венка с элементами из воска или парафина занимается мастерская «ЦвЕты» в Доме ремесел Заповедника народного быта города Иваново⁷. О технике создания такого венка рассказывают в Свердловском областном краеведческом музее. Его сотрудники записали видео, на котором мастер музея объясняет, как сделать восковой венок с использованием современных флористических материалов⁸.

Такие проекты вдохновляют людей, далеких от науки, на изучение культурных традиций народа и истории собственной семьи. Кроме того, они вносят вклад в реконструирование свадебной обрядности и ее элементов и их включение в современную свадьбу⁹.

Анализ имеющегося опыта реконструкции позволяет сделать несколько выводов.

1. Венок с восковыми элементами позиционируется как атрибут традиционной свадебной обрядности, несмотря на то что появился в исторической перспективе относительно недавно — в середине — конце XIX в. — и использовался в некоторых районах и деревнях вплоть до 1970-х гг.

2. Интерес к венку невесты обусловлен поиском этнической и культурной идентичности, что является общемировым запросом последних десятилетий. Свадебный венок, когда-то имевший сакральное значение, ныне лишь дополнительный атрибут наряда невесты. Его использование как средство украшения не требует от девушки внесения кардинальных изменений в свой свадебный облик и является легким способом показать собственную сопричастность этнической культуре.

3. Относительно недавнее присутствие в свадебной обрядности воскового венка позволило запечатлеть его на большом количестве фотографий, сохранившихся в личных и семейных архивах. Это делает восковой венок знакомым объектом, а благодаря тому, что еще остались женщины-мастери-

цы, занимавшиеся его изготовлением, сам процесс его создания хорошо задокументирован и легко воспроизводится. Доступны как материалы, используемые при создании венка, так и сама техника, которая не требует наличия специальных навыков или особых инструментов, как, например, при прядении или ткачестве.

4. При реконструкции свадебного венка некоторые традиционные материалы, которые требуется предварительно сделать или обработать, современные мастера могут заменять на уже готовые, продающиеся в магазинах рукоделия в отделе флористики. В частности, для венка требуется проволока, обернутая цветной гофрированной бумагой. Сейчас ее может заменить готовая цветная флористическая проволока, свободно продающаяся в магазине и имеющая более эстетический вид, чем сделанная своими руками из простых материалов.

Венок как девичий головной убор описывался многими исследователями смоленского костюма. В Дорогобужском районе Смоленщины на фотографии Н. И. Погодина начала XX в. была запечатлена крестьянка



Икона с оформлением из восковых цветов. Вторая половина XX в. Пос. Монастырщина Монастырщинского р-на. Личный архив А. В. Соломатиной



Надежда Ефимовна Фроленкова (Белобрысова) (1930 г.р., д. Капыловка Монастырщинского р-на Смоленской обл.). 2022 г. Личный архив Н. А. Хацковой

в праздничном костюме с пышным венком на голове¹⁰. Н. М. Ведерникова пишет, что такой головной убор делали из бересты, которую обшивали лентами и украшали бумажными цветами [1. С. 251]. Венок выполнен в несколько ярусов, в верхний ряд к цветам добавлены перья. Цветы сделаны из бумаги и ткани, которая крахмалилась. Цветы не опускались в воск, а были «живыми». Верхний ряд украшен бусинками на тонкой металлической проволоке.

Свадебный венок назывался *цветы* и часто сопровождался фатой или покрывалом. Такие веночки изготавливали сами или заказывали у известных мастериц. Венок мог быть общим, и тогда он передавался от невесты ее подружкам на свадьбу. «А девачки сабираютца и делают, в субботу перед заручинами уже венки этак делают. 3 марли дела-

ють. И красива було!» (Демидовский район, Терешины)¹¹. Для венка были необходимы ленты, которые невеста и подневестница (ближайшая подруга невесты) собирали у девушек по деревне, заодно приглашая их на девичник. В Ельнинском районе Смоленской области девичник описывался так: «Вечером перед венцом у невесты собираются подруги на девичник. Наряжают елку, обычно небольшую, украшают ее лентами и ставят повыше. Рядом усаживают невесту, а девушки садятся за стол и вокруг. На девушках платки, невеста же — в венке. На девичник является сват — узнать, собрана ли невеста к венцу. В это время у жениха идет свой пир» [4. С. 34]. По сообщению Н. В. Журковой, в Велижском районе Смоленщины невеста обходила дворы в венке: он служил знаком нового особого статуса¹².

В свадебных песнях фигурирует «вянок литоновый»¹³. Основой венка служила проволока, на которую крепили искусственные цветы из бумаги и воска. Бумажный цветок окунали в воск, потому от слова *литовать*, т.е., согласно этнографическому словарю В. Н. Добровольского, заливать чем-либо, был назван и венки [2. С. 377]. Сзади к венку пришивали ленты разных цветов, которые позднее заменила фата. Чем больше лент, тем богаче венки. В других вариантах цветы из бумаги или ткани крепились к берестяному или картонному ободку, украшенному яркой лентой-позументом, с помощью тонкой проволоки; дополнительно для украшения венка использовались дутые стеклянные бусины, а также перья. Таким образом изготовленный венки хранятся в этнографическом музее «Смоленский лен» в Смоленске. Обширные материалы, касающиеся использования венка в свадебном обряде и его представленности в фольклоре, собраны фольклорной экспедицией Российской академии музыки им. Гнесиных в 1980–1990 гг. [3. С. 30]. Традиционный свадебный венки зафиксированы на советских фотографиях свадеб.

Считалось, что свадебный венки нельзя выбрасывать, поэтому его старались сохранить рядом с самой большой домашней святыней — иконой. Венки целиком или его цветы могли использовать для украшения икон, вкладывая как часть оклада под стекло. Однако обычно для икон делали специальные украшения в виде искусственных цветов, листьев и восковых «шишечек» по той же технологии, что и для свадебного венка. Такие иконы до сих пор встречаются на территории Белоруссии, можно их найти и на Смоленщине. В поселке Монастырщина сохранилась икона с вложенным венком. Венки в этой иконе сделаны из гофрированной бумаги белого и розового цвета, тычинки также выполнены из гофрированной бумаги, цветы собраны на тонкую проволоку.

Для создания венков девушки брали самые доступные для них материалы: картон, проволоку, луб — для основы; цветы изготавливались из ткани либо гофрированной или любой доступной бумаги; ленты подбирали разных цветов; позднее вместо лент появилась фата из марли, сложенной в несколько раз; использовали бусинки, в том числе стеклянные елочные украшения. Уже в советское время тычинки для цветов делали из гофрированной бумаги от пачечки чая. Красивые цветные обертки собирали и берегли, чтобы использовать уже для создания головных уборов.

По технологии создания свадебного венка в смоленских деревнях уже в позднее время изготавливали не только украшения для икон, но и праздничные головные уборы для девочек: в Смоленском, Хиславичском и Ельнинском районах еще в 1970–1980-е гг. так делали головные уборы на новогодние утренники.

Надежда Ефимовна Фроленкова (Белобрысова) (1930 г.р., д. Капыловка Монастырщинского района Смоленской области) в 2021 г. описывала процесс изготовления венка своей внучке Надежде Хацковой (далее — Н. Х.) следующим образом.

После войны такая беднота была в округе, что не было из чего делать вяннок... Собирали у кого что есть: бумагу, ленты... Газету складывали вдоль в несколько рядов и сшивали, чтобы «лукошко» получилось на голову. А если есть, то из кардона делали основу. Из бумаги делали цветы... [Из какой бумаги?] Ай, что найдёшь! Кто богатый — бумага получше. На проволоку вкручивали блестящую, получалась как ягодка. Свечку восковую из церкви принесли, растопят на огне. Помакнёшь, вынешь. Наделают цветков, а потом пришивают нитками полностью по кругу, чтобы «лукошко» не светилось. Раз два кулупнёшь его (два стежка. — Н. Х.). Пришивали ряда два, а то и три маленькие и крупные цветы. Спереди цветы повыше и крупнее. Ленты как соберёшь — длинные и чтобы одинаковые (одной длины. — Н. Х.). Штук шесть, а то и больше, одна на одну нашивали. Венок бывает великоват — платок подкладывали. В основном свадьбы по холоду играли. Так сначала платок повязывали, а сверху венок.

Основываясь на рассказе Надежды Ефимовны, ее внучка Надежда Алексеевна Хацкова (1967 г.р.) сделала венок, представленный на одной из выставок в Смоленске.

Процесс изготовления смоленского свадебного венка, который воссоздала творческая группа «Одеться по-смоленски»¹⁴, проходит несколько этапов.

1. Изготавливается сердцевина цветка. Гофрированная бумага складывается пополам и прорезается по линии сгиба. Заготовка скручивается внутрь с одного конца.

2. Из гофрированной бумаги другого цвета вырезается лепесток, с одной стороны край накручивается на деревянную палочку; лепестки накладываются вокруг сердцевинки, формируя цветок. Цветы старались сделать плотными. Ниткой или тонкой проволокой закрепляются все лепестки. Лишняя бумага подрезается.

3. Готовый цветок могли окунать в расплавленный воск или парафин. На территории Смоленщины зафик-



Реконструкция свадебного венка А. В. Соломатиной. Смоленск. 2023 г. «Бубличка» для венка. Личный архив А. В. Соломатиной



Реконструкция свадебного венка А. В. Соломатиной. Смоленск. 2023 г. Задняя часть венка со способом крепления элементов. Личный архив А. В. Соломатиной

сированы разные способы создания венка, как с использованием воска, так и без.

4. Для создания шишечки — бублички — необходим небольшой кусочек ваты и проволока. На конце проволоки делается петля и на нее наматывается ватка. Готовая бубличка окунается в растопленный воск или парафин. Таких украшений могло быть большое количество (до нескольких сотен), они могли собираться в отдельные букетики, которые затем крепились к венку как дополнение к цветам или вместо них.

5. Листик для венка вырезается из гофрированной бумаги. Закрепляли на проволоку, придав листу нужную форму. Также по желанию создательницы листок могли опускать в воск или парафин.

6. Проволочку для украшения сворачивали в пружинку, наматывая на

деревянную палочку. После чего из этой пружинки сгибаются три арки. Для объемного венка количество арок могло быть увеличено до пяти.

7. На пружинку крепились бусинки из фольги или из дутого стекла.

8. Из жесткой проволоки делается каркас на один или несколько ярусов путем сплетения проволоки. По краям формируются петли для лент.

9. На готовый проволоочный каркас с помощью тонкой проволоки прикрепляются цветы, листья, «бублички», пружинки с бусинками.

Похожим образом делали не только венок невесте, но и бутоньерку для жениха.

Подводя итоги, можно сказать, что свадебный венок невесты переживает рост исследовательского интереса к нему. Этот свадебный атрибут возрождается в новом качестве, становится показателем

связи с традицией, с историей семьи. Нужно отметить, что часто используемый термин «реконструкция» не совсем точен, поскольку чаще всего речь идет о стилизации — создании венка, приближающегося по технике и материалам к оригиналу, но никак не являющимся его точной копией. Однако опыт создания свадебных венков, демонстрация изделий на выставках, мастер-классах, в сети Интернет способствует популяризации народных традиций, народного костюма и формирует чувство сопричастности к родной культуре, углубляет этническую идентичность.

Примечания

¹ См.: Веночек, кимбалка... Винничанка изготавливает уникальные женские украшения, которые носили столетие назад // День: [газ.; Киев]. 2017. 9 ноября, № 201. URL: <https://day.kyiv.ua/ru/article/obschestvo/venochek-kimbalka>.

² См.: Весільні воскові віночки Східного Поділля // Етномайстерня Коло: [блог]. 2017. 7 грудня. URL: http://etnomaysternyakolo.blogspot.com/2017/12/blog-post_7.html.

³ См.: Шуткевич О. Виннички восковые венки внесли в Национальный перечень объектов нематериального культурного наследия // PORT-MONE TV. [Б. д.]. URL: <https://port-mone.tv/vinnickie-voskovye-venki-vnesli-v-nacionalnyj-perechen>

obektov-nematerialnogo-kulturnogo-nasledija/?ysclid=lw4z7i7mb8768761470.

⁴ См.: Чтобы удачно вышла замуж. Большая подборка фотографий невест в венках (есть очень забавные) // CityDog.io. 2018. 14 авг. URL: <https://citydog.io/post/vianki/?ysclid=ls7qwqf8j3381919121>.

⁵ VEHA Archive. URL: <https://veha-archive.org>.

⁶ См.: Черноволова А. Точно пава: в Бездеже воссоздали технику плетения уникального свадебного венка // Новости Беларуси — БЕЛТА. 2019. 14 марта. URL: <https://www.belta.by/culture/view/reportazh-tochno-pava-v-bezdezhe-vossozdali-tehniku-pletenija-unikalnogo-svadebnogo-venka-339989-2019>.

⁷ См.: 26 мая. Мастер-класс. Изготовление свадебных цвето[в]: [группа в социальной сети «ВКонтакте»] // Мастерская «ЦвЕты», г. Иваново. 2013. 26 мая. URL: <https://vk.com/event53994633>.

⁸ См.: Свадебный венок из воска своими руками. Мастер-класс // Свердловский областной краеведческий музей: [канал на YouTube]. 2021. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=V2WydDebVTc>.

⁹ См.: Просто уау! Молодожены к свадьбе создали «Книгу семьи» и реконструировали свадебный венок бабушки — вот что получилось // CityDog.io. 2019. 2 сент. URL: <https://citydog.io/post/kniha-siamji/?fbclid=IwAR2ASMgSUOnFGaPii0z0Z81JwXsXZwZR7E-DGN2nVS2oe5LktSgChujakvs>.

¹⁰ См.: Погодин М. И. Фото. И. Ф. Бузанова в венке, который одевают на

девишник. Деревня Коровники близ Болдина монастыря. 1929 // Госкаталог. рф. URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=6611854>.

¹¹ См.: «На мне венок литоновый...»: уникальные экспонаты в музее «Смоленский лен» // Смоленский государственный музей-заповедник. 2022. 17 нояб. URL: https://www.smolensk-museum.ru/novosti/muzeynaya_zhizn/na-mne-vyanok-litonyvyj-unikalnye-eksponaty-v-muzee-smolenskij-len.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Одеться по-смоленски: [группа в социальной сети «ВКонтакте»]. URL: <https://vk.com/smolcostume>.

Литература

1. Ведерникова Н. М. Крестьянский костюм Дорогобужского уезда // Смоленская земля. Дорогобужский район: очерки прошлого и настоящего / ред.-сост. Е. Д. Андреева. М., 2011. С. 240–255.

2. Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

3. Енговатова М. А. Венок смоленской невесты // ЖС. 2008. № 4. С. 29–32.

4. Пьянкова С. В. Свадебные песни родины Глинки. М., 1977.

Статья поступила в редакцию 23 марта 2024 г.

См. иллюстрации на 3-й странице обложки.

Олег Васильевич Гордиенко,
Союз композиторов России (Москва)

О ПАСТУШЕСКОЙ БАРАБАННОЙ ТРАДИЦИИ КОСТРОМСКОЙ ДЕРЕВНИ МАШИХИНО

Аннотация. Статья посвящена старинному русскому звукоинструменту — дощатому пастушескому барабану. В ней представлены материалы полевого исследования живой пастушеско-барабанной традиции, сохранявшейся до середины 1990-х гг. в костромской деревне Машихино. Собранные об инструменте сведения позволяют не только расширить представление о нем, но и уточнить малоразработанные вопросы его типологии.

Ключевые слова: этноинструментоведение, русские звукоинструменты, дощатый пастушеский барабан

Летом 1996 г. я отправился в фольклорную экспедицию для обследования пастушеских инструментальных традиций Островского района Костромской области. В ходе многодневной сборательской работы я побывал в двадцати населенных пунктах и выяснил, что в большинстве из них старые пастушеские инструментальные традиции либо уже угасли, либо находились в сильно разрушенном состоянии. Единственным не вписывавшимся в эту картину населенным пунктом стала деревня Машихино,

где удалось обнаружить живую традицию игры на дощатом пастушеском барабане. Об особенностях ее бытования, о связях с субрегиональной и трансрегиональной пастушеско-барабанной традицией, а также о научном ее значении и пойдет речь в данной статье.

Чтобы познакомиться с машинской пастушеской барабанной традицией более обстоятельно, приведем ее сжатое описание, взятое из моей полевой записной книжки (см. также ил. на с. 39)¹.

В деревне Машихино стадо пасут с «барабанкой». Название это считается традиционным. Барабанит на ней местный уроженец пастух Александр Ефимович Сулоев (1931 г.р.). «Барабанки» он делал из разных пород дерева, но сказал, что самые звонкие получаются из осины. Инструмент же, с которым он пас, был сделан из ели. В доске (на значительном удалении друг от друга и, похоже, в случайном порядке) было просверлено 7 дырочек — «для звона». Ещё две дырочки (на углах верхнего выступа доски) были сделаны для подвязывания верёвочной лямки. Две палочки, которыми он стучал по доске, назывались «стукотёлки». Длина их была около 30 см. К доске они не привязывались, но, по словам пастуха, между собой могли быть связаны отдельной верёвкой. Форма и материал у палочек были разные. Одна палочка была изогнутая (из черёмухи), другая прямая (из берёзы). Изогнутую палочку пастух держал правой рукой (в кулаке, ударным концом вниз), прямую — пальцами левой (зажав её «пером», как говорят нижегородские пастухи). Техника стука по доске была следующая. Правой рукой он выстукивал ровными длительностями (восьмыми) чередующиеся басы, двигая при ударах палочку как маятник — «туда-сюда» (вправо-влево: т.е. от центра к краю доски и обратно).левой рукой выстукивал (на слабых долях такта) либо ровные ноты

(восьмьюми), либо мелкую дробь (шестнадцатыми), ударяя лишь в одно место доски. Как сказал исполнитель, «одной стучу» (правой рукой), «другой подыгрываю» (левой рукой). В некоторых соседних деревнях партию подыгрывающей руки и её ритмический рисунок старые пастухи называли «пристукишами». Длина «барабанки» Сулоева была около 62 см. Ширина доски по бокам примерно 18 см. Ширина доски в центре около 25 см. Толщина доски около 2 см. От постоянных ударов в середине доски образовалась выбоина.

Раньше в Машихине на свадьбах с «барабанкой» ходили ряженые. Причем «барабанку» они могли использовать и как звучащий, и как не звучащий инструмент. Это было во второй свадебный день, когда утром «тёлку ищут пропавшую». В других свадебных ситуациях на «барабанке» в Машихине не играли. По воспоминаниям старожилов, длина машихинской «барабанки» была около 80 см. «Подстукивали» на ней «двумя палочками».

В барабанный репертуар Сулоева входил только один пастушеский сигнальный наигрыш, постоянно и разнообразно варьируемый. Он исполнялся и при утреннем выгоне скота, и во время дневного и вечернего сбора стада в лесу. Утренняя сигнализация велась не прямо на ходу. Проходя по деревне, пастух периодически останавливался, барабанил и шел дальше. Время звучания каждого такого сигнала было различным. Длительность записанных мной образцов, например, составляла 47, 58, 43 и 72 секунды.

Если говорить об особенностях строения сигнальных наигрышей Сулоева (от которого было записано четыре варианта барабанного сигнала), то в качестве наиболее характерных их черт можно выделить следующее.

- Все записанные от Сулоева наигрыши имеют форму с безостановочным ритмическим движением.

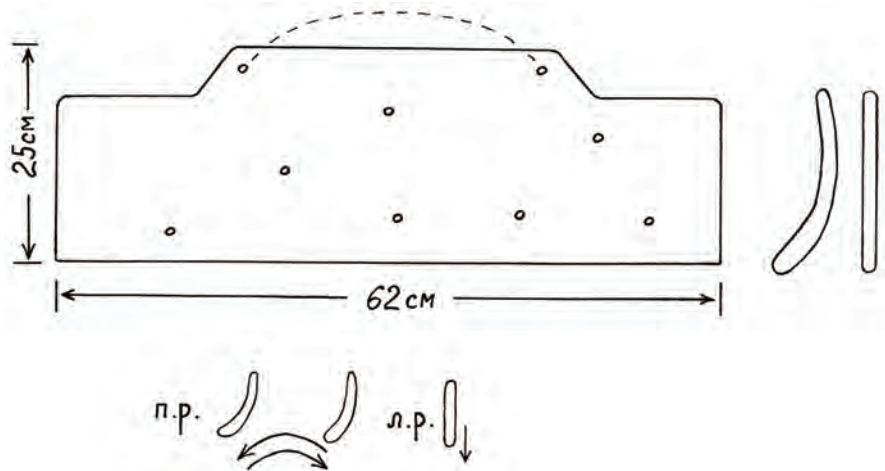
- В барабанных сигнальных наигрышах Сулоева нет разделенных цезурой ритмических фраз, а несовпадающие разделы формы различаются по типу преобладающего ритмического рисунка. Поэтому весь наигрыш можно рассматривать либо как одну большую фразу, или *тираду* (при однородном ритме), либо как *мегафразу* (если в форме наигрыша есть различные по ритмическому рисунку разделы).

- Промежуточные кадансовые формулы в наигрышах Сулоева отсутствуют.

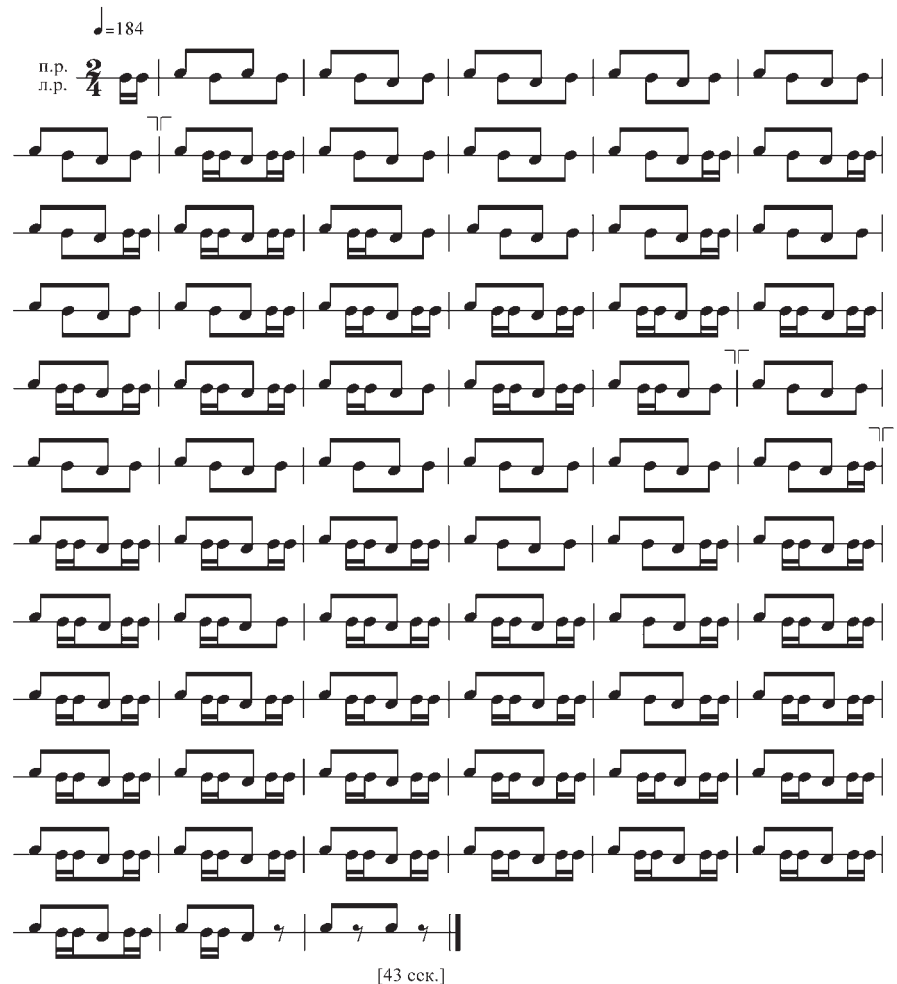
- Заключительная кадансовая формула (три одиночных удара) у Сулоева неизменна и повторяется во всех его барабанных наигрышах.

- В сигналах Сулоева есть не только шумовой, но и звуковысотный компонент: например, в наигрыше № 3 постоянно слышна квинта $f^1 - c^2$ (между звуками, извлекаемыми правой рукой); ближе к концу наигрыша начинают прослушиваться даже три звука: $f^1 - g^1 - c^2$ (в ритме: $\frac{1}{8} + \frac{1}{8} + \frac{1}{4}$), где звук g^1 воспроизводится ударом левой руки.

- В буквенном отображении форма наигрышей Сулоева такая: наигрыш № 1 — Б, наигрыш № 2 — БА, наигрыш № 3 — АБАБ, наигрыш № 4 — АБА (где в ритмике разделов «А» преобладает движение ровными восьмыми, а в ритмике разделов «Б» доминирует ритмическая фигура из восьмой и двух шестнадцатых).



Дощатый пастушеский барабан А. Е. Сулоева. Экспедиционная зарисовка О. В. Гордиенко. 1996 г.



Сигнальный барабанный наигрыш пастуха А. Е. Сулоева (третий вариант). Записал и нотировал О. В. Гордиенко в 1996 г.



Пастух-барабанщик, держащий палочки пальцевым способом. Пастух Н. И. Евсеев, 1913 г.р., д. Пищуниха Пучежского р-на Ивановской обл. (род. в д. Поселихино). Фото Б. И. Рабиновича. 1966 г. Снимок опубликован в [5] (фото 4)

- В тактовом измерении форма наигрыша № 3 (АБАБ) следующая: 6 тактов + 22 такта + 7 тактов + 33 такта (при тактовом размере $\frac{2}{4}$) (см. нотный пример).

- В наигрыше № 1 у Сулоева есть введение: два звука, отделенные от последующего построения паузой.

- Все барабанные сигналы Сулоев играл в быстром темпе. Однако в некоторых из них исходный темп до конца не выдерживал и постепенно ускорял его при игре.

В материалах полевого исследования машининской пастушеско-барабанной традиции заслуживают внимания и сведения, расширяющие современные представления о дощатом пастушеском барабане, но не отраженные в научной литературе.

В сфере этнокультурной хронологии это, несомненно, данные о живом бытовании пастушеской барабанной традиции в Костромской области вплоть до середины 1990-х гг.

В сфере этноорганологии — сведения об изготовлении барабанных палочек из черемухи²; наличие на барабанной доске семи звуколучшающих отверстий³; не компактное, а рассредоточенное или произвольно

разбросанное расположение их на корпусе инструмента.

В сфере технико-исполнительских приемов (для отдельных конструктивных разновидностей) — использование при игре *смешанного* способа держания палочек, имеющих разную конфигурацию⁴.

Так как в этноинструментоведческой литературе методы зажима палочек в руках систематизированы лишь частично, можно предложить более полный вариант их систематизации, включающий в себя следующие способы держания: 1) *пальцевый* (когда каждую из двух палочек держат «пером»); 2) *кулачный* (когда каждую из двух палочек держат в кулаке); 3) *смешанный*, или *пальцево-кулачный* (когда одну палочку держат «пером», а другую — в кулаке). Причем при пальцевом зажиме палочки возможны два варианта ее обхвата — вариант с двумя пальцами на лицевой стороне (когда прикладывают к ней второй и третий пальцы) и вариант с тремя пальцами на лицевой стороне (когда прикладывают к ней второй, третий и четвертый пальцы).

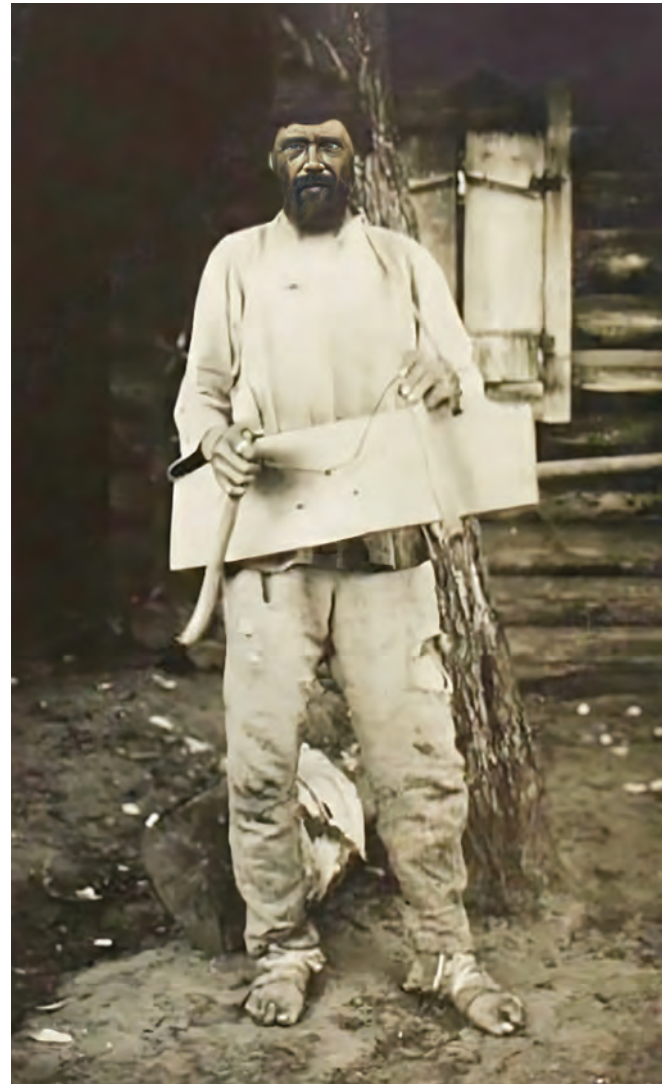
В том, что проблема систематизации способов держания барабанных палочек решена не полностью, можно

убедиться, заглянув в типологические описания дощатого пастушеского барабана и посмотрев, как освещается в них данный вопрос. В подтверждение этого достаточно привести выдержки из работ Б. И. Рабиновича [5], А. А. Банина [1], Т. В. Кирюшиной [4]. Например, в статье «Пастуший барабан — недавно открытый русский народный инструмент» Б. И. Рабинович, говоря о вариативности держания палочек, выделяет два способа их захвата: «держание их между пальцами (игра при помощи пальцев или кисти) либо вертикальный зажим их верхней части в кулаке (игра посредством вращения предплечья)» [5. С. 191]. Рассказывая далее, как играют на инструменте, он пишет: «Колотушки исполнители держат в руке по-разному: одни управляют ими при помощи пальцев и играют движениями кисти (Ивановская область), другие зажимают их в кулаке вертикально и играют вращением предплечья, достигая поразительной техничности, если принять во внимание очень быстрый темп (Горьковская, Вологодская и Костромская «...» области)» [5. С. 203]. Третий же способ держания палочек (*смешанный*, или *пальцево-кулачный*) в статье Б. И. Рабиновича не описан, хотя на трех фотографиях, публикуемых в этой работе, исполнители держат палочки именно таким способом [5, фото 5, 6, 7]. Более того, невнимание исследователя к подобным деталям привело в одном случае к расхождению между изображением на снимке и комментарием к нему. Речь идет о фотографии № 6, где изображены исполнители частушек из с. Долгово Парфеньевского района Костромской области, один из которых снят с барабанкой. В тексте статьи ссылка на этот снимок предваряется следующим пояснением: «Длинные цилиндрические палки не привязывались, их держали за середину, зажав в кулаке (см. фото 6...)» [5. С. 182]. Между тем на фотографии хорошо видно, что мужчина с барабаном держит левую палку в кулаке, а правую — пальцами. Значит, на снимке (как это ни странно) зафиксирован не *кулачный*, а *смешанный* способ держания палок. Если же *кулачный* способ держания был в данной местности традиционным, а мужчина с барабаном (из-за спешки, небрежности или «постановочности» кадра) держал палки необычным способом, исследователь должен был обратить внимание и на эту неувязку и попытаться объяснить ее. Однако ни то ни другое расхождение автор не прокомментировал.

