

ЖИВАЯ СТАРИНА



ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

■ «Цыганская свадьба»:
святочный обрядовый
комплекс в Демидовском
районе Смоленской области

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ

■ Современный фольклор
Азнакаевского района
Республики Татарстан

К вопросу типологии
обрядов вызывания дождя
в традиционной культуре
татар



Баурсак — национальное блюдо
сибирских татар

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Святочная маска
из мордовского села
Ерёмкино

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.
Учредитель
Государственный
Российский
Дом
народного творчества
имени В.Д. Поленова



▲ Ил. 1. Общий вид с. Лайтамак Тобольского р-на Тюменской обл. 2020 г. Фото И. Г. Закировой

На 1-й странице обложки:

Реконструкция образа
святочного ряженого
в деревянной маске «харя»
(с. Ерёмкино Теренгульского
р-на Ульяновской обл.).

2025 г.

Фото А. А. Нестеровой

Баурсак — национальное
блюдо сибирских татар
(д. Янгутум Тобольского
р-на Тюменской обл.).

2020 г. Фото И. Г. Закировой



Об исследованиях татарского фольклора в Институте языка,
литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан читайте на с. 2–24.



▲ Ил. 3. Дом рыбака (д. Малый Уват Вагайского р-на Тюменской обл.). 2020 г. Фото И. Г. Закировой

◀ Ил. 2. Мальчики с салазками (д. Иземеть Тобольского р-на Тюменской обл.). 2020 г. Фото И. Г. Закировой



▲ Ил. 4. Охотничий домик
(Вагайский р-н Тюменской обл.).
2020 г. Фото И. Г. Закировой

▼ Ил. 5. Ритуальное моление во время проведения обряда вызывания дождя «Шыйлык» (с. Большие Кармалы Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан). 2014 г. Фото Л. Х. Давлетшиной



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ

Л. Х. Давлетшина. Фольклористика в Институте языка, литературы и искусства

им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан	2
И. И. Ямалдинов. Становление и развитие татарской фольклористики: научный обзор	3
К. М. Миннуплин, Л. Х. Давлетшина. Из опыта подготовки и издания 25-томного свода «Татарское народное творчество»: задачи, структура, методология	7
Л. Х. Мухаметзянова. Современный фольклор Азнакаевского района Республики Татарстан	10
И. Г. Закирова. Об экспедициях в татарские села Тобольского и Багайского районов Тюменской области	13
Л. Х. Давлетшина. К вопросу типологии обрядов вызывания дождя в традиционной культуре татар	21

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

К. В. Волынская. Жирово: гадания с подблюдными песнями в Демидовском районе Смоленской области	25
М. С. Остроухов, В. П. Рамеева. «Цыганская свадьба»: святочный обрядовый комплекс в Демидовском районе Смоленской области	28
Л. А. Мамедова. Обряд «венчания коров» в Демидовском районе Смоленской области	31
А. С. Кулакина, С. Е. Дубич. Местные предания в Демидовском районе Смоленской области	34
Е. Е. Фролова. След доброхожих: к проблеме описания неидентифицируемых мифологических персонажей на белорусско-русском пограничье	38

ЛИЧНОСТЬ — РЕПЕРТУАР — ТЕКСТ

Г. И. Лопатин. Варвара Александровна Грецкая: жизнь в песне	42
Т. Б. Моррис. Библейские сюжеты в устных рассказах Алексея Ивановича Афонина (1939–2025) ..	46

ИЗ ДНЕВНИКА СОБИРАТЕЛЯ

Из поморского дневника В. И. Плотникова (июль 1955 г.). Публикация и вступительная статья М. В. Плотниковой	50
---	----

В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО

А. Б. Мороз. «Фольклор не умрет, потому что без него невозможно жить». Записал В. А. Воробьев	54
--	----

ЭКСПЕДИЦИИ

А. М. Давыдов, А. А. Нестерова. Святочная маска из мордовского села Ерёмкино	56
--	----

ЮБИЛЕИ

Ч. Т. Субакожеева. Алла Ивановна Алиева: наставник и вдохновитель в мире фольклора	59
О. В. Белова, М. В. Ахметова. К 70-летию Геннадия Исааковича Лопатина	60

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Г. П. Мельников, А. Г. Кулешов. Памяти Александра Владимировича Быкова (1946–2025)	62
--	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

С. В. Аллатов, И. И. Новикова. Междисциплинарный подход к интерпретации мифопоэтического образа в фольклоре и литературе	63
--	----

Я. В. Малькова. Новые издания Уральской школы этимологии, ономастики и этнолингвистики	64
---	----

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

В. Е. Добровольская. XXX Международная научная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир: историческая память и поэтика героического»	66
---	----

В. Е. Добровольская. III Международная научная конференция «Междисциплинарные исследования в гуманитарных науках: медиальность, интермедиальность и постмедиальность в культуре и искусстве»	67
--	----

А. Д. Карухова. Круглый стол «Фольклор и мифология в научно-популярном пространстве»	69
--	----

М. С. Остроухов. Содержание журнала «Живая старина» за 2025 г.	71
---	----

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Учредитель
Государственный
Российский
Дом
народного творчества
имени В. Д. Поленова

Проект реализован при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации



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

Редколлегия:
С. В. Аллатов, доктор филол. наук, доцент,
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова, канд. филол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

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 народного творчества им. В. Д. Поленова

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

Д. В. Морозов, Государственный Российской Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

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

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

М. В. Ясинская (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Институт славяноведения РАН

Лейла Хасановна Давлетшина,

доктор филологических наук,

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (Казань)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ИНСТИТУТЕ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА им. Г. ИБРАГИМОВА АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Аннотация. Статья кратко очерчивает 85-летнюю историю и текущие направления работы отдела народного творчества ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Обобщены результаты экспедиций, многотомных изданий и научных исследований, показана интеграция традиционных и современных форм бытования фольклора через электронный фонд и популяризаторские практики.

Ключевые слова: татарская фольклористика, Казанская школа фольклористики, экспедиция, эдиционная деятельность, комплексные исследования

В 2024 г. отделу народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ) исполнилось 85 лет. С момента основания отдел стал ведущим научным центром по исследованию татарского фольклора, совмещающим полевую, аналитическую и методологическую работу, послужившую основой Казанской школы фольклористики (подробнее см. в статье И. И. Ямалтдинова в этом номере журнала).

В начале XXI в. деятельность отдела была переориентирована в соответствии с актуальными научными приоритетами и социально-культурными изменениями, происходившими и в Республике Татарстан, и в Российской Федерации в целом. Основные направления работы включают сбор материалов по духовной культуре татар, проживающих как на территории Татарстана, так и за его пределами; публикацию образцов устного народного творчества; научное исследование этнолокальных и жанровых характеристик фольклорных текстов; развитие междисциплинарных подходов к анализу традиционной культуры; а также сравнительное изучение татарского фольклора в контексте фольклорных традиций других тюркских народов.

Одно из ключевых направлений деятельности отдела — проведение полевых исследований, сбор и введение в научный оборот материалов по фольклору татар, проживающих в Республике Татарстан, регионах РФ и за рубежом. С 2009 г. по сегодняшний день ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ проведено около полусятоти комплексных экспедиций, в которых неизменно принимают участие сотрудники отдела. Материалы экспедиций находят отражение в книгах серии «Национально-культурное наследие», сборниках фольклорных текстов и других научных работах («Фольклор татар Башкортостана», в 3 кн. (2021, сост. И. К. Фазлутдинов); «Музыкально-эпическое творчество татар: Си-

бирский ареал» (2022, сост. И. Ш. Кадыйров, И. Г. Закирова), «Духовное наследие: поиски и открытия. Татарские дастаны» (2023, сост. И. Г. Закирова) и др.), а также размещаются в электронном фонде Tatfolkfound (<https://www.culturetat.ru>), фиксирующем как традиционные, так и современные формы фольклора.

Традиционно сильной стороной татарской фольклористики является эдиционная деятельность. Ключевые проекты в этом направлении — академические своды «Татар халык иҗәтә» («Татарское народное творчество») на татарском языке (запланировано 25 томов, из них первые 11 опубликованы) и «Татарское народное творчество» на русском языке (15 томов, из них первые 10 опубликованы). Наряду с ними, выходят сборники по отдельным жанрам татарского фольклора, отражающие современные изменения в жанровой системе: «Татарская хитрость: мэззәки» (2025, сост. Л. Х. Мухаметзянова, И. И. Ямалтдинов), «Татарские народные пословицы и поговорки» (2025, сост. Л. Х. Мухаметзянова, И. И. Ямалтдинов) и др.

Планомерная деятельность в рамках вышеназванных направлений позволяет проводить комплексные исследования по фольклору в единстве всех его жанров и форм проявления в контексте традиционной культуры татар. В результате выявлены этапы развития татарской фольклористики и татарского фольклора в контексте национального историко-культурного процесса, генетические и контактные связи между эпическими и лирическими жанрами; мифологическая и обрядовая традиция татар рассмотрена как мировоззренческий комплекс, разработана методика мифопоэтического анализа современной татарской прозы и т.д. (см., например, такие работы: Урманчеев Ф. И. Татарская мифология. Энциклопедический словарь: в 3 т. (2008, 2009, 2011, на тат. яз.); Садекова А. Х. Ислам и татарское народное творчество (2005); Миннуллин К. М. Песня сквозь

года (2003, на тат. яз.); Закирова И. Г. Как создавался мир... (2017, на тат. яз.); Ямалтдинов И. И. Татарская фольклористика 20–60-х гг. ХХ в. Собрание, публикация и научное изучение фольклора (2016); Татарская семья: обычаи и обряды. Род. Отчий дом. Обычай (2020, авт.-сост. Л. Х. Давлетшина, Н. А. Халиков и др.); Давлетшина Л. Х. Мир вокруг нас: о современном состоянии мифологической традиции татар (2024) и др.).

Отдельно следует сказать о работах в области эпосоведения, которое традиционно занимает центральное место в исследованиях сотрудников отдела. На сегодняшний день систематизированы и классифицированы татарские дастаны, выявлены их генетические основы и типологические черты, определены современные формы бытования эпоса (Урманчеев Ф. И. Тюркский героический эпос: сравнительно-исторические очерки (2015); Закирова И. Г. Эпическое творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы (2011); Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос: книжные дастаны (2014); Эпическая культура татар: дастаны (2023) и др.).

Существенным результатом работы стало создание учебных пособий и хрестоматий по татарскому фольклору для вузов, в которых были обобщены теоретические подходы и представлена жанровая структура татарской фольклорной традиции в ее целостности (Урманчеев Ф. И. Татарское народное творчество: Учебник для высших учебных заведений (2002, на тат. яз.); Татарское народное творчество: хрестоматия / сост. Ф. И. Урманчеев, К. М. Миннуллин (2005, на тат. яз.); Бакиров М. Х. Татарский фольклор (2012)).

Важное направление деятельности отдела — популяризация результатов исследований, а также интеграция татарской фольклористики в международное научное пространство. Исследования отдела широко представлены в культурной и образовательной среде: от экспозиций в музеях до участия в международных исследовательских проектах («Мифологический словарь тюркских народов», «Семейные традиции тюркских народов», «Сказки народов Евразии» и др.). Сотрудники отдела входят в состав редакционных коллегий научных журналов, выступают научными экспертами проектов, работают с исследовательскими центрами тюркского и евразийского пространства.

За десятилетия своей работы отдел подготовил десятки кандидатов и докторов наук, активно включившихся в научную и просветительскую деятельность. В настоящее время ведется работа по подготовке аспирантов по специальности 5.9.4. — Фольклористика, а на базе Академии наук Республики Татарстан функционирует диссертационный совет по той же специальности.

С 2017 г. проводится Ежегодная международная молодежная научная школа «Татар гыйлем» («Татарская наука»), в рамках которой обсуждаются современные проблемы гуманитаристики. В 2024 г. школа расширила свою тематику, сосредоточившись на традиционной культуре народов Поволжья и Приуралья в условиях культурного пограничья. В результате деятельности этой научной площадки

подготовлено несколько изданий, в которых отражены актуальные проблемы современной фольклористики: «Татарский фольклор: 1612–2022: Библиографический указатель» (2022), Урманчеев Ф.И. Татарский народный эпос (2023), «Наследие гуманитаристики академических институтов Урало-Поволжья» (2024).

На сегодняшний день Казанская школа фольклористики занимает за-

метное место в исследовательском пространстве Волго-Уральского региона и тюркского мира. Отдел народного творчества ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ продолжает эту линию, развивая ключевые направления фольклористики.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Ильмир Ильдарович Ямалдинов,
кандидат филологических наук,
Институт языка литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (Казань)

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ТАТАРСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ: НАУЧНЫЙ ОБЗОР

Аннотация. В статье представлен обзор становления и развития татарской фольклористики как научной дисциплины от XVIII до начала XXI столетия. Особое внимание уделено вкладу Казанского университета, Общества археологии, истории и этнографии, Академического центра Татнаркомпроса, а также Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Автор прослеживает формирование теоретической базы фольклористики, развитие жанровой систематики, экспедиционные практики и издательские проекты. Освещается деятельность ведущих фольклористов разных поколений, включая К. Насыри, Н. Исанбета, Х. Ярми, И. Надирова, Ф. Урманчеева и их научных школ. Статья отражает внутреннюю логику научного роста и институционального оформления татарской фольклористики.

Ключевые слова: татарский фольклор, история фольклористики, собирание фольклора, научные школы, ИЯЛИ, Казанский университет, народное творчество, научная публикация, научные экспедиции

Планомерное собирание и издание материалов, относящихся к быту, культуре и устному творчеству народов России, в том числе татар, начинается после создания Российской академии наук в Петербурге (1725). Татарские фольклорные произведения появляются в трудах Г.Ф. Миллера, П.С. Палласа, И.Л. Лепехина, Н.Рычкова, М.Д. Чулкова.

В начале XIX в. новым центром изучения этнографии и фольклора татарского народа становится открывшийся в 1804 г. Казанский университет. Ученые университета и члены Общества археологии, истории и этнографии К. Фукс, М.С. Рыбушкин, М.В. Полиновский, Ф.И. Эрдман, И.Н. Березин, С.М. Шпилевский, Н.Ф. Катанов развернули большую работу по изучению быта, культуры и творчества татарского народа. Действительными членами этого общества являлись и татарские ученые Ш. Марджани и К. Насыри. Одни исследователи собирали национальный фольклор в этнографических целях (И. Лепехин, Н. Рычков, К. Фукс), другие как материал для изучения языка (В. Радлов, Н. Катанов и др.), третьи — в общеобразовательных целях (Г. Вагапов, С. Кукляшев, Г. Фаизханов).

Ко второй половине XIX в. относятся публикации зарубежных авторов (Г. Балинт, Г. Паасонен, Г. Вамбери). С 1870-х гг. получает определенный размах работа по переводу образцов татарского фольк-

лора, записанных непосредственно из уст народа, на другие языки. В эти годы академик В.В. Радлов, венгерский ученый Г. Балинт, финский ученый Х. Паасонен, профессор Казанского университета Н.Ф. Катанов выпускают свои значимые научные труды. Вслед за книгами русских и западноевропейских авторов появились сборники произведений устного народного творчества, составленные собственно татарскими учеными-просветителями [45; 58].

Одновременно с собиранием и изданием фольклорных материалов шел процесс зарождения и постепенного развития науки о народном творчестве. С середины XIX в. дело собирания и изучения татарского фольклора было подхвачено татарскими просветителями, а само формирование татарской фольклористики произошло к концу столетия. Становление татарской фольклористики как науки во второй половине XIX в. и дальнейшее ее развитие тесно связано с именами ученого-энциклопедиста К. Насыри, классиков национальной литературы поэта Г. Тукай и писателя Г. Ибрагимова, а также ученых-литературоведов Г. Баттала и Г. Рахима. Работа К. Насыри «Поверья и обряды казанских татар» (1880), публикации татарских народных сказок, песен, пословиц и других материалов, изданные им совместно с Н.Ф. Катановым и П.А. Поляковым,

и М.А. Васильевым.

В Академический центр начинают поступать материалы из Татарстана и других регионов, где компактно проживают татары. В этой работе активное участие принимают учителя татарского языка и литературы. В результате за короткий срок был собран большой

II Фольклористика в научных центрах: ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ

фонд фольклорных материалов. Позже часть собранных материалов переходит в Татарский дом культуры, другая часть — через Государственный музей Татарстана — в научную библиотеку им. Н.И. Лобачевского Казанского университета и занимает место среди рукописей Восточного сектора. Большую часть этих материалов составляют песни, пословицы, байты (лиро-эпический жанр) и прозаические произведения.

В тот же период татарский фольклор стал преподаваться как предмет в высших учебных заведениях Казани, и были созданы условия для его научной разработки. Татарская фольклористика в определенной степени находилась под влиянием культурно-исторической школы, сформировавшейся в 20-е гг. XX в. в татарском литературоведении [9]. Академический центр объединял вокруг себя ведущих ученых, являющихся приверженцами культурно-исторической школы, и активно развивал в науке такие ее принципы, как культурологический подход к изучению литературы и фольклора, учет культурно-исторических особенностей развития духовной жизни общества, раскрытие национальной специфики как письменной литературы, так и народного творчества и различий между ними.

Однако развитие татарской фольклористики не было гладким, не обошлось без противоречий и борьбы. В 1933 г. Академический центр прекращает свою деятельность, комиссия по работе с народной литературой распускается, и многие научные разработки остаются не воплощенными в жизнь. Фольклористы Г. Тулумбайский, Ф. Туйкин, Ф. Сайфи-Казанлы в период культа личности были репрессированы, а рукописи их научных трудов уничтожены. Именно поэтому так важно, чтобы масштабная научная деятельность таких маститых фольклористов заняла заслуженное место в истории татарской фольклористики.

Таким образом, с начала 1920-х и до середины 1930-х гг. вопросами собирания и издания, пропаганды и популяризации татарского фольклора занимались исследователи, работавшие в Академическом центре, и ученые, тесно сотрудничавшие с ним (Г. Рахим, Г. Газиз, Г. Тулумбайский, Х. Бадиги, Ф. Туйкин, Ф. Сайфи-Казанлы). В новой политической обстановке в 1920-е гг. появляются также исследования татарского фольклора, особенно песен, русских авторов. Среди них можно отметить статьи Н. В. Никольского, В. Виноградова, А. Симакова, А. Эйхенвальда, Р. Лаха, Н. Фирсова, Н. К. Дмитриева и О. Чатской, Д. Ливитского, А. Линина, Ф. Малова [33. Б. 30].

В целом 1920-е и начало 1930-х гг. были довольно плодотворными для татарской фольклористики. В этот период ставились и смело решались сложные теоретические вопросы. Некоторый застой начал наблюдаться в конце 1930-х гг. Это было

связано с происходившими в стране политическими репрессиями и осуждением ряда ведущих ученых [57]. Характерной тенденцией 1930–1940-х гг. является публикация популярных и научно-популярных сборников, в которые были включены образцы почти всех жанров татарского фольклора. Теоретическое же изучение фольклора в то время было представлено многочисленными статьями, рецензиями и заметками.

В конце 30-х гг. происходит важное событие: в 1939 г. в Казани создается Научно-исследовательский институт языка и литературы при Совнаркоме Татарстана, который с 1941 г. приобретает статус Татарского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, а с 1946 г. входит в состав Казанского филиала (КФ) АН СССР. Формирование специального сектора фольклора (ныне отдел народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова (ИЯЛИ) АН РТ) дало возможность систематически и планово проводить собирание и изучение татарского фольклора. В эти годы Х. Ярми, уже сформировавшийся как ученый-фольклорист, определяет основные направления работы сектора, которые заключаются в организации регулярных экспедиций для сбора образцов народного творчества; подготовке к изданию фольклорных материалов, собранных в экспедициях; исследовании проблем, связанных с устно-поэтическим творчеством татарского народа.

В том же знаменательном году в соответствии с приказом Управления по делам культуры и искусств Совета народных комиссаров Татарской АССР от 2 апреля 1939 г. был создан Татарский республиканский дом народного творчества. Уже с первых лет своей деятельности Дом народного творчества стал своеобразным культурным центром республики, поддерживающим народные таланты в селах, районных центрах и городах, именно через него осуществлялась связь теоретической фольклористики и народного творчества в целях сохранения и актуализации фольклора на местах в течение XX в.

Татарский научно-исследовательский институт языка и литературы провел фронтальное экспедиционное исследование районов Татарстана, после чего настало время приступить к изучению устного творчества татар, компактно проживающих в других областях и краях страны. С этой целью фольклористы побывали в четырех республиках (Чувашия, Мордовия, Удмуртия, Марий Эл) и в тринадцати областях: Кировской, Пензенской, Рязанской, Оренбургской, Астраханской, Горьковской, Ульяновской, Куйбышевской и др. С середины 60-х гг. начался сбор образцов народного творчества татар Сибири и Урала. В 1967 г. организуется экспедиция в Новосибирскую

область, и до 1971 г. продолжается работа по изучению фольклора сибирских татар. Наряду с изучением татарского народного творчества, группа фольклора института вела работу и по сбору и изучению русского фольклора края [60. С. 210]. В результате более 30 фольклорных экспедиций, организованных под руководством Х. Ярми, создан довольно большой фонд татарского фольклора. В этих экспедициях участвовали ученые, писатели, музыковеды и студенты высших учебных заведений. Сбор материала в ходе экспедиций осуществлялся и на базе Казанского государственного университета, что позволило собрать материалы по татарскому фольклору, вошедшие в собрание Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского.

Таким образом, экспедиционная работа, проводившаяся на научном уровне, была основной формой собирания фольклора, таковой она остается и по сей день. Организация научных фольклорных экспедиций и постоянное обогащение фольклорного фонда является нужным и важным делом. Но важнее всего — найденные и записанные в результате поисков материалы изучить и издать в виде книг, тем самым вернув народу его духовное богатство. Собирание фольклора в таком широком плане дало новый толчок изданию многочисленных сборников народного творчества.