В книге А. А. Банина «Русская инструментальная музыка фольклорной традиции» [1] ни метод *пальцевого*, ни метод *кулачного* зажима палочек



Пастух-барабанщик, держащий палочки кулачным способом. Поветлужье, Костромская губ. 1911 г. Фото З. З. Виноградова. Подпись под фотографией: «Пастух-барабанщик сзывает стадо на заре». Из фондов Государственного исторического музея. Инвентарный номер: И IX 5589. Номер ГИМ: ГИМ 96851/80. Номер ГК: 28681935



Пастух-барабанщик, держащий палочки смешанным способом (правую в кулаке, левую пальцами). Семёновский уезд Нижегородской губ. 1925–1927 гг. Снимок из альбома фотографий «Нижегородская антропологическая экспедиция», сделанный, предположительно, Б. С. Жуковым. Подпись под фотографией: «Пастух с барабаном. Семёновский уезд». Из фондов Нижегородского государственного историко-архитектурного музея-заповедника. Учетное обозначение альбома: ГОМ–11135. Учетное обозначение снимка: ГОМ–11135/63

не рассматривается, а вот *смешанный* способ их держания описывается следующим образом:

Для игры на пастушке пользуются двумя колотушками, которые называются здесь (в Нижегородской области. — О. Г.) либо *стукáлками*, либо, как и сам инструмент, *пастухáлками*, *пастукáлками*, *пастушáлками*. Материалом для изготовления их служат дуб, клен, можжевельник или яблоня. Стукалки бывают как одинаковой, так и различной величины. Большая стукалка обычно соотносится с размерами самого инструмента: ее длина должна быть примерно на 10 см больше ширины доски. Маленькая тоньше большой и короче на 2–4 см. Форма стукалок цилиндрическая, с утолщенным и изогнутым концом. Диаметр — 2,5–3,5 см.

Во время игры большую стукалку держат обычно в правой руке. Зажав ее в кулаке, пастух наносит сильные удары то в центр, то в край доски. Как говорят пастухи, правой стукалкой играют по доске как по ладам. В большинстве зафиксированных наигрышей на слух легко различаются два звука — высокий и низкий. Высота звуков зависит от места удара по доске и от размеров самой доски и большой стукалки.

Маленькая стукалка берется пальцами левой руки так, чтобы можно было наносить несильные, но резкие, часто двойные удары без отчетливой звуковысотности, напоминающие пощелкивание. По замечанию пастухов, маленькая стукалка не играет, а только подыгрывает [1. С. 124]⁵.

Описав в книге лишь один способ держания палочек, автор даже

и о нем не дал полной информации, опустив ряд важных технических деталей. В частности, он не указал, где (а точнее, с какой стороны) у зажатой в кулаке большой стукалки находится ударный конец (выше кулака или ниже кулака), и не уточнил, как именно маленькую стукалку держат пальцами исполнители (ограничившись расплывчатой и обходящей технические детали формулировкой, сразу переключающей внимание на звуковые характеристики)⁶. Это и не позволяет признать вышеприведенный текст полноценным описанием *смешанного* способа держания барабанных палочек.

В статье Т. В. Кирюшиной «Традиция игры на костромском пастушьем барабане» [4], размещенной на сайте «Культура. РФ» Министерства куль-



Исполнители частушек под барабанку и самоварную трубу. Село Долго́во Парфеньевского р-на Костромской обл. 1972 г. Экспедиция Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР (Москва). Собиратель С. И. Дмитриева. Фото С. Иванова. Материалы Сектора фольклора Института этнографии АН СССР. Снимок опубликован в [5] (фото 6)

туры Российской Федерации (рубрики: «Традиции» → «Нематериальное культурное наследие» → «Народное исполнительство» → «Инструментальная музыка»), сведения о способах держания барабанных палочек отсутствуют. Но есть спорное утверждение, касающееся звукоулучшающих отверстий, которыми обладают некоторые разновидности дощатого пастушеского барабана. Напомним, что по этому поводу пишет автор:

Барабанка имеет прямоугольную или трапециевидную форму со скошенными или закругленными углами. В середине инструмента могли быть просверлены или выжжены отверстия (от 2 до 5), которые делили его поверхность на разные акустические зоны. Таким образом, достигалось разнообразие звуков по высоте и тембру. Громкость на этом инструменте можно регулировать силой удара. По словам пастуха Б. В. Елесина из пос. Горчуха Макарьевского р-на, «дырочки делают для звонкости» [4].

В вышеприведенном фрагменте трудно согласиться с высказыванием, что сделанные в инструменте отверстия «делили его поверхность на разные акустические зоны». Сомнения прежде всего вызывает сам термин «акустические зоны». В данном случае точнее было бы сказать не акустические, а звуковысотные зоны. Но на образование их сделанные в инструменте отверстия (чуть улучшающие его звуковые качества) не влияют, так как подобные зоны есть и у образцов, не имеющих таких отверстий. Материал, подтверждаю-

щий это, содержится, например, в вышеназванной статье Б. И. Рабиновича [5]. Описывая игру ивановского пастуха Н. И. Евсеева (из д. Пищуниха Пучежского района) и указывая, что в ней «заметны на слух два тона: более высокий звук» (получаемый от «удара в середину доски») и звук «низкий» (извлекаемый ударом «ближе к нижнему краю») [5. С. 180], автор публикует и фотографию Н. И. Евсеева с инструментом, на которой видно, что барабан его не имеет звукоулучшающих отверстий. Кроме того, звукоулучшающие отверстия у дощатых пастушеских барабанов не всегда расположены компактно и в средней их части, но могут располагаться и не компактно и не только в середине, но и в произвольном порядке и в разных точках доски (как, например, в барабанке костромского пастуха А. Е. Сулоева). Изменение звуковысотности при смене места удара свойственно и академическим инструментам. Например, в книге об оркестровых ударных инструментах, рассказывая о тамтаме, Г. П. Дмитриев пишет: «Ударяют обычно в центр тамтама специальной колотушкой с мягкой головкой или колотушкой от большого барабана. <...> Удар у края создает эффект более низкого звучания» [3. С. 67]. Учитывая сказанное о барабанках без срединных дыр, заметим, что и у тамтама отверстий в центре корпуса нет.

Подводя итог полевого исследования пастушеской барабанной традиции деревни Машихино, следует подчеркнуть, что в русской деревне

дощатый пастушеский барабан теперь не бытует. И собранные мною сведения о живой традиции его бытования могут дать ученым ценную научную информацию.

Примечания

¹ Документ этот (как и все материалы экспедиции) хранится в личном архиве автора.

² Напомним в связи с этим, что в публикациях Б. И. Рабиновича [5. С. 191], А. А. Банина [1. С. 124] в качестве материала для палочек указаны только береза, клен, дуб, можжевельник, яблоня, ива, липа.

³ В публикациях же о пастушеских барабанах Костромской области приводятся данные, что количество их бывает от двух до пяти.

⁴ Наличие у барабана палочек разной конфигурации может свидетельствовать о намерении пастуха использовать в наигрышах не только ритмы из однотипных равномерно чередующихся длительностей, но и дробные ритмические фигуры.

⁵ Так как в книге текст этот включен в раздел, посвященный Горьковской (ныне Нижегородской) области, непонятно, почему в нем описан только смешанный способ держания палочек и не упомянут способ кулачный (также встречавшийся в данном регионе). Трудно представить себе, что за время изучения «местных особенностей игры на инструменте в Горьковской области» (а оно, как сказано в книге, длилось с 1981 по 1986 г.) автору никто не сообщил о способе держания палочек в кулаках, учитывая, что из всех приемов их держания кулачный способ — самый простой и наблюдать его можно было вплоть до конца XX в. Например, захват палочек кулаками я зафиксировал в 1999 г. в Семёновском районе Нижегородской области и привел сведения о нем в статье «Пастушеский барабан из Нижегородского Заволжья» [2. С. 40].

⁶ Прояснить эти вопросы могли бы фотоиллюстрации или рисунки, но они в данной книге отсутствуют.

Литература

1. Банин А. А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции. М., 1997.
2. Гордиенко О. В. Пастушеский барабан из Нижегородского Заволжья // ЖС. 2013. № 4. С. 39–41.
3. Дмитриев Г. П. Ударные инструменты: трактовка и современное состояние. М., 1973.
4. [Кирушина Т. В.] Традиция игры на костромском пастушьем барабане // <https://www.culture.ru/objects/436/tradiciya-igry-na-kostromskom-pastushem-barabane>.
5. Рабинович Б. И. Пастуший барабан — недавно открытый русский народный инструмент // Музыкальная фольклористика. Вып. 3. М., 1986. С. 177–243.

Статья поступила в редакцию 18 декабря 2023 г.

Ирина Борисовна Качинская,
кандидат филологических наук, Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова

О ЛОКАЛЬНОМ СЕВЕРНОРУССКОМ ОБЯДЕ «ЛОВИТЬ МОЛОДКУ»

Аннотация. На русской свадьбе устойчивыми мотивами являются мотивы похищения, поиска, выкупа невесты. Похожие мотивы встречаются и в послесвадебный период. В Лешуконском районе Архангельской области в Петров день ряженые замужние женщины брали сани, топор, веревку, полено («плаху») и с песнями шли по домам, где были молодые женщины в первый год брака, чтобы «ловить (убивать) молодок». От них откупались «вином» (водкой) или деньгами.

Ключевые слова: фольклор, свадьба, игры, молодая жена, невестка

На русской свадьбе устойчивыми мотивами являются мотивы отлавливания (похищения, запрятывания), поиска, выкупа (невесты, свекрови, сваты, свата, тысяцкого). Похожие мотивы встречаются и в послесвадебный период. Так, в деревнях Лешуконского района Архангельской области практиковалась игра, которая называлась «ловить (убивать) молодку». Под *молодкой* здесь имеется в виду женщина в первый год брака. Обряд был приурочен к Петрову дню (12 июля по н. ст., который считался женским или девьим праздником), но мог совершаться не только в этот день, но и накануне или сразу после него. Представленные в настоящей публикации записи делались в 1980-е, 1990-е, 2000-е гг. в деревнях и селах Лешуконского района (Вожгора, Родоме, Лебском, Койнасе) во время сбора материалов для «Архангельского областного словаря».

В Лебском о Петрова дни молодок ловили, котора первый год замуж. Это придёт праздник двенадцатого июля, Петров день, праздник. Дак такая игра: парень женился — эту молодку надо убить (Родоме).

После Петрова светина, молодок ловят (Вожгора).

Праздник *светина* достаточно популярен на Мезени, в разных деревнях он приходится на разные даты и, по-видимому, связан с освящением местной церкви.

Я не знаю, он в Лебском ли где — светина, праздник, скажут, что не робить, отдыхайте (Вожгора).

Засульска светина, праздник, церковь святили (Койнасе).

Светина — кто-то сказал, это старинный праздник. А в Лебском молодок ловят. [Кто ловит?] Люди. [Зачем?] Шутят (Вожгора).

В наших материалах *светина* приходится на 14 июля.

«Ловили молодок» переодетые замужние женщины, ряженые было таким же, что практиковалось на Святки и на свадьбах: одевались в мужскую или старинную (старую) одежду, вывернутые шубы.

Каки ли лапти наденут да какую шубу вывернут, старье какое. Она упряталась — они не нашли, пять-шесть человек бат [частица в значении 'пожалуй, может, наверно']. Мужиков-то нету, всё одни бабы ловят, смешны, смешны! (Вожгора).

Женщины брали сани, клали на них топор, веревку, «плаху» (полено) и с песнями шли по деревне к домам, где были молодые женщины в первый год брака.

Лебцане ловят молодок, ряженые, сами тянут [сани] да песни поют длинные. Пришли ловить молодку, молодку. Мужиками всяко рядились, цурка [полено] такая, на цурку надо головы положить да отсёкци (Вожгора).

Это тожо застёносьна песня «Молодка молоденька, головка спобеднёнька». Это песня допотопна, стара (Койнасе).

Наредятся — сани возьмут, цурку, топор, верёвку, всё на сани — поволокли! Волоцут сами женщины: наредяца в штанах, во всём ак ведь ездили. У кого и фотографии ак ведь есть-то (Вожгора).

А у их в Петров день молодок ловят. Если первый год замужем. На палки насажено полено, та молодка прячется, так ведь всё равно найдут, и как раз с Родомы молодка-то была (Родоме).

Носят топор да плаху. И вот придут, положат: «Давай молодку ловить» (Родоме).

Ходят в сарафанах, ловят молодок, топор носят, плаху несут. Приехала Надя-то у Алексея с Украины, побоялась крепко, после ей объяснили: «Ты не бойся, это

игра, это у нас такой праздник, Петров день» (Родоме).

Молодка пришла. Молода — сейгод, в этом году вышла — знацит, к ней придут ловить, они будут откупаться: вина хочут (Вожгора).

Откупалась обычно не сама *молодка*, а ее близкие: муж, свекровь, свекор. Так же, как и на свадьбе, откупались *вином* (т.е. водкой) или деньгами.

Придут, ко мне приходили домой, молодку мою хотели убить. А муж должен откупиться, кто деньгами может, кто чем откупался (Койнасе).

Молодка упряталась, так мать [свекровь] подготовилась: нате бутылку! (Вожгора).

Вот и придут: наредятся наряжухами, да вот придут, бутылку выжимают: «Давайте бутылку если, а то убьём» (Родоме).

У нас в Лебском есть праздник старинный: наредяца, да пойдёт, о господи, да смешно, молодё выкупают, выносят да поят (Вожгора).

Свёкор-от выбежит да бутылку на стол: напоит, дак и уйдут, ну а молодка осталась не убита. Такой праздник был (Родоме).

В большей части примеров этот обычай относится к деревне Лебское, так как именно там Петров день был съезжим праздником. Сегодня деревенские жители сокрушаются, что старинные забавы забываются:

Которы первый год замужем, молодок ловят. Как-то их залавливали. Бабушки приходили, престарелы старушки залавливали молодок. Интересно так-то было, а сейчас больше ничё не ведут (Койнасе).

Игра, которая состояла в ловле и насильственной смерти («убийстве») молодой замужней еще не рожавшей женщины, представляется нам достаточно архаичным ритуалом, возможно, связанным с апотропеической магией: с защитой беременности, родов и будущих детей. Сообщение дополняет сведения о свадебных и послесвадебных обрядах и перспективно для дальнейших культурологических изысканий.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00027 (<https://rscf.ru/project/23-18-00027>).

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2024 г.

Валерий Анатольевич Шилкин,

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

ПРАЗДНОВАНИЯ СТЕПАНОВА ДНЯ В ХУТОРЕ СЕНИЧКИН (г. Михайловка Волгоградской области)

Аннотация. В статье на основе полевых фольклорно-этнографических материалов рассматриваются традиции и обычаи празднования Степанова дня (15 августа) в хуторе Сеничкин, входящем в городской округ г. Михайловка Волгоградской области.

Ключевые слова: Степанов день, традиции, лечебные травы, хутор Сеничкин, Михайловский район, Волгоградская область

Публикуемые материалы были записаны автором летом 2023 г. в фольклорно-этнографической экспедиции в хуторе Сеничкин Волгоградской области,

Первое упоминание о хуторе содержится в переписи населения 1873 г. Первоначально хутор Сеничкин относился к юрту станицы Скуришенской Усть-Медведицкого округа Области Войска Донского. В 1928 г. он был включен в состав Михайловского района Хопёрского округа (упразднен в 1930 г.) Нижне-Волжского края (с 1934 г. — Сталинградского края). В 1935 г. в составе края был образован Калининский район (который в 1936 г. вошел в состав Сталинградской области). Решением Сталинградского облисполкома от 1959 г. Сеничкинский сельсовет был упразднен, с передачей его территории в состав Катагановского сельсовета. В 2012 г. хутор вошел в состав городского округа г. Михайловка Волгоградской области.

Местным праздником, который в хуторе считался женским, был *Степанов день* (15 августа, день памяти первомученика Стефана): «Это вообще женский праздник» [БМС]; «Вот 15 августа Степанов день. Это женщины делали. Женщины, девушки шли, кто свободный» [АМН]; «Мы и участвовали, и рассказывали наши участники, кто постарше. В августе, число говорить не буду, не помню. Вообще это женский праздник» [БНА]. По словам местных жителей, последний раз Степанов день отмечался в 2000-е гг.

Ближе к полудню молодые девушки и женщины, после того как управились по хозяйству, отправлялись за пределы хутора к прудам: «Как сговорятся, девушки посвободнее, а женщины молодки как отпросятся, это не с утра, это за полдень было. Какие-то дела надо было поделывать, а потом уже ладно, идите погуртуйтесь» [АМН]; «Это ближе к обеду. Пока мы тут собрались, пока нас довели туда» [БМС].

Возле прудов собирали цветы и целебные травы (клевер, душицу, зверобой, девясил, веточки рябины),

из которых плели венки или делали букеты. Собранные травы использовались для лечения людей и скота: «Шли к воде, но у нас пруды. Вот там травы собирали, делали венки. Собирали, какая была трава на то момент, цвела. Бабушка говорила: «Девясил от девяти болезней, чтоб черти не лезли»» [АМН]; «Он более посвящён сбору этих трав. Женщины собирались, на природу выходили. И собирали или букет цветов определённые цветы. Набирались там для здоровья, для богатства, для удачи. Клевер обязательно должен был быть, зверобой, душица, девясил, даже рябину собирали в эти букеты. Клевер вообще очень полезный, он чистит сосуды, убирает воспаление. Зверобой более успокаивающий. А девясил от девяти болезней, девять сил. Кто венок плёл, кто просто букет делал» [БНА]; «Ходили мы туда к пруду, собирались все. Венки плели, цветы собирали, хороводы водили, песни пели» [БМС].

Хотя и считалось, что после Ильина дня (2 августа) купаться нельзя, если в Степанов день была теплая погода, желающие могли искупаться в пруду: «Купались бабы, если не очень холодно было. Илья Пророк нассал в прудок уже. Кто помоложе, посмелее, тот купались» [АМН]; «Кто желал, тот купался, если погода позволяла» [БНА].

Девушки в сплетенных венках водили хороводы. Специально приуроченных к этому дню хороводных песен не существовало, пели то, что подходило под размеренный ритм хоровода. Водили один большой хоровод, который потом мог разбиться на два поменьше, а потом опять соединиться в единый круг. В центре хоровода стояла девушка, которая обязательно должна была быть в венке из трав и держать букет в руках. «Делали венки, в них хороводы можно поводить, поиграть у воды. Хороводы водили обязательно, и по кругу ходили, и парами, кто и на два кружка, кто что придумал. Любую песню, какую запоём, ну, чтоб под хоровод, чтоб равномерно ходить. Кто что затянет:

«О! Подходит под шаг». Специальных песен к этому дню не было» [АМН]; «Хоровод, в середине должна быть девушка с венком, с букетом. Вокруг неё водился хоровод» [БНА]. Незамужние девушки могли пускать венки по воде, но взрослые предупреждали, что, если венок потонет — это плохая примета: «Могли и венки по воде пустить, если лишние наплели. Но нас предостерегали: «Девки, не увякайтесь! Эти венки быстро тонут. Вам зачем это надо, судьбу испытывать?»» [АМН].

После устраивалась застолье в складчину; готовили сладкий отвар из корней солодки: «С собой брали, чем угоститься, а можно и бражку. Там и застолье. И пили, с собой брали всегда солодок, он такой сладенький» [АМН]; «Конечно, мы брали туда что поесть» [БНА]; «У кого что было дома, то и приносили, накрывали на поляне» [БМС].

Ближе к вечеру, когда коров гнали с пастбища, все возвращались в хутор и приступали к повседневным обязанностям. «Потом, когда нагулялись, воздухом надышались, хороводов наводились, шли по домам. И к вечеру надо пойти скотину встретить, всё управить, всю семью накормить» [АМН].

Сплетенные венки (их могли называть *Степанов венок*) и букетики забирали домой, высушивали в сенах или под навесом, а потом клали в красный угол за иконы и хранили в течение года. Считалось, что он обладает целебной силой; высушенные травы заваривали при болезнях людей и скота: «Этот венок каждый, кто сплел, несил домой. Потом его приносили домой, он и назывался «Степанов венок». Он высушивался, но повесить в сенах, под навесом или где-то. Он высох, подсох, сухим стал, и его туда, за божничку, если у кого-то большие иконы стояли. А нет, то чуть его поломаем, в мешочек и тоже за божничку клали. Хранился до следующего года. И вот если кто приболел или чего, щепотку от него и варили и поили. Если скотинка заболела, тут отварчик» [АМН]; «Венки забирали с собой и букеты оттуда приносили» [БМС]; «Этот букет хранился в доме, этот букет ставился в передний угол. А потом эти травки заваривали и скотинку поили и себе» [БНА].

Список информантов

АМН — Анахина М. Н., 1958 г.р., хут. Сеничкин; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

БМС — Бахолдина М. С., 1948 г.р., хут. Сеничкин; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

БНА — Бичкова Н. А., 1956 г.р., хут. Сеничкин; зап. В. А. Шилкин в 2023 г.

Статья поступила в редакцию 2 ноября 2023 г.

См. иллюстрации на 4-й странице обложки.

Елена Михайловна Матвеева,

кандидат филологических наук, Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет

«ВЫПЛЕСКИВАНИЕ ВОДЫ» В ЯЗЫКЕ ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Аннотация. Статья посвящена изучению роли воды в языке похоронной обрядности коми-пермяков. Отмечается, что вода используется на разных этапах погребального обряда и имеет особое наименование (покойнишнй ва ‘покойницкая вода’ или миссьотан ва ‘обмывальная вода’), включающее важную для обрядовой функции характеристику (простой ‘простая’, гудыра ‘мутная’; шонйт ‘теплая’ / кӧдзыт ‘холодная’); с нею выполняют разные ритуальные действия. Одним из значимых действий становится выплескивание воды. Употребление глаголов со значением ‘вылить, выплеснуть’ напрямую зависит от функции воды, которую она выполняет в обряде.

Ключевые слова: погребальный обряд, коми-пермяки, вода, покойницкая вода, обмывание покойного, семантика обрядовых действий

В погребальной обрядности коми-пермяков регулярно используется вода, применяемая на разных этапах данного обряда: во время выхода души из тела умершего; во время обмывания; во время выноса гроба. На каждом из этапов с водой связываются ритуально-магические действия, позволяющие увидеть, с одной стороны, повторяемость действий с одним и тем же атрибутом, с другой стороны, специфику новых смыслов какого-либо ритуального действия. Н. И. Толстой подчеркивал, что «особенностью обрядового “языка”, в отличие от языка обычного, является именно эта одновременная разнокодировость, вызванная общей тенденцией к максимальной синонимичности, к повторению одного и того же смысла, одного и того же содержания разными возможными способами. В развитии разных обрядов, или форм одного и того же обряда основную движущую силу можно видеть как раз в стремлении к увеличению числа разных форм, синонимических форм одного и того же смысла» [7. С. 64].

Одним из повторяющихся ритуальных действий становится *ва кисьтӧм* ‘выливание воды’. Прежде всего отметим, что воду (как и любую другую жидкость) можно вылить по-разному: вылить все сразу одним резким движением или, напротив, выливать медленно; можно в одну жидкость добавлять другую и тем самым менять ее структуру, или наливать что-то в одну и ту же жидкость, тем самым прибавляя ее, и т.д. Особенность выливания воды, конечно, обусловлена представлениями коми-пермяков о том, что «соприкосновение предметов с покойником в погребальном обряде наделяет их различными свойствами и предоставляет возможность их применения в современной магической практике — вредоносной, лечебной, ситуативной» [8. С. 15]. Поэтому выполнение ритуального действия — выливание воды — тесно связывается

с функциональными свойствами этой субстанции: если вода опасная, то от нее нужно избавиться как можно быстрее; если вода выполняет очистительную, защитную функцию, то эта резкость в движениях оказывается ненужной. Рассмотрим более подробно, как в языке похоронной обрядности коми-пермяков переданы способы выливания воды¹.

Обратимся к этапу обмывания. Вода, использованная при омовении умершего, считается опасной. Так ее определяют многие информанты.

Вот этӧн ванас пӧ ӧшӧ, но кӧна тӧдӧссес, юктаасӧ если мортсӧ, сӧа шогавны поннӧ, куӧ тожо. «Покойнишнй ванас, — пӧ, — юктаамась». (Вот этой водой, говорят, еще, но которые знающие, напоят если человека, он болеть начинает, умирает тоже. «Покойницкой водой, — говорят, — напоили») [ВСШ].

Сӧйӧ пӧ юкталӧны. Юкталӧны, что потом сӧа шогалӧ, мортис, кӧдӧ юкталасӧ. (Ею, говорят, напоить могут. Поят, что потом он болеет, человек, которого напоят) [НГЧ].

Потому что сӧйӧн, тыдавӧ, юктасьӧны, вермӧны вийны да мый да, ну. (Потому что этим, видимо, поят, могут убить да что да, ну) [ОНС].

Мукӧдыс этӧн ванас морттэсӧ юктависӧ, кувӧтӧсӧ. (Некоторые этой водой людей поили, омертвляли) [РФИ].

Что покойнишнй ванас вермасӧ типа юкталны кинӧскӧ. Сӧа сӧсся и космӧ, и космӧ, и космӧ, и мортис кулӧ. (Что покойницкой водой могут типа напоить кого-то. Он потом и сохнет, и сохнет, и сохнет, и человек умирает) [ЕСР].

Эти примеры свидетельствуют о том, что покойницкая вода обладает вредоносным свойством — в большинстве случаев приводит к смерти человека. Как видим, возникает потребность быстрее ее выплеснуть.

Выплеснуть — значит вылить жидкость одним резким движением. В коми-пермяцком языке тоже имеется глагол с подобной семантикой — *койиштны* ‘[немного] плеснуть, выплеснуть’ [4. С. 178]. Данный глагол в рассмотренном ритуальном действии применяется в значении ‘выплеснуть’.

Но обязательно кӧй кытчӧкӧ керкусис, ӧтӧ, хозяйство дынсис, кӧй пӧ ывына сӧйӧ [васӧ] койиштны. (Но обязательно нужно куда-то из дома, это, от хозяйства, надо, говорят, далеко ее [воду] **выплеснуть**) [ОСЛ].

Кроме глагола *койиштны* имеются и другие способы передачи резкого движения, производимого с водой. Разберем следующие примеры.

Кисьтны сразу кӧй. (Вылить сразу нужно) [ЛНК].

Ӧтӧрӧ плеснитӧны ӧтвайӧн дознас, уличаӧ. (На улице **выплескивают** вместе с емкостью, на улице) [АИВ].

Васӧ тшӧктӧс менӧ кисьтны чожжыка ывӧ полӧвӧв. (Воду попросила меня **вылить побыстрее** далеко на поле) [ВСШ].

Сӧйӧ видӧт шуйӧны, что васӧ тшӧктӧны койиштны сразу, миськаласӧ да, чтӧб некинӧ сӧтшӧмӧслӧ бы эг шед. (Это, смотри, говорят, что воду просят **выплеснуть сразу**, обмоют да, чтоб никому такому бы не попалась) [АНБ].

*Васӧ пӧ капусьникас пӧрӧт, мед некин оз казял, **брызжит** пӧ.* (Воду, мол, в огород опрокинь, чтоб никто не увидел, **брызжи**, мол) [НИП].

Процесс выплескивания воды представлен в этих примерах разными средствами. Во-первых, с помощью стилистически нейтрального глагола *кисьтны* в значении ‘лить, налить’ [4. С. 174]. Этот глагол не обладает семантикой, связанной с выполнением резкого движения, поэтому сочетается с другими лексемами, направленными на конкретизацию выполненного действия. *Кисьтны* нередко употребляется с заимствованным наречием *сразу* и исконным наречием *чожжыка* в значении ‘быстрее’. В этом случае наречия указывают на незамедлительность выполнения данного действия. Примечательно, что глагол *койиштны*, как и глагол *кисьтны*, также употребляется с наречием *сразу*. Во-вторых, используется глагол из русского языка *плеснуть*. Глагол, морфологически адаптируясь к коми-пермяцкому языку, начинает применяться с исконным формообразующим суффиксом *-нит-* (*плеснитны*). Этот суффикс указывает на мгновенность производимого действия. С данным суффиксом употребляется и заимствованный глагол *брызнуть*

(брызжитны), который близок по своей семантике к глаголам *койышитны*, *плестнитны*. В «Коми-пермяцко-русском словаре» одно из его значений определяется как 'плеснуть, выплеснуть' [4. С. 44].

Любопытным является выбор места для выплескивания воды. Поскольку покойницкая вода обладает магическими свойствами, к выбору места для совершения ритуального действия, подходили серьезно. Прежде всего это место должно было быть недоступным для людей³.

Кытчöкö колö сідз кисьтны, чтобы сіа эз шед тальны. Шуасö: «Кисьт васö, только сэтчö, чтоб сіа кок ултö эз шед». (Куда-то надо так вылить, чтобы она не попалась стоптаться. Скажут: «Вылей воду, только туда, чтоб она под ноги не попалась») [НГЧ].

Кок ултас пö оз кол кисьнытö. (Под ноги, говорят, не надо выливать) [ЛИХ].

Эз висьтав, кытчö конкретно колö кисьтны васö, только чтобы некин эз адззы, шуис. (Не сказала, куда конкретно нужно вылить воду, только чтобы никто не нашел, сказала) [РФИ].

Воду-то не надо на улицу выливать. Чтоб видно, ходят все, коровы да чё-до. Скот-то ходит. Вот куда-то выливать надо [НДО]⁴.

В некоторых случаях место выплескивания воды конкретизируется.

1. «Божий угол» с внешней стороны дома: *А васö сідс кисьтамö Ен угöллö, öтöрсяяс.* (А воду эту выльем на «божий угол», со стороны улицы) [ЛФФ]; *А васö öтöрö кисьтöнö, Ен угöвляяс.* (А воду на улицу выливают, со стороны «божьего угла») [ЕАР]; *Ен угöлö сійö кисьтлöнö.* (На «божий угол» ее льют) [НФМ].

2. Крапива: *Кисьтöны, сійö шуöны, что кытöн некин сійö оз адззы, кытиöмкö петшöрреö ывöжык.* (Выливают, это говорят, что где никто ее не найдет, в какую-то крапиву подальше) [ОНС].

3. Перекресток: *Да перекрёстокö кисьтöны васö.* (Да на перекресток выливают воду) [ДВА]; *Кин тай шуö, көркö пö сійö креста туйвö, öтö, койыштвöмась васö, что сійö пö кө ывынжыка öтö кернытö [койышитны].* (Кто, оказывается, говорит, когда-то, мол, ее на перекрестке, это, выплескивали воду, что ее, говорят, нужно подальше это сделать [выплеснуть]) [ОСЛ].

4. Берег реки: *Кисьтан, швырган ва дорас да и.* (Выльешь, выбросишь на берег реки да и) [ИАШ].

5. Место под деревом: *А если, допустим, керкуын миссьöтан, дак сійö [васö] пö көд желательно бы пу увтö кисьтыны шуöны или койышитны.* (А если, допустим, в доме обмываешь, дак ее [воду], говорят, надо желательно бы под дерево вылить, говорят, или выплеснуть) [ОСЛ].

6. Место возле столба или забора: *Васö öтöрö столб бердö, йөр бердö колö*

кисьтны. (Воду на улицу к столбу, к забору нужно вылить) [РВС].

7. Место за забором: *Кисьтöнö йөр саяö.* (Выливают за забором) [НПК].

8. Огород: *Васö пö капусьникас пöрöт, мед некин оз казьял, брызжит пö.* (Воду, мол, в огород опрокинь, чтоб никто не увидел, брызжи, мол) [НИП] и др.

Ритуал выплескивания воды совершается также на этапе выноса гроба из дома умершего. В этом случае указанное обрядовое действие «символически направлено на перекрытие жизненного пространства для покойника и вместе с тем на защиту благополучия семьи от смерти» [8. С. 13]. На данном этапе вода начинает обладать защитной, оберегающей функцией, поэтому не требует от человека выполнения резких движений. Для обозначения выплескивания воды применяется глагол *кисьтны*, но уже без дополнительной семантики мгновенности. Этого не требует и сам ритуал.