Подготовленные и изданные в 1920–1960-х гг. научные сборники можно разделить на два типа. Если первый тип охватывал основные жанры татарского фольклора, то сборники второго типа были посвящены одному жанру. Все эти сборники являются результатом большой и плодотворной научной работы и, как правило, сопровождаются объемными статьями и комментариями по отдельным жанрам фольклора или по фольклору в целом. Следует также отметить, что сборники второго типа, посвященные одному жанру, например, песням, в свою очередь делятся еще на виды. Это сборники чисто народных песен, авторских (профессиональных) песен, а также смешанные. Они печатались как с нотами, так и без них. Помимо этого необходимо отметить, что результаты многолетней деятельности ученых-фольклористов Н. Исанбета, Х. Бадиги, Г. Тулумбайского, Х. Ярмухаметова, А. Ахмета, В. Павловой, Х. Гатиной, писателей-фольклористов Г. Баширова, А. Шамова, литератороведов Х. Госмана, М. Гайнуллина, музыкантов А. Ключарева, В. Виноградова, М. Музafferова, З. Хайруллиной и других исследователей по составлению и изданию научно-популярных сборников имели важное значение.

В 1950-е гг. поднимается вопрос подготовки учебника и хрестоматии по татарскому народному творчеству. В первую очередь это было связано с необходимостью такого рода литературы для

студентов и преподавателей отделений татарского языка и литературы Казанского государственного университета, Казанского педагогического института и других учреждений, где велось изучение татарского устного народного творчества как отдельного предмета. После Великой Отечественной войны коллектив в составе Х. Ярми, Г. Баширова, А. Шамова, Х. Госмана возвращается к работе над антологией «Татарское народное творчество», которая выходит в 1951 г. Эта книга, включающая образцы почти всех жанров фольклора и переиздававшаяся после, стала своеобразным учебником-хрестоматией для филологических факультетов вузов, ибо ранее не было сборника, дававшего цельное представление о характере и своеобразии жанров татарского фольклора.

В целом период 20–60-х гг. XX в. является важным этапом в истории татарской фольклористики [58]. Исследования по татарскому народному творчеству проводились на научно-теоретической основе. Были изданы сотни научных статей и более 130 сборников по татарскому фольклору, а также написаны объемные введения к сборникам научного характера. Среди них особо можно выделить монографию Х. Ярми «Поэтическое творчество татарского народа» [59] и фундаментальный трехтомный труд Н. Исаибета «Татарские народные пословицы» [17]. В этот период защищены одна докторская (Х. Ярми) и семь кандидатских диссертаций (Х. Ярми, И. Надиров, Э. Касимов, Х. Махмутов [18], Ф. Урманчеев [51], Т. Галиуллин [10], Ф. В. Ахметова [2]); были решены такие важнейшие проблемы, как определение роли и значения народного творчества в системе национальной культуры, разработка терминологии, систематизация и классификация жанров татарского фольклора и история их изучения; исследовано влияние фольклора на творчество поэтов и писателей, идеально-эстетические функции и роль художественных средств фольклора в татарской прозе и поэзии.

В конце 60-х гг. был выдвинут проект большого коллективного труда — подготовки и издания многотомного свода татарского фольклора. В начале 1970-х гг. под руководством И. Надирова началась подготовка многотомника, и в 1976–1988 гг. вышли в свет 12 томов свода «Татарское народное творчество», вобравшие в себя основные жанровые формы фольклора. В 1989 г. основные участники проекта И. Надиров (руководитель), Х. Ярмухаметов, Х. Махмутов, Л. Замалетдинов и Ф. Ахметова стали лауреатами Государственной премии Республики Татарстан имени Г. Тукая. Также в 1970–1990 гг. в отделе велась работа по подготовке к изданию научных сборников по отдельным проблемам татарского народно-поэтического творчества: «Жанры татарского фольклора»

(1978), «Проблемы древнего татарского фольклора» (1984), «Поэтика татарского фольклора» (1991), «Типология татарского фольклора» (1999) и т.д. [45].

К началу 1990-х гг. сектор фольклора в составе ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова сформировался как полноценный научный отдел и успешно продолжил начатую Хамитом Ярми работу. В 1992 г. руководителем отдела был назначен ученик Хамита Ярми, к тому времени уже зрелый ученый Фатых Урманчеев. Возглавив отдел, он определяет его основное научное направление как «История и теория татарского народного творчества», а общую научно-исследовательскую тему — «Фольклор и этническая история татарского народа», в рамках которой были определены конкретные темы всех сотрудников отдела. Свою деятельность в качестве руководителя он начинает с подготовки научных кадров [16].

Кроме Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова, изучением народных традиций, быта, обычаев и обрядов татар занимаются ученые Казанского (Приволжского) федерального университета, Казанской консерватории им. Н. Жиганова, высших учебных заведений Уфы, Елабуги, Набережных Челнов, Тюмени, Тобольска, Республиканского центра развития традиционной культуры (ныне — Таткультресурсцентр) и др. Итоги исследований публикуются в монографиях и научных сборниках, подготовленных в данных организациях [1; 3; 4; 6; 7; 8; 11; 12; 15; 34; 36; 37; 39; 40; 44; 46; 52; 55; 56 и др.]. Защита десятков дипломов и нескольких диссертаций по проблемам фольклора, издание научных работ учеными университета, преподавание татарского фольклора как отдельной дисциплины при Казанском государственном университете является показателем развития татарской фольклористики как отдельной области гуманитарной науки [5; 53; 61; 62 и др.].

В тот же период в отделе народного творчества ИЯЛИ сотрудники вкладывают много сил в разработку неисследованных теоретических вопросов и направлений фольклористики. Ф. Урманчеев занимался исследованиями в области тюркского народного эпоса в сравнительно-типологическом и сравнительно-историческом плане, реконструкцией тюркотатарской религиозно-мифологической системы, вопросами классификации жанров татарского фольклора [47; 48; 50]. Его научные традиции были продолжены сотрудниками отдела, исследовавшими мифологические истоки татарского эпоса, его жанровые особенности, образную и сюжетную основу, особенности исторической периодизации [13; 14; 35; 38 и др.]. Тогда же начинается плодотворная и планомерная работа над новыми для татарской фольклористики темами взаимосвязи народного песенного фольклора с литературой и языком, взаимоотно-

шения татарского народного творчества и ислама, вопросами классификации религиозного фольклора, паремий и сказочного фольклора, в результате разработки которых были опубликованы монографии, многочисленные статьи и сборники [19; 20; 32; 33; 41; 42; 43; 54; 58 и др.].

Одним из направлений отдела народного творчества было и остается проведение полевых исследований. Произведения народного творчества можно записать лишь во время экспедиций, и только у народа, то есть у носителей этого творчества. Новый этап в деле собирания богатейшего духовного наследия татарского народа, в том числе фольклора, стартовал в 2009 г. по инициативе директора ИЯЛИ К. М. Миннуллина. Отдел принимает активное участие в этих комплексных исследованиях, ставящих своей целью работу в нескольких направлениях. Материал, собранный во время каждой экспедиции, доводится до читателя в виде отдельных книг [21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31 и др.]. В каждом из таких сборников публикуются серьезные научные статьи сотрудников отдела народного творчества. Полевые материалы используются и при составлении многотомных фольклорных изданий. Сегодня отдел народного творчества, кроме научно-теоретических исследований и организации ежегодных экспедиций, живет двумя большими проектами — подготовкой издания 25-томного свода «Татарское народное творчество» на татарском языке (первые 11 томов вышли из печати) и 15-томного свода на русском языке (первые 10 томов вышли из печати).

Становление сотрудников отдела как ученых происходит на благодатной почве татарской школы фольклористики, созданной в Казани в 30-е гг. прошлого столетия. Такие представители этой школы, как Хамит Ярми, Наки Исаибет, Ильбарис Надиров, Фатых Урманчеев, Флора Ахметова, Хужиахмет Махмутов, Марсель Бакиров, Нурмухамет Хисамов, Айсылу Садекова, Ленар Замалетдинов, Ким Миннуллин, Лилия Мухаметзянова, Ильсияр Закирова и др., получили признание во всем тюркском мире и в российской науке.

Сотрудники отдела народного творчества, начало которому было положено в 1939 г. благодаря стараниям, высокой профессиональной подготовке, самоутверженной научной деятельности доктора филологических наук Хамита Ярми, и сегодня достойно продолжают традиции своего наставника. Научный потенциал коллектива высокий. Есть все основания надеяться на успешное продолжение заложенных традиций. В настоящее время отдел народного творчества сформировался как творческая группа — небольшая, но деятельная, перспективная с научной точки зрения, способная сказать свое веское слово в науке.

II Фольклористика в научных центрах: ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ

История татарской фольклористики — это не только история накопления текстов, но и история формирования научной школы, способной к систематизации и теоретическому осмыслению традиции. На протяжении более двух веков исследователи — от Каюма Насыри и Н.Ф. Катанова до современных фольклористов — последовательно создавали научную инфраструктуру: архивы, словари, тематические сборники, жанровые классификации и концепции. Особенно значим вклад Казанского университета, Общества археологии, истории и этнографии, Института языка, литературы и искусства АН РТ — как в сборе полевых материалов, так и в выработке научных подходов.

Современный этап характеризуется комплексными и междисциплинарными проектами, внедрением цифровых технологий, расширением жанрового и регионального охвата. Оцифровка архивов, подготовка многотомных изданий и научных исследований позволяют говорить о зрелости и системности татарской фольклористики как национальной научной школы.

Таким образом, татарская фольклористика сегодня — это не только часть гуманитарного знания, но и важный ресурс для сохранения культурной идентичности, образовательной среды и академического диалога. Ее дальнейшее развитие требует консолидации усилий филологов, этнографов, антропологов, цифровых гуманитариев, а также государственной и институциональной поддержки.

Литература

1. Антология фольклора сибирских татар. Из сокровищницы духовной культуры. Музыкальное наследие / авт.-сост. Ф.Ю. Юсупов. Т. 4. Казань, 2018.

2. Ахметова Ф. В. Фольклор и современная татарская проза: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Казан. гос. пед. ин-т. Казань, 1968.

3. Бакиров М.Х. Древнетюркская поэзия: неразгаданные тайны устного и письменного творчества наших предков. Казань, 2014.

4. Бакиров М. Х. Котлы булсын түгэз! Казан, 2007.

5. Бакиров М. Х. Ступени развития тюрко-татарского стиха. Казань, 1973.

6. Бакиров М. Х. Татар фольклоры: Югары уку йортлары очен дарслек. Казан, 2008.

7. Бәэтләрдә халық язмышы / төз. Т.Н. Галиуллин. Казан, 2018.

8. Брусько З. М., Завгарова Ф. Х. В круге жизни (фольклор семейно-бытовой обрядности татар Заказанья). Казань, 2013.

9. Галеева Э. Р. Культурно-историческая школа в татарском литературоведении 1920–1930-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Казан. гос. ун-т. Казань, 2003.

10. Галиуллин Т. Н. Современная татарская поэзия и народное творчество: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Казан. гос. ун-т. К. И. Ульянова-Ленина. Казань, 1968.

11. Давлетшина Л. Х. Мифологизм в татарской прозе. Казань, 2006.