И сэсся вот мунас сіа. Сіа мунас, нöббтасö, и сэсся сійö джоджас кисьтöны. Но васö кисьтöны. И сэтчö эшö тшöктöны пуксьыны, чтоб не повны. Сыбöрсинь пуксьыны сы месаö, табуреткавас, кытöн сіа суаис. (И потом вот уйдет он. Он уйдет, унесут, и потом ее на пол **выливают**. Но воду **выливают**. И туда еще просят сесть, чтоб не бояться. После него сесть на его место, на табуретку, где он стоял) [ВМИ].

Во время выноса гроба важным становится, прежде всего, символическое выливание воды, в связи с этим жидкость из сосуда можно было вылить не всю. Частичное выливание воды из емкости передается с помощью глагола *койышитны* и русского заимствованного наречия *чуть-чуть*.

Вот мян папö пондiс изводасьны адззан. Суткi, öтiк ой узьтöтiм, нондiс пыктыны, и ва видзисö гроб утас. Сійö, гробсö, пондiсö петкöтны, сійö кисьтiсö öтöрö. Обычно *сійö кисьтöны*, вроде, *джоджас. Койыштöны чуть-чуть* джоджас. Если не *öддöн уна. Вот! А если тэ поан öддöн, то кольчан, стулвас пуксьывисö.* (Вот наш папа стал портиться смотри. Сутки, одну ночь держали, стал опухать, и воду держали под гробом. Его, гроб, стали выносить, ее **вылили** на улицу. Обычно ее выливают, вроде, на пол. **Выплескивают чуть-чуть** на пол. Если не очень много. Вот! А если ты боишься очень, то остаешься, на стул сadiлись) [МНИ].

Стоит подчеркнуть, что на этапе выноса покойника из дома наблюдается наибольшая вариативность обрядового действия, связанного с водой. Вариативность устанавливается прежде всего за счет выливания воды из разных сосудов. Выбор сосуда зависит от роли жидкости, которую она выполняет. Нами выявлено две ситуации: с одной стороны, вода выливается из стакана

(банки или кружки), а с другой стороны — из большой емкости, т.е. ванны или таза. Рассмотрим эти ситуации.

По мнению некоторых информантов, воду выливают из стакана (банки или кружки), которая стояла на столе с того времени, как только душа вышла из тела покойного, или с тех пор, когда стало понятно, что человек скоро умрет, и душа покинет его тело. Коми-пермяки считают, что душа в стакане «омывается», «очищается».

Ышö мукöдпырсяс сувтöтöны васö стаканöн или банкаöн, или мыйöнкö дозокöн, мортыс ышö токо вöсьöтчö кувны, и сіа шуö только бульк керис. Сіа душаыс пыравис сэтчин и омылась кызд сійöн ванас. Вот сійöн и сувтöтöны стакансö ванас. (Еще иногда ставят стакан с водой или с банкой, или чем-то емкостью, человек еще только готовится умирать, и она, говорят, только бульк сделала. Это душа его заходила туда и омылась как этой водой) [ЛСТ].

Кроме этого, душа может пить из стакана, пока до сорока дней (шести недель) находится дома.

Васö и каждый лун свежойö пуктöны, что типа сіа гортын ышö эдö. Можот, и горшыс косьмö. Сійö тай мыйкö сорок днейöдзис тожо, васö, видзвыисö мыйкöнас, стаканнас ва. (Воду и каждый день свежую ставят, что типа она дома еще ведь. Может, и пить хочется. Ее, оказывается, что-то до сорока дней тоже, воду, держали этим, стакан с водой) [АНБ].

Это воду, когда покойник дома будет, в банку ставят, воду для питья как ему, покойнику, и пока покойник-то тут, эта вода-то стоит, а потом и разливают сие [ЛАГ].

Подобного рода наблюдения о душе отмечаются и у других народов Урало-Поволжья [1. С. 15].

Куда выливают воду из стакана?

1. Ее всю могут вылить на пол и затем вымыть пол.

Сійö петкöтасö гробнас, сійö васö кисьтан, и джоджсö миссьöтöны. (Его вынесут с гробом, эту воду **выльешь**, и полы моют) [МНИ].

[Ну, стакан с водой ставят, и он стоит?] Да. Когда гроб берут, выносят, это **выливают** на место гроба [ВИЩ].

2. Воду выливают на табуретку, а на другую (чистую) присаживается человек, чтобы не бояться покойника.

Öтiк табуреткаыс ылö кисьтан, мöдыс ылö пуксьылан. Да чтобы эз пол. (На одну табуретку **выливаешь**, на другую присаживаешься. Да чтоб не боялся) [ЕАР].

3. Воду всю выливают на пол и присаживаются на табуретку, где стоял гроб.

И сэсса вот мунас сія. Сія мунас, нѡбѡтасѡ, и сэсса сіѡ джоджас кисьтѡны. Но васѡ кисьтѡны. И сэтчѡ эшѡ тшѡктѡны пуксыны, чтоб не повны. Сыбѡрсинь пуксыны сы местѡ, табуреткаввас, кытѡн сія суаис. (И потом вот уйдет он. Он уйдет, унесут, и потом ее на пол выливают. Но воду выливают. И туда еще просят сесть, чтоб не бояться. После него сесть на его место, на табуретку, где он стоял) [ВМИ].

Просто сесть положено. Туда воду **выливают**, и потом сесть надо туда. Как смыли, где покойник-то стоял с гробом, и сесть надо, чтобы не боялся [ЛАГ].

4. Воду выливают так, чтобы она попала и на пол, и на табуретку.

*И сэсса сіѡ, кѡр покойниксѡ петкѡтасѡ керкусис, сіѡ ваоксѡ кисьтѡны вот табуретказвас, кѡдаввин сія, гробис, суваис, чтобы пѡ эз повзѡйтчы. Ну вот табуретказс суваисѡ, и сэтчѡ кисьтѡны быдсѡн, но и джоджас, и табуреткаввас чтоб сія павкис. И сэтчѡ ышѡ пуксывѡны мукѡдыс, табуреткаввас, чтобы не повны поузѡйтчѡмсис, чтоб эз повзѡйтчы пѡ вот. (И потом ее, когда покойника вынесут из дома, эту воду **выливают** вот на табуретки, на которых он, гроб, стоял, чтобы, говорят, не пугал. Ну, вот табуретки стояли, и туда **выливают** целиком, но и на пол, и на табуретку чтоб она попала. И туда еще присаживаются некоторые, на табуретку, чтоб не бояться пуганья, чтоб не пугал, говорят, вот) [ЛСТ].*

Таким образом, воду из стакана чаще всего выливают в доме, не выносят ее на улицу. Во всех примерах выливание воды в языке передается с помощью глагола *кисьтны*.

Специфическим является пример, зафиксированный в Косинском районе Коми-Пермяцкого округа. Информант утверждает, что воду из стакана следует вылить под гроб. Считается, что таким образом символически обмывают ноги умершему, готовят его к уходу в иной мир. Если не следовать этому предписанию, то душа человека еще надолго останется дома.

Мортыс кулас, эсса пуктѡны ва пызанлас, ну сэтчѡ, велдѡрас, нянь пуктѡны. Васѡ пуктан и велдѡрас нянь пуктан. (...) А этѡ васѡ вот колѡ, кѡдѡ няньнас [вевтѡнѡ] да васѡ пуктѡнѡ, сіѡ обязательно грѡбыс ултѡ колѡ васѡ кисьтны, коккесѡ отмыть. Не отмоешь дак, бѡр сія десетись воллас. Миян Маша неправильно керѡм, да гѡдѡдз олѡс мужикыс. Ме сылѡ шуи: «Маша, тѡ мыйлѡ сіѡ видзин васѡ, мыйлѡ!» Ох сія мучитчис, через гѡд тѡкѡ мужикыс мунѡс. Мыся колѡс сразу грѡбыс ултѡ [кисьтны], сіѡ васѡ кисьтѡны. (Человек умрет, потом ставят воду на стол. Ну, туда наверх кладут хлеб. Воду поставили и сверху хлеб положишь. (...) А эту воду вот надо, которую хлебом [накрывают] да воду ставят, ее

обязательно под гроб нужно воду вылить, его ноги отмыть. Не отмоешь дак, снова он десять раз вернется. Наша Маша неправильно сделала, да до года ее мужик жил⁵. Я ей сказала: «Маша, ты зачем эту держала воду, зачем!» Ох она мучилась, через год только мужик ушел. Говорю, надо было сразу под гроб [вылить], эту воду выливают) [АНБ].

Обратимся к другой ситуации выливания воды во время выноса покойника: воду выливают из таза (или ванны), стоявшего под гробом умершего в гигиенических целях. По мнению информантов, вода задерживает распространение покойнического запаха.

Потом бѡрсяняс сразу жѡ, вот грѡбыс увтѡ тай ва сувтѡтвѡнѡ, кѡдзыт ва. (...) Покойник дукуыс пѡ чтоб эз вѡв. Шуѡны тай ѡшѡ ваас пуктѡны марганец или вым, тѡвѡн дак. И сіѡ ваннасѡ сразу жѡ пѡ покойникыс бѡрсинь жѡ петкѡтѡны. И, допустим, покойникыс токо чуаис, бѡрсяняс жѡ сіѡ туйвас койыштѡнѡ. (...) Или таззѡ пуктасѡ, ыджыт тазиккѡ, или ваннаѡн покойникыс увтѡ. И сія пѡ покойник дукуыс оз эта кер. (Потом после него сразу же, вот под гроб, оказывается, воду ставят, холодную воду. (...) Покойнического запаха, говорят, чтоб не было. Говорят, оказывается, еще в воду кладут марганец или снег, зимой дак. И эту ванну сразу же, говорят, после покойника же выносят. И, допустим, покойник только прошел, после него же ее на дорогу выплескивают. (...) Или в тазики положат, в большие тазики, или ванной под покойника. И он, говорят, покойнический запах не делает это) [ОСЛ].

Мылякѡ тай покойникыс увтѡ ва пуктѡны, чтобы эз портитчы ли мылли. (...) Сіѡ покойникыс бѡрсинь сразу койыштѡны, ѡтѡрас петкѡтѡны. (Почему-то, оказывается, под покойника воду кладут, чтобы не портился ли что ли. (...) Ее после покойника сразу выплескивают, на улицу выносят) [ГИР].

Васѡ сувтѡтѡны грѡб увтас, сіѡ пѡрѡтѡны. Мыйкѡ тай грѡб увтас пуктѡны, чтобы эз изводась, чтобы дукуыс эз кыу покойникысвѡн. (Воду ставят под гроб, ее опрокидывают. Что-то, оказывается, под гроб кладут, чтобы не испортился, чтобы запаха не было слышно от покойника) [МФО].

Воду из-под покойника чаще всего выливают на улице сразу после выноса гроба, потому что таким образом «перекрывают жизненное пространство» для умершего. И, как видим, выливание воды из-под умершего снова требует незамедлительных действий от участников обряда. Неслучайно в контекстах появляется вновь глагол *койыштны* и его сочетание с наречием *сразу*. Место для выливания воды становится чаще всего пространство вне дома — улица, дорога.

В. В. Климов приводит еще один вариант выливания воды: «Кое-где после

выноса гроба из дома сразу выплескивается из ковша вода — от передней стены до порога» [3. С. 287]. Откуда берется эта вода и зачем ее выливают, автор не уточняет. Примеры с выливанием воды из ковша нами не были обнаружены и в современных полевых материалах.

Сравним действие выплескивания воды в двух разных ситуациях: на этапе обмывания и на этапе выноса гроба. В первом случае выплескивается вода, которой обмывали покойника. Роль воды в этом ритуале — очистить, подготовить умершего для перехода в иной мир. Воду после омовения принято называть *покойнишинѡй* ‘покойницей’, редко встречается вариант *миссѡтан ва* ‘обмывальная вода’: *А мортыслѡ керѡны порчасѡ. Порча керѡны. Сіѡ вермасѡ керны не миссѡтан ванас...* (А человеку делают порчу. Порчу делают. Ее могут сделать не обмывальной водой...) [ЛСТ]. Примечательно, что такие же термины имеются в диалектной речи русского населения Пермского края, зафиксированные в словаре [6. С. 34]. Во втором случае выплескивают воду, которая была, во-первых, ‘средой обитания’ умершей души (вода из стакана) [2. С. 386]; во-вторых, применялась в гигиенических целях (вода из таза или ванны), чтобы отбить запах тления. Термина для наименования этих двух жидкостей (как было на этапе омовения) нет. Кроме этого, выявляется вторичное использование воды на всех этапах похоронного обряда. Покойническая вода применяется в магической практике и имеет вредоносную функцию. Вылитая вода из стакана или таза выполняет защитную функцию.

Вода во время обмывания и выноса гроба имеет разные характеристики. Вода для омовения — «простая» (*простѡй ваѡн миссѡтны*, букв. «простой водой обмыть», т.е. в нее ничего не добавляют). Конечно, она может стать *гудыра* ‘мутной’, если в процессе обмывания будет использовано мыло: *Вот ваис, сія мыйкѡ, и сія вѡи гудыра, матегнас да мыйкѡ тай мало-дело зыртѡсѡ, просто сѡдз, видно, для виду миссѡтѡсѡ* (Вот вода, это что-то, и она была мутной, мылом да что-то, оказывается, мало-дело натерли, просто так, видимо, для вида обмыли) [БАК]. Однако такие примеры встречаются достаточно редко. Применение мыла чаще всего информанты отрицают. На его отсутствие в процессе обмывания указывал и В. В. Климов: «...мягкой тряпкой, смоченной в воде, без мыла, протирают тело покойного» [3. С. 284]. Вода, которую выплескивают во время выноса гроба, может быть как «простой» (если ее выливают из стакана), так и может иметь розоватый оттенок из-за добавления в нее марганцовки (если ее выливают из таза или ванны).

Сійō тай пуктōны, чтобы, ме ог тōд, марганцоукайн тай мыйкō пуктōны, чтобы запахыс ли мылли эз вōу. (Ее, оказывается, кладут, чтобы, я не знаю, марганцовкой, оказывается, что-то кладут, чтобы запаха ли что ли не было) [ВВК].

Шубōны тай ѓшō ваас пуктōны марганец или вым, тōвōн дак. (Говорят, оказывается, еще в воду кладут марганец или снег, зимой дак) [ОСЛ]⁶.

Вода отличается и по своему температурному показателю. Воду для обмывания используют *шоньитō* 'теплую', а под гроб ставят *кōдзытō* 'холодную' (или снеговую).

Итак, наши наблюдения позволили установить, что в языке похоронного обряда коми-пермяков *ва* 'вода' употребляется достаточно часто. Вода из тех немногих субстанциональных атрибутов, который используется на разных этапах погребения умершего: начиная от подготовки покойника к переходу в мир мертвых и заканчивая выносом гроба. На каждом из этих этапов вода имеет наименование (*покойнишинōй ва* 'покойницкая вода' или *миссѓѓтан ва* 'обмывальная вода'), характеристику соответственно температуре и прозрачности (*простōй* 'простая', *гудыра* 'мутная'; *шоньит* 'теплая' / *кōдзыт* 'холодная'); с нею выполняют разные по интенсивности ритуальные действия (*кисьтōны* 'льют'; *койшисьтōны*, *плеснитōны*, *брызнитōны* 'выплескивают'). Каждая лексема в отдельности или в сочетании с другими лексическими единицами определяет степень значимости того или иного ритуального действия, производимого с водой. Выплескивание воды в языке представлено разными глаголами, которые, с одной стороны, передают семантику мгновенности, незамедлительности выполняемого действия; с другой стороны, употребляется нейтральный глагол *кисьтны*, который не содержит семантики, связанной с быстротой выполняемых обрядовых действий, поскольку вода в этом случае для человека не является опасной.

Примечания

¹ Материалом для исследования послужили полевые записи, сделанные в 2022–2023 гг. в экспедициях под руководством Ю. А. Шкураток и С. Ю. Королёвой (Пермский государственный национальный исследовательский университет — ПГНИУ), также привлекаются записи из архива Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета (данные были собраны в ходе фольклорной практики студентами коми-пермяцко-русского отделения в 2014–2018 гг. под руководством Е. М. Матвеевой). Полевые исследования проводили и другие специалисты: беседы на коми-пермяцком языке вела преподаватель-лингвист ПГНИУ

Е. А. Федосеева, научный сотрудник Кочёвского центра развития культуры Ю. М. Юркина, студентка филологического факультета ПГНИУ В. А. Никонова.

² Дословный перевод примеров с коми-пермяцкого языка на русский сделан автором статьи.

³ Примечательно, что в славянской ритуально-магической практике тоже выливают воду «туда, где не ходят люди» [см. об этом подробнее: 5].

⁴ Примеры на русском языке записаны и расшифрованы С. Ю. Королёвой.

⁵ Душа человека не смогла вовремя покинуть дом, потому что при погребении были нарушены предписания, связанные с выносом гроба. Она не раз напоминала о себе и таким образом пугала хозяйку дома.

⁶ Автор выражает благодарность Ю. А. Шкураток и С. Ю. Королёвой за предоставленные полевые материалы.

Литература

1. *Афанасьева Л. А.* Терминология похоронно-поминальной обрядности чувашей и других народов Урало-Поволжья (опыт сравнительно-сопоставительного и этнолингвокультурологического исследования): автореф. дис. ... канд. филол. наук / Чуваш. гос. ун-т им. И. Н. Ульянова. Чебоксары, 2009.
2. *Виноградова Л. Н.* Вода // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 386–390.
3. *Климов В. В.* Корни бытия: этнографические заметки о коми-пермяках. На коми-перм. и рус. яз. Кудымкар, 2007.
4. Коми-пермяцко-русский словарь / сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривощёкова-Гантман. М., 1985.
5. *Плотникова А. А.* Обмывание покойника // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 464–466.
6. Словарь мортальной лексики, фразеологии и символики русских говоров Прикамья / под ред. И. А. Подюкова. СПб., 2020.
7. *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов // *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / сост. С. М. Толстая. 2-е изд., испр. М., 1995. С. 63–77. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
8. *Чугаева С. В.* Традиционный погребально-поминальный обряд коми-пермяков (конец XIX–XX в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2011.

Список информантов

- АИВ — жен., 1949 г.р., коми-пермячка, род. в д. Седунова, живет в д. Батина (Куд.).
 АНБ — жен., 1952 г.р., коми-пермячка, род. в д. Тылавл, живет в д. Чазёво (Кос.).
 ВАК — жен., 1957 г.р., коми-пермячка, род. в д. Трепезник, живет в с. Ёгва (Куд.).
 ВВК — жен., 1937 г.р., коми-пермячка, род. в д. Казарина, живет в с. Верх-Юсьва (Куд.).

ВИЩ — жен., 1955 г.р., коми-пермячка, род. в д. Васюкова, живет в с. Кува (Куд.).

ВМИ — жен., 1950 г.р., коми-пермячка, род. и живет в д. Большая Сидорова (Куд.).

ВСЩ — жен., 1951 г.р., коми-пермячка, род. в д. Большая Сидорова, живет в с. Кува (Куд.).

ГИР — жен., 1953 г.р., коми-пермячка, род. в д. Большая Сидорова, живет в д. Пихтовка (Куд.).

ДВА — жен., 1936 г.р., коми-пермячка, род. и живет в д. Кукушка (Коч.).

ЕАР — жен., 1940 г.р., коми-пермячка, род. в д. Урья, живет в с. Большая Коча, (Коч.).

ЕСР — жен., 1955 г.р., коми-пермячка, род. в д. Пыдосово, живет в д. Чазёво (Кос.).

ИАШ — жен., 1926 г.р., коми-пермячка, род. в д. Седачёво, живет в д. Кукушка, (Коч.).

ЛАГ — жен., 1956 г.р., коми-пермячка, род. в д. Корчевна, живет в д. Большая Сидорова (Куд.).

ЛИХ — жен., 1939 г.р., коми-пермячка, род. в д. Николь Пальник, живет в с. Большая Коча (Коч.).

ЛНК — жен., 1953 г.р., коми-пермячка, род. в д. Васюкова, живет в с. Кува (Куд.).

ЛСТ — жен., 1954 г.р., коми-пермячка, род. в д. Самчикова, живет в с. Ёгва (Куд.).

ЛФФ — жен., 1932 г.р., коми-пермячка, род. и живет в д. Левицы (Кос.).

МНИ — жен., 1950 г.р., коми-пермячка, род. и живет в д. Большая Сидорова (Куд.).

МФО — жен., 1937 г.р., коми-пермячка, род. и живет в д. Большая Сидорова (Куд.).

НГЧ — жен., 1951 г.р., коми-пермячка, род. в д. Отопково, живет в д. Дёмино (Коч.).

НДО — жен., 1957 г.р., коми-пермячка, род. и живет в д. Пихтовка (Куд.).

НИП — жен., 1957 г.р., коми-пермячка, род. в д. Отопково, живет в д. Дёмино (Коч.).

НПК — жен., 1958 г.р., коми-пермячка, род. в д. Тарасово, живет в с. Кочёво (Коч.).

НФМ — жен., 1931 г.р., коми-пермячка, род. в д. Шорша, живет в д. Дёмино (Коч.).

ОНС — жен., 1958 г.р., коми-пермячка, род. в д. Новосёлова, живет в д. Ваганова (Куд.).

ОСЛ — жен., 1966 г.р., коми-пермячка, род. в д. Гуляева, живет в с. Ёгва (Куд.).

РВС — жен., 1940 г.р., коми-пермячка, род. в д. Князева, живет в д. Поносова (Куд.).

РФИ — жен., 1934 г.р., коми-пермячка, род. в д. Слудина, живет в д. Поносова (Куд.).

Сокращения названий муниципальных округов

Кос. — Косинский, Коч. — Кочёвский, Куд. — Кудымкарский.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00484 «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484>).

Статья поступила в редакцию 19 октября 2023 г.

Клара Евгеньевна Корепова,
доктор филологических наук, Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского
Ольга Николаевна Долинина,
экскурсовод, Народный фольклорно-этнографический музей
(г. Шахунья, Нижегородская обл.)

ЗАПИСНАЯ КНИЖКА ПУЛЕМЕТЧИКА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ Н. Н. ДУРНЕВА

Аннотация. Дается описание записной книжки костромского крестьянина — солдата Первой мировой войны. Ее содержание: деловые записи разного рода, материалы переписки (адреса друзей-солдат, перечень отправленных писем разным адресатам, образцы писем любимой), несколько румынских фраз и слов для общения с местным населением, стихи и песни о войне, в том числе несколько, вероятно, собственного сочинения. Публикуются стихи, песни, письма по образцам.

Ключевые слова: записная книжка солдата Первой мировой войны, стихи и песни о Первой мировой войне, самодеятельная солдатская поэзия (1914 г.), солдатские письма возлюбленной (1914 г.)

В семье жителя г. Шахунья Нижегородской области Николая Николаевича Иванова бережно хранится и передается уже четвертому поколению записная книжка их предка Николая Никаноровича Дурнева (1896–1984), привезенная с Первой мировой войны — первой войны в его

биографии: потом ему пришлось воевать еще в Гражданскую, финскую и Великую Отечественную и в общей сложности пробыть на войне почти 12 лет.

Николай Никанорович Дурнев родился в д. Охабино Гапаринской волости тогда Ветлужского уезда

Костромской губернии в крестьянской семье. Отец был выходцем из с. Большое Болдино Нижегородской губернии, как оказался в костромском Заветлужье — неизвестно. Потомки называли его «беглым крестьянином». На новом месте женился. Умер рано, и жена одна поднимала детей (кроме Николая Никаноровича, еще его сестру и младшего брата). Николай окончил местную школу, вероятно, четыре класса. По рассказам его потомков, за отличную учебу он получил «Похвальный лист» с царской печатью. Лист долгое время хранился в семье одного из внуков Николая Никаноровича, профессионального военного, служившего в Белоруссии: висел на самом видном месте в квартире «в нази́дание детям: учитесь, как дед учился». К сожалению, документ не сохранился. Но хранится в памяти потомков рассказ Николая Никаноровича о выпускном экзамене: сдавал он его, как говорил внуку Н. Н. Иванову, «консилиуму» и слушали его «профессора разных областей знаний с седыми бородами», задавали ему вопросы, и он уверенно отвечал, а по итогам ему и выдали похвальный лист и сказали: «Дурнев, тебе нужно дальше учиться, из тебя выйдет толк», на что он ответил, что



Нижний ряд: в центре Николай Никанорович Дурнев, слева от него соседка, справа — дочь Людмила Николаевна Иванова. Верхний ряд: крайний справа — муж Людмилы Николаевны Николай Иванович Иванов; слева от него старший сын его и Людмилы Николаевны Борис Николаевич Иванов, далее их младший сын Николай Николаевич Иванов. 5 марта 1974 г., г. Шахунья

мать его не сможет выучить, так как денег у семьи нет¹.

В 1914 г. он был мобилизован и, как грамотный, определен в пулеметную школу, где освоил пулемет «Максим» и был затем пулеметчиком на всех четырех войнах. В 1918 г. Брестский мир застал его в Румынии, полк был в полном составе зачислен в Красную армию и переведен на Украину. Николай Никанорович прошел Гражданскую войну. Вернулся домой в 1920 г. Крестьянствовал, потом был колхозником, одно время в 1930-е гг. председателем сельсовета. Прошел финскую войну. На Великую Отечественную был мобилизован в первые ее месяцы, закончил войну в Кёнигсберге. Дожил до 88 лет, в старости жил в семье дочери Людмилы в г. Шахунья. Сын Людмилы Николаевны, Николай Николаевич Иванов, чья юность и молодость прошли рядом с дедом, написал воспоминания о нем [3], включив слышанные от деда рассказы, ставшие семейными преданиями, они приводятся далее. По рассказам родственников, Николай Никанорович был человеком веселым, с чувством юмора, умел играть на балалайке, пел песни и частушки, плясал вприсядку на деревенских праздниках.

Сохранившаяся записная книжка, представляет собой блокнот размером 17 × 10,5 см, без обложки, состоящий из нумерованных 24 листов, разлинованных в линейку, полностью заполненный записями, сделанными в большинстве черными и синими чернилами, иногда тушью и карандашом (во время нахождения на фронте в 1914–1918 гг. и по возвращении домой).

За давностью лет бумага пожелтела, выцвели линейки, края первого листа кое-где частично оторваны, начальная страница запачкана размытыми чернилами, но чернильные и карандашные записи сохранились относительно хорошо и позволяют прочитать текст. Расшифровка текста была сделана внуком Николая Никаноровича — Николаем Николаевичем Ивановым² и правнучкой Ольгой Николаевной Долининой³, оцифровку текста производила она же.

Книжка открывается записью о владельце, сделанной тушью.

Пулеметчикъ 12^{ой} пулеметной Команды рядовой Николай Никаноров Дурнев. На родину Для письма мой адрес Станція Ивановское Костромской Губернии Вѣтлужский уѣздъ Гапаринскую волость въ деревню Охабино Мариѣ Никитишне Дурневой

На правах общіхъ сословія Кресьянин и православной вѣрѣ. Холостъ, портной, грамотной.

Принадлежит Николаю Дурневу

Ниже следуют написанные также черной тушью и тем же почерком два петербургских адреса («для письма» и «для телеграмм») и надпись «Нужные вещи», но без перечня их. Все остальное в книжке написано чернилами (черными и синими) другим почерком, некоторые тексты сопровождаются надписями: «Писал Дурнев Ник.», «Николай Дурнев», «Николай» и т.п., т.е. данные записи принадлежат Николаю Никаноровичу Дурневу.

Можно предположить, что первые записи тушью являются писарскими, с ними Н. Н. Дурнев получил записную книжку перед отправкой на фронт, они идентифицировали солдата и были памяткой. Возможно, петербургские адреса принадлежат представителям какой-либо гуманитарной общественной организации, в которую могли обращаться солдаты.

На нескольких страницах, вероятно, на свободных местах, после первичного заполнения книжки синими чернилами вписан Н. Н. Дурневым «Словарь Руско. — — Румынско». В нем 27 отдельных слов и 17 фраз. Записаны в нем названия частей тела⁴ (*шея, локоть, руки, пальцы, ладонь, щеки, пята*) и лица (*глаза, зубы, уши, язык, усы, брови, носъ*). Похоже, что запись велась во время беседы с носителем румынского языка, скорей всего, девушкой, поскольку привлекли внимание украшения: *кольцо, булавочка, зеркало*. Еще одна группа лексики: названия предметов, вероятно, оказавшихся рядом или видимых: *орехи, потолокъ* [нрзб.], *снегъ, защелка, крючекъ, карандашъ, окно, стуль, кружка, полъ*.

Начинается запись с фраз, имеющих практическое значение в общении с местным населением: «Скажи вхате у вас есть солдаты?», «Пусти меня ночевать у вас», «Я дам Поверь мне говорю всю правду». Они предшествуют «Словарю». Фразы в «Словаре» обеспечивают этикет романтических отношений: «Я Люблю. Тебя», «Любезно», «Ненахожу я лучше», «Мне жаль тебя», «Дорогая моя по любви меня», «Скажи всю правду», «Откр свои мечты», «Я взалог кладу залубо[въ] свою совесть», «Ты люби», «Несерчай», «Я нечего непонимаю», «Я все дам, затвою любовь комне, чего только надо». Последние три фразы («Прощай», «Дай бог скорей свидится», «Скучно без тебя») предназначались, вероятно, для письменного общения, и потому после них стоит подпись «Николай». Перевод дается как всей фразы целиком с разбивкой румынского перевода на слова, иногда пословно:

Я.	Евъ.
Люблю.	Питынып [сверху надписана буква ы].
Тебя	Любезкъ ⁵

В книжке делались записи на память. Есть четыре записи домашних адресов, вероятно, фронтовых товарищей для переписки после окончания войны: адреса в Петербургской, Уфимской, Виленской губерниях и Кубанской волости (очевидно, Костромской губернии). Одна оформлена так:

Память Захара! Захар Демьянович Нарышкин проживавший в кубанской волости. Через Копиловское почт. отдел. д. Отрадовка. Память никогда не забудет.

Из деловых записей есть список «Нужные вещи», опись «Имущество Н. Н. Дурнева», последняя включает и женские вещи, вероятно, приобретенные за границей для подарков: неслучайно напротив перечисления сарафанов стоит буква «м», как считает расшифровывавший книжку внук Н. Н. Иванов, она могла быть сокращением «маме» («Платковъ 8 ш. ж. Полотень бѣлыхъ 4 ш. <...> Сидцѣвыхъ рубашекъ 2 ш. <...> Портяныхъ сарафанов 1 ш. м. Полугумаши <...> Пенжаковъ 2 ш.»). Есть запись «дано денег», где названа сумма («78 рублей» и «80 рублей») без каких-либо пояснений и запись «Разные деньги для кол[л]екций». Возможно, Николай Никанорович, находясь за границей, собирал коллекцию иностранной валюты.

Записная книжка использовалась и после возвращения Николая Никаноровича с войны. В нее позднее он вписывал даты важнейших семейных событий: рождения детей, смерти членов семьи, родственников, например: «Дочь моя Раиса Николаевна родилась въ 1919 году 13 с. с. / 26 нов. стилиа и умерла 1-го апреля месяца н. ст. — 13-го числа». Книжка, таким образом, служила своего рода семейным «поминальником». Последняя запись этого рода датирована 1922 г.

Есть опись писем, отправленных в 1917 г., с указанием адресата и даты написания, некоторые с пометкой: «С песней», «С карточкой». Николай Никанорович вел обширную переписку: в описи за 1917 г. значится 19 его корреспондентов, учтено 73 письма. Возможно, это не все, так, среди имен не значится Тая (Таисия Дурнева), будущая жена, хотя письма, адресованные ей (вероятно, заготовки писем), есть среди эпистолярных текстов. Среди корреспондентов родные и близкие (мать с братом, две сестры, одна, вероятно, двоюродная — с другим отчеством, тетя, сваха) и лица, мужчины и женщины, идентифицировать которых в настоящее время уже не удастся. Писал он письма часто, например, в июле отправил матери пять писем (2, 9, 12, 16, 20 июля).

Наверное, неслучайно среди различных записей в книжке целый ряд

имеет отношение к эпистолярному жанру (в публикации № 2, 3, 8, 10, отчасти 1). Возможно, потребности в литературном творчестве, которые явно были присущи Николаю Никаноровичу, реализовались и в письмах. Вызывает, например, вопрос его приписка к одному недатированному письму (значится между письмами 29.09.1917 и 3.10.1917): «маме и брату. с песней». Это могла быть одна из военных песен, через которую он хотел рассказать родным о своей жизни. Подобные факты известны в солдатской переписке, например, в одно из солдатских писем, хранящихся в Государственном архиве Пензенской области (Ф. 359. Оп. 1. Л. 109–109 об.), включена песня «Хорошо тебе на воле сыпать ласковы слова...» [9. С. 73], имеющаяся и в записной книжке Н. Н. Дурнева (см. № 9). Но Дурнев мог отправить и свое сочинение-стихотворение, назвав песней (так именовал он свои сочинения иногда и позже).

Адресат нескольких писем — Тая, Таисия Васильевна Дурнева (1892–1978), любимая девушка Николая Никаноровича, его землячка из соседней деревни Лычиха, дочь зажиточного крестьянина-ремесленника Василия Филипповича Дурнева, занимавшегося выращиванием и переработкой льна, имевшего мастерскую, где все члены большой семьи ткали рогожи, которые затем хозяин дома раз в неделю отвозил в г. Ветлугу на продажу. По семейному преданию, подаренную ему фотографию Николай Никанорович брал с собой на войну и с ней вернулся домой. «А на войне, — как передает предание правнучка, — Николай Никанорович носил ее фото на груди, поэтому в ногах карточки в картоне сделана дырочка, и портрет висел вверх ногами на веревочке, но бойцу очень удобно было на него смотреть: не приходилось разворачивать или доставать из кармана»⁶. Тая была неграмотной, читать письма от Николая и писать ответ просила соседей. Позднее Николай выучил ее грамоте и, когда потом воевал в Великую Отечественную войну, она писала ему уже сама. В 1919 г. Николай Никанорович женился на Тае. Правнучка так передает семейное предание: вернувшись с войны, Николай однажды «латал крышу на доме матери. Прибежали мальчишки и сказали, что Таисью сватать приехали. Он быстро собрался, взял подарки и поскакал на лошади в ту деревню, где жила Тая. У бабушки (Таи. — К. К., О. Д.) спросил ее отец, за кого пойдет замуж. Она сказала, Николай Никанорович ей люб, “за него пойду”»⁷. Подробнее рассказывает внук, Н. Н. Иванов, слышавший о событии от самого деда:

Придя в отпуск (который дали в 1919 г. участникам Первой мировой. — К. К., О. Д.), дедушка принялся ремонтировать старый дом своей матери. «...» В один из дней поехал в лес, чтобы привезти на лошади бревна. Загрузил телегу, и только хотел ехать, как к нему прибежал запыхавшийся соседский мальчик и сообщил, что его невесту Таю приехали сватать на трех лошадях, богатый жених. Дедушка тут же распряг лошадь, сел верхом и поскакал домой. Одел военную форму, взял припасенные уже давно подарки и сам один поехал в бабушкину деревню — Лычиху. Привязал коня и вошел в дом, где сваты его соперника разговаривали с отцом Таи — Василием. Дедушка попросил прощения за прерванную беседу, галантно представился женихом Таи, сказал, что «уж давно люблю ее больше жизни своей и она меня любит. Прошу руки Вашей дочери, уважаемый Василий Филиппович, ведь у нас даже фамилия с Вами одинаковая, сам Бог велел нам с Таей быть мужем и женой». И протянул отцу подарок: пачку красивых заводских папирос, а матери Матрене Степановне отрезки материала на платье. Отец позвал к себе Таю: «Кого хочешь? Ведь тебе жить с ним». И Тая сказала: «Я люблю Колю». И в этот же день дедушка мой увез свою любимую к себе домой в Охабино. Собрали небольшой вечерок, и стали Николай и Тая мужем и женой. А когда отпуск подошел к концу, дедушка поехал опять на свое место службы женатым человеком [3. С. 34–35].

Содержащиеся в записной книжке письма Николая Никаноровича интересны как образец солдатской эпистолярной культуры той поры. Она была неоднородной. С одной стороны, Николай Никанорович пользуется эпистолярным этикетом низовой демократической среды (крестьянской, городской): употребляет уже бытовавшие в это время формулы письма («Беру перо я в руки...»; «...перо мое закрипело...»; «заскрипело второй раз...»), сочиняет письма в стихах, что было в те годы принято⁸, с другой — он прибегает к готовым текстам, вероятно из письмовников, но не солдатских. Это письма (их в книжке два — № 3 и 10) совсем другой стилистики: только любовного содержания, с ложным пафосом, с излишним психологизмом, изображением любовных страстей и с соответствующей лексикой: «милое создание», «ужасное состояние», «дрожащими руками», «вопрос жизни и смерти», «волнующаяся грудь», «ангельские взоры», «сладкие грезы» и т.п. Данные тексты в записной книжке являются своего рода заготовками. При переписывании их, как и в источнике, оставлено место для внесения имени адресата, и имя Тая вписано позднее другими чернилами.

По рассказам потомков, Николай Никанорович любил читать и много читал всю жизнь. Внук его, ссылаясь

на воспоминания своей матери, рассказывает: «Дедушка много читал и все книги подряд, которые ему попадались на глаза, и старался купить или где-то достать, нужные ему книги. Он говорил: “Я читаю все подряд. Нужное для жизни — запоминаю, а лишнее забываю”»⁹. Николай Никанорович двум своим дочерям даже дал литературные имена: Людмила и Земфира (ее потом звали близкие Зиной). Опять же по рассказу внука: «Мама говорила, что имя Земфира взято из книги о цыганке¹⁰, оно ему понравилось. А Людмила из книги “Руслан и Людмила”»¹¹.

Большую часть записной книжки занимают песни и стихи. Их 13, все вписаны рукой Николая Никаноровича, под некоторыми стоит его подпись, как принято в альбомах. Большинство на военную тему — о солдатской жизни. Среди них две песни, широко распространенные тогда и сохраняющиеся до сих пор: «На возморе мы стояли» и «Хорошо тебе на воле...», менее известный текст «В конце приятельской беседы», а также явно авторские, возможно, не песни, а стихи, «В окопах молчанье, молчанье Карпат...» и «С войны. Письмо» Кроме песен и стихов о войне, есть два стихотворения политического содержания: сатирическое о Распутине и «Заповеди Свободы Гражданину», а также две тюремные песни: популярная «Эх ты, доля...» на слова поэта-народника Д. А. Клеменца о народном заступнике, оказавшемся в Сибири, и из блатного репертуара «В голове моей...».

Два стихотворения, вероятно, написаны самим И. Н. Дурневым (№ 2, 6). О том, что он писал стихи, говорят его родственники и свидетельствуют некоторые факты биографии. Так, потомкам памятен его рассказ о том, как Николай Никанорович попал с тифом в лазарет и встретил там медсестру-землячку — костромскую. Он написал в ее честь стихи, подарил ей, она была тронута, говорила, что таких подарков в жизни не получала, и потом оказывала ему особое внимание. Потребность в поэтическом творчестве сохранялась у него до глубокой старости. Внук рассказывает: «Помню, выходит дедушка из спальни, когда ему уже было 85 лет, и говорит: “Люся, я еще одну песню сложил”»¹². К сожалению, стихи-песни Николая Никаноровича, сочиненные уже дома после армии, не были записаны и не сохранились. О принадлежности ему некоторых стихов в записной книжке свидетельствует их автобиографичность. Если его устные рассказы-воспоминания посвящены неординарным случаям в жизни, то предметом изображения в стихах стала военная будничность, солдатская повседневность, картины боя, иногда натуралистические, рассказ о конкретном событии (переход полка через Польшу).

Другая тема, как во всей солдатской поэзии, — лирическая: воспоминания о любимой, мечты о встрече. Стихи Н. Н. Дурнева типичны для так называемой наивной поэзии: неумелые со стороны художественной формы, строясь на готовых сюжетных ситуациях и стилистических клише.

Ниже публикуются 12 текстов из 13. Не публикуется «Эх ты доля...» — вариант, близкий к авторскому тексту Д. А. Клеменца.

В записной книжке стихи и песни написаны без разделения на строки, с произвольной постановкой знаков препинания и произвольным написанием прописных и строчных букв. Нумерация текстов отсутствует и введена публикаторами. Публикаторам принадлежит также деление на строки. Орфографии и пунктуации оригинала сохранены.

1. Въ конце пріятельской бѣсѣды,
Скажу вамъ милыя друзія;
вчера въприемѣ объ[я]вили
Квоенной Службѣ Принять я¹³
Теперь по спискамъ въ управленьяхъ
Я сталъ казенной человѣкъ.
И целой рядъ предупредѣній
что мнѣ сулить 20й вѣкъ?¹⁴
Ну чтож служили наши дѣды
служили наши и отцы,
и все минувшія Побѣды
Хвалили имя Молодцы.
В газѣтахъ стали слышны рѣчи
О русской ярусной¹⁵ войнѣ,
Нѣужели жертвую картечи
придется сдѣлаться и мнѣ.
дадут шинель, дадут Винтовку,
дадут Мундиръ и патронташъ,
и надоестъ вся маршировка
Кругомъ, на лево, шагом Маршъ.
И вотъ приказъ въ командировку
готовитесь ночью Выступать,
что На варшаву наступления [нрзб.].
принять все Мѣры отражать.
А под варшавой есть родныя
Нѣзнаю что и прѣдпринять,
Судите добрыя и злыя
а Поприисягъ рострелять.
невольнo съ глазъ слеза скатилась
Пріетой Мысли роковой.
Сѣрдце Кровію оболется
Вѣдь жалко жизни молодой
Конѣчно жалко раставатся
съ семьей родною дорогой,
съ Отцомъ и Матерію прощатся,
съ сестрой и брадцемъ дорогим
Еще хотелбы вамъ признаться,
Кого я буду вспоминать,
Но Мы рѣшили Нѣ растатся
счастливыхъ дней Незабывать
прощай товарищъ задушевный
Прощай непомни Меня зломъ
прощай страна моя родная
прощай Вѣселіе прѣжднихъ дней
что мнѣ сулить страна чужая
и долго жить придется внеи
писал. Дурнев Ник.

Известен вариант данного текста, который был записан в апреле 1917 г. воспитанницей Самарского епархиального училища Е. Лупаковой от солдата М. Волкова в с. Дмитриевке Николаевского уезда Самарской губернии. Сравнительно недавно он был обнаружен самарским краеведом Игорем Махтевым в Центральном государственном архиве Самарской области (ЦГАСО. Ф. Р 558. Оп. 1. Д. 9. Л. 1–2) и опубликован в социальной сети под заглавием «Песня новобранцев 1917 года» [5]. Песенное исполнение его вызывает сомнение: для песни текст слишком пространный (в самарском варианте 52 стиха — 13 куплетов), кажется более вероятным его распространение в рукописном виде и переписывание в альбомы, хотя есть основания предполагать и устное распространение: в варианте переставлено одно четверостишие, что является типичной ошибкой воспроизведения при сохранении текста в памяти.

В варианте Н. Н. Дурнева отсутствуют два куплета, имеющиеся в самарском, следующие после строки «А по приказу — расстрелять», возвращающие к теме «приятельской беседы», заявленной во вступлении («возьмем стаканы в руки...»), и создающие логический переход к следующей далее теме — прощанию («вот поезд к отправке готовый...»).

Варианты при текстовой близости существенно различаются трактовкой того, куда и зачем отправляют новобранцев. В «военной» версии Дурнева новобранцы едут на фронт воевать, в версии самарской, которую можно назвать «революционной», — в город, «чтобы в заводе забастовку <...> усмирять». В этой версии естественными и оправданными кажутся следующие строки: «А на заводе есть родные...» и т.д., тогда как в «военной» версии строчки о родственниках солдата, русского крестьянина, под Варшавой воспринимаются как явно вторичные. Но внутренне логичный новый куплет противоречит содержанию всего сюжета: ведь в нем солдаты едут в «чужую страну» и не хотят стать «жертвою картечи».

Итак, анализ приводит к выводу, что оба варианта восходят к неизвестному стихотворению, возникшему, вероятно, в младшей офицерской или, скорее, в какой-либо курсантской среде, в процессе бытования подвергнувшегося варьированию. Одна из линий варьирования — создание версии, приспособленной для отражения революционных событий. Текст из записной книжки Н. Н. Дурнева восходит к варианту вторичной — «революционной» — версии, отсюда наличие куплета о родных, в которых придется стрелять, но в нем было восстановлено

авторское место действия — едут под Варшаву воевать, — в результате возникла нестыковка в сюжете.

Стихотворение содержит типичные для солдатской поэзии мотивы: прощание (ср. «Прощание славянки» и «Сегодня нонешний денечек»), смену социальной роли, воспоминание о любимой (ср. № 8), распространенные образно-стилевые формулы-штампы («слеза скатилась», «сердце кровью оболется», см. также № 2) и распространенный в фольклоре (не только в песнях, но и в частушках) этого времени топоним *Варшава*. Элемент мелодраматизма (здесь сюжетная ситуация стрелять в своих) тоже характерна для песен той поры и потому сохранилась даже при переделках. Подпись «Писал Дурнев Ник.», на наш взгляд, не говорит о вмешательстве в текст, а является лишь проявлением альбомного этикета. Подписывал он и другие тексты.

2. Бѣру Пѣро я в руки
Пишу письмо отъ скуки,
Перо мое цѣнтральное
Письмо Мое Пѣчальное:
перо мое заскрипело
Сердце мое кровію окипѣло
Заскрипѣло второй разъ
покатились слезонки изъ глазъ
в минуту горести и скуки
спѣчали сердца моего
бѣру в трепещущія руки
листокъ Бумаги и Перо,
Много разъ моя милая
Пишу на память вамъ письмо
побереги его наслучай
Письмо отъ сердца моего
но Можеть быть вы нежелаете
теперь хранить мое письмо,
Какъ будто вы солдатомъ Меня считаете
И будто я лишонъ всего
но я надѣюся на бога
Вознагражденнымъ быть за все,
Хотя мнѣ солдатская дорога
но я вернусь къ вамъ все одно;
Теперь Пората Миновала
и изъ чезло все
А теперь моя милая
Пулиметъ торчить передо мной
а началство терзаетъ грудь Мою тоской,
тоска и скука надоѣла
на умъ Вѣселія нѣйдутъ
Лишь о томъ на поминаютъ
как увидятся стобой (тоска)
впередъ увидятся намъ трудно,
насъ грозной врагъ еще доиметь,
быть Можеть даже и Навѣки
онъ насъ со свѣту убереть.
Со свѣтомъ я тогда Прощуся
И Вамъ извѣстія подадутъ.
Ты обомнѣ тогда прощуся заплачешь
на верно будешь забывать
но нѣтъ неправда дорогая
опять привиди к тебѣ вѣдь я
тогда навѣрно дорогая
останусь жить стобой я.

Автором письма в стихах, возможно, является сам Н. Н. Дурнев, и строчка о пулемете может быть автобиографичной. Письмо написано в традициях народной эпистолярной. Оно начинается тремя инициальными формулами: «Беру перо...»; «Перо мое заскрипело...» и «В минуту горести и скуки...», все широко распространены, каждая бывает задействована и в отдельности. Мотивы — просьба сохранить письмо, скука солдатской жизни, возможность смерти, надежда на встречу — характерны для солдатских писем девушкам, любимым, а рассказ или упоминание о военных событиях — для писем любимым адресатам. Автор использовал также характерное для романсов описание реакции девушки на смерть любимого, усиливающее мелодраматизм, но введенный мотив оказался в противоречии с замыслом («я вернусь», будем вместе), а потому автор сделал сюжетный поворот («нет, неправда») и последовал требуемый этикетом счастливый конец («приду к тебе», «останусь жить с тобою»).

3. Коля!

Дрожащими руками распечатали ваше письмо и долго долго нерешался читать его, Я думал так, что оно будет для меня каким вопросом, жизни или смерти. то ужасное состояние, которое я переживал в эти минуты нерешимости останутся мне памятны. Кажется навсю жизнь, тут я понял сам себя, как человека ожидающего услышать вашу любовь комм, но я нашёл (не под. или под.) любовь комм в вашем письме; Сь письмом вашим в рукъ долго Ходилъ по окопамъ. Если ты меня въспросишь, что я думалъ в это время, то я наверное несумеемъ вамъ отвѣтить, наконецъ рѣшаюсь читать ваше письмо, котораго первая строка совершенно воскресила меня втотъ мигъ страданія, что я былъ похожъ на умершаго. Как видишь мой ангелъ, что я неменьше страдалъ, чем вы. употребляю все зависящее от меня, чтобы обнять тебя поскорее моя ненаглядная дѣвочка. [нрзб.]

Письмо тому же адресату, что и предыдущее, написано совсем в другом стиле, явно по трафарету, но не солдатского письма. Оно, в отличие от собственно солдатских, все посвящено чувствам, в нем нет ничего о войне, кроме одной детали: «ходил по окопам». Источник его не установлен. Возможно, из того же источника другое письмо, см. № 10. Шаблон солдатского письма возлюбленной [см.: 4. С. 140–141, письмо 6] создавался в псевдонародном стиле («солнышко ненаглядное», «на родимую стороноушку», «как живешь да поживаешь», «заживем родителям в утешенье, нам в умиление» и т.п.).

4. Навозморіе Мы стояли на Германскомъ бережку да на возмо.
на возморіе Мы смотрели Как Волнуется Волна да на возмо.
Не туманъ съ моря поднялся, сильной дождичекъ пролил да нетуманъ.
Посулился царь Германскій руско Войско спобедить да посули.
Врешь ты врешь ты царь Германскій тебѣ неотколѣ зай[ти]
Врешь ты Врешь.
Как у русских Войска много рускій любить угостить Как у рус.
Угостить свинцовой пулей На за куску стальной штыкъ угости.
Штыкъ стальной стальной трехграной он насквозь его пр.
Штыкъ стальной.

Николай¹⁶

Популярная песня Первой мировой войны [ср. 7. С. 74], сохранялась в репертуаре и в последующие годы. В записи частично передан характер исполнения: повтор строки и словообрыв. Разумеется, это не запись с голоса, сделанная Н. Н. Дурневым, а копия, возможно, печатного варианта.

5. В головѣ Моей Мозгъ иссыхаетъ Сердце Кровію Мое обилилось заизмену Неверной Матани Пострадать видно время Пришло.
Ах зачемъ утешать Меня поздно, Пусть Волнуется Сердце вгруді, Только дай Мнѣ наплакаться в волю и Минуту стобой провѣсти.
Завтра буду Судится Вокружномъ На скаміе Подъ Судимых сидѣть: Сь нѣдовольной и мрачной душою На присяжныхъ я буду смотрѣть.
Прочитають Мое Преступленіе, в совѣщаніе Судіе Пойдутъ, И мнѣ годика 2½ ной Арѣстанскіе роты дадутъ Повѣзутъ Меня торной дорогою сь 2-мя Конвойными прямо втюрму: Посадятъ Меня въ оденочку за высокую крѣпку стѣну.
въ одѣночкѣ сидѣть очень трудно нѣкого некогда невидать Сердце кровію Мое обольется Когда буду друзей вспоминать.
Ах друзія мои дорогіе некому нѣкогда не измѣню, За дѣла завитыя такія въ одиночку нѣсчастной Попалъ Одиночка Моя Лиходейка Зашушила Меня молодца Молодѣцкую Жизн[ь] Загубила в могилу злодейка свѣла.

Николай.

«Тюремная» песня¹⁷.

6. Мы по Польше

Нащѣ 20й Полк цѣликомъ, Наши солдаты нѣсли сумки фунтов по 70и слишкомъ. в сутки верст по 30ть уходили и 40к иногда,
Солнце жгло немилосердно Потъ по тѣлу завсегда. Поясъ рѣжетъ поясницу. Сумка давить под бока. Патранташъ запасна сумка давить грудь у бѣдняка. Водоносная баклага, Наплечахъ лежитъ Винтовка, Щетка Вакса гребешокъ, а вдобавокъ чашка Ложка фунтов 8м Сухарей, а начальство Подгоняет идиты Серый Поскорей. Пыль в дорогѣ По колена, вихрем вѣется надъ тобой. Отъ жары башка кружится только Скажешь, Боже Мой. Спать не ляжешь на перинахъ нѣтъ подушокъ взголовахъ. утромъ встанешь и посмотришь Много Шишок на боках. (Только скажешь как бывало на перинахъ сь милкой спал, бѣзь тревоги и сигнала когда нужно тогда встал) 800-сотъ вѣрстъ По маршруту Шли всѣго лишь 1018 дней. у бѣдняков солда[т] Могучих По дѣсяточку Музлей. Даже вспомнить невозможно Как в походѣ Мы брѣли. Сь плачемъ сь горемъ до Одѣссы Мы нѣзнаемъ Как дошли, Жили в городѣ Одессѣ отдыхали 10 дней всю тоску, горе забыли стало сердцу Вселей. А теперь Мы подѣ начальствомъ По сигналу Мы встаемъ, На завтракъ, ужинъ, за обѣдомъ под командою идемъ. А теперь живемъ въ окопах, избы вырыли вгорах, и лѣсную жизнь проводим какъ мѣдвѣди Мы внорахъ. Всю нужду собачію терпимъ И звѣрину иногда, надъ нами рвутся шарапнѣли завсегда. Много страсти перетерпишь, И Мученія бѣз конца, Куда только незаглянешъ Кругом Видишь Мертвѣца, Сам Себѣ Могилу роѣшь и загробно Пропоешь Водинъ Мигъ тебя настанѣтъ и на Полѣ ты замреш Куда только незаглянешъ вѣздѣ ранены Ползутъ а убитымъ то на мѣстѣ, Птицы очи имѣ Клюютъ. Как Сноповѣ Лежитъ на полѣ без различія, чиновъ нѣмцов, русскихъ и Поляков сотни храбрыхъ молодцов.

Боже мой Смотрѣть ужасно
Плакать Слезы Нетекутъ,
въ это время Мысль насыдѣтъ
вѣдь Сѣйчасъ Мѣня убьютъ,
И уныло съ болію Сердца
всѣхъ Святыхъ переберешь
Жизнь лишится и стремится
Вязнѣть вбой
а шрапнѣли въ вѣрху рвутся
и гранаты Возлѣ ногъ.
Пули облакомъ нѣсутся
боже вспомнить недай Богъ,
Справа плачутъ и стонаютъ,
Слева ранѣны Ползутъ
а потѣламъ убитыхъ идутъ
и вспомняѣш Бога тутъ.
всѣхъ угодниковъ помянешъ
Луку, Марку соберешь,
Власа Савку и Варвару
Много новѣнькихъ найдешь
а сойдесся близко сънемцомъ,
Закричишь Коли, ура
съ трѣскомъ все сольется
Хоть плясать и тогда,
Кто кричитъ стрѣляй рѣбята,
кто колить Господа
нѣмцы все укрытыся,
а все рускіе сюда
рукопашная начнется,
рѣжутъ Колютъ рѣжутъ бѣютъ,
и вминуту все затихнѣтъ
и Кто храбрѣй тотъ Верхъ беретъ.
И опять сидишь въ окопахъ
въ зѣмлю лѣзешъ какъ суроко,
И нѣувидишь какъ посмотришь
нѣтъ обоихъ рукъ и ногъ,
и частенько такъ бы ваешь
кучкой пятеро сѣдять,
Пудовъ пят[ь] снаряда упадѣтъ
такъ Все Квѣрху полетятъ,
въ этомъ Мѣстѣ Землю взроетъ
3 аршина ширины
Вовсѣ стороны бросаетъ
три аршина Глубины,
Кости тело разбросаетъ
ихъ врачу не соберетъ,
въ это время Мысли ходятъ
Я тудаже полѣчу,
нѣуспѣешь какъ посмотришь
Сердце вылѣтитъ у нихъ
Потомуто и солдатомъ
Нѣтъ нѣ Грѣшныхъ нѣ святыхъ

Никола Дурнев

Возможно, стихотворение сочинено
Н. Н. Дурневым.

7. Пѣсня

Въ окопахъ молчаніе..
Молчаніе Карпатъ.
И воздухъ и горы и краски
Напротивъ в окопахъ германцы сидятъ,
Сверкаютъ ихъ прускія каски...
Гдѣ наши окопы, гдѣ самъ я сажу,
Здѣсь раньше Германцы Сидѣли.
и такъ, какъ сего дня, на этой горѣ
ихъ прускія каски блестяли...
да, мѣтко германцы стреляютъ всегда.
да, звучно ихъ рвутся гранаты,
но наши гранаты быстрѣй и звучней,

и наши храбрѣе солдаты...
въ окопахъ молчаніе
Молчаніе Карпатъ.
Дождь. радуга. чудныя Краски!
Мы смотримъ бѣзсонно. Германцы сидятъ,
Сверкаютъ ихъ прускія каски...
но скоро мы двинемся бодро впередъ
въ атаку бѣзъ всякой опаски.
Хочу отгадаться я гдѣ будутъ тогда
Сверкать эти гнусныя каски.

8. Свойны. Письмо!

Свѣтлый ангелъ! вчасѣ унылый,
Я одной мечтой согрѣтъ:
Я Храмо, Храмо твоей милый,
дорогой душѣ патрѣтъ..

Бой гремитъ раскатомъ грома
шепчетъ смерть кровавой бредѣ,
Но взгляну и мнѣ знакомо
Улыбнется тво[й] потрѣтъ...
Вѣрю въ счастье и удачу,
берегу святой секретъ, —
и отъ всѣхъ ревниво прячу
дорогой душѣ патрѣтъ.
всердцѣ радостно-живое
всѣмъ друзіямъ моимъ запретъ;
Тамъ, мой ангелъ, только двое —
только Я и твой потрѣтъ...
Мнѣ очень страшны дни разлуки,
ихъ печаль и жгучій бредѣ...
Я беру любясь — вруки
дорогой душе потрѣтъ...



Таисия Васильевна Дурнева передъ замужествомъ (1919 г.)

Бой кипить съ кровавой силой,
Но, мечтой моей согрет
съ тихой вѣрой, ангел милый
Я цѣлую твой Потрѣть.
Коля!

9. Хорошо тебѣ наволе.
Сыпат[ь] ласковы Слова,
Посидѣль бы ты; в окопахъ!
испыталь бы то что я:
Мы сидимъ въ открытыхъ Ямахъ,
смотримъ дождик моросить,
и какъ засыпать из пулемета,
такъ поверху нельзя жить,
и вотъ слышалась Команда
изъ окоповъ вылестъ вонъ,
а только Голову покажешь
шарапнелію ранить онъ,
Мы идемъ въ атаку смѣло
с крикомъ рускаго ура,
и становится намъ жутко
вкругъ битыя тѣла
Перейдемъ мы вту долину
Гдѣ недавно бой кипѣл
и увидимъ мы картину
лужи крови груды тѣлъ.
Смотришь тамъ солдатик бѣдной
нѣушелъ онъ отъ бѣды,
отъ потери крови! бѣдной:
Тихо проситъ онъ воды,
а вдали видны фигуры
санитары и сѣстры;
И занимаютъ фурты,
С флагомъ краснаго крѣста;
Недождатся намъ отрады
Христа Славы намъ споготъ
а шляпнѣли да снаряды
намъ покою недаютъ.
Недождатся намъ отрады
недожить до миру намъ
черезъ насъ лѣтять снаряды
и въ окопахъ сыро намъ

Николай.

Песня, возникшая в солдатской среде, имела варианты, которые включали эпизоды конкретных событий и имена военачальников [см.: 1].

10. Многоуважаемая Тая¹⁹. Силь мо- ихъ недостаетъ боле терпеть и удержи- вать волнующую грудь стой минуты Какъ у видѣль васъ. Спокойствіе мое изъ чезло, предо мною ежеминутно м[ель]каютъ ваши ангельскія взоры. вашъ милый образ не исчезаетъ изъ моихъ мыслей, далеко блуж- дающихъ и ищущихъ токое прелестное и ми- лое сазданіе! Зачѣмъ мнѣ долее скрываются отъ васъ, Зачѣмъ непризнатся прямо, что я люблю Васъ? Люблю до безконѣчности до безумства! Теперь ни что ни может, и ничто ни в состояніе заглушить моихъ признаній. Я упорно боролся смоими мученіями, Я день и ночь бился съ моими страстями, прибѣгалъ ко всемъ развлеченіямъ жизни, но вѣздъ встрѣчалъ ваши взоры. Неужели милосердная судьба, доставившая мне слу- чай впервый разъ увидетьъ васъ, Ангельскіе ваши незабвенные взоры. расторгнуть все мои надѣжды и мѣчты? Ужели сладкія грезы

будущности рассѣются подобно тучамъ? Нѣтъ! Нѣтъ! Я рѣшился любить и положить въ своею сердцѣ свято хранить эту любовь! Я уже сказалъ незабвенная Тая, что потерялъ свое спокойствіе сто[и] минуты, Какъ по- любилъ васъ, слѣдовательно одни вы своею любовію можете возратить его; но, о боже мой если я получу отказъ! О! Тогда я буду буду несчастенъ до конца жизни, хотя сгрусною душою заключаю письмо, но и в полно[и] уверенности получить отъ васъ от[ветъ]

Спочтениемъ вашъ Николай.

Конецъ

См. коммент. к № 3.

11. Заповѣди Свободы Гражданину.

Я твой Богъ, твоя правда и сила;
безъ меня твоя жизнь какъ могила.
Только право кумиромъ считай;
вчемъ нѣтъ права, — то все отвергай.
Не трепли мое имя напрасно:
Оно свято, оно и прекрасно.
Я люблю работающихъ людей,
Такъ работой внеделю семь дней;
для себяже, в теченіе года,
Я прошу только день отъ народа.
уважай всехъ людей, какъ себя,
чтобъ они уважали Тебя!
Знай что жизнь человѣка священна;
Не отъемли ее дерзновенно!
Научайся страстями владѣть,
чтобы женскую честь незадеть.
Небери изъ чужог[о] ты дара,
все равно — изъ души иль амбара.
Клеветой не вреди некому,
ни друзіямъ, ни врагу своему
знай что лжи для свободы ненадо,
что она толко правдѣ лишь рада.
Нужно зависть в себе заглушить, —
Съ ней свободно не можешь Ты жить.
Я, святая, благая свобода
для такого же Только Народа!

Возможно, данное стихотворение агитационное, распространявшееся в солдатской среде. Ср. подобное: в сол- датское письмо вложен агитационный лист, а в письме дается разъяснение автора адресату, «что такое народные права и свободы», как и в публикуемом стихотворении [2].

12. Кто править Руссію!