12. Завгарова Ф. Х., Мансурова Г. К. Культурный код дерева у татар: словарь. Казань, 2017.
13. Закирова И. Г. Эүвәл башлап ни бетте. — Казан, 2017.
14. Закирова И. Г. Эпическое творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические аспекты. Казань, 2011.
15. Из истории формирования этнографических групп и диалектов татарского народа / сост. и авт. предисл. Ф.Ю. Юсупов. Т. 1. Ч. I. Казань, 2016; ч. II. Казань, 2017.
16. Институт языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова / сост. А.М. Ахунов. 2-е изд., перераб. и доп. Казань, 2019.
17. Исәнбәт Н. Татар халык мәкалъяләре: 3 томда. Т. 1. Казан, 1959; т. 2. Казан, 1963; т. 3. Казан, 1967.
18. Махмутов Х. Ш. Татарские народные загадки: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Казан. гос. ун-т им. В. И. Ульянова-Ленина. Казань, 1969.
19. Мәхмұтов Х. Ш. Гыйбарәләр тарихыннан сәхифәләр (этимологик эзләнүләр). Казан, 2008.
20. Мәхмұтов Х. Ш. Язылмаган кануннар: Фольклорда әдәп-әхлак мәсъәләләре. Казан, 1995.
21. Милли-мәдәни мирасыбыз: Актаныш / тез. һәм фәнни мәх-р Э. И. Сафина. Казан, 2010.
22. Милли-мәдәни мирасыбыз: Апас / тез. һәм фәнни мәх-р Э. И. Сафина. Казан, 2011.
23. Милли-мәдәни мирасыбыз: Киров өлкәсө татарлары / тез. һәм фәнни мәх-р И. И. Ямалтдинов. Казан, 2022.
24. Милли-мәдәни мирасыбыз: Мамадыш / тез. һәм фәнни мәх-р М.Р. Булатова. Казан, 2017.
25. Милли-мәдәни мирасыбыз: Мари Эл татарлары. Бәрәңгә / тез. һәм фәнни мәх-р М. З. Вәлиева. Казан, 2012.
26. Милли-мәдәни мирасыбыз: Омск өлкәсө татарлары / тез. мәх-р М. Р. Булатова. Казан, 2015.
27. Милли-мәдәни мирасыбыз: Оренбург өлкәсө татарлары / тез. һәм фәнни мәх-р Э. И. Сафина. Казан, 2016.
28. Милли-мәдәни мирасыбыз: Пенза өлкәсө татарлары / тез. һәм фәнни мәх-р И. И. Ямалтдинов. Казан, 2024.
29. Милли-мәдәни мирасыбыз: Тубён Новгород / тез. һәм фәнни мәх-р Э. И. Сафина. Казан; Мәскәү, 2011.
30. Милли-мәдәни мирасыбыз: Удмуртия татарлары / тез. һәм фәнни мәх-р М. З. Вәлиева. Казан, 2013.
31. Милли-мәдәни мирасыбыз: Ульяновск өлкәсө татарлары / тез. һәм фәнни мәх-р И. И. Ямалтдинов. Казан, 2018.
32. Миннүллин К. М. Песенное творчество татарского народа. Казань, 2006.
33. Миңнуллин К. М. Нәр чорның үз жыры. Казан, 2003.
34. Мифологические верования татар (по экспедиционным записям конца XX — начала XXI в.) / авт. вступ. ст. Л.Х. Давлетшина; сост. Л.Х. Давлетшина, Ф.Х. Завгарова. Казань, 2016.
35. Мөхәммәтҗанова Л. Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары. Казан, 2018.
36. Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар-кряшен. Казань, 2005.
37. Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. Казань, 2008.
38. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос: книжные дастаны. Казань, 2014.

39. Образцы татарского музыкального фольклора (на примере татар Балтасинского района РТ) / сост. Д.Н. Арсланова. Казань, 2006.

40. Рахим Гали. Сайланма эසәрләр / тез. М.И. Ибраимов, А.М. Гайнэтдинов. Казан, 2018.

41. Садекова А. Х. Идеология ислама и татарское народное творчество. Казань, 2000.

42. Садекова А. Х. Фольклор в эстетике Галимджана Ибрагимова. Казань, 1995.

43. Садыйкова А. Х. XII–XX гасыр башы татар әдәбиятында дини фольклор. Казан, 2014.

44. Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Хикаяты, Риваиаты. Мифы / авт.-сост. Ф. Ю. Юсупов. Казань, 2017.

45. Татарский фольклор: 1612–2022: Библиографический указатель = Татар фольклоры: 1612–2022: Библиографик курсаткеч / сост. А.Г. Каримуллин, Д.Р. Галиуллина. Казань, 2022.

46. Тетрадь пленного / сост. С.М. Гилязутдинов, К.М. Хуснуллин. Казань, 2003.

47. Урманче Ф. [И.] Народный эпос «Идегей». Казань, 1999.

48. Урманче Ф. [И.] Татар мифологиясе: энцикл. сүзл.: 3 томда. Т. 1. Казан, 2008; т. 2. Казан, 2009; т. 3. Казан, 2011.

49. Урманче Ф. И. Татар халык иҗаты: Югары уку йортлары һәм колледжлар өчен дәреслек. Казан, 2002.

50. Урманче Ф. И. Тюркский героический эпос. Казань, 2015.

51. Урманчеев Ф. [И.] Пути развития основных жанров татарского советского народно-поэтического творчества: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Казан. гос. ун-т им. В. И. Ульянова-Ленина. Казань, 1968.

52. Утлы еллар кайтавазы / тез. И. Г. Тарханов, Ф.Х. Жәүнәрова, Ф.И. Урманче, М.Х. Бакиров, Д.Н. Арсланова. Казан, 2005.

53. Фольклор жанрларын анализлау: Мәкаләләр / фәнни ред. М. Мәңдиев. Казан, 1986.

54. Хакимов Р.Ф. Исторические песни в татарском фольклоре. Казань, 2017.

55. Юсупов Ф. Ю. Красноуфимские татары: история, язык, фольклор. Казань, 2004.

56. Юсупов Ф. Ю. Сафакульские татары: история, язык, фольклор. Казань, 2006.

57. Ямалтдинов И. И. ТАССР оешуның татар фольклористикасы үсешенә йоғынтысы: 1920–1930 елларда фәнни проблемалар һәм аларны тикшерү // Фәнни Татарстан. 2020. № 2. Б. 57–65.

58. Ямалтдинов И. И. Татарская фольклористика 20–60-х гг. XX века: собирание, публикация и научное изучение фольклора. Казань, 2016.

59. Ярми Х. Татар халкының поэтик иҗаты. Казан, 1967.

60. Ярмухаметов Х.Х., Павлова В.Ф. Некоторые итоги фольклорных экспедиций (1955–1956 гг.) // Известия Казанского филиала АН СССР. Сер. гуманитарных наук. 2. Казань, 1956. С. 209–212.

61. Яхин А.Г., Бакиров М.Х. Фольклор жанрларын система итеп тикшерү тәжрибәсе: (Мәзәкләр, бәэтләр). Казан, 1979.

62. Яхин А. Г., Мәңдиев М. С. Халык иҗатын әсрәрләрен система итеп тикшерү тәжрибәсе: мәкалъя, табышмак, жырлар. Казан, 1982.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Ким Мугаллимович Миннуплин,
доктор филологических наук
Лейла Хасановна Давлетшина,
доктор филологических наук,
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (Казань)

ИЗ ОПЫТА ПОДГОТОВКИ И ИЗДАНИЯ 25-ТОМНОГО СВОДА «ТАТАРСКОЕ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО»: ЗАДАЧИ, СТРУКТУРА, МЕТОДОЛОГИЯ

Аннотация. В статье рассматривается опыт подготовки и издания 25-томного академического свода «Татарское народное творчество», осуществляемого Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ. На материале изданных томов анализируются методологические принципы проекта, включая применение комплексного подхода, аутентичность текстов, тематико-функциональную систематизацию и интеграцию полевых и архивных источников. Особое внимание уделено реконструкции мифологической и обрядовой традиции татар, актуализации культурной памяти и роли рассматриваемого свода как научного и социокультурного ресурса. Статья поднимает вопросы методологии современной фольклористики и демонстрирует возможности ее практической реализации в крупномасштабных издательских проектах.

Ключевые слова: татарский фольклор, свод фольклора, мифология, обряды, устная традиция, комплексный подход, научная публикация, культурная память

В условиях активной трансформации традиционных форм культуры вопрос о сохранении нематериального наследия народов приобретает стратегическое значение. Особенно это касается фольклора — устной традиции, которая выступает хранителем коллективной памяти, отражает мифопоэтическое мышление народа и составляет базу для дальнейшей трансляции культурных смыслов. Возрождение интереса к фольклору на рубеже XX–XXI вв. сопровождалось не только новыми экспедициями, но и пересмотром методов изучения, подходов к публикации, форм подачи текстов. Все это позволило переосмыслить природу фольклорного текста как феномена, функционирующего не в изоляции, а в тесной связи с контекстом, ритуалом, устной и повседневной культурой.

Реакцией на вызовы времени стал ряд масштабных проектов по систематизации и изданию национального фольклора народов России. Среди них такие академические серии, как «Свод памятников фольклора народов Дагестана» (в 20 т.), «Башкирское народное творчество» (в 12 т.), «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (в 60 т.), «Устно-поэтическое творчество мордовского народа» (в 12 т.), «Чувашское народное творчество» (в 13 т.), «Татарское народное творчество» (в 13 т.) и др., которые нашли достойное место среди научных достижений фольклористики XX–XXI вв.

Однако устная традиция представляет собой явление, изменяющееся с течением времени, культурная память облекается в новые повествовательные формы, возникают новые интерпретации традиционных образов и сюжетов;

в то же время определенные жанры перестают функционировать в живом исполнении. Ввиду этого в поле зрения современной фольклористики оказываются и устно-поэтические произведения различной жанровой принадлежности, и механизмы памяти и передачи информации в культуре, включая процесс утраты культурного значения, после которого остаются «редуцированные, “осколочные” формы, которые в одних случаях постепенно исчезают из традиции, а в других служат материалом для рождения новых форм [...] и в преображенном виде продолжают свое существование в культуре» [1. С. 7]. Подобный подход к материалу, с которым сталкивается специалист, работающий в поле и в кабинете, привел к расширению предметного поля фольклористики, под которым подразумевается «устная верbalная традиция разных народов, доступная в живом функционировании или в фиксациях на различных носителях (в том числе в письменных источниках и Интернете)» [13. С. 23]. Расширение границ исследования послужило выработке новых методов и подходов, с учетом которых были проведены новые полевые исследования, были сделаны новые научные открытия, разработаны новые критерии систематизации материала.

Татарская фольклористика не оставалась в стороне от всех этих процессов, поэтому в начале XXI в. назрела необходимость переосмыслиния опыта предыдущих поколений и создания нового свода татарского фольклора, соответствующего требованиям времени и учитывающего теоретические подходы последних лет, а также состояние живой

традиции на современном этапе. Опыт публикации фольклорных памятников, имеющийся в Институте языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, и современное развитие фольклористической мысли позволили задуматься о новых крупномасштабных проектах, основанных на публикации всех жанров татарского фольклора в их живом бытении. Фундаментальным проектом в этой области является 25-томный свод «Татарское народное творчество» на татарском языке (руководитель проекта — К. М. Миннуплин). Цель проекта — не только фиксация и публикация текстов, но и формирование теоретически выверенного корпуса, отражающего жанровую и тематическую палитру фольклора татар, его живое бытование и динамику развития.