Говорилъ матросъ солдату
что ты, братецъ, нитолкуй
Нынча русію правитъ Х..²⁰
Х.. министровъ назначаетъ
Х.. политику ведетъ,
Архиреевъставляеть,
ордѣна, чины, даетъ,
Х.. Командуетъ восками,
управляеть кораблями,
Х.. продавъ жидамъ отчизну,
утвердилъ дороговизну.
Словомъ Х.. могучъ и силенъ,
дарованіемъ обилень
Х.. понятно ни простой,
Х.. отъмѣнный, Х.. большой,

Говорять полуаршинный
иль вѣрнѣй восьми сполтинный,
Х.. Конѣчно непростой
Х.. цѣлебный х.. дорогой
Не сломить его булатомъ
Не склонить его и златомъ
Много лѣтъ его искали
Всѣхъ ищеекъ распускали,
бабъ всѣхъ велено пытатъ
Гдѣбъ вкуснѣе Х.. достать,
разъ втайге иль наболоте,
два якута на охоте,
вмѣстѣ съ мамантомъ во льду
разыскали сверхъ елду
принесли домой игрушку
водрузили какъ царь пушку
на селѣ между дворовъ
Противъ всякихъ злыхъ воровъ.
Шѣлъ распутинъ Гришка тамъ,
да глазѣлъ по сторонамъ,
увидаль вдали Царь Пушку,
Подошелъ примѣрилъ мушку,
оказалос[ь] подошла,
привязаль ее покрѣпче:
да втайгу гдѣ жить по легдѣ
и погоня ненашла,
Къ старцу скоро х.. прирость,
Счастье радость всемъ принесть,
Х.. понравился Крестьянкамъ,
полюбился и мѣщанкамъ,
а купчихи, какъ узнали,
вмигъ дворянкамъ рассказали,
и пошелъ Х.. старца вгору
Хоть Фельдмаршаломъ быть впору,
скоро сталъ Х.. при дворѣ,
Етъ всѣхъ дамъ, что при царѣ,
Ну а пуще всѣхъ Царицу
и царевну дочь дѣвицу:
Царь дивился; умилился
и всѣхъ больше подѣ чинялся,
воль Х.я молодца,
такъ, что сталъ снимъ, какъ овца,
что захочетъ Х.., то будетъ,
Х.. обиды не забудеть,
всѣхъ враговъ съ зѣмли сотреть,
За Германца-же умереть,
и за миръ х.. все хлопочеть,
Подчинить россію нѣмцу хочеть,
вотъ солдаты за хохочутъ,
Мы положимъ имъ конецъ,
Мы расчистимъ тотъ крапивникъ,
что всю русь заволономъ,
уничтожимъ нѣмцовъ нѣмокомъ,
не дадимъ снима[тъ] имъ пѣнокъ,
кто бы немка не была,
наша собѣтъ ее стрѣла,
а войну мы поведемъ
пока всехъ не разобѣдемъ,
Х..-же старца Гришки мы сождемъ
прахъ по вѣтру разнесем.
и не будетъ гришки вѣчно
не е..тъ х.ю сердечно, Правилъ

Николай Дур

Сатира не только на Распутина, но и на царя, его окружение, царскую власть в целом. Распространялось, вероятно, в годы I Мировой войны, в канун революции, отсюда возможность говорить об уничтожении царицы.

Стихотворение, можно предполагать, было создано как агитационное, предназначенное для распространения в солдатской среде, отсюда персонажами, рассуждающими о российской истории, являются солдат и матрос, а также эротика, допустимая в мужской аудитории. Солдатская масса изображена как решающая сила в политических событиях: солдаты говорят о необходимости войны до победного конца, они способны прогнать царицу, уничтожить Распутина.

В стихотворении используются фольклорные образы и сюжетные ситуации: образ, созданный на основе метонимии в первой части, характерен для эротических частушек [8, № 186, 187, 296–308 и др.], история Григория Распутина включает цепь сказочных мотивов (поиски диковинки, кража ее ловким вором, дальнейшие дела героя с помощью «чудесного предмета»). Известна литературная «сказка» о Распутине, созданная в 1917 г. Львом Никулиным, — «О старце Григории и русской истории. Сказка наших дней» [6. С. 546–560], без солдатской ориентации.

Примечания

¹ Письмо О. Н. Долининой К. Е. Кореповой, 10.05.24.

² Николай Николаевич Иванов, 1960 г.р., сын дочери Николая Никаноровича Людмилы Николаевны, окончил Краснобаковский лесохозяйственный техникум, работал в милиции, в 2000 г. в звании майора вышел на пенсию. Пишет стихи, автор четырех поэтических сборников, изданных им в типографии г. Шахуньи: «Живите в радости, любите жизнь...» (2002); «Что сегодня нисколько не стоит, завтра золотом станет слепить...» (2003); «Порой далекое близко, а близкое так далеко...» (2004) — и в типографии р. п. Тонкино: «Я время вам дарю...» (2011).

³ Ольга Николаевна Долинина, дочь Н. Н. Иванова, окончила Нижегородский пединститут по специальности «география», в настоящее время экскурсовод Шахунского фольклорно-этнографического музея.

⁴ Приводятся в том порядке, как представлены в источнике.

⁵ Имеется в виду фраза «Eu iubesc pe tine». Порядок слов «люблю» и «тебя» в переводе перепутан. Редакция благодарит Н. Г. Голант за консультацию по румынскому языку. — *Примеч. редакции.*

⁶ Письмо О. Н. Долининой К. Е. Кореповой, 14.05.24.

⁷ Письмо О. Н. Долининой К. Е. Кореповой, 14.05.24.

⁸ См. письма в стихах солдат, выходцев из других губерний, например Пензенской [9. С. 73–74].

⁹ Письмо Н. Н. Иванова К. Е. Кореповой, 13.05.2024.

¹⁰ Должно быть, из поэмы Пушкина «Цыганы».

¹¹ Письмо Н. Н. Иванова К. Е. Кореповой, 13.05.2024.

¹² Письмо Н. Н. Иванова К. Е. Кореповой, 15.05.2024.

¹³ «Я» вписано карандашом другим почерком.

¹⁴ Вопросительный знак вписан другим почерком.

¹⁵ В слове «ярусной» несколько букв исправлены другими чернилами, в результате читается «яростной».

¹⁶ Приписано другими чернилами.

¹⁷ См. близкий вариант в очерке В. Г. Тана-Богораза (представлен как арестантская песня, «немножко реформированная» бывшим вором): *Собрание сочинений В. Г. Тана*. Т. 5. СПб., 1911. С. 340–341. — *Примеч. редакции.*

¹⁸ Цифра вписана другими чернилами.

¹⁹ «Тая» вписано позже другими чернилами на месте выцветшего слова.

²⁰ В оригинале цензурные слова написаны полностью.

Литература

1. Азбелев С. Песни русских солдат Великой войны // *Монархистъ*. 2014. № 86. С. 4–5. URL: <http://monarhist.info/newspaper/article/86/2643?ysclid=lw14ilgu7883361131>.

2. Болтунов К. «Марфиде Александровне из действующей армии»: Письма прадеда с Первой мировой войны // *Уроки истории: двадцатый век*. 2019. 12 февр. URL: <https://urokiistorii.ru/articles/marfide-aleksandrovne-iz-dejstvujushh>.

3. Иванов Н. Н. Воспоминания. Родовая книга: рукопись [2023] (семейный архив Н. Н. Иванова, г. Шахунья).

4. Издательские шаблоны писем солдат Первой мировой войны / публ. подгот. Э. Амерханова // *Гасылар авазы = Эхо веков*. 2014. № 1–2. С. 133–142.

5. Песня новобранцев 1917 года // «Ожившие страницы истории»: [группа в соц. сети «ВКонтакте»]. 2022. 11 окт. URL: https://vk.com/wall-171820809_1097?ysclid=lwq69sgfph800800188.

6. Русская стихотворная сатира 1908–1917-х годов / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И. С. Эвентова. Л., 1974.

7. Русский фольклор Кривошеинского района Томской области / [сост. С. Э. Мартынова]. Томск, 2009.

8. Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / сост. и науч. ред. А. Топоркова. М., 1995.

9. Спиридонова Л. М. «...Идёт дружная работа за спасение и счастье дорогой нашей Родины России». Письма с фронта Первой мировой войны как исторический источник (по материалам Пензенской губернии) // *Военно-исторический журнал*. 2021. № 12. С. 68–75.

Статья поступила в редакцию 28 мая 2024 г.

Людмила Алексеевна Климкова,

доктор филологических наук, Арзамасский филиал

Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского

МИР СРЕДНЕРУССКОЙ ДЕРЕВНИ В ДИАЛЕКТНЫХ ТЕКСТАХ

Аннотация. Русские народные говоры как компонент национального языка хранят память о разных сторонах традиционного бытия русского крестьянства. Об этом свидетельствуют приведенные здесь тексты, записанные (с полным отражением диалектных особенностей) во второй половине XX — начале XXI в. автором настоящей статьи лично во время диалектологических экспедиций в Арзамасском районе Нижегородской (бывшей Горьковской) области (с 1955 г.), и хранящиеся в диалектологической лаборатории Арзамасского филиала ННГУ им. Н. И. Лобачевского (бывшего Арзамасского педагогического института им. А. П. Гайдара), а также в личном архиве автора.

Ключевые слова: среднерусская деревня, диалектная речь, текст, общение, тематика общения, место общения

Русская деревня (здесь мы используем слова *деревня* и *село* как синонимы, вне зависимости от того, есть ли либо была ли в нем

церковь или нет) всегда хранила традиционную культуру, русское этническое самосознание, богатство русского народного языка. Это относится, конечно,

и к среднерусской деревне, нижегородской, арзамасской, о чем свидетельствуют зафиксированные в ней тексты (полилоги, диалогизированные монологи, нарративы, рассказы-воспоминания, предания и др.). Они информативны в том числе в плане выявления особенностей дискурса, гендерных различий, первичных-вторичных диалектных черт в нем, соотношения их с общенациональной языковой системой, языковых черт местности, раскрывающих самобытность материальной и духовной жизни русского крестьянства, специфику истории и культуры русского народа [см. об этом: 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 10].

Так, в приведенных текстах обращают на себя внимание такие диалектные особенности: собственно фонетические, в том числе акцентные (оканье, «уканье», ассимиляция гласных и согласных, диереза, метатеза,

эпентеза, протеза, замещение, афере́за и др.); фонетико-морфологические (стяжение гласных в результате утраты интервокального <j>, согласуемая частица *-то* и др.); лексико-фонематические (*пóздо, пося́, нóне, баушка, скрозь, то́ка, сё́* ‘всё’, *поло́жить* ‘ползать’, *тия́, сия́, те́е, се́е, бито́н* ‘бидон’, *бу́ит, подём, погля́ела, грит, на́рно, скрозь* ‘сквозь’, *за́росси, мило́й, мила́я, саха́рной, саха́рная* и др.); лексико-словообразовательные (*вчара́сь, да́ве, откудо́ва, по-вса́ки*; с частицей (постфиксом) *-нето́* ‘-нибудь’: *куды-нето́, кто-нето́; впова́люху* ‘впалку’, *засна́й* ‘заснайка’, *насе́дло* ‘насест’, *о́бязка* ‘женский головной платок’, *на́вны́й* ‘своенравный, с тяжелым характером’, *озорни́чыце* ‘озорник, хулиган’, *бабе́нка* ‘женщина’, *плето́ха* ‘плетеная корзина’ и др.); лексико-семантические (*жа́леть* ‘любить’, *ва́ливать* ‘много и тяжело работать’, *ра́й* ‘разве’, *стра́сть* ‘страдание’, ‘страх’, *де́тище* ‘обращение к любому лицу’, *арте́ль*, ‘группа, компания’, *разли́вной* ‘переливчатый (о цвете платка, платья)’, *коренно́й* ‘лучший’, *а́й* ‘или’ и др.); собственно лексические (*вы́ть* ‘участок луга, покоса на несколько семей’, *ба́ять* ‘говорить’, *запо́н* ‘фартук’, *ля́га* ‘нога’, *пай* ‘участок луга, покоса на одну семью’, *у́скорник* ‘земельный участок неправильной формы’, *неудо́бица* ‘неудобная для возделывания земля’, *яла́нь* ‘отдельный участок земли; плешина’, *деле́ница* ‘часть имущества при его разделе’, *пересло́* ‘дужка ведра’, *а́зям* ‘мужская верхняя одежда’, *фа́нты* ‘сборки, складки’, *шабры́* ‘соседи’, *чалдо́нка* ‘некоренная жительница села, приезжая’, *ко́ка* ‘крёстная’, *сухота́* ‘заботы, хлопоты, беспокойство; переживание; тоска’, *заходи́ться* ‘сильно плакать’, *па́кать, уты́кать* ‘много и тяжело работать’, *сухоти́ться* ‘заботиться, беспокоиться, горевать, тосковать’, *пласта́ться* ‘очень много, усиленно, до изнеможения, до упаду работать’, *сну́лый* ‘вялый, сонный’, *сугло́бый* ‘сгорбленный, с согнутой спиной, сутулый’, *рука́стый, сру́шный* ‘деловой, мастер на все руки’, *нескля́шный* ‘нескладный, неуклюжий, несуразный, жалкий’, *набелсве́тный* ‘невиданный, чрезмерный, такой, который проявляется в высшей степени; единственный на свете’, *ше́метом* ‘очень быстро’, *лапта́ми* ‘пятнами’ и др.); по частотности (*чай* ‘по-видимому’, ‘наверное’, ‘ведь’, ‘всё-таки’ и др.); примечательны фразеологизмы (*бежа́ть взя́лягышки*, *бежа́ть навзя́лягышки* ‘бежать очень быстро, со всех ног’, *ду́ром ора́ть* ‘очень громко кричать’ и др.). См. также диалектные единицы, введенные здесь в авторский текст и выделенные в нем курсивом. За каждым словом стоит образ, фрагмент картины сельского бытия, русской картины мира.

В указанном временном диапазоне, к которому относится фиксация текстов, в основном во второй половине XX — самом начале XXI в., село сохраняло основы традиционного бытия, его жители представляли собой особый социум. Здесь все знали обо всех и о каждом. Ни один поступок односельчан не оставался вне оценки — одобрения или порицания. Поэтому все свои дела каждый человек, член этого социума, соизмерял с общественным мнением: а что люди скажут? Очень широкой была «зона стыда», она была неперенным атрибутом жизни. Это была жизнь в миру и на миру — проявление общинности русского бытия и сознания. Всё случившееся в селе сразу же становилось известным и обсуждалось публично в разное время и в разных местах. Широкой была и тематика общения.

ДЕРЕВЕНСКАЯ УЛИЦА КАК МЕСТО ОБЩЕНИЯ

Публичная жизнь протекала на улице прежде всего летом. Первая встреча женщин-хозяек происходила на утренней заре во время проводов коров в стадо, когда пастухий рожок собирал его на пастбище. Встретившись с соседками, женщины, пока пастух не подгонит постепенно пополняющееся стадо, выкладывали новости, свои, семейные, и не свои, возникал диалог, полилог. Например, такой.

[БЕИ:] Ой, Саньк, мой-ат вчарась заявился как пóздо, а щас нека́к не добу́дися, а нады косить, у нас пай-ат далёко, в Ужовым выть-та.

[САИ:] Да, чай, Дунь, дело-то молодое, чай, сия вспомни, гуляли до кех.

[ШТМ:] А мой-ат раньше ноне пришёл, видать, поругался со своей.

[САИ:] Ну, поругались — помируются. Тоже дело-то понятно, привычно.

[ШТМ:] Ну, не знай, бывает вить и роскоются совсем. Да как хотят!

[БЕИ:] А чё, неплохая сноха-та буит, семья хоро́ша, трудяги все.

[ШТМ:] Ну, эт ще вилами по воде писано, бу́ит ли она наша сноха. [Вздыхает.]

[САИ:] Да, чай, не вздыхай тижоло: не утдадим далёко, хоть за курочку, да на нашу улочку (1958 г.).

Следующее место встречи — *колодезь*; сюда с прилегающих улиц сходились женщины, образуя разные по составу и времени группы. Обычно это происходило по утрам (но могло быть и другое время дня), когда топились печи, готовилась на весь день еда для семьи, корм для скота, птицы. Времени для общения было мало, женщины торопились, но все-таки, пока ждали очередь и доставали воду, делились новостями, наблюдениями, и рождался полилог с более или менее развернутыми репликами.

[ФАИ:] Не знай, што вчарась крик-ат стоял?

[РНП:] Да што, чай, Косся Валу гонял, напился, вот и буянил. Рай первой раз.

[ФАИ:] Да-а-а, бе́дна бабе́нка. Не роднэ́х, нико́во, вот и измы́вася. Тяже́лая кара́хтер.

[БЕГ:] Люба́ньк, а у вас как молодэ́и-ти живут?

[НЛИ:] Да вроде пока ниче́во, а там уж как Бох даст.

[БЕГ:] Ну и слава Боуу. Сноха-та вроде хоро́ша.

[НЛИ:] Да все оне хоро́ши до поры до времени.

[БЕГ:] Ната́ль, што эт у вас Та́йка как плакала, пря́м заходи́лась?

[РНП:] Сами не знам, живо́т, на́нно, болел. Еле-еле угомонили. Всю ночь неспокойно спала. Все вот щас сну́лы ходим.

[ФАИ:] Ой, ладно, бабы. Подём. Скоро, чай, наря́жать подёт бригади́р. Не знай, куды ноне рабо́тать-то?

[НЛИ:] Точно-то не знай. Говорили, вроде к Светлому [лесу] (1956 г.).

То же было вечерами у пруда во время полива огородов, из него ведрами на коромыслах носили воду, или во время мытья картофеля (в корзинах) для следующего утра.

Были походы женщин и детей группами за ягодами, грибами, особенно в *Дальний лес*. Пока шли к нему, говорили обо всем, в том числе и о сокровенном. В лесу расходились, переключаясь, аукаясь, чтобы не потерять кого-то. *Напада́я* на сильные *кулиги, курпа́жины, язо́дники* (всё это участки леса, где растут ягоды) или *стані́цы* (большие семейки грибов), звали на них других. Наполнив лукошки, корзинки, *наби́рки* (корзинки из берёсты или лубка), собирались вместе, немало отдыхали, перекусывали и шли домой, разговаривая, общаясь.

Активным было общение и по дороге на полевые работы в ближние и дальние поля и обратно (кстати, с песнями; надо сказать, в селе много пели), на *сто́ило* (место дневного отдыха и дойки коров), особенно на отдаленное, а также на *приго́не* — месте встречи коров с пастбища (на краю любой улицы села) [ср.: 11. Вып. 31. С. 169–170; здесь такое значение не отмечено].

Публичность приобретали и другие бытовые события. Так, например, во время голода женщины делились опробованными рецептами. Помнит-ся нам, Аксинья Ивановна Шмони́на первой испекла лепешки из молодых липовых листьев, и у ее дома собрались женщины: каждой хозяйка давала попробовать по кусочку лепешки для оценки.

[КМА:] А вроде ниче́во. Как ты, Окся́тк, додумалась?

[ШАИ:] Да как... Из молодой крапивы да лебе́ды ва́рим похле́бку-ту. Вот и пришло

в голову про липу. То́ка молодё́и лиски́-ти нады рвать, наверно.

[ШТМ:] Да, из старых-ти, на́рно, жё́ско́ буит.

[БЕИ:] Бох спасёт, Оксятк. Подём щас за лиска́ми. В Гусевым овраге полно́ липы-ти (1958 г.).

Особенное явление в селе — *помочь* 'коллективная работа в помощь кому-либо (за угощение)' (слово полидиалектное; отмечен широкий ареал функционирования слова в говорах — севернорусских, южнорусских, средне-русских, уральских, сибирских [11. Вып. 29. С. 169–170]). Всегда *собирали, созывали, крычели помочь* (приглашали на помощь, просили о помощи) при строительстве дома — возведении *стоны́* (четырёхстенного бревенчатого сруба избы) и крыши. После работы было угощение. На улице, если позволяла погода, накрывали столы, и неторопливо за чаркой и закуской обсуждались дела. *Собирали помочь* и при уборке урожая, в частности картофеля; а также, как вспоминали жители старшего поколения, при единоличном ведении хозяйства, до колхозов, и для других работ: для жатвы, молотбы снопов, уборки льна, конопли, для рубки капусты и др. С организацией колхозов коллективная работа была перенесена на общественные, колхозные поля, с работами же на приусадебном участке справлялась семья.

На улице проходило основное веселье в праздники: Масленица — катание на лошадях по селу, катание на салазках с гор, сжигание на костре *масленицы* (чучела, символизирующего зиму); Пасха — катание яиц; Троица (*Тройца*) — поход накануне за ветками берез для украшения ими домов; *Ярилы* (Иван Купала) — обливание водой, купание; массовые гулянья, ярмарка (*ярманка*) по окончании страды; *Святки* (время от Рождества до Крещения) — хождение ряженых (*святков*) и т.д. На всех праздниках даже еще в 1960-е гг. обязательным был проход по селу *артелями* (группами) с песнями, плясками под гармонь. Как правило, то же происходило около дома, где летом собиралось застолье, собственно, от него после угощения и начинался проход по улице и по селу, здесь же он и заканчивался. На улице же воплощались многие этапы того или иного обрядового действия. Наиболее показательна в этом отношении свадьба, как, пожалуй, самый яркий драматизированный обряд. Публичными были и те эпизоды свадьбы, которые проходили в доме: помимо многочисленных гостей, были пассивные ее участники, потому что неизменным было *гляденье* свадьбы: на *свадебный пир* (*пой, гулянку, пировку, весёлки, разгулье, горный стол*

и т.д. — десятки названий свадьбы в целом, их вариантов, параллелей в нижегородских говорах [см.: 9. С. 8]) смотрели жители улицы, села, не участвующие в нем (у порога в доме, с улицы в окна, дети — с печи, полатей). Попирав в доме, участники свадьбы (*свадьбишны, свадебники, сварьбяне, горны* и т.д. [об этих параллелях названий всех участников свадьбы см.: 9. С. 8]) весело, с шумом, гамом *выкаты-вались* на улицу, где пели, плясали под гармонь, окруженные *глядельщиками* (зрителями, наблюдателями), сначала у дома, а потом ходили той же *артелью* по селу. На улице развевалось и такое ритуальное свадебное действо, как *ряженье*, точнее, хождение ряженых в поисках молодых на второй день свадьбы, а также и другие этапы.

На улице совершались многие эпизоды и других обрядов, например проводов в армию (молодежь, смешанные группы или только парни, ходила по селу с песнями, частушками под гармонь), похорон (гроб с причитаниями несли по селу по очереди, меняясь, до самого кладбища; поминальный обед в теплое время года, весной, летом, в начале осени, устраивали на улице, накрыв столы для всех односельчан).

Улица была местом коллективных игр детей, подростков: в *прыгалки*, в *скакалки* (игра заключалась в том, что девочка прыгала через *прыгалку, скакалку* — веревочку, которую две девочки крутили и перекидывали через голову прыгающей), в *цыгалки* (в «классики»), «*А мы просо сеяли*», прятки, пятнашки, в *кулики́*, в *шишók* (нечто вроде игры в чиж(ик)а, разница только в форме выбиваемой деревянной фигурки: *кулики́* — палочка, заостренная с обоих концов, и проигравший приносит ее с протяжным криком *кулики-и-и-и; шिशók* — чурка), в *кулючки* (жмурки), лапту и др. Зимой — катание детей, подростков с горы на салазках, *ледянках, говнюшках* (*говнюшка* — это вид ледянки, только дно лукошка, кузова не просто обливалось водой и замораживалось, а перед замораживанием обмазывалось коровьим навозом), на коньках по пруду, строительство в *косицах* (сугробах) *ходов* (узких, глубоких, в человеческий рост, ров, по ним бегали играющие в *войнушку*), снежного города, крепости и др.

Весенне-летние вечера на улицах проводила молодежь. Зимой она собиралась на *посиделки* (вечерние собрания молодежи) в *кельях* (в домах, специально снятых для *посиделок*), позднее — в клубе. Летом же, напевшись, наплясавшись, наобщавшись (и замететь, не капили спиртного!) в клубе (а до клубов на определенном месте в селе), молодежь своими *артелями* расходилась по улицам, и с раз-

ных концов села плыли лирические, задушевные песни.

Встречи и общение на улице происходили и на *завалине* (*завалинке*). Это «невысокая, обычно земляная насыпь, образующая выступ вдоль наружных стен дома, сделанная для утепления дома и часто используемая как место для сидения» [12. Т. 1. С. 498]; в тверских и псковских говорах — «скамейка или обрубок дерева на улице у ворот для сидения» [11. Вып. 9. С. 293]. (В русских народных говорах эта реалья имеет и другие обозначения: калуж., моск., пск. *завáл*; самар. *завалени* [удар.?]; Ср. Урал. *завáлиница*; свердл. *завáлинок*; урал. *завáлинца*; яросл. *завáлок*; астрах. *завáльна*; калин. *завáльник*; гурьев., урал., новосиб. *завáльница*; дон. *завáльня* [11. Вып. 9. С. 292–294].) Однако наибольшее распространение получили названия *завáлина, завáлинка* как общенародные (в [12] отсутствует какая-либо ограничительная помета), пережив семантическое приращение, расширение значения: это не только и не просто хозяйственно значимая реалья, а по большому счету — особое явление в жизни улицы, села. Это место у дома по его фасаду, где собирались жители для общения (действительно насыпь, обшитая тесом, или скамья, бревно, обрубок дерева), некоторые располагались прямо на земле, на траве. Собирались, как правило, стихийно, вечером после трудового дня или в праздники. Стоило выйти из дома на завалинку одному человеку, как к нему тянулись, подтягивались люди с улицы, присоединялись те, кто проходил мимо по своим делам. Создавалась группа, и текла беседа, полилог, с включением диалогизированных монологов.

Завалинка, как всё сельское бытие, воспитывала человека. Осуждения односельчан, в том числе на завалинке, боялись — проявление былого общинного уклада сельской жизни [см. также: 5; 8]. Отголоском той самой завалинки — места отдыха и общения — можно считать лавочки у подъезда городского дома, на которых собираются для сидения и общения жильцы, причем не только пожилые, пенсионеры.

Рядом на завалинке, у завалинки всегда сидели, крутились дети и впитывали рассказы, проникаясь их идеями, о настоящем и прошлом села, страны в целом, о людях, о различных событиях. Так происходило эмоционально-рациональное постижение ими мира.

СУДЬБЫ ОДНОСЕЛЬЧАН

В неторопливых, доверительных беседах-полилогах, диалогизированных монологах раскрывалась непростая жизнь сельского человека (и русского

крестьянства в целом), судьбы отдельных людей, связанные с историей края, всей страны, с культурой народа, жизненные коллизии, драмы, трагедии, оценка их.

[ПАИ:] Валь, а у тия пёрв-ат мужик был вроде военной! Хорошо, поди, жили? Как ты у нас-та указалась? Ну, понятно, второй раз вышла. А с тем што не жила?

[ШВИ:] Дак всё война. Он лётчик был, ранили ево. В госпитале в Перми лечился. Вот в госпитале другую нашёл, медсестру. Вот и вся история.

[ТЕГ:] Ой, бабы! Как мы, бывалыча, пели: «Я военнава любила / Тихохонько, лёгохонько. / Он военной, здоровенной, / А я чуть живёхонька».

[ШТВ:] Да-а-а, вот и женщина ты справна, красива, а поди ж ты... Правды говорят: не родись красивой, а родись шшасливой.

[САИ:] А я помню, как тия Косся-та привёз. Ой, сколь шуму-ти было в селе-ти: Косся чалдёнку привёз!

[ШВИ:] Да, плохо мне было поначалу-то, не приняли меня. Сколь переживанья-то было! Вся семья у нево была против меня. А уж когда узналось, что у меня ребёнок от первова, совсем житья не стало. Ведь тогда считалось позором парню взять женщину с ребёнком.

[БЕС:] И не говори! Нам жалко тия было. Свёкрёв-та, Анна покойна, што вытворяла, прости меня ўсподи! То деленицу сеё возьмёт, то обратно вместе жить захочет. А на тия как бросалась!

[ШВИ:] Я ведь и уехать хотела, справку уж в сельсовете взяла, а он не пускал, уговаривал, на коленях стоял. Вот и уговорил. Да и куда ехать-то: беременна я уж была. Мама, правда, писала: приезжай, вырастим обоих. Так вот и осталась. Жалела я ево. Кто знат, может, лучше было бы, если бы уехала. Потом он ведь пить начал, гулять, драться. Ой, ўсподи, сколько всево было! Тяжёлая жизнь мне досталась.

[САИ:] Да-а-а. Пережила ты. А если погляеть, и у нас она, жись-та, не сахар: всю жись вваливали с утра до тёмной ночи, пáкали, ўтькали, ўтькали без прóдыху. Радосси мало было, вот рай то́ка в молодосси, а как то́ка замуж вышли, детей нарожали... [махнула рукой].

[БАА:] Ну у нас хоть войны не было.

[БЕС:] Валь, а ты немцев-ти видала? Вы вить в уккупации были, Белоруссия вить вся под фрицем была.

[ШВИ:] Конешно, видала, а то рай нет. Мы же в оккупации были. И не приведи Бох больше видеть. Как издевались! Сколь люду погубили! Всё сожгли, в землянках жили, голодали. И живём людей сожигали. И детей. Страх Божий! Да мы для них и не люди были вовсе. Раз меня чуть в Германию не угнали. Пришли к нам трое: немец, полицей и, может, переводчик, што ль. А я хвора лежу. Мама им говорит, а оне не верют, велели встать, идти. А я встала и тут же упала: температура уж больно высо́ка была. А тут мама догадалась и сказала: тиф

у неё. Оне шéметом убрались, прям бегом побежали... А многих тогда угнали. Потом говорили, што партизаны их освободили.

[БЕС:] Ой, Валь, прям как в кине!

[ШВИ:] На самом деле-ти страшной было. Чем в кине-ти. У меня отец в партизанах был. Выследил ево полицай, когда он ночью тайком домой пришёл. Казнили ево, пытали, издевались по-всяки, ноги-руки вывернули. Потом согнали народ и повесили ево и ещё несколько партизан. А на грудь дощечку повесили, что партизан и всех это ждёт. Мама замертво лежала. Хорошай отец у меня был: спокойнай, умнай, рассудительнай. Машинистом до войны работал. А бомбёжки!.. Раз было: бомбят, мы бежим, норовим спрятаться, а го́ло кругом, а у меня на руках дочка, ей тогда пять месяцев было. Прыгнула я с ней в воронку, сию, а сердце ноет, и вот как кто меня толкнул, я выскочила из воронки, перебежала в другую, а в ту, откуда я убежала, минут через несколько бомба ударила. Вот не судьба была тогда погибнуть, видать.

[БАА:] Ой бёда-та! Ззесь мы хоть этой страсси не видали.

[ШВИ:] Не приведи Бох! Я вот до сех пор не могу кино про войну смотреть. Плачу. Сердце не выдерживат. Сразу всё вспоминается.

[ШТВ:] Не дай Бох бо́ле войны-ти, пусть дети-внуки-правнуки наши не знают экой страсси.

[САИ:] А сё грехи наши. Боуа-то забыли.

[ТЕГ:] Ну, можат, Боу-ат и не попу́стит боле.

[ПАИ:] Дай-то ўсподи! (1952 г.).

Сколь время-та шшас? Коли овтобус-ат буит? Ой, дётишша, што со мной приклю́чилось! како́ дело-то! Была на поште: пенсьию за сына полуцаю, а деньги-ти мне не дают. Деушка-та грит, нет какой-то бумаги ай подписи. Я, мол, дётишша моё, я не знай, как быть-та. Цай, дай уж, не́коли мне хо́ить за бумагами-ти. А она: нет, нет, не могу, не положено. Ну, я утошла в сторонку и стою, плачу. А тут мушшына какой-то подошёл, а она ёму толкуит: иди на второй этаж, в такой-то кабинет, теё там подпишут. Он пошёл, а я за им. Иду, иду, иду. Он вышел из кабинета, а я посла ево́ туды. Плачу, рассказываю нацальнику-ту про свою бёду. Ну, ладно, грит, баушк. И подписал. Ой, како́ спасибо-то ёму, не знай како́! И деушка выдала мне деньги-ти... Ой, дётишша, како́ горе-та у миня: сынок вить у миня в Пушкинской рошэ́ лёжйт, ну, где убогих-ти лецут. С головой у нево́ плохо. А какой парень-ят был! Высокай, красивай, умнай! Он последний у миня, последний, сёмой. Семь их у миня. Вот в армию ёму ба идти, в моряки брали. И вот в последний вецар пошёл в сёло недалёко́ от нас, в Мерлино́, в клуб, там к деушке подошёл, што ль. И ёво́ избили, да так избии-и-или! Вот с тех пор и не в сеё, кой год уж. Ой, дётишша, сё плачу... Вот как хуже, так в больницу. И не ест там. И вот мы с дедом, с мужем-ти, ездим и кор-

мим. А врацыха-та грит: цай, не ездити, прголодацца и есь буит. А нам жалко: цай, сынок. <...> Вон овтобус мой. Спасибо теё, дётишша, слуша́ш как го́жа [УМФ] (1995 г.).