Необходимость подготовки нового свода татарского фольклора обусловлена несколькими важными обстоятельствами. Во-первых, с момента выхода в свет первого многотомного издания «Татар халык иҗаты» (1976–1993) прошло несколько десятилетий. Эти тома стали библиографической редкостью и не включали значительную часть жанров и текстов, зафиксированных в последующем. Во-вторых, изменилась сама методология фольклористики: от эстетического восприятия текстов как образцов «народной поэзии» акцент сместился в сторону исследования фольклора как целостной системы, охватывающей не только тексты, но и обрядовый, мифологический, социокультурный контекст. В-третьих, за последние 30–40 лет был накоплен обширный корпус новых материалов, как архивных, так и полевых, записанных в ходе экспедиций конца XX — начала XXI в.

В этой связи концепция нового свода строится на следующих принципах.

1. Комплексность. Фольклор рассматривается как многослойное явление, объединяющее текст, контекст, ритуал и верование, что определяет способы отбора, и форму подачи материала.

2. Аутентичность. Все тексты публикуются без литературной правки, с сохранением диалектных форм лексики, стилистической индивидуальности рассказчиков.

3. Научная полнота. В качестве источников привлекаются и неопубликованные архивные материалы, и полевые записи, исследования фольклористов, этнографов, историков, диалектологов, краеведов и др. Все это позволяет избежать ограничений, присущих прежним идеологическим установкам и формализованным классификациям.

4. Тематико-функциональный подход. Там, где это оправдано (в частности, в томах по мифологической и обрядовой традициям), используется

II Фольклористика в научных центрах: ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ

не жанровый, а тематический принцип организации материала, позволяющий воссоздать целостную картину явления, не ограничиваясь его жанровыми рамками.

Академическое 25-томное издание «Татарское народное творчество» охватывает весь спектр жанров татарского фольклора. В серию вошли тома «Мифология», «Обрядовый фольклор», «Сказки», «Дастаны», «Книжные дастаны», «Мунаджаты», «Легенды и предания», «Байты», «Пословицы и поговорки», «Загадки», «Мэзэки», «Жырлар», «Детский фольклор». Некоторые тома состоят из нескольких книг в силу жанровой насыщенности и объема материала. С 2021 по 2025 г. были опубликованы одиннадцать томов: «Мифология» (2021) [2], «Обрядовый фольклор» (2022) [3], «Сказки» (в 6 т.) (2023) [4; 5; 6; 7; 8; 9], «Дастаны» (2023) [10], «Книжные дастаны» (2024) [11] и «Мунаджаты» (2024) [12].

Каждый том включает: научное предисловие, раскрывающее специфику жанра и методику отбора материала; систематизированные тексты; комментарии с указанием места и времени записи, имени информанта, собирателя, примечания к языковым и содержательным особенностям. Такой формат обеспечивает не только академическую надежность, но и делает свод удобным для практического использования как исследователями, так и педагогами, носителями традиции, представителями творческих профессий и др.

Ввиду того что тома «Мифология» и «Обрядовый фольклор» в истории татарской фольклористики были подготовлены впервые, остановимся на них более подробно и рассмотрим результаты применения комплексного подхода

к систематизации и подаче материала. С целью представления мифологической и обрядовой традиции татар как целостного системного явления в первый и второй тома были включены тексты разного характера, начиная от традиционно привлекаемых в фольклористике жанров (легенды, предания, мифологические рассказы, запреты, поверья, обрядовые песни, благопожелания и др.) и заканчивая рассказами информантов о гаданиях, предписаниях, запретах, обрядах, обычаях и ритуалах. Основным критерием отбора текстов была не жанровая принадлежность, а содержащаяся в них информация, позволяющая рассматривать мифологию и обрядовую культуру татар во всем ее многообразии.

Том «Мифология» открывается главой «Высшие божества, возникновение мироздания и тюркских племен», основанной на текстах о происхождении мира, человека, тюркских племен и др. Здесь раскрывается древнейший пласт словесного искусства татар, который восходит к древнетюркской мифологии — общему наследию для всех тюркоязычных народов современности. Представления о божествах древнетюркского пантеона образуют систему мифологических верований, общую для тюрков Центральной Азии и гуннов Северного Кавказа, о чем свидетельствуют орхонские стелы, надписи енисейских киргизов, древнеуйгурские памятники, данные мусульманских авторов, китайские источники. Для того чтобы показать истоки татарской мифологии и иметь возможность рассмотреть генезис некоторых верований, дошедших до современности, было принято решение обратиться к более широкому изложению этих сведений. Здесь даны отрывки из работ китайских, греческих, армянских авторов, орхено-енисейских надписей, «Ырк битиг» («Книга гаданий»), трудов выдающихся ученых (Л. Н. Гумилев, Л. П. Потапов, С. Г. Кляшторный, П. Н. Боротав и др.), содержащих информацию о сложной религиозно-мифологической системе древних тюрков, их космогонических и генеалогических воззрениях.

Во второй главе — «Возникновение объектов и явлений окружающего мира» — публикуются тексты, связанные с появлением различных предметов и явлений вокруг нас. Как известно, древнейшие тексты легенд мифологического содержания дают возможность ознакомиться с архаическими верованиями о происхождении небесных тел, птиц, животных, деревьев, трав и других объектов или явлений и присущих им особенностей. Часть таких текстов дошла до нас в письменной фиксации, другая же часть была обработана сказителями в процессе устной передачи, дополнена новыми мотивами и изобра-

зительными средствами, нашла своего рассказчика и слушателя в форме легенд.

Третья глава — «Первые люди и великаны Аллы» — знакомит читателя с мифологическими взглядами, сохранившимися в языке и фольклоре татарского народа. Известно, что часть генеалогических легенд в фольклорных традициях тюркоязычных народов связана с именем Алл (Алып), которое впервые встречается в орхено-енисейских надписях, где используется в качестве титула или воинского звания, также оно зафиксировано в древнетюркском словаре и словаре Махмуда Кашигари. На древнетюркском и в современных тюркских языках (татарский, казахский, узбекский, хакасский и др.) это имя означает ‘батыр, богатырь, исполнин’. Интересно отметить, что слово Алл входит в состав названия эпического произведения тюркского фольклора «Алламыш», различные версии которого распространены на огромной территории расселения тюркоязычных народов.

Отдельные мотивы эпического сказания об Алламыше созвучны с мифологическими сюжетами об Альпах, получившими широкое распространение в эпоху Волжской Булгарии. Описание волжского богатыря, перекликающееся с народно-эпическими традициями, содержится в книгах арабских путешественников Ибн-Фадлана и Абу Хамида ал-Гарнати. В то же время представления об Альпе как культурном герое, предшествующем роду людей и обладающем богатырской силой, имеют широкое распространение не только у булгар, но и в фольклоре казанских татар, вплоть до современности. Общеизвестна легенда о том, что из земли, высыпанной Альпом из обуви, образовывались возвышенности и холмы, однако в подобных легендах Альп рисуется не как воин, а как пахарь-земледелец. Такие возвышенности в народной традиции до сих пор называют Алып тавы («Гора Альпа»), Алып чабатасын каккан јэир («Место, где Альп вытряхнул лапти») и др., а легенды имеют распространение среди современных татар, что говорит о преемственности фольклорной традиции.

Мифологическая картина мира, реконструируемая по материалам археической мифологии, была бы неполной без обращения к живой мифологической традиции. В системе традиционного мировоззрения татар одним из устойчивых элементов мифологической системы на сегодняшний день являются верования, связанные с персонажами низшей мифологии, которые рассмотрены в двух последующих главах настоящего издания так, чтобы при изучении можно было выявить характерные черты описываемого образа. Организация текстов по главам проводится на основе функционального поля мифологического персо-



25-томный свод «Татарское народное творчество» (на татарском языке)



15-томный свод «Татарское народное творчество» (на русском языке)

нажа. Если в главу «Духи-хозяева» включены тексты о духах-хозяевах домашнего пространства и природных локусов, то в главе «Демонические существа» находим сведения о вредоносных мифологических персонажах (змея, албасты, пэри, бичура, шурале, джен и т.д.). Расположение текстов внутри глав выстроено таким образом, чтобы при прочтении можно было идентифицировать любого персонажа по его названию, ипостасям, внешнему облику, локусам обитания, характерным занятиям, функциям, взаимоотношениям с человеком.

Вместе с тем внутри тома в отдельных главах нашли отражение материалы по охранительной и лечебной магии, ко всему прочему поверья, имеющие непосредственную связь с мифологическими представлениями. Все тексты, относящиеся к данной области, собраны ведено и классифицированы по степени выраженности мифологических представлений и верований (от более выраженных к менее выраженным) с целью показать мифологические верования татарского народа как единую систему.

Подготовка второго тома «Обрядовый фольклор» стала не только важным этапом публикации, но и новым методологическим опытом. Как известно, во второй половине ХХ в. тексты, не относящиеся к традиционным жанрам устного народного творчества, но записанные в ходе повествования и описывающие обряд, стали рассматриваться в фольклористике как важный источник комплексной информации об обряде. В ходе экспедиционной работы исследователь сталкивается с такой ситуацией, когда в памяти информанта сохраняются лишь отдельные фрагменты произведений, связанных с обрядовым фольклором, но даже если сам текст утрачен, в ходе беседы может выявляться порядок проведения обряда, его ритуальные составляющие, информация об участниках, месте и времени проведения и др.

Поскольку обрядовый фольклор и тексты, описывающие обрядовые действия, с которыми он связан, образуют единый комплекс, то при подборе материалов к тому были отобраны не только поэтические образцы (обрядовые песни, такмаки (жанр татарского музыкально-поэтического фольклора), заклинания, алкышы (благопожелания), сыйтау (плач) и т.д.), но и рассказы об обрядах. Впервые в татарской фольклористике была предпринята попытка рассмотреть обряд не как набор изолированных текстов, а как единый культурный комплекс, включающий ритуальные действия, верbalное сопровождение, социальные и пространственные контексты.

Материалы тома классифицированы не по жанрам, а по тематическим группам, что позволило объединить

в одном разделе и поэтические тексты (песни, благопожелания, заклинания), и прозаические описания обрядов, зафиксированные в рассказах информантов. В томе имеются два крупных раздела: календарные обряды и праздники; семейно-бытовые обряды — рождение, брак, похороны и поминальные практики, а также обряды, связанные с хозяйственной деятельностью, в том числе окказиональные ритуалы.

Каждый раздел начинается с исторического обзора и включает материалы, записанные в разное время — от сведений из этнографической литературы XIX — начала XX в. до экспедиционных записей начала XXI в. Такая структура позволяет проследить эволюцию обрядов и их современное бытование.

Одной из задач было представить не только устную поэзию, сопровождавшую обряды, но и сами обряды как таковые — в описаниях, комментариях, диалогах, воспоминаниях. Подобная подача материала особенно актуальна для тех ритуалов, которые уже не сопровождаются поэтической формой, но продолжают бытовать как действия (например, обычаи, связанные с повивальными бабками и первыми сорока днями после рождения ребенка, испытание невесты, проводы льда и т.д.). Во многих случаях тексты являются собой рассказ: информант описывает порядок проведения обряда, ключевые действия, последовательность слов и жестов, статус участников, магические запреты. Такие рассказы равнозначны фольклорным текстам и раскрывают ритуал как коммуникативную ситуацию с четкой структурой и символическим наполнением.

Использование комплексного подхода в подготовке тома позволило рассматривать текст и действие в неразрывном единстве, раскрыть социокультурные функции обрядов (защита, переход, коллективная идентичность), выявить изменение традиции и трансформацию жанровых форм, интегрировать в свод как классические тексты, так и материалы, находящиеся на границе фольклора и этнографии.

Том «Обрядовый фольклор» документирует не только тексты, но и динамику традиций. Изменения в структуре обрядов, утрата или замещение функций, появление новых интерпретаций фиксируются в материале. Благодаря этому удается проследить процесс перехода от живого бытования к форме культурной памяти, где обряд становится знаком, символом, частью фольклорного архива. Такая подача позволяет включить в научный оборот материалы, ранее считавшиеся «внетекстовыми», но в действительности отражающие системную организацию традиционной культуры.

Опыт подготовки и публикации первых томов 25-томного свода «Та-

тарское народное творчество» показал, что фольклор может рассматриваться не только как совокупность отдельных текстов, но и как целостная мировоззренческая система. Комплексный подход к систематизации, отказ при необходимости от жанровых границ, внимание к контексту и живой традиции позволяют создать научно обоснованную, многослойную картину татарской фольклорной традиции. Свод становится не только инструментом научного анализа, но и хранилищем фольклорной памяти, открытым ресурсом для исследователей, преподавателей, носителей языка и культуры. Он возвращает традиции место в современном культурном ландшафте — как наследию, способному к трансляции, интерпретации и обновлению.

Литература

1. Левкиевская Е. Е., Петров Н. В. Воспроизведение и трансляция культурной информации в устной традиции: метафора осколков // «Осколки» в традиции: колл. монография / сост. Е. Е. Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М., 2020. С. 7–18.
2. Татар халык иҗаты: 25 томда. 1 т.: Мифология / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. Л.Х. Дәүләтшина. Казан, 2021.
3. Татар халык иҗаты: 25 томда. 2 т.: Йола фольклоры / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. Л.Х. Дәүләтшина. Казан, 2022.
4. Татар халык иҗаты: 25 томда. 3 т.: Эқиятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И.Г. Закирова. Казан, 2023.
5. Татар халык иҗаты: 25 томда. 4 т.: Эқиятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И.Г. Закирова. Казан, 2023.
6. Татар халык иҗаты: 25 томда. 5 т.: Эқиятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И.Г. Закирова. Казан, 2023.
7. Татар халык иҗаты: 25 томда. 6 т.: Эқиятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И.Г. Закирова. Казан, 2023.
8. Татар халык иҗаты: 25 томда. 7 т.: Эқиятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И.Г. Закирова. Казан, 2023.
9. Татар халык иҗаты: 25 томда. 8 т.: Эқиятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И.Г. Закирова. Казан, 2023.
10. Татар халык иҗаты: 25 томда. 9 т.: Дастаннар / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И.Г. Закирова. Казан, 2023.
11. Татар халык иҗаты: 25 томда. 10 т.: Китаби дастаннар / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. Л.Х. Мөхәммәтҗанова. Казан, 2024.
12. Татар халык иҗаты: 25 томда. 11 т.: Мөнәҗәтләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. А.Х. Садыкова. Казан, 2024.
13. Топорков А. Л. Фольклористика в междисциплинарном диалоге // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. 2015 г. / отв. ред. В. А. Тишков; [сост. Н. В. Тарасова]. М., 2016. С. 23–41.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Лилия Хатиповна Мухаметзянова,
доктор филологических наук, Институт языка, литературы и искусства
им. Г. Ибрагимова АН РТ (Казань)

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР АЗНАКАЕВСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Аннотация. В статье автор проводит обзор комплексных научных экспедиций ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, проведенных в Азнакаевский районе в 2019 и 2021 гг.; выявляет характерные признаки фольклорного наследия татар этого региона, сравнивает найденные образцы с ранее записанными аналогичными фольклорными вариантами, определяет их значимость и обосновывает правомерность параллельного существования народных произведений на различных территориях, где проживают татары; раскрывает ценность локальных фольклорных традиций в единой культуре народа.

Ключевые слова: Азнакаевский район Республики Татарстан, экспедиционные материалы, элементы свадебного обряда, присказка, сказочник, фольклорное наследие татар

Азнакаевский район, большое муниципальное образование, 90,5% населения которого составляют татары, — один из передовых районов в Республике Татарстан в сфере экономики, образования и культуры. В 1940–1960-х гг. в эти края отправлялись фольклорные, диалектологические, археографические экспедиции, в ходе которых от местных жителей учеными-фольклористами Института языка, литературы и искусства (ИЯЛИ) им. Г. Ибрагимова Халидой Гатиной, Марселеем Ахметзяновым, Флерой Баязитовой, Эдуардом Касимовым, Ленаром Замалетдиновым были записаны лирические песни и игровые пляски, такмаки¹, волшебные сказки, предания и легенды, и другие жанры татарского фольклора. Несмотря на то что здесь всегда были энтузиасты, занимавшиеся собиранием и изучением фольклора, историей сел и деревень, составлением шэджэрэ — родословной, духовное наследие Азнакаевского района не было предметом целенаправленного сбора и планомерного изучения. Одной из причин отсутствия на сегодняшний день внимания научных центров Казани к юго-восточным областям республики, в частности к Азнакаевскому району, является катастрофическая бедность архивной и документальной

базы и исторической литературы по данному региону.

Край вправе гордиться людьми, внесшими неоценимый вклад в развитие устного народного творчества. Например, родившийся и проживший всю жизнь в Азнакаево Захри Мухаметзянов (1919–1999) был знаменитым сказочником, от которого сотрудники Института языка, литературы и искусства записали около семидесяти сказок, из них около двадцати сказок были включены в научные тома «Сказки» 13-томной [2. С. 59, 88, 167–168 и др.] и 25-томной [3. С. 55–57, 125–132, 267–275; 4. С. 77–87, 297–205 и др.] академической серии «Татарское народное творчество». В дополнение Захри Мухаметзянов сам записал сказки и в 1961 г. передал свой объемный архив в хранилище института [1]. Эти сказки и по сей день аккуратно хранятся в Центре письменного наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. «Тутый кош» («Попугай»), «Йөз куйга сатып алынган төш» («Сон, купленный за сто овец»), «Балыкчы улы Катып» («Сын рыбака Катып»), «Алтын алмалар» («Золотые яблоки»), «Сер тотмас» («Болтун»), «Кызыл этәч» («Красный петух») — это лишь небольшая часть устного наследия сказочника Захри. В 1970–1980-е гг. ученым-фольклористам Ленару Замалетдинову, Халиде Гатиной, Эдуарду Касимову посчастливилось вживую пообщаться

с этим незаурядным человеком и записать из его уст настоящие жемчужины татарского фольклора, которые редко можно «выловить» у информантов в наше время. И земляки Захри Мухаметзянова, и специалисты-фольклористы помнят и почитают имя известного татарского сказочника.

В XXI в. вновь пробудился интерес к татарским селам Азнакаевского района не только у фольклористов, но и у археографов, диалектологов, исследователей народного изобразительного искусства и этномузыков. С целью более полного изучения национально-культурного наследия данного района летом 2019 и 2021 гг. в районе работали комплексные экспедиции Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Успех любой экспедиции напрямую связан с ее подготовкой. Заранее была проведена встреча с администрацией района, организована пресс-конференция с участием ученых Института и работников культуры района, журналистов местного телевидения и районной газеты; собрана научная группа, состоящая из специалистов разных гуманитарных областей; были изучены материалы, относящиеся к этому району, хранящиеся в Центре письменного наследия института; скрупулезно построены маршруты экспедиций.

Комплексная экспедиция 2019 г. за две недели планомерно исследовала восточные населенные пункты Азнакаевского района, граничащие с Республикой Башкортостан, а в 2021 г. — остальную его часть. Казанские ученые посетили более сорока сел и деревень, где встречались с местными жителями и беседовали с ними; в каждом населенном пункте работали по плотному графику, собирая информацию по разным направлениям.

В ходе полевых работ был собран и изучен современный фольклорный, языковой, искусствоведческий, музыкальный, археографический, эпиграфический материал, систематизация, изучение и издание которого на сегодняшний день остаются весьма актуальными.



Л.Х. Мухаметзянова с информантами д. Ирекле Азнакаевского р-на Республики Татарстан. 2019 г. Фото из архива Л.Х. Мухаметзяновой



Л.Х. Мухаметзянова с информантами с. Муслюмово Азнакаевского р-на Республики Татарстан. 2019 г. Фото из архива Л.Х. Мухаметзяновой



Л.Х. Мухаметзянова с информантами с. Сарлы Азнакаевского р-на Республики Татарстан. 2019 г. Фото из архива Л.Х. Мухаметзяновой

В последнее время для изучения исторической и национально-культурной самобытности Азнакаевского района, для развития интереса к прошлому и настоящему в духовной жизни на местах предпринимаются смелые шаги, приветствуется любая инициатива в области гуманитарных исследований, оказывается поддержка в ее реализации. В процесс пополнения и изучения национально-культурного наследия района сегодня вовлечены ученые, историки, учителя, работники культуры. Ведется работа по поиску месторасположений исчезнувших населенных пунктов, списков имен и биографических данных живших там людей; на месте исчезнувших деревень устанавливаются навесные доски и стелы, обновляются кладбища, собираются интересные факты из жизни азнакаевцев; самодеятельные группы музыкального фольклора занимаются восстановлением обрядов, танцев, песенного творчества татарского народа — все это говорит об активности населения района в плане сохранения народных традиций.

Сбор образцов устного народного творчества — важнейшая часть комплексной научной экспедиции. В двадцати четырех селах Азнакаевского района автором статьи было собрано и изучено значительное количество ценного фольклорного материала, способного обогатить фонд народного творчества. Нами были записаны уникальные варианты народных песен; песни-хушавазы, содержащие религиозные мотивы; байты², мунаджаты³; топонимические и исторические предания, повествующие о происхождении того или иного народа, о памятных событиях и действиях известных лиц, рассказывающие об основании сел и деревень, о происхождении озер, гор и рек, объясняющие названия населенных пунктов; шутки-анекдоты; национальные игры; поверья; легенды на мифологические сюжеты; запреты; гадания; своеобразные варианты традиционных праздников и церемоний никаха⁴ и свадьбы; порядок погребения; фабулы дастанных повествований и даственные песни; присказки, редко употребляющиеся

в татарских сказках. Зафиксированный в Азнакаевском районе фольклорный материал с уверенностью можно отнести к редчайшим для нашего времени жемчужинам татарского устного народного творчества.

Следует отметить, что обнаруженные фольклорные образцы являются составляющими национальной культуры, участвуют в процессе возрождения истории, в то же время в них можно почувствовать и современный дух народа. Жизненный опыт предков, народная мудрость, смекалка, приемы воспитания, нормы поведения, умение понимать красоту и своеобразие окружающего мира, религия, философия, память — все это глубоко и ярко отражается в фольклоре. Если есть народ, значит, живет и его духовное богатство, а это богатство, как и сама история, находится в непрерывном развитии.

Записанные в д. Ирекле присказки от Савили Юнусовны Ахметшиной (1937 г.р., уроженка д. Ирекле Азнакаевского р-на РТ) свидетельствуют о том, что в районе имеются продолжатели народных традиций.