Мужчины вспоминали о войне, делились информацией, почерпнутой из газет, обсуждали политические со- бытия и т.д.

[КМЯ:] Коссь, ты в разведке, што ль, был на фронте, на войне-ти?

[ШКИ:] Да, под Сталинградом, ходили в тыл к немцам, я был командиром разведки. Языков брали. Ад кромешнай был. Сколь погибло товарищей моих по разведке! Всех помню. Вот как живёи стоят передо мной, глядят на меня. Во сне часто вижу. Эх, и жалко: молодёи, высóки, здоро́вы — жить бы да жить, а нет их! Вот како́ стра́шна штука война-то. Меня вон сколь раз вытаскивали раненого. Я сколь лет посла войны-ти во сне по ночам в разведку ходил, со всеми ребятами живёими.

[ЖКМ:] У тия часто раны открывались, когда пришёл с фронта, да и потом через сколь лет. Я помню, как ты страдал, како́ раны-ти вздувались стра́нны. Валя теё всё тваро́г привязывала вроде к ранам-ти. Досталось теё: руки перебиты были, ноги, у позвоночника на спине тоже рана была, у сердца.

[ШКИ:] Но всё-тки живой остался. А сколь погибли! А мне, выходит, повезло.

[ППЕ:] Да-а-а. Много погибло народу. Он вить вон как сразу попёр, без усто́нову почти, спасу не было. Громадина!

[ЖКМ:] Ну так вся Европа на нево́ работала, шшытай, вся Европа на нас пошла.

[КМЯ:] Да и Англию с Америкой не сбрасывай. Не больно торопились нам помогать, второй фронт открывать.

[ППЕ:] Ну и дали по зубам этой громадине. И ещё дадим, не мы, так наши дети. Путь не лезут к нам, мы к ним не лезем вить и не лезли.

[ЖКМ:] Опять неймётся этим капиталистам. Никак не угомонятся. Вон газеты пишут: то тут, то там им нады встрять (1955 г.).

МОРАЛЬ. ВОСПИТАНИЕ

Сельская жизнь в целом воспитывала человека, лучшие качества в нем: трудолюбие, доброту, уважение к старшим, сострадание, порядочность, умение видеть и ценить красоту, любовь к родному краю. Во многих текстах силен сравнительно-сопоставительный аспект.

Как шшас молодёжь-ат сия вёдут, как разгова-а-аривают!.. Вон да́ве влазию в овтобус с битонами (молоко то́ка продала): сидит парень, розлэгс, вытянулся, ноги своё расставил-ростопырил и глайт нахально. Я ёму баю: «Убери, чай, своё ляги-ти, упась, чай, можно через их!» А он мне: «Не гунди, бабка!» И так и сидел, не встал. Вот вить каке-е-е! А раньше-ти рай так уносились к пожилым-ти, старым-ти. Не-е, не та-а-ак! Чай, и рядом не поставишь,

миленьк! И в автобусе-ти нехто́ ни словечка не промолвил. А бывало-ти убяза-ательно сказали ба, сразу бы уборвали ёво. А раз все помалкывают, ёму́ и найдено-дано. А то ба в другой раз ёму́ не повадно было ба. Вот так, миленьк, доченьк, вот я те и баю, вот како́ нонешно-то время, юнешны-ти дети. Не ндравится мне это. Страм один, стыди́шша! Вы, чай, грамотны, учоны, так не делати. Я, чай, последня дело старых-ти не слушать, убижать. Чай, не дай Бох, спаси, сохрани и помилуй. Грех эт большой [БНВ] (1985 г.).

Я шшэ в девцонках звеньёвой была. В колхозе, как мерёнья (лошади), роботали. Нама́исся за́ день до упа́ду, еле ноги держут. Идёшь домой, думаешь: никуды ныни не пойду. Придёшь, перехватишь цово-нето́ — и на посиделки. И там без дела сё ровно не сидели: хто вышиват, хто вяжет. И калякали, и песни пели. Клавдя Шэ́нникóва как выводила! Заслушася. Она в хору в церкви пела. Писана красавица из всёво сёла́ была, все корёнэи женихи иё были. А как хто-то убманул иё, она то́ка храому Мишеньки Инвалиду досталась. Он в робятах страшэннай зорницы́шша был, с ним ни одна девка не шла. А тут Клавдя! Так с ним до смерти и прожила, цетвьёрых детей нажила. Ницово плохова у них не было, жили как все. Мы вить ночовали все вместе, по́ полу ложились вповало́ху, но безобразия не позволяли. Хыть свинья́ грязи всегда найдёт, а робяты все удинаковы. Вот Литы́ка ишшо Ерофе́ва выше сибя нико́во не ставила. А как Лёнька Денисов иё убты́кляшл, так и пошла по рукам. Родила в девках от Лёньки Казака (Цетнёва), а он на ней женился то́ка послы армии. Ванюшке уж годов пять было, он у матери с постелью с девками вместе ходил, думку нёс. (...) Оно вить как сибя поведёшь, так и робяты к теё́ будут [КЕД] (1993 г.).

Чай, роспря́мись, прямо хой́, а то скукожилась, согнулась. Бу́ишь вон сугло́ба, вон как Нинка, горбата, скляшна. А в старосси-та, в моё-ти годы, и вовсе сгорбисся, к земле согнёсся. Была у нас така́ старуха, не помню уж, как иё звали, перед глазами-ти вот стоит, а как звали — не помню. Как-то прозывали, прозвища была, вроде мать Нюрки Бутру́ни эт была. Вот Нюрку-ту Бутру́ня прозывали за большо́ брюхо, а мать-ту как прозывали — не помню. Вот она хойла, прям к земле гнулась, будто просилась туды в ниё. Вот так, моя милая. Следи за собой-ту, теё́ шшэ жить да жить, замуж выхойть, детей родить да россить. А парни-ти вить так: прежи-ти гляят на красоту, а уж посля́ на душеньку-ту. Правды, ты у нас на лицо непло́ха, го́жа, вот следи, штоб и стать была хоро́ша. Вот так, милая моя, саха́рна [ФАЕ] (1973 г.).

ТРУД. РАБОТА

Как вёсна́ подходит, так одна сухота́: как усадьбу спяхать. Сёло́ большо́я, в колхозе на всех враз лошадей не хватат. Вско-

часть не свет не заря, скотину на выгон согонишь — и в конюхо́вску летишь навзлягышки, штоб поспеть к разнарядке. А бригадир шшэ́ как на тия́ поглядит: дать-не дать. Вот и хлышшашь цёлу́ неделю туды-суды без толку. Ладно по́д домом пахать-то, тут всё под руками, а если в Горожа́нке: туды пока шлё́паша, зама́исся, а нады шшэ́ всё с собой перёт: лопаты, грабли, се́мёна. Куды не шло если доста-ница́ хорошей уцастак, как платок, а то дадут какой-нето́́ ускорник или неудо́бицу, вот и вертись на ним как хошь. Или на клин всё сходит: не грядок, не борозд путных не сдела́шь, или вымокнет в дожды. Бывало, лук целыми яла́нями сгниёт. Пласта́сь на ним всё лето, а потом мешками в Ре́ку́ снесёшь. Вот теё́ и барыши [КЕД] (1993 г.).

Шшас изьвертели́сь все на нет: ёму́ суёшь в рот кусок ситнова, как ды́халка, а он рожу воротит. Бывалы́ча, шшэй белёных набу́здася и роботашь стёмна́ дотёмна́ в колхозе. А дома скотины́ цэлай двор, усадьба да рибятишак прорва. И не скулили, вкальывали, аж рубахи от поту не просыхали. А топерича иду́т в бригаду с плетухами к восьми часам, как в городе, в пять — домой. И травушка никому не россí. Зна́мо дело, каке́ из них роботники в таке́м ра́зи. Везде трахтора да сеилки-веилки, доильны аппараты на ферьми. А бывалы́ча, косили, жали и коров доили голыми руками. И нехто́ не гу-гу, не слова не вя́кнет, всё как и положено. А шшас живут как у Христа за пазухой, а сё недовольны чем-то [ММД] (1998 г.).

Когда сёстра замуж вышла, нас с мамой ко́ка утделить захотели. Самих цёла́ обуза. Эх и не хотелось из родимова́ гнёзда́ уходить! Купили избёнку в два окошка́ по пирёду́, да шшэ́ не в улице, а на зада́х, на самам краю́ сёла́, дальше то́ка луга да Тёша. Мама одна́ целай день сидит, а я на водока́чке вваливаю. Пока-а-а на все фермы бочка́й на лошади воды-ти навозишь! Иду́ домой: ты́ма — выколи́ глаз, трясу́сь как осиновай лист, всё мне чово-то мерешы́цца. И дома не лекше: каждова́ шоро́ха боялась. Свет божа́й увидали, то́ка коли в селе́ дом купили, в сама́й се́рёдке, сама знашь. Тут уж я успокоилась. Зажи́ли как дру́ге люди [ММД] (1998 г.).

Ой, како́ пла́тьишко-то купила: земля́-та голу́бенька, а по ней цветочки́ таке́ небольшо́э, не больно́ большо́э, мне таке́ стра́сь как рнавю́тся, сроду рнавили́сь. И фасон-ат у пла́тья го́ж: и скромненько́, и нарядненько́ — больно́ го́же. Ай сама́ шы́ла? Ну-у-у, кака́ ты у нас рука́ста. Да у вас вся семья́ сру́шна. Дай бох теё́ и мужа́ такова́ жа сру́шнова. Есь па́рень-ят, чай? Ну буит, жись́ вся у тия́ впе́редё. Эт у нас, у старых-ти, впе́редё-ти ни́че не устаё́тся, пошти́ всё́ уж прожито, впе́редё-ти то́ка болезни́, да тоска́, да сухота́. Трудна́ у нас жись́-та́ была, то́ка сухота́ и была, то́ка и роботали́ без про́дыху. Нет, конечно́,

радосси-ти́ были́ каке́-то, до заму́жества, в девках, в детстве, конечно́. А потом как впря́глись, так и поехали... Вот так и па́кали и па́кали, и вкальывали́ и вкальывали́. Топерь-то́ лё́хко́ живут: то́ка игры́, праздни-ки́ чу́ть не ка́ждый день, а на што́ живут — не зна́й. Вон в телеви́зере-ти́ каку́ лё́хку жись́-ту́ показыва́ют. А вот не показыва́ют, отко́ль всё́ эт и́дёт, с каке́х-таке́х трудо́в-ти. Вот то-то́ и оно́ [КПМ] (2000 г.).

ТОПОНИМИЯ

У нас сёло́ краси́во́ было, да и щас краси́во́. Вот раньше-ти́ все поля́ засёва́лись. Вот, бывало, идё́шь с поезду́, с Ма́яку-ту, до сёла́, доро́га в поле, полёва́я: по обе сто-роны́ ро́жь ай́ пшени́ца, гля́дя по го́ду: кой го́д ро́жь, а кой — пшени́ца, а то́ и клевер потом. Коло́сьи́ налиты́, а во́ рже-ти́ васильки́, сини-сини́, голу́бэи- голу́бэи... ишшо́ каке́-то́ были́ цветы́, звали́ ночка́: сини-сини́. Ой, кака́ красота́-та, краси́тища́-а-а! А щас́ уж да́вно не се́ют, поля́ зарос-та́ют все, заросли́ уж. Кругом за́росси, одне́ за́росси. Бо́льше вё́тлы, ивня́к. И в овра́гах-ти́ уж не пройде́шь. У нас мно́го овра́гов-ти́: Гусев, Мосто́шнай, Попов... Оне́ дли́нны-предли́нны, в Гусевым-ти́ три пруда́, плоти́нами утгоро́жены — По́лёво́й, Гусев, Сто́ро́ниска́й. Ишшо́ есь́ Попов — эт́ уж в друго́й сторо́не, в Поповым овра́ге. Краси́во сёло́! [КВА] (1999 г.).

Раньше́ в овра́гах-ти́ — в Мосто́шным, в Барским, в Бли́жнем, в Да́льном — ко-сили́, мно́го сена́-та́ заготовля́ли. Пошти́ у ка́ждова, да в ка́ждой семье́, была́ коро́ва. Не де́ржали́ коро́ву-ту́ то́ка рай ба́бенки́ уди́ноки, вдовы́ кото́ры, да и то́ у них у ко-торых́ была́ короу́шка-та. Бывало́, приде́шь на приго́н-ат, а ста́да и́дёт бо́льша́, гля́ишь-гля́ишь свою́ корми́лицу-пои́лицу-ту, все глаза́ прогля́ишь. А то́перь не то. Мало́ коров-ти́ стало. А то́ды и колхозно́ ста́до было́ бо́льшо́. Жись́-та́ меня́цца. Да што́-то́ у нас всё́ бо́льше́ хуже́ дела́цца [БЕС] (1998 г.).

Я сроду́ цветы́ люби́ла, вся́ки-ра́зны, а бо́ле-ти́ сё́ ромашки́, незабудки́. Вон у нас к Грузнику́-ту незабудак-ти́ мно́го сроду́ было́, а на Молви́ной-ти́ ромашки... ромашки... — краси́та несусе́ветна́! Пря́м дух захватыва́т, как го́же. Да, ешшо́ де́гтя́рок мно́го было́, ну, оне́ та́ке́ липу́чи, красно-ватеньки́. Вот на сто́ило подо́ешь, бывало́, и любуйсся́, пока́ идё́шь туды́ и отто́ль. Сто́ило-то́ часто́ было́ за кладби́шшами́, пря́м за Молви́ной-ту, туды́ к Бака́лдам, к Грузнику́. А на Грузнике́-ти́ бо́льно мно́го было́ купа́вок, же́лтеньки́ оне́, краси́вы́ то́же. А вон там, по ле́ву руку́ от кладби́шш, на сама́м краю́ леса́, где́ дубы́-ти́ перед сосна́ми, еля́ми, место́-то́ заметно́, интере́сно. Ё́во́ так и звали́ — «Где́ дубы́». Там ле́том, на Тройцу́ бо́льше, дела́ли я́рманку, прие́зжали́ пала́тки, ну лавки́, магази́ны, торго́вали́ ёдо́й, пи́тьём, разны́ми сладо́стями́, вкусня́тиной. Сидели́ артелями́ на траве́, выпивали́, пели́. А как пели́-то! Ка́ке

голоса-ти были! За душу брали песни-ти, старинны. Под них и нагустисся, и наплачесся, натоскуисся. Эт вить не сечасошны «чѣ те нады, чѣ ты хошь». Плясали, конечно. Частушки, припевки тоже были. Хороводы-ти мы уж не застали, конечно. А на ярманке-ти было сѣло: и стары, и нестары, молодѣи, и дети. У детей свое игры были. Оне песни слушали, гляѣли на всё. Рассказов разных было много. Оне рот розиня сѣ слушали. Хорошо было! Дружно, весѣло! Шшас такова уж нет. Да и народу-то в селе мало устаѣтся: молодѣи уезжают в город, а у старых-ти болячки разны удолели. Много перемѣрли стары-ти. Дачники есь, но оне не свое, чужѣи... Молвина-та ишшо Дол зовѣтся: там то́ка трава россѣт, ѣво косили. Шшас уж не косют, правды, да и давно уж. Тоже заростат [ПВП] (2005 г.).

Вот Шуров пруд помню. Шурова дача была. Шуров, врач из Горького, приезжал сюды к нам кáжно лето, дача у нѣво тут была, вон там за сѣлом, к лесу. Ёво жона сѣ купалась в пруде. Пруд-ат там был окол дачи, вот она там и купалась. И прозвали пруд-ат Шуров, Шуров пруд. Эт уж самы стары то́ка помнут. И название-то ушло. Пруд и пруд. И не услышашь: Шуров пруд. А шас, поди, и пруда-та уж нет. Я уж давным-давно там не была. Вот так. Стары-ти примирают, а молодѣм сѣ это не нады, оне со всем этим не связаны уж топерь [ШТВ] (1990 г.).

ПАМЯТЬ О ПРОШЛОМ

Сельские жители помнят **обряды** (например, свадебный во всех его деталях), **гадания**.

Накануни пирид вѣнцом сыбиралис девцонки у невесты, расплѣтали ей косу, мыли в бане. Пирид вѣнцом ныкрывали голову шылкывиком иль любой обязкой. Косу ни плѣли. Невеста просила блыгысловенья: мамк, папк, блыгысловитѣ миня Христа ради. Родители утвецали: блыгысловля тия, и Господь блыгысловит. Невесту выводили из-за стола, хватили за клеѣнку, штобы ишшо хто замуж вышол. Пели песни: «Прощай, жись, радость моя», «Хмелинушку»: «Недолго хмелинушке на ветоцке висеть, Недолго Настасьюшке в деушках сидеть». Вѣнцáлись в платоцке, косы не плѣли. Потом послѣ вѣнцá плѣли невесте косы свахи. Дѣве косы. Деушке дѣве косы грех носить, а бабе — одну грех. Послѣ вѣнцá сразу ехили к жынину: свахи, хрѣсны, молодѣи. Невесту угошшали, потом все сыбиралис на пир [АММ] (2008 г.).

Пиред Новым годом гадали: сыбоги кидали за ворота; ступу выносили: завязывали глаза платком, кружили, и хто схватит ступу, зы какоѣ место; кадушку на голову удѣвали, кружили, куды потом подѣт, к цыѣму окошку; ловили кур на насѣdle. Раз Нюрка шла пы жерздям, привалилась, села на корову. Эх и смеялис! У нас куры в подпѣцке были. Росстилали белай платок, клали на нѣво хлеб, угли, соль, воду

ставили. Курицу пымáм, ставим на платок: цово клонет?.. Если хлеб — богатый жених, уголь — беднай, соль — тожо беднай, воду — пьяница. Грызли углы у жыниха, у ёво дома, клали шшѣпоцки в голова, под подушку. Ставили воду ны замок: пирыасло закрывали ключом, ключ — под голову. Жених придѣт за ключом. Хто присницца — тот и жених. В подполе гадали: два зѣркыла напротив ставили, косы рысплѣтали, хто в зеркале покажецца, тот и жених, за того и замуж выдешь. Мы так гадать забоялис: бат, укоюннай, нецыстай, удушит ишшо. Молодѣи были, хотелос пыохалить, пыгáдать. Сицас этыва нет, сицас высокоумны все [АММ] (2008 г.).

Немало было записано **быличек**.

[ПЗИ:] Ой, раньше много было кулдунов. Много рассказывали об их делах-ти.

[ФАЕ:] Вот и уборачивались тоже много. То в лошадь, то в овцу, то в свинью. Нам баушка говорила. Она сама видала.

[ПЗН:] Да мы и сами видали. Вот раз, мы в девчонках щѣ были, шли с гулянья домой, с подружкой, в шабрах жили. Уж ночь: долго прогуляли. И вот за нами свинья. Откудова взялась глухой ночью-ту, не знай. Идѣт, да к нам ближе, да вроде как куснуть норовит. Нам жутко стало. Мы домой, да ка-а-к заорѣм! Она и пропала. Сразу как-то, как скрозь землю провалилась. Конечно, не настояща свинья-то была.

[ПЗИ:] Утром нас мамки ругали как: разбудили всех. Ночью-ту в тишине вон как раздаѣтся. А орали дуром. Испужались больно.

[ПЗН:] А парни послѣ говорили: нады было пымать иѣ, а не орать. Какó тут пымать! Душа в пятки ушла (1952 г.).

Нѣчисти-ти всякой окол нас хучь убавляй. Вон раньше, старики сѣ говорили, к вдовам, кои уж больно убиваются по мужу-то, нечистай дух по ночам прилѣтáт, вот забыла, как ёво называли-та... нет, не припоминаю, не вспомню, а ведь как-то по-особому звали. Он прилѣтáл в обличье мужа покойнова, вот проводил с ней ночь-ат, утешал, ублажал, ласкал и сѣ такое. Утром просыпацца — ан никово рядом-ти. А у ей пушше прежнева тоска-та, прям съѣдат. Вот тоже дьявол насылал. Не нады так убиваться-та. Конечно, чай, жалко, а то рай нет. Рай не жалко. Тока молиться нады, а не плакать. А то и ёво слѣзáми-ти топишь на тем свете. То́ка молиться, к Боуу обращаться, штоб ёму там гоже было, штоб он ёво в своё царствие взял [ШАИ] (1955 г.).

Да везе нечѣсти-ти есь: в доме — домовой, во дворе — дворовой, дворовик, за скотиной приглядыват, в бане — банник, да шшз быват с бáнницей, в воде — водяной, русалки, в лесу — лешай, лешачѣха, в болоте — кикимора, в поле — полѣвик... Да везе черти, чертихи. Да вить и люди есь нечисти, кои водются с нечистой-та силой, помогают им. Оне колдуют над людьми-ти,

портют их, порчу насылают рáзну — эт колдуны да колдóвки. Их сразу видно, оне как-то страх нагоняют: посмотришь на них, в ѣих глаза-ти — страх охватыват, не по сеѣ стонивится. Вот в это время оне и насылают на людей порчу-ту. Бояться не нады, а нады сразу Боуа вспоминать, молитву про сея читать. Вот колдун-ат ай колдунья и отступятся [КВА] (1995 г.).

Сѣ эт от антихриста идѣт, от дьявола, он насылат свою нечѣсту силу на человека, чтоб отлучить ёво от Боуа, отвратить. Ну, Бох, конечно, спасат человека, то́ка ёво почитать нады, не забывать ёво никогда, молиться ёму нады, крест накладывать на всё, на сия. Крест помогают, отвращáт нечисту-ту силу, бесов. Вот так, моѣ милѣи. Молитесь: кроме Боуа нехто не поможет, не спасѣт [ПАИ] (1955 г.).

Лешай с лешихай вредят, шшз как вредя-а-ат-та! Вот со мной случáй какой был. Пошла я раз в лес за ягодами. И недалёко пошла-та, думаю, набѣру хоть немного, внуков побáлывать. Ну, зашла, похойла, набрала сколь-та в набѣрку. Углянулась, погляѣла кругом — не могу понять, где я, куды идти домой-ту, некак не сыбразу. А уж лес-ат знакомый-презнакомый, хожанай-исхожаннай, вдоль и поперѣк исхожаннай, да и недалёко ут сѣлá, а кружусь, ничѣво не пойму: где я, куды мне? Не скажу, што больно испужалась: вить сѣло-то где-то тут, близко, а так не по сеѣ стало — слов нет. Бьюсь, бьюсь, а куды идти — не пойму, сунусь в одну сторону — нет, вроде не туды, сунусь в другú — нет. Да што за нечиста сила! Што за чертовшы́на! А дело-то под вечер. Да ешшо окол леса-та кладбишши. Где-то вроде шум какой-то, вроде хто-то пишшйт, свистит, хохочат. Так жутко мне стало! Господи помилуй, спаси и сохрани! Стала читать «Живѣи помошшы», «Отче наш», да не один раз. Ну, постепенно вроде как просветлел мой разум-ат, угляделась: батюшки! да вить я вот где! Всѣ сразу стало понятно. И скорѣненько, скорѣхонько из лесу-ту, шѣметом, выбралась на дорогу-ту. Эт лешай меня так заплутал. Вот вить как быват [СЕТ] (1975 г.).

Бывало, детя́м-ти наказывашь: мотри далёко в лес-ат не хой, а то лешай уведѣт, закружит, заплутат тия — не выберисся. Ежли так, не приведи Бох, случится, читать нады сразу молитву, каку знашь. Не знашь?! Нады убязательно выучить, хыть одну: «Отче наш», «Богородица Дева, радуйся», «Живѣи помошшы» ай каку ишшо, их много. И убязательно креститься нады, крест накладывать на сея и на всё. Помогат: крест — велика сила. А то хто больше поможет? Нехто! Нѣчисти-ти вон сколь кругом. Все оне против человека, вредят ёму повсяки: лешай уведѣт куды-нетó, отколь не выдешь, сгинешь; русалки в воду уташáт, зашшокочут и утопят; домовой задавить, задушить можат, ежли ёму чем не угодишь. Правды, домовой и добрай быват, быват, по-

могат хозяйину дома, хозяйке. То́ка с им нады в мире жить, не делать ничо́во плохова ни ёму и вообще никому [ЛЕГ] (1955 г.).

Наши собеседники помнили и какую **одежду** носили в молодости, и **женские головные уборы**.

Раньше носили што́фны платья: кра́сны, лапта́м, разливным цве́там, шири́на в шэсь то́цей. На Трои́цу уде́вали ро́зово, а́ло пла́тьё. На второй день — поднебе́сно. На За́гвыньё моли́ца уде́вали кре́мово, а гуля́ть — бардо́во. Все ши́роки были, в складку. Поверх уде́вали запо́ны, подпоясывали́с поя́сьям. Платки были ра́зны: шылкыви́ки — зелёны, голубэ́и, разливнэ́и; францу́зски платки — кра́сны, на́рядны; фа́йвы, фа́йвай платок жоска́й, глухой, на́ряднай. Гове́нски платки носили в гове́ньё. Летом отласни́нки носили плато́чки. Шали были: цорно́ва шаль, молоко́ва шаль... Подде́вки были: зими́ни, ле́тни, осе́нни. Зими́ни из овцы́нки, с фа́нтыми, а ле́тни — милести́новы, ре́псывы, плы́сывы, ши́роки, то́жо с фа́нтыми. Подде́вки — ба́бьи. Мужске́и — а́зым, кафта́ны [АММ] (2008 г.).

В Арзамасском крае в ходу рассказы **о местных святы́х**, в частности о батюшке Софронии.

Я совсем мани́нкой была. Помню смутно. Родители брали меня на сино́кос. Там у пу́стыньки, где он жил, отец-ат Софроний, луга сино́косны были. Помню, сидит стари́чок с белой боро́дой на стуле. Говорили, ноги у не́во больнэ́и были, все в язвах, даже цервя́ки по ним поло́зили. Монашёнки хоте́ли их убра́ть, а батю́шка не давал. Все деушки, как просвата́цца, хо́или к батю́шке за блыгослове́нием. Ково с радосью блыгословля́л, а кому не советыва́л. Вот моей матери за перво́ва мужа не советыва́л. Она с ним прожи́ла лет, чай, шэсь. Рызошли́сь: пил больно. А за второ́ва совсем никак не советыва́л. И правды, жили плохо: хули́ганил, пил, бил иё. Лет трина́цать прожи́ли и рызошли́сь. Он уехал в Павло́во, там ишо́, чай, раза три жени́лся. Если кака́ скотина заболет, ходили к батю́шке спрашивать, бу́дет жить ай нет. Он всё говори́л. Правду. Покупать скотину сто́ит ай нет — то́жо к не́му за советом хо́или. У нас было́ дьве коровы у родите́лей. Одна заболела. Батю́шка сказа́л, што не бу́дет жить, но с моло́ком бу́дité. И правды, корова уме́рла при о́теле, а теле́но́цк оста́лся жив [АММ] (2008 г.).

Приведенные здесь тексты, как и другие диалектные, являются свидетельством своеобразия русской диалектной языковой картины мира, языковой личности сельского жителя, его речи и в целом — русского человека, по большому же счету — уникальным документом эпохи.

Литература

1. Климкова Л. А. Диалектные тексты как документ эпохи // Громовские чтения. Вып. 3: Живое народное слово и костромской край: сб. материалов и исслед. междунар. науч. конф. (Кострома, 7–9 ноября 2016 г.) / [отв. ред. и сост. Н. С. Ганцовская]. Кострома, 2016. С. 147–155.

2. Климкова Л. А. Диалектный компонент языковой личности бывшего сельского жителя // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2021 / отв. ред. С. А. Мызников. СПб., 2021. С. 185–206.

3. Климкова Л. А. Диалектный субстрат языковой личности филолога // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2021. № 2. С. 245–255.

4. Климкова Л. А. Жанр воспоминаний в диалектной картине мира // Проблемы языковой картины мира в синхронии и диахронии: сб. ст. по материалам Всерос. науч. конф. молодых ученых 21–22 апреля 2016 г. Вып. 13 / [ред. кол.: Е. Н. Широкова и др.]. Н. Новгород, 2016. С. 43–48.

5. Климкова Л. А. Региональное слово в зеркале русскости // Русское народное слово в языке и речи: материалы конф., посвящ. 75-летию АГПИ им. А. П. Гайдара (22–24 октября 2009 года) / [отв. ред. Л. А. Климкова]. Арзамас; Саров, 2009. С. 167–180.

6. Климкова Л. А. Топонимические предания в региональной фольклорной картине мира: социальный и личностный аспекты // Вестник Волжского университета имени В. Н. Татищева. Сер. Гуманитарные науки и образование. 2015. № 4 (19). С. 12–22.

7. Климкова Л. А. У народной памяти много слов // Предания. Народная поэзия Арзамасского края / сост. Л. А. Климкова, Ю. А. Курдин. Кн. 2. Арзамас, 2005. С. 199–358.

8. Климкова Л. А. Феномен сельской улицы: лингвокультурологические заметки // Проблемы педагогического образования: история и современность: материалы Всерос. науч. конф., посвящ. 80-летию педагогического образования в Республике Марий Эл / отв. ред. Н. А. Бирюкова. Йошкар-Ола, 2012. С. 287–297.

9. Никифорова О. В. Диалектная свадебная лексика в Нижегородской области: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Моск. пед. ун-т. М., 1997.

10. «Речи родимой бескрайняя даль...». Говоры Нижегородского Окско-Волжско-Сурского междуречья: хрестоматия / сост. Л. А. Климкова и др.; науч. ред. Л. А. Климкова. Арзамас, 2009.

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

12. Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981–1984.

Список информантов

АММ — Антонова Мария Михайловна, 1917 г.р., д. Пиявочное.
БЕИ — Белоусова Евдокия Ивановна, 1917 г.р., с. Селякино.
БЕС — Бузуева Екатерина Степановна, 1926 г.р., с. Селякино.
БНВ — Бочкова Нина Васильевна, 1935 г.р., с. Хватовка.
ВАА — Вотякова Анна Алексеевна, 1912 г.р., с. Селякино.
ВЕГ — Вотякова Елизавета Григорьевна, 1920 г.р., с. Селякино.
ЖКМ — Жестков Константин Михайлович, 1923 г.р., с. Селякино.
КВА — Королёва Вера Александровна, 1935 г.р., с. Селякино.
КЕД — Кошелева Екатерина Дмитриевна, 1927 г.р., с. Абрамово.
КМА — Кузьмина Мария Андреевна, 1930 г.р., с. Селякино.
КМЯ — Кузьмин Михаил Яковлевич, 1926 г.р., с. Селякино.
КПМ — Калинина Пелагея Михайловна, 1920 г.р., с. Селякино.
ЛЕГ — Любшина Екатерина Григорьевна, 1924 г.р., с. Селякино.
ММД — Мельникова Мария Дмитриевна, 1925 г.р., с. Абрамово.
НЛИ — Нибусина Любовь Ивановна, 1932 г.р., с. Селякино.
ПАИ — Пантелеева Анна Ивановна, 1913 г.р., с. Селякино.
ПВП — Пантелеева Валентина Павловна, 1939 г.р., с. Селякино.
ПЗИ — Проклова Зоя Ивановна, 1919 г.р., с. Селякино.
ПЗН — Прокуронова Зоя Николаевна, 1922 г.р., с. Селякино.
ППЕ — Пантелеев Павел Ефимович, 1917 г.р., с. Селякино.
РНП — Рябинина Наталья Петровна, 1919 г.р., с. Селякино.
САИ — Санаева Александра Ивановна, 1922 г.р., с. Селякино.
СЕТ — Советова Евдокия Тимофеевна, 1911 г.р., с. Селякино.
ТЕГ — Труханова Екатерина Григорьевна, 1922 г.р., с. Селякино.
УМФ — Усимова Мария Фёдоровна, 1920 г.р., с. Водоватово.
ФАЕ — Фильчагина Анна Егорьевна, 1912 г.р., с. Селякино.
ФАИ — Фильчагина Александра Ивановна, 1918 г.р., с. Селякино.
ШАИ — Шмолина Акси́нья Ивановна, 1915 г.р., с. Селякино.
ШВИ — Шмолина Валентина Ивановна, 1922 г.р., с. Селякино.
ШКИ — Шмонин Константин Иванович, 1923 г.р., с. Селякино.
ШТВ — Шмолина Татьяна Васильевна, 1908 г.р., с. Селякино.
ШТМ — Шмолина Татьяна Михайловна, 1914 г.р., с. Селякино.

Статья поступила в редакцию 28 августа 2023 г.

К ЮБИЛЕЮ АННЫ АРКАДЬЕВНЫ ПЛОТНИКОВОЙ



2 мая 2024 г. отметила юбилей выдающийся российский этнолингвист Анна Аркадьевна Плотникова, ученица академика Н. И. Толстого, создателя Московской этнолингвистической школы. Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, Анна Аркадьевна является неутомимым исследователем в области славянской диалектологии, регионалистики и ареалологии¹. Ее энтузиазм и энергия в этнолингвистическом «поле» захватывают не только информантов во время интервью, но и слушателей докладов по итогам этих экспедиций, а исследования отличаются глубоким анализом и точностью результатов.

В начале своей научной деятельности, с 1978 по 1985 г., А. А. Плотникова принимала активное участие в полевых исследованиях народной культуры Полесья. С 1997 г. и до сего дня она ведет полевые исследования южнославянских культурных диалектов в различных странах балканославянского ареала — в Сербии, Македонии, Болгарии, Боснии и Герцеговине. Несколько последних лет она увлечена изучением славянских островных ареалов в Румынии, Австрии, Венгрии. Этот период в ее исследовательской деятельности, как и другие, полон вдохновения.

Научные интересы Анны Аркадьевны охватывают области лексикографии, диалектологии, лингвогеографии

и ареалологии, картографирования лексики и терминологии языка народной культуры, а ее работы складываются в настоящий путеводитель в мир южнославянских традиций, любимых библяром еще со студенческих лет, со времени обучения в Белградском университете.

А. А. Плотникову привлекают проблемы, связанные с изучением архаических явлений славянской народной культуры, отраженных в языке. Впечатляющим результатом работы над этой темой стала ее монография «Славянские островные ареалы: архаика и инновации» (2016). Еще один объект исследования юбиляра — это этнокультурное и этноязыковое пограничье и контакты южнославянских языковых традиций с неславянскими традициями (по материалам, записанным в экспедициях в Закарпатье, к русским старообрядцам Добруджи и Латгалии, к градищанским хорватам в Австрии). Материалы из этой сферы представлены А. А. Плотниковой в книге «Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки» (2013) и в коллективных монографиях «Karpatské tradície v balkánskej perspektíve: etnolingvistické aspekty» (2018), «Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья» (2019). Работа продолжается: Анна Аркадьевна готовит к печати очередную коллективную монографию, посвященную языку и народной культуре градищанских хорватов Венгрии.

Анна Аркадьевна неоднократно делилась своим опытом этнолингвистических исследований за рубежом, читая лекции по вопросам лингвистической географии, культурной диалектологии и славянской мифологии в Сербии и Австрии. Ее труды в области лингвистики и культурного наследия стали неотъемлемой частью учебных программ исследователей по всему миру. Монография А. А. Плотниковой «Этнолингвистическая география Южной Славии» (2004) и составленный ею вопросник «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (1996 и 2009) — важное подспорье для исследователей как в поле, так и при обработке и анализе языковых и фольклорных данных.

С 1995 г. А. А. Плотникова сотрудничает с журналом «Живая старина». За эти годы она подготовила для журнала 36 публикаций, щедро делаясь с читателями результатами своих исследований в разных регионах славянского мира. Благодаря ее переводам читатели «Живой старины» познакомились с трудами ведущих современных сербских этнолингвистов, этимологов и фольклористов.

Для Анны Аркадьевны нет предела в стремлении к знаниям. И это стремление она умело передает своим многочисленным ученикам. Как опытный наставник, она ведет за руку молодых ученых, приучая их к трудолюбию, заряжая творческой энергией и энтузиазмом в работе. При этом она никогда не дает готовых ответов, к которым придет начинающий исследователь в процессе работы, хотя часто из своего глубокого и разностороннего научного опыта знает их заранее. Напротив, она дает возможность ученику почувствовать момент открытия, эврику, радостное чувство, которое будет его питать в будущей научной жизни.

Примечания

¹ Библиографию трудов А. А. Плотниковой см. на сайте Института славяноведения РАН: <https://inslav.ru/slavjanskaya-etnolingvistika-bibliografiya-m-2024>.

А. И. Чиварзина,
кандидат филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Редколлегия, редакция, коллеги и ученики поздравляют дорогого юбиляра с днем рождения и желают радости, вдохновения для новых исследований. Ваш вклад в изучение Южной Славии чрезвычайно значим для составления общей мозаики южнославянских языков и традиций. Желаем новых открытий и ждем новых публикаций!

Ксения Викторовна Осипова,

доктор филологических наук

Варвара Владиславовна Рыкова,

студентка 2-го курса

Анастасия Алексеевна Сафронова,

студентка 2-го курса

Уральский федеральный университет им. первого Президента России

Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

СКОТОВОДЧЕСКИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ В КОСТРОМСКОМ ПОУНЖЬЕ

Аннотация. Статья основана на новых полевых материалах, собранных Топонимической экспедицией Уральского федерального университета на территории Межевского и Макарьево-ского районов Костромской области. Представлены ранее не фиксировавшиеся костромские праздники Коневская, Быковская, ритуальные практики, связанные с днем свв. Флора и Лавра, а также некоторые семейные и скотоводческие обряды — обычай обмывать копыта, доить приколины и др.

Ключевые слова: этнолингвистика, полевые исследования, диалектная лексика, скотоводство, народный календарь, Костромская область

Во втором номере «Живой старины» за 2024 г. была опубликована серия статей, посвященных анализу новых материалов Топонимической экспедиции Уральского университета, собранных на территории нескольких районов Костромской области. Настоящая статья знакомит еще с одной группой культурно-языковых фактов, характерных для традиции Макарьево-ского и Межевского районов, а именно с лексикой, фольклором и верованиями, связанными с лошадьми и коневодством: они прослеживаются как в календарной, так и в скотоводческой и семейной обрядности.

В народной культуре костромского Поунжья роль коня была принципиально важна, что объясняется несколькими причинами. Так, появление «конских» мотивов может быть обусловлено хозяйственной спецификой территории. Долгое время Поунжье находилось на пересечении транспортных путей: с одной стороны — через Судиславль, Галич, Парфеньев, Кологрив, Пыщуг проходил Вятский тракт [4. С. 85], с другой — по Унже товары отправлялись на север и на юг по рекам Волжского бассейна (в частности, в Архангельск, Москву и Нижний Новгород) [9. С. 34]. Такое местоположение создавало условия для развития гужевого транспорта и, как следствие, для процветания Унженской ярмарки, проходившей у стен Макарьево-Унженского монастыря: ее главным товаром были вятские кони, которые «продавались в большом количестве до нескольких сотен» [9. С. 34, 37]. Кроме того, поскольку межевские земли вплоть до 1928 г. относились к Кологривскому уезду, «конские» образы в местной традиции поддерживались не только особенностями хозяйствования, но и народной этимологией топонима Кологрив, связывающей название города с конской гривой (что сыграло роль и при создании

герба города, на котором изображена конская голова).

Наконец, влияние могла оказать специфика костромской православной традиции, для которой было характерно почитание преп. Макария Желтоводского и Унженского, основателя Макарьево-Унженского монастыря. Одна из легенд, связанная с именем этого святого, гласит, что в разгар боя с татарами за Солигалич перед вражеским войском выступил монах: «Конь же имѣя под собою сивъ» [14. Т. 42. С. 414]. Образ преп. Макария на белом коне встречается и на костромских иконах, например, на иконе, принадлежавшей церкви Успения в Солигаличе [5. С. 365]. Мотив коня, связанный с образом преподобного, нельзя считать раритетным и локально специфичным. По наблюдению А. В. Пигина, представления о св. Макарии как о «пастухе» и покровителе животных было характерно для новгородско-костромских земель, но встречается и на архангельских территориях: например, в каргопольском сказании об иконе преп. Макария описывается чудо о том, как святой посылает уставшим богомольцам лошадь [12. С. 86]. Удивительным образом «конские» мотивы проявляются в народном календаре далекого от Костромы Заонежья. Согласно исследованию К. К. Логинова, в Заонежье 27 июля / 7 августа отмечался Макарий, который считался «конским» праздником: «В Сенногубской волости — с освящением лошадей и парными верховыми забегами» [8. С. 98]. Таким образом, «конские» образы, прослеживаемые в иконографической, житийной и фольклорной традициях, связанных с образом преп. Макария Желтоводского и Унженского, могли послужить одним из факторов формирования и широкого распространения народных коневодческих ритуалов в Костромской области. Рассмотрим их подробнее.

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

В Межевском районе Костромской области было записано название скотоводческого праздника *Коневская* (*Конейская*; *Коневская Божья Матьер*), ранее не отмеченное лексикографическими источниками. Большая часть информантов считала *Коневскую* престольным праздником, отмечавшимся 10/23 июля в д. Черемисская, которая располагалась в 3 км западнее с. Георгиевское, административного центра Межевского района: «Я подругу из Черемисской поздравляю и говорю: “Пойдём на Коневскую”» (Меж, Георгиевское); «Коневская в Черемисской, летом эту Конейскую праздновали» (Меж, Поденьевица). В этот день было принято купать и мыть коней в реке: «На Коневску водили на реку купать лошадей. На Коневску мыли лошадей мочалкой, веником» (Меж, Черемисская); «Коневская была в каких-то деревнях в сторону Николы. Водили на реку лошадей купаться» (Меж, Половинница). Купание и обмывание лошадей было направлено на их защиту от болезней и обеспечение плодovitости. Помимо этого, в качестве оберега для лошадей использовалась соль: «Конейская был праздник летом, лошадей солью посыпали, чтоб сбергать» (Меж, Губино). В скотоводческой магии славян подобное обсыпание солью несло охранительную функцию (от болезней, порчи, диких зверей) [15. С. 117]. Оберегали скотину и другим способом — молитвой: «Коневская была летом, за лошадей молили. А в других местах молят во Фроловскую» (Меж, Георгиевское)¹. К этому дню готовили *черевник*, который, вероятнее всего, представлял собой блюдо из очищенных кишок с добавлением крупы, молока или яиц: «На Коневскую готовились, черевник варили» (Меж, Георгиевское). Поскольку блюда из субпродуктов обыкновенно готовили непосредственно после того, как резали скотину, можно предполагать, что практика «варить черевник» на *Коневскую* могла быть связана с ныне утраченной традицией ритуального забоя скота. Учитывая, что праздник *Коневская* ранее не фиксировался и является, по всей видимости, локально специфичным, встает вопрос о его происхождении. Тождество межевского праздника и дня почитания Коневской иконы Божьей Матери, которое приходится на 10/23 июля, вызывает некоторые сомнения, поскольку нет никаких историко-этнографических сведений о том, что на данной территории отмечался подобный престольный праздник. Почитание Коневской иконы Божьей Матери и преп. Арсения Коневского, монаха, который привез ее с Афона в Россию, характерно для новгородских и ладожских земель, с которыми была связана жизнь святого, тогда как на иных территориях, в частности в Костромской области, эта традиция, кажется, неиз-

вестна. Данные по приходам Межевского района Костромской области также не содержат сведений о почитании Коневской иконы Божией Матери. Тем не менее следует учитывать что в XVII–XIX вв. было сделано много списков Коневской иконы, которые получили наибольшее распространение в монастырях [14. Т. 36. С. 615–616]. Возможно, один из списков иконы мог оказаться и на костромской земле, но никакого фактического подтверждения этому нет².

Определение *Коневская*, входящее в состав хрононима, изначально было связано с названием иконы, именуемой по острову Коневец, где Арсений Коневский основал монастырь. Тем не менее в народной традиции оно вполне естественно соотносилось не собственно с именем иконы, но напрямую с сущ. *конь*, что и определило скотоводческий характер праздника. Особенно хорошо эта аттракция ощущается в форме *Конейская*: «У нас в нашей деревне была Коневская Божья Матерь, т.е. в этот праздник почитали лошадей, их водили на реку купать. Некоторые ещё называли её Конейская» (Меж, Георгиевское). Как и *Казанская*, название *Коневская* строится по модели, характерной для народных календарных наименований: полное название иконы (например, *Казанская икона Божией Матери*) > сокращенное название иконы *Казанская* > праздник в честь иконы *Казанская*. По аналогии с названиями типа *Казанская* образуются наименования праздников, словообразовательно уже не связанные с наименованием иконы, например: *Макарьевская* («В Костромике Макарьевская, в Елизарове Ивановская, в Медведице Казанская» — Меж, Барановица), а также *Фроловская*, как народное наименование дня свв. Флора и Лавра (ср. пример выше).

По подобной модели мог быть образован и единично зафиксированный хрононим *Быковская* — название летнего престольного праздника в бывшей д. Колмаково Межевского района (примерно в 6 км севернее с. Георгиевское): «Обычно в каждой деревне был свой праздник. В Середней — Заговенье, праздник большой был, в Вавилове — Сретенье, в Колмакове — Быковская, она где-то летом, в Соколове — Преображенская» (Меж, Середняя). О происхождении хрононима *Быковская* судить довольно сложно. Формально его можно было бы соотнести с названием почитаемой иконы или села, где отмечался этот праздник, однако ни свидетельств о существовании **Быковской* иконы, ни близлежащего села **Быково* на данной территории нами обнаружено не было. Вероятнее всего, название появляется по аналогии с названиями дней почитания икон, но образовано от сущ. *бык* и, возможно, могло быть мотивировано некоторыми культурными практиками. По свидетельствам Г.К. Завойко, со-

бренным в начале XX в., в Костромской губернии встречался обычай резать баранов и быков в Ильин день (20 июля / 2 августа) и день Николая Чудотворца (6/19 декабря): «Миколу обычно обещают бычка или телку, а Илье — овцу, барана или чаще ягненка: Бык Миколу, а баран Илье, говорят крестьяне» [3. С. 9–16; см. также, например: 1. С. 264].

В расположенном ниже по течению р. Унжа Макарьевском районе «конным» праздником считался день свв. Флора и Лавра (18/31 августа). В этот день крестьяне варили пиво, устраивали вскладчину угощение и давали лошадям отдых — досыта кормили, купали в реке или окропляли святой водой, украшали гривы: «В Тимошине и в Ильинском во Фролы гоняют лошадей, собирают последние снопы, завивают бороду Илье, один сноп оставляли на поле, и им завивали бороду. С табуном что-то делали, то ли купали, то ли наряжали, я не знаю, что-то с ними делали» (Мак, Киселиха); «Лошадей на Фрола и Лавра купали, завивали им хвост и гриву лентами. Пекли печенье в форме конского копыта и отдавали его священнику. В наше время в Домани по-прежнему существует традиция отмечать этот праздник. Собираются всей деревенькой в складчину, с пирогами, с едой вкусной, деревенской. И обязательно пиво! Настоящее, на солоде, с хмелем, сваренное в русской печи, тёмное, густое! Варю пиво в корчаге. Поём песни, разговоры душевные ведём... Отдых после хлопот летних» (Мак, Домань).

Одним из сквозных мотивов празднования было выпекание небольших булочек с отпечатком копыта: «Фролы и Лавры были в Красногорье, Тимошино, в Княжевском [31 августа]. Звали ещё Конный праздник. Лошадей кормят в полную сыть, на них не работают, а то падёж будет. Купали лошадей, в хвост и гриву ленты завивали, святой водичкой кропили. Пекли в печи особенные колобушки, на них копыто. Несли их в церковь, отдавали попу. Примета была: смотрели полные корешки. Если побег толстой, то следующий год будет урожайный» (Мак, Макарьев). Традиция выпекать хлебы в форме копыта или с отпечатком копыта во время скотоводческих праздников известна южным славянам (ср. болг., серб. *копито* [13. С. 594]), отмечена у русских и белорусов [2. С. 400]. Подобный тип выпечки готовился на среднерусских и южнорусских территориях, однако в лексикографических материалах не всегда содержится уточнение ее ритуальных функций: *копытище* ворон. 'колобок, который пекут для овец на праздник Благовещения', 'пряник, пирожное в виде копыта' (без указания места), ср. моск. *копытник*, костром., нижнедон. *копытище* 'ватрушка с творогом'. На северных территориях словом *копыто*, *копытище* обычно называли краюху или кусок хлеба (перм.) [17. Вып. 14. С. 305–306]; волог.

копытуха 'остаток, последний кусок каравая' (Никольский район) [16. Т. 6. С. 17]. Полевые записи Топонимической экспедиции существенно расширяют и уточняют географию обычая, хотя и не содержат, очевидно, утраченного обозначения этого типа ритуальной выпечки. Название *копытичик* сохранилось лишь в составе фольклорного текста, приуроченного к середине Великого поста: «Кресте-Средокресте, / Половину говинья отжили, / Другую начинаем. / Дедушка да бабушка, / Дайте по копытичику, / Тётушке да дядюшке / Под гору скатиться. / Кадка с молоком опрокинется, / Христов-то день пододвинется». Дайте по копытичику — просфоры, лепёшку какую-нибудь. Дайте немножко. Кто чего давал: кто пирожок, кто блин» (Меж, Никольский). К сожалению, костромские информанты уже не уточняют значение слова *копытичик*, которое становится для них обозначением всякого небольшого подаяния. Учитывая упомянутое выше костром. *копытище* 'ватрушка с творогом', можно соотнести костромские факты с названием пензенской обрядовой выпечки *копытички* 'сдобные пресные ватрушки с творогом или картофелем, имеющие форму копыта, которые пекли в день свв. Флора и Лавра в августе' («Придет Фролов день, и копытичиков поедим» [17. Вып. 14. С. 306]), и реконструировать подобное название и для костромских хлебцев, выпекаемых в день свв. Флора и Лавра.

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ

«Конские» мотивы прослеживаются не только в календарной, но и в семейной обрядности. Так, в Межевском районе Костромской области после рождения ребенка гостей звали *обмывать копытица*: «Обмывали копыто мужики, если сын особенно родится. Выпивают. Обмывают, уж когда домой привезут» (Никола); «После родов собирались родственники, накрывали стол. Это называлось "обмыть копытица"» (Георгиевское). Родильно-крестильная семантика фразеологизма *обмывать копытица*, несомненно, вторична, тогда как первичной следует считать его связь с ритуалами купли-продажи скота. Обычай *обмывать копыта* известен в разных регионах России: чтобы купленная скотина привыкала к новому дому, в Сибири, на Урале, Архангельской и Владимирской областях ее «переводили через воду, кропили или окатывали водой» [13. С. 594–595]. Позднее эта практика была трансформирована в обычай после покупки коровы или лошади «обмывать копытица» символически, угощая гостей спиртными напитками (магарыч), например: влад., сибир., урал. *копыты обмывать* 'пить магарыч при покупке лошади' [17. Вып. 14. С. 305]. «Обмывание копыт» практиковалось не только при покупке, но и при первом выгоном скота (в частности, арх. *копыта обмывать* 'устраивать выпивку по поводу какого-

либо события, связанного с домашними животными», «отмечать весной выпуск коров на луг» [17. Вып. 14. С. 305]), а также при рождении теленка: «Копыта обмывали. Приносили моло́зев³ и ели. Моло́зево варили из первого молока. Приносили на первые копыта» (Парф, Матвеево).

Постепенно семантика фразеологизма начала расширяться и терять связь со скотоводческими обрядами и *обмывание копытцев* стало использоваться как обозначение застолья в честь рождения ребенка. Традиция обмывать ноги новорожденному известна в разных районах Костромской области, например, записана в Буйском и Шарьинском районах, где слово *копы́тца* даже употребляется как шутовское обозначение детских ступней — что интересно, исключительно в контексте их обмывания: «Маленьких спрашивали: “Обмыть тебе копытца?”»; «Ну-ка, копытца у тебя немытые, давай-ка» (Шар, Шубиха).

В Макарьевском районе был записан обычай при отмаливании «заложных» покойников до сорокового дня ежедневно скормливать лошадям по буханке хлеба: «Кто сам себя угубил, в церкви не отпевали, на кладбище места не давали. Скорми лошади сорок хлебов — в углу кладбища можно закопать. Каждый день по хлебу» (Мак, Ракульское, а также Тимошино; Березники). Помимо ключевой роли символики числа 40, которое в силу своей сакральности нередко выступает в магических практиках [см. подробнее: 19. С. 10], случайным здесь видится и выбор лошади как животного, способного искупить грех самоубийцы. С одной стороны, интерпретируя этот факт похоронно-поминальной обрядности, можно опираться на хтонические мотивы, связанные с образом лошади, которая у славян воплощала связь с тем светом [ср. 11. С. 590–594]. С другой стороны, важными оказываются мотивы тяжелого труда лошади и использования ее как тягловой силы: лошадь берет на себя те страдания, на которые обрек себя самоубийца. «Если человек повесился, как Иуда, лошадям 40 дней по буханке хлеба носят, по-другому не поминают. Бабки говорили, что те, кто с собой покончили, на том свете тащат воз с водой, поэтому когда даёшь лошадям буханки-то, облегчаешь судьбу таких покойников» (Мак, Якимово); «Сорок хлебов нужно лошади скормить за удушенника. Если молиться за удушенника — тебя черти мучить будут, на удушеннике, говорят, черти ездят» (Мак, Власово).

БЫТОВАЯ МАГИЯ

На территории Межевского района широко распространены верования и ритуальные практики, связанные с отбиранием молока, покупкой скотины и ее «переселением» в новый дом. В поселке Первомайском Межевского района записано поверье о высасывании молока ужом: «Когда у коровы молоко, говорили:

“Уж корову сосёт”». Подобные поверья о пристрастии змей к молоку коров достаточно раритетны для костромских территорий, однако широко встречаются в славянской традиции [6. С. 340]. Вера во вредоносное действие змей на скотину определила и следующее костромское поверье: «Скотина не ладилась, а потом нашли — в углу голова змеиная закопана во дворе. Как убрали, так наладилось» (Меж, Георгиевское). Упомянутый в контексте глагол *ладиться* употребляется в ранее не отмеченном словарями значении, которое можно предположительно сформулировать как «плодиться, процветать».

Наиболее частым способом кражи молока было *доение приколо́ин*: «Колдуны раньше ходили по деревням и доили приколоины — это шест, который подпирает забор. После этого коровы не доились» (Меж, Черемисская); «Старик один рассказывал, шёл утром рано очень, видит, баба сидит у забора и дергает так возле него, как будто корову доит, какое-то колдовство. Колдовали, чтобы не доила корова» (Меж, Козлиха); «У коров молоко отнимают <...> Одна женщина в четыре утра шла домой по Середней. Слышит струи молока в ведро, думает, что такое. Глядит, сидит женщина и доит огород, и такое впечатление, что стучат в дно ведра струи, как будто корову доишь. У забора она сидела, там, наверное, определённое место надо искать, где доить» (Меж, Средняя). Подобного рода ритуалы основываются на имитации безрезультатного процесса доения: как не течет молоко из «приколоины», так не будет течь и из вымени. Несмотря на то что схожие магические практики известны в других славянских традициях, костромские материалы дают новый вариант воплощения этой магической практики, поскольку в ранее записанных славянских ритуалах в качестве имитации коровьего вымени выступают действия с веревкой, уздой, полотенцем или поясом, перекинутым через балку [7. С. 585].

Ряд ритуалов связан с переселением скотины в новый дом. Переход на новое место мог сопровождаться передачей веревки, на которой ведут животное, от старого хозяина новому, а также приобщением скотины к центру дома — печи: «Когда корову приводили в дом, у нас вот, например, которые на верёвке привели, эту верёвку привязывали к столу или к трубе на печи: “Как эти кирпичи держатся дома и печи, так и коровка чтобы наша знала дом”» (Меж, Никола). Символическое прощание со старым домом сопровождалось умыванием, «смыыванием тоски» по прошлому дому: «Если из другой деревни вели, дак останавливались у речки, умывали корову, чтоб она не тосковала» (Меж, Никола). Речевая магия, сопряженная с выполнением ритуальных действий, встречается и в обрядах приучения коровы к новому стаду: «Возьми отстриги клок шерсти от коровы, возьми

глину и примажь к челу: “Как эта шерсть держится чела, так и ты, коровушка, держись стада”. Как это сделала, корова стала в стаде ходить» (Меж, Никола).

В связи с сюжетом «оживления» скотины на новом дворе также можно рассмотреть глаголы *заставать* (*заста́ть*), в Костромской области имеющий значение «загонять скот во двор или хлев», и *заставаться* «заходить во двор или хлев, вставать на место (о скотине)»; ср. широко распространенное *заставать* «загонять домашний скот, птицу во двор, хлев и т.п.» [17. Вып. 11. С. 55]. Несмотря на то что глагол в подобных значениях ранее фиксировался, костромские записи выявляют связанные с ним магические практики, привязывающие скотину к дому и месту: «Мы, когда переезжали из Вавилова, перевезли корову и не могли заставить её во двор, целой деревней не застали. Мама пошла к бабке, она сказала: “Где-то во дворе кол осиновый вбит, ищите”. И мама действительно нашла осиновый кол, вытащили его, и корова начала заставаться» (Меж, Средняя); «У нас скот не заставался, пришлось звать старуху. Она сказала: “В вашем дворе что-то пущено”. Это бес пущенный был» (Меж, Авешная). Скотина не могла *застаться*, занять свое место из-за нарушенного магией привычного порядка.

Таким образом, новые костромские материалы демонстрируют фрагментарное сохранение скотоводческих практик, календарных обрядов и терминологии и вносят вклад в установление их общеславянских ареалов.

Примечания

¹ Фроловская — день свв. Флора и Лавра (18/31 августа).

² Учитывая, что праздник *Коневская* бытовал только в д. Черемисская, которое изначально могло быть поселением марийцев (черемис), и неизвестен на других территориях, можно предположить, что этот праздник изначально не собственно русский, но марийский, поскольку коневодство для марийцев было хозяйственно значимым. О пребывании марийцев в верховьях Ветлуги и Поунжье свидетельствует историко-этнографическая литература [10; 18. С. 13].

³ Здесь *моло́зево* — блюдо из запеченного в печи молозива.

Литература

1. Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: этнолингв. словарь / науч. ред. Е. Л. Березович. М., 2015.
2. Белова О. В. Флор и Лавр // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 399–401.
3. Завойко Г. К. В Костромских лесах по Ветлуге-реке. (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–1916 гг.) // Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 3–40. (Тр. Костромского Научного Общества по изучению местного края; 8).

4. Кокишаров А. С. Торговые пути и внутренние связи городов и сел Верхнего Поволжья первой половины XIX века // Наука, образование и экспериментальное проектирование. Труды МАРХИ: материалы междунар. науч.-практ. конф. 2–6 апреля 2018 г. М., 2018. С. 83–86.

5. Костромская икона XIII–XIX веков / авт.-сост. Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004.

6. Левкиевская Е. Е. Змея домашняя // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 339–341.

7. Левкиевская Е. Е. Отбирание молока // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 584–588.

8. Логинов К. К. Русский народный календарь Заонежья // Кижский вестник: сб. ст. Вып. 9 / ред. М. В. Мельников, Р. Б. Калашникова. Петрозаводск, 2004. С. 76–105.

9. Макарьев на Унже. Исторические очерки / сост. Н. Исаченко, О. Старова. Кострома, 2009.

10. Народы Поволжья и Приуралья: ист.-этногр. очерки / отв. ред. Р. Г. Кузеев. М., 1985.

11. Петрухин В. Я. Конь // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 590–594.

12. Пигин А. В. Сказание о иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерском монастыре Каргопольского уезда // Русская агиография: исследования, материалы, публикации. Т. 2 / [отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко]. СПб., 2011. С. 76–111.

13. Плотникова А. А. Копыто // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 594–595.

14. Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (т. 1–19); Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (т. 20–). М., 2000–.

15. Пьянкова К. В., Седакова И. А. Соль // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 113–119.

16. Словарь говоров Русского Севера / под ред. А. К. Матвеева. Т. 1–. Екатеринбург, 2001–.

17. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–22); Ф. П. Соколетов (вып. 23–42); С. А. Мызников (вып. 43–). Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.

18. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

19. Сурикова О. Д. «На сорок сороков сорок сорок прилетает...»: символика числа сорок в костромских говорах // ЖС. 2023. № 3. С. 8–11.

Список названий районов Костромской области

Мак — Макарьевский, **Меж** — Межевской, **Парф** — Парфеньевский, **Шар** — Шарьинский.

Статья поступила в редакцию

9 апреля 2024 г.

КНИГА О МИФОЛОГИИ СЕВЕРНОЙ АЗИИ

О. Христофорова. Мифы северных народов России. От творца Нума и ворона Кутха до демонов кулей и злых духов кана. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2023. — 288 с.; ил. — (Мифы от и до. Россия).

В издательстве «Манн, Иванов и Фербер» в серии «Мифы от и до. Россия» вышла книга О. Б. Христофоровой «Мифы северных народов России. От творца Нума и ворона Кутха до демонов кулей и злых духов кана». Серия заявлена как научно-популярная, но кажется, что конкретно в этой книге «популярность» отражается только в уменьшенном количестве библиографических ссылок. Однако даже это компенсируется полным списком литературы и отдельным списком рекомендованной литературы, что вкупе с содержанием позволяет смело назвать эту книгу учебным пособием.

Автор — известный фольклорист и антрополог, доктор филологических наук О. Б. Христофорова. Сразу следует отметить, что в книге используется этноязыковая классификация народов Северной Азии, а не классификация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, т. е. не включены вепсы, саамы, тазы и камчадалы. Рассматривается мифология народов, относящихся к уральской языковой семье (финно-угорская и самодийская группы), алтайской языковой семье (тюркская, тунгусо-маньчжурская и монгольская группы) и говорящих на палеоазиатских языках (сибирская, чукотско-камчатская и эскимосско-алеутская группы) — всего 26 народов.

Книга состоит из двух разделов и начинается с противопоставления стереотипных образов, существующих в массовой культуре относительно северных наро-

дов (чум, оленеводство, белая равнина), реальному природному, культурному и хозяйственному разнообразию Северной Азии.

Введение знакомит читателя с особенностями этнолингвистического определения северных народов, с их историей, в том числе эндоэтнонимами и экзоэтнонимами, и, что немаловажно, с подробной историей изучения. Отдельно рассматривается жанровое деление фольклора: отличие архаического фольклора от классического, выделение и противопоставление у народов Севера сказочной прозы, мифов, преданий и быличек (например, у чукчей *лымныл*, *тоттоматкан* *пынылты*, *акалылэткэн* *пынылты*, *лые пыныл* соответственно). Читателя знакомят и с известной классификацией обрядов (календарные обряды, обряды жизненного цикла и окказиональные), и одновременно с актуальными дискуссионными темами: с вопросом о границе различения ритуала и обряда; о том, «является ли шаманизм религией»; о вариативности и устойчивости фольклора. Также приводятся важные исследования и актуальные указатели для работы с мифологической прозой.

Первый раздел книги охватывает представления о вселенной и мифы о творении. Первая глава посвящена строению вселенной — не только трехчастной структуре мира, скрепленного осью мироздания, и частностям вроде неба и звезд, но и шаманским бубнам как картам вселенной, с привлечением большого количества иллюстраций (долганские, эвенкийские, селькупские, хакасские и телеутские бубны). Количество и качество иллюстраций следует отметить отдельно: представленный материал очень разнообразен — от экспонатов этнографических коллекций до полевых материалов автора. Помимо этого, активно

используются аутентичные рисунки — например, на с. 70 «Изображение Полярной звезды и Рассвета на чукотском рисунке» из материалов В. Г. Богораза [1. С. 26] иллюстрирует мотив Бер. 185 «Полярная Звезда — кол или гвоздь».