ЭКИЯТ БАШЛАМЫ / ПРИСКАЗКИ

Экяят сейлим, тыңлагыз, булган эш дип уйлагыз. Шулай дип башлап китәләр иде. Песнәк дисәтник, карга үрәтник, саескан сотник, бака плотник, үрдәк үрәтник заманнарда дип. Тыңлап утырасың авыз ачып. Хәзәр онытыла. Бәләкәй вакытта сейлиләр иде. Я син сейлә, я мин сейлим дип сейләп кителә иде. Хәзәр сейләнми менә. Искә төшәмени ул. Борын-борын заманда, үрдәк үрәтник, саескан сотник, песнәк писер булган заманда бар иде ди бер кеше, чыгып китте ди, күлгә житте ди, күрде ди ике сукмак, ике сукмакның икесендә дә ике куак, куакта утырып торадыр иде ди бер чүрәки, бер үрдәк. Үрдәккә атты, үрдәк очты китте, чүрәкигә тиде, бер пот мае чыкты. Шулай дип тә гел сейләп кителәр иде. Сейләнми шул хәзәр. Азагын, эллә тагы, белмим.

Сказку поведаю, слушайте, но думайте, что все это было. Так начинали сказки. Синица — десятник, ворона — урядник, сорока — сотник, лягушка — плотник, утка — урядник, так начинали сказки. Слушаешь, открыв рот. А сейчас забывается. Я маленькая тогда была. Или ты рассказываешь, или я буду рассказывать, так и начинали. А сейчас не сказывают. Разве вспомнишь. Давным-давно, когда утка была урядником, сорока сотником, синица писарем, жил один человек, вышел он из дома, дошел до озера, увидел две тропинки, у каждой тропинки растет по кусту, на кустах сидели чирок и утка. Он выстрелил в утку, она улетела, а чирка задело, пуд жира вытек. Так вот и начинали сказки. А сейчас не рассказывают. А продолжение я не помню⁵.

Как ни старались мы «выудить» из Савили Ахметшиной хотя бы фабулу основного содержания, ничего, кроме зачина (присказки), не добились. Однако нужно отметить следующее: поведавшая мне зачин сказки информантка хорошо запомнила присказку, когда-то услышанную непосредственно из уст рассказчика; присказка свидетельствует об остроумии и бойкости языка этого самого сказочника. С целью заинтересовать слушателя сказочники предваряли основной сюжет мало связанными по смыслу шутками-прибаутками — это известный прием в фольклоре. Иногда присказка

получалась весьма объемной. Такие сказки, как «Двенадцать парней», «Бедняк и дочь патши», имеют часто встречающийся традиционный короткий зачин. А вот вышеупомянутая форма сравнительно длинного зачина сказки, записанного в Азнакаевском районе, встречается очень редко. Для сравнения можно упомянуть такие сказки, как «Мустан батыр» («Мустан башлык» / «Шапка Мустана»), «Золотая птица», где также обнаруживается редкий сравнительно длинный зачин. Ценен факт обнаружения присказки в д. Ирекле Азнакаевского района у современного информанта.

Во время сбора материала мы обратили внимание на преемственность традиций. Например, рассмотрим элемент свадебного обрядового комплекса, называемый *килен төшерү* («сборы невесты»). Этот обряд существует у всех татар, в том числе он широко распространен и в Азнакаевском районе. Из материала, записанного у жительницы с. Кук-Тяка Гамили Бикмуратовны Азхабиевой (1925 г.р., уроженка с. Учалли Азнакаевского р-на РТ), понятно, что во время проведения обряда *килен төшерү* наиболее популярным элементом была продажа сундука невесты с приданым.

БИРНЭ САНДЫГЫ САТАМ / ПРОДАЮ СУНДУК НЕВЕСТЫ

Туй көне алдан билгеләнгән була бит инде.
Кияү яғыннан киленне алырга киләләр.
Шунда кыз яғы егет яғына бирнә сандыгы
сата. Килен кияү йортына алып бара тор-
ган әйберләр сандыгы. Алдан әзерләп күя
инде кыз, сандык тутыра. Шул сандыкны
сату гадәте инде. Бирнә сандыгы ёстенә
китәсе кызыңц олырак яштәге туганын
утырталар. Кияү яғы килә бит инде, бу
әйтә боларга:

— Бирнә сатам, — ди.

— Бирнәсе күпме тора? — шулай дип
сорый инде кияү яғы, сатам ди бит.

Кызыңң ата-анасы, туганнры — бу
йортта кем бар, һәммәсе бу көнне туйга
китәсен яхши белә инде барысы да. Шуңа
сандык сатучы иң элек күчтәнәчне өй са-
клап калучы очен сорый. Шуннан соң да
сандыкны тиз генә бирми.

— Сыеры бар иде кызыңц, ул кала,
сыерга бер капчык фураж, тавыклары
кала — бер чиләк бодай, өйнә саклап эт тә
монда кала — аңа итле сөяк, песие кала —
аңа каймак.

Егет яғы бу таләпләрне тыңлый, кемдер
каушап кала, кемдер тапкыр җавап бирә.
Кияү, жор булса, әйтә:

— Кыз белән бергә барысын алып
китәм, барысын ризыкы итәм, — ди, хәлле
булуын курсәтә үзенец. Я ақча чыгарып
тоттыра инде. Кызыңц бирнә сандыгын
сату диләр инде. Кызық ясылар.

День свадьбы заранее обговорен. Со
стороны жениха люди приходят за невестой.
Им, то есть стороне жениха, продают сундук
с приданым невесты. С вещами, которые
невеста заберет в дом жениха. Сундук при-
готовлен заранее. Дальше начинается обряд
продажи сундука невесты. На крышку сунду-
ка сажают родственницу невесты из тех, кто
постарше. Сторона жениха приближается,
а та заявляет им:

— Приданое продается.

— А сколько стоит-то? — спрашивает сто-
роны жениха, та продать же намеревается.

Родители невесты, родственники — все,
кто находится в доме, прекрасно знают,
что сегодня предстоит поездка на свадьбу.
Потому-то продавщица сундука прежде всего
хлопочет о подарке для тех, кто остается
охранять дом. Поэтому не спешит расста-
ваться с сундуком.

— Корова была у невесты, она остается,
для коровы мешок фуражка, курицы оста-
ются — им ведро пшеницы, дом охранять
пес остается — ему мясную косточку, кошка
остается — ей сметану.

Сторона жениха выслушивает эти тре-
бования, кто-то теряется, а кто-то дает
остроумный ответ. Жених, если боек на язык,
отвечает:

— Пусть вместе с хозяйкой едут, всех
увезу и накормлю, — показывает он свою
состоительность. Или деньги достает. Вот
это и называется продажей приданого. Ин-
тересно проходит.

Элементы фольклора во многом
одинаковы у живущих в разных
регионах татар, однако каждый ре-
гион может привнести своеобразие,
местный колорит, причем общая
картина никоим образом не выходит

за рамки традиций общеизвестного
обряда. В подтверждение тому еще
один пример. Другая наша собесед-
ница, проживающая в том же рай-
оне, обрисовала вышеприведенный
обряд, используя совершенно иную

поэтику: жительница с. Урманаево
Маува Габдракиповна Хабибуллина
(1933 г.р.) в описание обряда про-
дажи сундука с приданым добавила
важный элемент в форме народной
песни:

...Сандыкны басып утыруучы апасы әйтә
инде кияүгә жыр белән:
Сокланырлык сүлы кызга,
Кител килен буласы,
Борынгыдан калган йола —
Сандык сату йоласы.
Шулай дип жырлап бирә. Сорый сорыйсы
нәрсәләрен.

...Сидящая на сундуке старшая
родственница невесты поет жениху:
Для красавицы нашей,
Уходящей в дом жениха,
Нужно выполнить старинный обряд —
Купить сундук с приданым.
Вот так она и напевает, продавая сундук.

Также интересен и встретившийся в Азна-
каевском районе один из свадебных обрядов

кайтарма аш (гостевание), записанный от
жительницы с. Уразаево Гульфии Мухамат-

шаевны Ахметзяновой (1952 г.р., уроженка
с. Чубар-Абдулово Азнакаевского р-на РТ).

Шуннан хәзер килен төшеру.

— Төкөл аяғың белән! Авызыңа бал да
май! — дип каршы алалар киленне. Яулык
алмашы була шуышында. Бианайга килен,
киленгә бианай бәркәндерә яулукны.
Сандыгын ачып, бүләкләрен бирә килен.

Кайтарма аш. Анысы түйдан соң. Кыз
яғын Коръән ашына җюю була кайтарма
аш. Түйнәң өченче көнендә уза кайтарма
аш. Хәзер яшьләр шашлыкка чыга инде.
Кайтарма ашта килен хәэр таратса.

Дальше привозят невесту.

— На счастье! Пробуй мед наш и мас-
ло! — с такими словами встречают невесту.
Начинается обмен платками. Невестка
вяжет платок свекрови, свекровь невестке.
Открыв сундук, невестка раздает подарки.

Кайтарма аш. Это уже после свадьбы.
Мусульманское застолье в доме невесты,
вот что такое кайтарма аш. На третий день
после свадьбы проводят кайтарма аш. Ны-
нешняя молодежь на шашлыки выходит,
конечно. На кайтарма аш невеста раздает
милостыню.

По нашим наблюдениям последних лет во время научных экспедиций, продажа сундука с приданым, *кайтарма аи* через три дня после свадьбы проводятся и в других районах Татарстана (Кукморский, Мамадышский, Муслюмовский, Мензелинский), и среди соплеменников, живущих за пределами Республики Татарстан, например, у татар Самарской или Тюменской, Челябинской, Свердловской областей. Однако если сравнивать порядок продажи сундука с приданым невесты в Азнакаевском районе и в татарских селах, например Самарской области, то увидим несколько иные оттенки, другие слова, описывающие этот же фольклорный обряд. Но его смысл и содержание, безусловно, одинаковые; где бы обряд ни проводился, он является неотъемлемой частью одного и того же свадебного обрядового комплекса.

Широкое распространение одних и тех же народных традиций и обычаях среди дисперсно проживающих татар говорит о единстве народа. Фольклорные материалы наглядно демонстрируют богатство национальной культуры, общность корней. Собранные в Азнакаевском районе образцы устного народного творчества свидетельствуют о том, что татарский фольклор развивается, а местное население помнит и поддерживает традиции. Записи из этого района играют важную роль в расширении географии распространения национального фольклора и его изучении.

Обнаруженные в Азнакаевском районе фольклорные материалы — живой пример сегодняшнего состояния татарского народного творчества, жизни народа, его сегодняшнего дыхания. Исследование безграничной сокровищницы устного народного творчества помогает понять сам народ, его язык, традиции и обычаи. Научное изучение собранных в Азнакаевском районе материалов фольклора позволяет проводить сравнение народного творчества соплеменников, живущих в других регионах, увеличивает возможности для параллельной оценки фольклора других народов, способствует выдвижению татарского фольклора на рубежи общенациональных культурных ценностей, положительно влияет на углубленное изучение татарской истории. Духовное богатство может сохранить татарский народ в целости и единстве.

В найденных в Азнакаевском районе образцах устного народного творчества отражается общий исторический путь, пройденный народом, общие события и мысли, родственные чувства-переживания. Современный фольклор Азнакаевского района представляет собой переплетение традиционных элементов и современных культурных влияний. Эти результаты подчеркивают важность дальнейшего изучения и сохранения локальных особенностей как важного аспекта культурной идентичности региона и народа в целом.