Вторая глава сосредоточена на этиологических мифах. Перечисляются их функции, хотя скорее это функции мифов вообще, не только этиологических [см., например: 3. С. 19], и освещается проблема авторства мифов, рассматриваются эзо- и экзотерическое разделение мифов. Далее приводится типология этиологических мифов: космогонический, антропогонический и социогонический. Для космогоний и антропогоний рассматриваются предикаты творения, предложенные Е. М. Мелетинским [2. С. 195–197], с примерами. Отдельно акцентируется внимание на наиболее распространенных мотивах, таких как Бер. В1 «Двое создателей» и Бер. В69 «Полосатый бурундук». Выделенный мотив землетрясений включает в себя мотивы Бер. В3А «Первичные воды» и Бер. В11 «Появление рек» (Бер. В11А «Мамонт — создатель рельефа», Бер. В11В «Утонувший мамонт»), и автор здесь не упускает возможности познакомить читателя с отличиями мифологических сибирских мамонтов от биологического мамонта (с. 104). В параграфе «Социогонии: проявления культуры», однако, используется другая логика изложения материала. Социогоническая мифология рассматривается с точки зрения функционального подхода: зачем нужны такие мифы, как, исходя из социализирующих, конституирующих и интегрирующих целей, они устроены и как функционировали в разных этнографических реалиях. Следует отметить диахроническое рассмотрение мифологии: не игнорируется вопрос христианского и буддистского влияния на мифы северных народов.

Второй раздел посвящен различным мифологическим обитателям вселенной.

В каждой главе выделена определенная их категория, объясняется феномен этой категории и приводится материал основных этноязыковых групп. В рамках разнородного материала Северной Азии такое деление представляется более чем подходящим.

Третья глава называется «Верховные боги», но автор рассказывает в ней о культурных героях, демиургах и первопредках, комментируя исторические связи между ними. Приводятся примеры разных культурных героев: самостоятельное небесное божество, сын бога, первый человек (ставший богом). Сначала рассматриваются мотивы Бер. В1 «Двое создателей», Бер. А2В «Лишние солнца погашены», Вороний цикл, нганасанский Сирота Дяйку (Дяйба-нгуо), трикстеры. После дается краткое описание пантеонов и верховных божеств этноязыковых групп Северной Азии.

Четвертая глава посвящена низшей мифологии, но с оговоркой о смешении категорий высшей и низшей мифологии у представленных народов. Материал структурирован по докусу обитания мифологического персонажа — в этой главе подробно описываются обитатели Среднего и Нижнего мира, даже если они боги или имеют божественное происхождение. Рассматриваются обряды и запреты, связанные с данными персонажами.

Следующие четыре главы составляют, по сути, отдельный блок по «альтернативным людям». Это могут быть существа, жившие еще до появления человека; первоначальники края; соседние или пришедшие народы; существа, принимающие

зооморфный вид (или облик птиц и растений) только перед людьми; души умерших.

В пятой главе речь идет о двух первых типах «альтернативных людей», объясняется научная необоснованность эвгемеризма и криптозоологии.

Шестая глава посвящена животным, птицам и растениям как «другим людям». Приводятся четыре основных сюжета: животные — родоначальники народа; животные происходят от человека; тотемический сюжет; животные считаются людьми других миров. Детально разбираются образы медведя и арктического мухомора, запреты и ритуалы, связанные с ними.

В седьмой главе рассматриваются этнические классификации души человека и проблемы, связанные с обилием душ у одного человека, — болезни, переход умершего в категорию «предок» (или «злой дух»), перемещение души в Нижний мир после смерти. Детально описывается устройство Нижнего мира у разных народов.

Шаманы, как посредники между мирами, могут быть тоже отнесены к «альтернативным людям». Шаманизму как феномену и шаманам как главным действующим лицам, а также их атрибутам, «болезни», инициации и путешествиям и посвящена восьмая глава.

Последняя, девятая, глава рассказывает о злых духах. Они отделяются от душ умерших (про них подробно рассказано ранее), но при этом указываются их возможные взаимосвязи. Приводятся примеры апокрифических предметов и ритуалов.

Заключение не столько резюмирует содержание предыдущих глав, сколько

знакомит читателя с эсхатологическими мифами народов Севера.

Название «Мифы северных народов России» может ввести в заблуждение читателя — это не сборник мифов с комментариями (хотя и мифы тоже присутствуют). Основная ценность данной работы — широкая подборка разнопланового этнографического материала: названий ритуальных предметов, сказок, мифов, быличек, обрядов и обрядового фольклора, запретов народов Северной Азии. При этом материал изложен связно, в ходе повествования иллюстрируются актуальные фольклорные и антропологические теории.

Литература

1. Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. 2: Религия. Л., 1939.
2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 2000.
3. Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России / под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюкова. М., 2000. С. 17–38.

Сокращения

Бер. — Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

В. Б. Новикова,
Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию
24 мая 2024 г.

КОРОТКО О КНИГАХ

Fil tír n-aill... О плаваниях к иным мирам в средневековой Ирландии: исследования и тексты / отв. ред.-сост. Т. А. Михайлова. — М.: Изд. группа «Альма Матер»; Изд-во «Альма Матер», 2024. — 406 с. — (Эпохи. Средние века. Исследования).

Книга, посвященная вечному для мировой литературы сюжету поисков иного мира — «другой, далекой страны» (это ирландское поэтическое обозначение вынесено в заголовок книги), продолжает традицию публикаций раннесредневековых ирландских текстов, созданную основателем отечественной кельтологии А. А. Смирновым¹.

Первая часть книги включает переводы десяти текстов о плаваниях (*imtráta*) ирландцев к неведомым островам, населенным чудесными жителями (наделенными вечной юностью или признаками монстров — со звериными головами и т.п.), великанами, вещими птицами, гигантскими муравьями-людоедами и др.; там течет огненная река и находится озеро юности, растут деревья с золотыми яблоками и т.п. Часть текстов, подготовленных

Смирновым, переиздана с дополнением опущенных фрагментов. Большинство же памятников представлено новыми переводами с комментариями, учитывающими литературу, посвященную публикуемым текстам: составитель и ответственный редактор книги — ведущий отечественный кельтолог Т. А. Михайлова — привлекла к переводам группу российских специалистов по ирландской средневековой литературе. Открывает книгу наиболее известное произведение этого жанра — «Плавание святого Брендана».

Вторую часть книги составляет подборка исследовательских статей отечественных авторов (в том числе переводчиков текстов) и зарубежных специалистов. И комментарии к текстам, и публикуемые историографические статьи демонстрируют ту комплексность тенденций, которая характеризует становление любой литературы: Ирландия, принявшая христианство в раннем средневековье, прославилась миссионерской активностью (достигавшей пределов славянского мира в Центральной Европе), но не забыла «языческих» мотивов своих саг. Включе-

ние «языческих» мотивов в повествование о странствиях монахов в поисках иного мира, соотносящееся с христианским паломничеством (неслучайно участие в приключениях новозаветных персонажей (даже самого Христа), «святых и странников», с. 112–113), было настолько же естественным, насколько естественным было и восприятие античных сюжетов из распространенных в Европе «Одиссеей» и «Энеиды» (морские плавания и встречи с волшебницами и великанами, обнаружение острова женщин и т.п.). Обращение к этим разнообразным мотивам диктовалось не только универсальным для мирового фольклора и литературы сюжетом странствия культурных героев, создающих упорядоченную картину мира, но и самой физической природой островной культуры ирландцев. Впрочем, ближайшие острова соседи ирландцев — исландцы, создававшие собственные знаменитые саги и заслужившие у ирландцев дурную славу викингов, заимствовали те же сюжеты, но не создали специального жанра «плаваний»². Само представление о пребывании иного мира «за морем» (за водным потоком) можно также считать универсальным: в связи с приведенными Т. А. Михайловой в ее аналитической

статье индоевропейскими параллелями (с. 298–333) можно вспомнить этнографические данные по быту «викингов солнечного восхода»³. Специально трактуемая в связи с плаваниями ирландцев казнь преступников — отправление их в лодке за море — находит параллель в далекой от моря древнейшей русской традиции. В лодке велит нести к могиле преступных древлян княгиня Ольга: это было символическим отправлением врагов в плавание на тот свет, хотя их могила располагалась прямо на княжеском дворе.

Вышедшая книга о плаваниях к иным мирам значительно расширяет возмож-

ности исследования и понимания традиционных представлений у разных народов, особенно в связи с книжными сюжетами хождений (вспомним «Хождение за три моря» Афанасия Никитина), фольклорными сюжетами «обмираний», видений того света и т.п.

Примечания

¹ См.: Смирнов А. А. Ирландские саги. М., 1933.

² См. выпущенную издательством «Альма Матер» в той же серии книгу: Джаксон Т. Н. *Septentrionalium regionum descriptio*: Северные регионы ойкумены

на ментальной карте средневековых исландцев. М., 2023. (Эпохи. Средние века. Исследования).

³ Так поименовал свою книгу об обитателях островов Тихого океана этнолог Те Ранги Хироа. См.: Те Ранги Хироа (П. Бак). *Мореплаватели солнечного восхода* / под ред. и с примеч. С. А. Токарева. М., 1959.

В. Я. Петрухин,
доктор исторических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию
10 июня 2024 г.

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ПО МУЗЫКАЛЬНОМУ ФОЛЬКЛОРУ

В 2023 г. сотрудниками Фонограммархива Пушкинского Дома при участии коллег из других институций были подготовлены к изданию два академических собрания по традиционной музыке с приложением аудиоматериалов.

Традиционная хореография и народные игры Западного побережья Белого моря / [Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом)] РАН, С.-Петербург. региональная благотворительная организация «Общество русской традиционной культуры»; сост. Г. В. Емельянова, Ю. М. Марченко, Е. В. Самойлова; отв. ред. С. В. Подрезова; ред. Е. А. Пахомова, Е. И. Якубовская. — СПб., 2023. — 544 с.: нот.; ил. [+ 2 CD].

Книга представляет собой научную публикацию редких полевых и архивных материалов одной локальной традиции — западного побережья Белого моря. В сборник включены различные жанры хороводно-игрового фольклора, записанные как составителями сборника, так и их предшественниками, начиная с 1960-х гг. до настоящего времени. В нем использован обширный архивный материал Фонограммархива и Рукописного отдела Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Фонограммархива Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова, Санкт-Петербургской региональной благотворительной общественной организации «Общество русской традиционной культуры», Научного архива Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) имени Петра Великого РАН, Центра визуальной антропологии Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Архива Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова, Беломорского районного краеведческого музея «Беломорские петроглифы» и Государственного архива Архангельской об-

ласти, а также полевые дневники Г. В. Емельяновой и Е. В. Самойловой, зарисовки Н. В. Павлюковой и Т. А. Чуриловой.

Настоящий сборник содержит описание сложноорганизованной системы, которая включает в себя: тексты песен, музыкальные расшифровки и подробные описания движения. В комментариях даны сведения о контексте исполнения хоровода, публикуются фрагменты интервью, что, безусловно, позволяет более полно представить картину бытования хороводов и игр. Кроме принятых в научной среде определений для описания тех или иных танцев, авторы используют эмные термины, дающие название хороводу: *оконца, большая круга, косые столбы, шин, шестерка на углах, россыпь, восьмерки, воротца* и др., характеризующие форму движения. Вероятно, используя «термины из поля», можно восстановить народную классификацию хороводно-игровых форм одной локальной традиции. В сборник включены хороводы, хороводы с разыгрыванием, свадебные и лирические песни с хороводным движением, плясовые хороводы, многофигурные пляски и кадрили, детские игры с музыкальным сопровождением и без него и др.

Публикацию материалов предваряет несколько статей: музыковедческое исследование Ю. И. Марченко «Замечания о напевах хороводных и плясовых песен Западного побережья Белого моря» (с. 7–14), работа Г. В. Емельяновой «О традиционной хореографии Беломорья» (с. 15–18) и развернутая статья Е. В. Самойловой «Традиционная хореография и народные игры в контексте молодежных собраний» (с. 19–120). Автор последнего исследования использует обширный материал собственных экспедиционных наблюдений и дневников коллег (Т. А. Бернштам, Г. В. Емельяновой) и выстраивает подробную картину молодежных гуляний в Западном Поморье: характеризует молодежные собрания, организуемые парнями и девушками в кругу календарных обрядов (осеннего цикла, святок и др.), ритуалах

жизненного цикла (свадьба, проводы в армию). Е. В. Самойлова приходит к выводу, что «хороводы и пляски, завершающие ритуальное действо, играют ту же роль, что и закрепка, производимая в конце сакральных текстов (Чур, Аминь)», тем самым усиливая и закрепляя результат и предохраняя сообщество от возможного вредоносного воздействия (с. 120).

Отмечается особая приуроченность хороводов (кругов) к летним календарным праздникам: к Николину дню (*Никола веший*), Троице, Иванову дню, Петрову дню, Ильину дню. Как замечает Е. В. Самойлова, в 2000-е гг. о круговых хороводах остались только воспоминания, а случаи описаний хореографических движений немногочисленны. Утрату хореографических форм, включавшихся в структуру летних праздников, автор связывает с угасанием традиции гуляний на лужайках, полянах и мостах. Отмечается существование запрета на уличные гулянья в советское время (видимо, в рамках запрета отмечать религиозные праздники) и перенесение практики в помещение, что также, по всей вероятности, повлияло на угасание традиции.

Сборник сопровождается уникальными полевыми и архивными фотографиями, которые позволяют реконструировать формы хороводов, танцев и игр. Также имеется музыкальное приложение на двух CD, подготовленных сотрудниками двух учреждений: Фонограммархива Пушкинского Дома (диск 1) и Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории (диски 1, 2) при участии Г. В. Емельяновой. Диск 1 включает полевые аудио- и видео материалы, а также копии фонографических записей А. М. Астаховой, выполненные в 1932 г. На диске 2 размещены видеозаписи реконструкции хореографических форм и игр, выполненных фольклорным коллективом под руководством Г. В. Емельяновой.

Издание осуществлено при поддержке Фонда президентских грантов в рамках социально значимого проекта «Традиция в движении» (№ 21-2-010708) и распространяется бесплатно.

Эта книга представляет научный интерес в силу уникальности материалов, подробности описания, паспортизации записей и тщательному комментированию текстов, а также интерес для более широкого круга читателей. Она может быть использована практически: в деятельности местных домов культуры, клубов, ансамблей и пр.

«Курские песни в экспедиционных записях 1980-х годов» / [Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН, Гос. Рос. Дом народного творчества им. В.Д. Поленова]; сост., нотная транскрипция, исслед., предисл. и коммент. Е. А. Дороховой. — М.: Гос. Рос. Дом народного творчества им. В.Д. Поленова, 2023. — 560 с.: нот.; аудио-прилож. (QR-код).

Издание продолжает серию работ Екатерины Анатольевны Дороховой, посвященных изучению и репрезентации фольклорной традиции Курского Посемья и — шире — осмыслению феномена этнокультурного пограничья.

В книге впервые получает многомерное представление одна из наименее известных южнорусских песенных традиций, сложившаяся на северо-западе Курской области (Рыльский, Глушковский, Хомутовский и Дмитриевский районы) — на территории, граничащей с Орловской и Брянской областями. Основу издания составили материалы совместных экспедиций Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР и Государственного музыкально-педагогического института имени Гнесиных (ныне — РАМ им. Гнесиных), проходивших под руководством составителя сборника в 1981–1986 гг. Ни в более поздние, ни в предшествующие годы комплексной собирательской работы на этой территории не проводилось, что придает собранию особую ценность.

Сборник продолжает традицию академических собраний монографического типа и включает разнообразные вокальные жанры, образующие «ядро» данной песенной системы: календарно-обрядовые и сезонно-приуроченные песни, хороводные и плясовые, оформляющие

народные празднества и гулянья, песни, связанные с жизненным циклом человека (колыбельные, свадебные), плачи и лирические песни позднего стилевого пласта. Все напевы даны в аналитической нотации, принятой в изданиях гнесинской школы этномузыкологии. Для представления поэтических текстов Е. А. Дорохова использует метод двойного изложения: в фонетической транскрипции и в условно «литературной» форме, что облегчает чтение и восприятие диалектных слов.

Несомненным достоинством является включение в сборник сольных и ансамблевых версий одной и той же песни, различных форм музыкально-речевого прочтения обрядовых напевов, вариантов, записанных от разных по возрасту и составу исполнителей. Он обнаруживает широкие перспективы для дальнейшего исследования различных аспектов музыкально-песенной традиции русско-украинского пограничья.

Сборник открывается предисловием, которое знакомит читателя с историей заселения северо-западных территорий Курской области и условиями формирования здесь своеобразной этнокультурной зоны, которая постепенно приобрела характер пограничья.

Второй значимой частью сборника является обширный раздел «Исследование», в котором изложение этнографических данных о календарных периодах и праздниках, обрядовых комплексах жизненного цикла (прежде всего локального типа курской свадьбы) соединяется с подробной характеристикой музыкальных особенностей песен, представленных в собрании. Среди ценных наблюдений, высказанных Е. А. Дороховой, нужно выделить следующие:

— традиционная музыкальная культура Курского Посемья обладает высоким уровнем вариативности и музыкально-стилевого разнообразия; наиболее масштабно вариативность проявляется в области звуковысотного строения местных напевов;

— существуют заметные расхождения между исполнительской и исследовательской интерпретациями музыкально-фольклорных текстов;

— в данной традиции сформировалось несколько версий свадьбы, различных по музыкальному коду;

— *восенние/покосные, таночные, свадебные, календарно-обрядовые* и узко-объемные лирические песни (*восенские*) по своим структурным параметрам обнаруживают типологическую близость песням календарного цикла (*масленским, жнивным*) и вместе составляют «ядро» местной системы песенных жанров» (с. 51).

Особенно нужно выделить раздел «Паспорта и комментарии», который содержит самые широкие сведения: указание на жанр и приуроченность исполнения к обряду или календарному периоду, местное определение (если имеется), паспортные данные о записи, основные мотивы поэтических текстов, сравнительный анализ отдельных сюжетов, указание на ритмический тип напева, сведения об опубликованных вариантах и др. Характеризуя музыкально-ритмические типы песен, помещенных в сборнике, Е. А. Дорохова обозначает ареалы их распространения и выделяет специфические особенности местных версий. В комментариях к хороводным и игровым песням приводятся описания разыгрываемых действий. Кроме того, этот раздел, как и раздел «Исследование», насыщен фрагментами полевых интервью — живой речью исполнителей. Особенно отходно, что к сборнику подготовлено обширное звуковое приложение в виде QR-кода.

Думается, что сборник, подготовленный известным этномузыкологом будет интересен и полезен не только исследователям народной музыки, но и практикам — участникам фольклорных ансамблей и их руководителям.

Н. Г. Комелина,
кандидат филологических наук
С. В. Подрезова,
кандидат искусствоведения
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Статья поступила в редакцию
27 мая 2024 г.

Круглый стол «РЕКОНСТРУКЦИИ В ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ: ДОПУСТИМОСТЬ, ВОЗМОЖНОСТЬ, НЕОБХОДИМОСТЬ»

18–19 апреля 2024 г. Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / РГГУ (Москва) провел очередной, уже ставший традиционным круглый стол, посвященный актуальным теоретическим вопросам фольклористики. В этот раз темой обсуждения стала проблема реконструкций в фольклористике — до-

пустимости этого методологического инструментария, возможностей и целесообразности его применения в научных исследованиях.

Тема, заявленная в названии круглого стола, имеет давнюю традицию изучения и обсуждения, однако продолжает оставаться одной из наиболее дискуссионных в современной фольклористике и об-

наруживает всё новые грани с развитием гуманитарной науки. Вполне закономерно мероприятие вызвало большой интерес и собрало ученых самых разных специальностей — не только собственно фольклористов, но и историков, литературоведов, этнографов, антропологов, культурологов.

Основные проблемы, которые обсуждались в рамках конференции, — соотношение фольклора и исторической/актуальной реальности, реконструкция истории в устном тексте традиции («народная историософия»); «историческая память» в фольклоре, «фантомная реальность» в фольклоре (факты, воспринимаемые

в традиционной культуре как реальность, но не имеющие основы в действительности); реконструкция механизмов текстообразования в устной традиции.

Первый день мероприятия был целиком посвящен теоретическим и практическим вопросам реконструкции исторической основы фольклорного текста. Открыл конференцию **С. Ю. Неклюдов** (РГГУ, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / РАНХиГС, Москва) докладом «Процессуальные и методологические аспекты “реконструкций” в фольклористике», в котором обозначил и обобщил основные аспекты реконструкции как механизма традиции (в фольклоре) и как методологического приема (в фольклористике), тем самым задав вектор обсуждения проблемы.

В продолжение теоретической части круглого стола выступила **А. А. Иванова** (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова / МГУ). В докладе «Локальное историческое “узловое письмо” на полиэтнических территориях» она рассмотрела несколько возможных сценариев межкультурной интерференции, наблюдаемых на территории совместного проживания разных этносов (изоляция, сближение, аккультурация, консолидация, ассимиляция), и предположила, что возможность формирования единой устной истории или же параллельное сосуществование нескольких фольклорных версий истории края зависит от уровня самоидентификации и самоидентификации соседствующих народов и меры их противостояния друг другу.

С. Ю. Королёва (Пермский государственный национальный исследовательский университет) в докладе «Беглый пугачёвец атаман Шука. Об исторической основе одного предания» разобрала механизмы отбора, структурирования и интерпретации содержимого культурной памяти, в частности, возможные причины, по которым те или иные локальные традиции используют определенные повествовательные шаблоны для рассказа о собственном прошлом. На примере конкретного кейса — предания об основании села беглыми пугачёвцами во главе с атаманом Шукой — докладчица доказала местное происхождение фамилии легендарного первоначальника, а также предложила несколько гипотез, объясняющих использование редких и нетипичных для этой территории нарративных схем.

Доклад **А. К. Егорова** (Петрозаводский государственный университет, Институт языка, литературы и истории Карельского НЦ РАН / ИЯЛИ КарНЦ РАН, Петрозаводск) был посвящен выявлению реального исторического содержания в быличке о старухе-холере, записанной в Калужской губернии в конце XIX в. во время исследования, проводимого «Этнографическим бюро» В. Н. Тенишева. Некоторые элементы мифологического

рассказа, по мнению докладчика, имеют реальную историческую основу и отражают реальный опыт населения в связи с эпидемиями холеры и противоэпидемическими мероприятиями властей, которые вызвали распространение агрессивных слухов и возникновение массовых беспорядков.

А. М. Введенский (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» / НИУ ВШЭ, Институт истории РАН, Санкт-Петербург) в докладе «Персонажи русских былин и их исторические прототипы» предложил свою версию прототипа былинного богатыря Добрыни Никитича в свете одного из важнейших эпиграфических открытий последних десяти лет — списка убийц Андрея Боголюбского на внешней стороне стены Спасо-Преображенского собора в Переславле Залеском, где, в частности, упоминается некий Добрыня Никитич. В докладе шла речь и о некоторых других былинных персонажах, об исторических прототипах которых существуют разные мнения, и об исследовательских перспективах подобной процедуры поиска прототипов.

Вопросам реконструкции возникновения и бытования традиции был посвящен ряд последующих докладов. **Т. А. Михайлова** (Институт языкознания РАН, Москва) рассказала о реконструкции механизма создания псевдофольклорной традиции среднеирландским глоссатором, когда фиксация устного предания, восходящего к языческой Ирландии, сопровождалась параллельным созданием системы идентификаций, отсылающих к другим, смежным преданиям, и в процессе функционирования эти новые элементы затем стали прецедентными для порождения новых нарративов.

«Обозначающее без обозначаемого» — феномен, вполне органичный для устной традиции, — стал предметом анализа в докладе **А. П. Липатовой (Антоновой)** (Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова). На примере рассказов о явленных иконах конца XIX в. и материалов следственных дел Консistorии по поводу подобных сообщений докладчица рассмотрела две точки зрения на факты, ставшие основой устных преданий: «народную» и «официальную», — и выяснила, что эти две позиции существовали параллельно, практически не влияя одна на другую.

В докладе **Р. Ф. Пятаева** (независимый исследователь, Москва) были реконструированы обстоятельства возникновения исторической песни о Фроле Минаеве, зафиксированной в сборнике Кирши Данилова. Предпринятое докладчиком изучение документов конца XVII в. позволило ему отнести создание песни к первой половине 1680-х гг. Он установил, что сложившаяся в это время уникальная историческая ситуация в сочетании с типическими практиками казаков, уже

получившими отражение в аналогичных по содержанию расхожих историко-песенных топосах, была описана с помощью уже имеющихся в традиции способов репрезентации.

М. М. Паштова (Университет Эрджиес, Кайсери, Турция) предложила рассматривать фольклорные тексты об исторических событиях как верификационный материал. На материале устных рассказов о Канжальской битве, собранных в среде черкесов (кабардинцев) Турции, предки которых переселились сюда в результате окончания Кавказской войны в середине XIX в., при сопоставлении их с другими, письменными источниками, были выявлены сведения, важные для понимания механизмов реконструкции устной истории.

Историческая память и ее реконструкция в текстах традиции стала предметом анализа докладов заключительного блока первого дня конференции. Так, **А. С. Пахомова** (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) описала конкурирующие нарративы памяти в д. Сояна Архангельской области как пространство мемориальной неопределенности: имеющиеся в деревне памятники вписывают ее в разные контексты («Русский Север», «славное советское прошлое», «сакральное пространство») и становятся объектами как консолидации, так и разобщения.

С. В. Белянин (Институт славяноведения РАН / ИСл РАН, РАНХиГС, Москва) рассмотрел сюжет о еврейском богатстве в нарративах о Холокосте и выяснил, что рассказы, в которых информанты-евреи объясняют отказ соседей-евреев от эвакуации их нежеланием бросать богатства, являются репрезентацией широко распространенного в европейском фольклоре мотива. По мнению докладчика, с помощью этих стереотипов рассказчики пытались осмыслить трагедию, произошедшую с их соседями, тогда как исследователи на примере этого материала имеют возможность проследить пути искажения коллективной памяти о реальных исторических событиях.

Сходной научной проблеме был посвящен заключительный доклад первого дня конференции — **Е. А. Закревской** (ИСл РАН, РГГУ, Москва) «“Немцы — культурные люди”: память об оккупации в устных рассказах». Был рассмотрен распространенный в устных нарративах мотив «доброго немца», гуманно и культурно ведущего себя на оккупированных советских территориях, и лежащий в его основе этнический стереотип о немецкой цивилизованности, порядочности и культурности.

Доклады второго дня конференции были посвящены ошибкам реконструкции в фольклористике, а также проблемам реконструкции коммуникативных механизмов традиции.

А. В. Исаков (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ) подверг анализу феномен

идеологизированной интерпретации бурятских исторических песен в исследованиях XIX–XX вв. и показал, как ученые, разделяющие имперскую точку зрения, в своих интерпретациях отталкивались от государственной идеологии, а не от реального контекста, в котором бытовали данные песни, и использовали фольклорный материал для конструирования правильного, с точки зрения государства, образа бурят и их истории.

М. В. Кундозерова (ИЯЛИ КарНЦ РАН, Петрозаводск) поделилась опытом реконструкции ситуации исполнения рун карельскими рунопевцами и, в частности, истории возникновения мифа о том, что рунопевцы при торжественном пении руны держали друг друга за обе руки.

О реконструктивных практиках в сфере работы с нематериальным этнокультурным достоянием (НЭД) народов России рассказала **Н. Е. Котельникова** (Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Москва). Исследовательница обратила внимание на то, что большое число явлений, декларируемых в качестве объектов НЭД, представляет собой результат реконструктивной деятельности учреждений культуры и общественных организаций, ярким примером чего служат обрядово-праздничные мероприятия, позиционируемые в качестве реконструкции исконных традиций.

Реконструкции похоронной обрядности Орловского Полесья на сцене был

посвящен доклад **В. Е. Добровольской** (Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), Москва), а именно описанию факта включения в программу местного фольклорного ансамбля обряда «проводов души», совершаемого в локальной традиции на сороковой день после похорон. Сценическое действо и обряд, как выяснилось, находятся в состоянии взаимовлияния — в постановке содержится много элементов, отсутствующих в локальной практике, причем они начинают внедряться в местную традицию благодаря авторитету исполнительниц, многие из которых являются «читалками» и участниками реальных ритуальных практик.

Доклад **Г. Ю. Устьянцева** и **А. А. Ананьева** (МГУ, Москва) обобщил опыт реконструкции удмуртского поминального обряда *йыр-пыд сётон* на основе нарративных источников. По словам докладчиков, похороны в удмуртской фольклорной традиции ассоциируются с праздничной культурой, благодаря чему они иногда именуются «третьей свадьбой» (первая свадьба человека — рождение, вторая — заключение брака и третья — смерть).

Заключительные два доклада круглого стола были посвящены коммуникативным механизмам традиции. **Д. А. Радченко** (РАНХиГС, Москва) предприняла попытку реконструировать топологию сетей трансмиссии фольклора на основании архивных документов о распространении

«святых писем» в первой половине XX в. В докладе **В. А. Черванёвой** (РГГУ, Москва) речь шла о реконструкции универсальных механизмов наррации в повествовательных текстах о сверхъестественном, а именно о связи между повествовательной стратегией, которую выбирает рассказчик, и используемым им способом наименования действующих лиц.

Опыт проведения круглого стола показал, что обсуждавшаяся проблематика относится к числу актуальных, дискуссионных и еще не до конца осмысленных современной фольклористикой, несмотря на большое количество связанных с нею публикаций. Основные положения выступлений на круглом столе опубликованы в виде тезисов¹; кроме того, планируется выпуск соответствующего тематического номера журнала «Фольклор: структура, типология, семиотика».

Примечания

¹ Реконструкции в фольклористике: допустимость, возможность, необходимость: материалы круглого стола (Москва, РГГУ, 18–19 апреля 2024 г.) / сост. В. А. Черванёва. М., 2024.

В. А. Черванёва,
кандидат филологических наук,
Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию
11 мая 2024 г.



Уважаемые коллеги!

В 2024 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Архивная полка»
- «Региональный фольклор: Пермский край»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Фольклористика в научных центрах»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции

М. В. Ясинская

Научный редактор **Е. Л. Чеканова**

Корректор **М. К. Егорова**

Дизайн, верстка **Л. К. Халоян**

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», 2024

Журнал зарегистрирован в Министерстве

цифрового развития, связи и массовых

коммуникаций Российской Федерации.

Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 05.09.2024.

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 2147.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru



На этой странице обложки представлены иллюстрации к статьям В. А. Шилкина (с. 30–34), И. В. Пашковой и А. В. Соломатиной (с. 34–38), посвященным технологии изготовления свадебных венков.



Свадебный венок (хут. Трясиновский Серафимовичского р-на Волгоградской обл.).
Фото В. А. Шилкина



Свадебный восковой венок из ст. Букановской Кумылженского р-на Волгоградской обл.
Фото М. А. Рыбловой



Свадебный венок из комнаты быта школьного музея с. Журавка Еланского р-на Волгоградской обл. Фото В. А. Шилкина



► Реконструкция свадебного венка А. В. Соломатиной.
Смоленск. 2023 г. Личный архив А. В. Соломатиной



Реконструкция свадебного венка Н. А. Хацковой по рассказу Н. Е. Фроленковой. Смоленск. 2021 г. Из архива Смоленского областного центра народного творчества



▲ Жители хутора на праздновании Степанова дня



Представленные фотографии были сделаны в хут. Сеничкин (городской округ Михайловка Волгоградской обл.) во время празднования Степанова дня (15 августа) в 2000-е гг. Читайте статью В. А. Шилкина на с. 44.



▲ Сбор трав



▲ Сбор трав



▲ Вождение хороводов



▲ Бросание венков

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- И. А. Сedaкова (Москва). «Почему жена остается с мужем»: болгарский фольклорный нарратив о судьбе
- Д. И. Вайман (Пермь). Традиции и технологии плетения из соснового корня у коми-язьвинцев
- А. В. Вострокнутов (Пермь). Традиция игры «в лодыжки» у вернекамских коми-пермяков