Примечания

¹ *Такмак* — короткая (обычно четырехстрочная) рифмованная песня, исполняемая в быстром темпе в речитативном и пенно-речитативном мелодическом стиле.

² *Баит* — жанр поэтического творчества татарского народа, повествует об исторических и социально-бытовых событиях, отличается трагическим или остродраматическим содержанием.

³ *Мунаджаты* (араб., букв. «обращение к Аллаху») — мольба о прощении и помощи, жанр фольклора и письменной литературы у народов тюркской и иранской языковых групп, духовные мусульманские песнопения.

⁴ *Никах* — брак в исламском семейном праве, заключаемый между мужчиной и женщиной.

⁵ Здесь и далее перевод автора статьи.

Литература и архивные источники

1. Заһри Мәхәммәтҗановтан әқиятлар / Центр письменного наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. 1961. Фольклорный фонд. Кол. 1. Папка 33. Ед. хр. 13, 487, 488, 492, 503 и т.д. (на тат. яз.).

2. Татар халык иҗаты. 13 томда. Экциятләр. 1нче китап / томны төз., искәрмәләрне хәзерләүчеләр Гатина Х. Х., Ярми Х. Х. Казан, 1977.

3. Татар халык иҗаты: 25 томда. 3 т.: Экциятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И. Г. Закирова. Казан, 2023.

4. Татар халык иҗаты: 25 томда. 7 т.: Экциятләр / төз., иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. И. Г. Закирова. Казан, 2023.

Статья поступила в редакцию 1 июля 2025 г.

Ильсияр Гамиловна Закирова,
доктор филологических наук, Институт языка, литературы и искусства
им. Г. Ибрагимова АН РТ (Казань)

ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ В ТАТАРСКИЕ СЕЛА ТОБОЛЬСКОГО И ВАГАЙСКОГО РАЙОНОВ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья основана на новых полевых материалах, собранных И. Г. Закировой во время экспедиции в Тобольский и Вагайский районы Тюменской области. Описаны ранее не фиксировавшиеся представления о мифологических персонажах (дух метели — старуха Алямәце, Эләмәце, Эләмәчә), ритуальная практика камлания — «үйнату» и др. Главная находка экспедиции — волшебная сказка «Калымдар и Салымдар».

Ключевые слова: татарский фольклор, полевые исследования, камлание, мифологические рассказы, духи-хозяева природы, волшебная сказка, Тюменская область

В июне 2019 г. и в феврале 2020 г. комплексная экспедиция Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ посетила села, расположенные в так называемом Заболотье Тюменской области.

Татарское Заболотье — это в основном села Вагайского и Тобольского районов Тюменской области. Составляющие небольшие островки средь огромных болот, эти татарские деревни восемьдесят девять месяцев в году практически отрезаны от Большой земли. В зимнее время

до населенных пунктов можно добраться по зимнику. Главное условие наличия зимней дороги — мороз. Организация зимника задача непростая: сначала ждут, когда лед на болоте достигнет достаточной толщины и прочности, чтобы выдерживать вес транспортных средств, потом «протаптывают» дорогу, которую в течение всей зимы очищают от снега, уплотняют лед. Летом добираются до города по речкам и каналам на лодках. В отдельные села Заболотья летом можно попасть только по воздуху.

Экспедиция 2019 г. посетила д. Чебурга Тобольского района, в феврале 2020 г. — деревни Лайтамак, Ачиры (Вацир, Вәчэр, Әчир авыл), Иземеть (Ләңче), Топкинбашево (Тәпкенбаш), Янгутум (Янгутум, Яңгелмә, Яңкутум авыл, Йәңгүтүм авыл) Тобольского района и деревни Вершинская (Агытбаш), Веселинская (Биек, Пәек), Осиновская (Усақ, Аусак) Вагайского района (см. ил. 1, 2, а также ил. 1, 2, 3, 4 на 2-й странице обложки).

Татары Заболотья сотни лет жили в изоляции, вдали от людей. В советское время многие десятилетия связь с Заболотьем была только по радио. Вторая большая проблема — электроснабжение. И то и другое было налажено лишь к 2020-м гг. Сейчас в любой деревне Заболотья есть интернет, работает сотовая связь. Самое главное — решается проблема энергоснабжения, во многих селах работают новые дизельные генераторы.

Основу жизни татарских сел Заболотья составляют охота и рыбалка. Люди занимаются сбором диких растений — клюквы, голубики, черники, брусники. Главным источником питания является рыба (золотой и серебряный карась), которую варят, солят, сушат, жарят.

II Фольклористика в научных центрах: ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ

Необходимо отметить трепетное отношение жителей Заболотья к образованию и религии. По рассказам информантов, еще до революции в каждой деревне были мечеть и медресе; более углубленное духовное образование получали в известных татарских училищах Казани и Оренбурга. Продолжая традицию, в наши дни дети Заболотья не только становятся участниками и победителями олимпиад, но и учатся в лучших высших учебных заведениях России.

Отсутствие связи с Большой землей, изолированный образ жизни отразились и на духовной жизни, в том числе на фольклоре. Главная особенность фольклора Заболотья прежде всего

в его сохранности: здесь продолжают бытовать предания и легенды, мифологические рассказы, обрядовая поэзия; сохранились и сами обряды, и поверья, связанные с этими обрядами.

Во время экспедиции нами был собран богатый фольклорный материал: предания и легенды, мифологические рассказы, изустные рассказы, песни, обрядовый фольклор, байты (лиро-эпический жанр татарского фольклора). В настоящей статье мы не ставим цель сделать полный обзор записанного материала, а хотим познакомить читателей только с самыми интересными находками.

В деревнях Вагайского района, расположенных около озера Большой Уват,

были записаны оригинальные тексты о духе озера — Бабушке Большого озера (Олы құл картнә), для задабривания которой каждую весну в воду кидают бисер и бусинки. Как и любая женщина, Бабушка очень любит наряжаться и ценит украшения: получив ежегодный подарок, она становится милосердна к людям и помогает рыбакам.

В деревнях Тобольского района хо-зяев водоемов представляют в первую очередь как невидимых духов. Вот какой рассказ удалось записать от Хатимы Абубакировны Кульмаметьевой (1940 г.р.) в д. Лайтамак Тобольского района. (Здесь и далее перевод автора статьи.)

Без құлдә тора идек. Рыбаклар құлдән цыкканнар. Аларға чай әчкәле кирәккән су. Берәве постаудан су сосып ышкан касан палага. Палық йөзәте касан паланың әзентә. Тибешәйте балық. Ут яндырып карасалар, ńичмә юқ. Бер картрак кеше әйтте, суга койгалы кәрәк, диде. Су инәсә эләккән диләр.

Балаларны да Су инәсә алғалы дип күркытабыз. Кич су алырга, су коенгальы ярамайты. Авырып китәсөң.

Мы стояли у озера, из которого вышли рыбаки. Им понадобилась вода, чтобы вскипятить чай. Один из них набрал в небольшой котелок воды. А в котелке что-то плавает, бьется и плещется. Посмотрели, посветив — ничего нет. Среди рыбаков был пожилой человек, и вот он сказал, что нужно вылить эту воду обратно в озеро. Мол, Матушка воды попалась.

Детей также пугаем, что Матушка воды может забрать к себе. Нельзя вечером брать воду, купаться. Заболеешь.

Если былички о духах-хозяевах водоемов в разных версиях до сих пор популярны у всех этнических групп татар, независимо от региона проживания, то рассказы о духе метели — Старухе Аямаце (или Аламаче) — мы зафиксировали только в названных районах Тюменской области.

По словам информантов, дух метели живет в пещере и показывается только во время мартовских буранов. Если в начале марта дух метели, раззвевая на ветру свой длинный подол, с холодными буранами

и студеными ветрами спешит в Ирбит, то обратно возвращается со слезами — слякотью и мокрым снегом. Чтобы задобрить Аямаце, ей подают, точнее, выносят во двор или на улицу домашний хлеб и булочки.

Во время экспедиции были записаны многочисленные былички, повествующие о встрече с мифологическими существами: с семиглавым чудовищем — Джилбегэн, с лесным духом — Пицен, с Лешим — Еши и Еши ия.

В д. Вершинская Вагайского района Кюйганак Сулеймановна Тазетдинова (1935 г.р.) вспомнила древний обряд камлания — үйнату. Во время камлания, сопровождающегося пением, на скрипке играли мелодию «Шайтан могам», то есть «Мелодию Шайтана». В качестве примера приведем один куплет. На наш взгляд, не содержание текста песни, а именно мелодия и повтор шипящих согласных создавали нужную атмосферу.

Шау-шау камыш, шау камыш,
Ник шаулауты бу камыш,
Әлеге шайтан килә ятыр,
Кулларында чуклы йимеш...

Шау-шау, шумит камыш,
Почему шумит камыш,
Сюда идет шайтан,
У него в руках фрукты да ягоды.

В д. Ачиры Тобольского района 92-летняя Кабира Мифтахетдиновна Барсукова

(1928 г.р.) (см. ил. 3) поделилась преданиями об истории села, рассказами о своем роде. Один

из них повествует о магической силе материнского молока и молочном родстве с медведями.



Ил. 1. Традиционный татарский дом, с. Лайтамак Тобольского р-на Тюменской обл. 2020 г. Фото И.Г. Закировой



Ил. 2. Традиционная резьба по дереву. Наличники (д. Ачиры Тобольского р-на Тюменской обл.). 2020 г. Фото И.Г. Закировой



Ил. 3. Кабира Мифтахутдиновна Барсукова, д. Ачиры Тобольского р-на Тюменской обл. 2020 г. Фото И.Г. Закировой



Ил. 4. Шигабутдин Туктасонович Мурзаев с внуками, д. Ачиры Тобольского р-на Тюменской обл. 2020 г. Фото И.Г. Закировой

АЮ / МЕДВЕДЬ

Аюларның аналарын үтергәннәр, балаларын китергәннәр. Балалары имәргә эзләгән, гел бала кебек ейлайлар икән алар.

Өннәм жәлләп имезгән кечкенә аю баласын.

Шуңа күрә урманга чиягә барганда да күркүмыйм. Аюны күрсәм, тимә, сине өннәм имезгән дим. Тими миңа аю.

Лайтамакта да аю имезгән хатын булған. Аларның нәселенә аю тими. Жиде буынга бара, жиде буынны беләләр аюлар, таныллар, тимиләр.

Убили мать медвежат, детенышай привезли. Медвежата были очень маленьными, постоянно искали вымё и плакали, словно маленькие дети. Однажды моя мама, пожалев маленьких медвежат, покормила их грудью. Поэтому я в лес по ягоды или грибы хожу без страха. Если увижу медведя, говорю ему: не трожь меня, моя мама тебя грудью кормила. Вот и не трогает меня медведь. В селе Лайтамак тоже была женщина, кормившая грудью медвежонка. Ее род медведь тоже не трогает. На протяжении семи поколений это сохраняется, медведи весь род этой женщины узнают и не причиняют им вреда.

От Шигабутдина Туктасоновича Мурзаева (1949 г.р.) (см. ил. 4) в Ачирах мы записали предания, повествующие об истории села и жителях сел Заболотья.

Имя нашему собеседнику дал мулла этой деревни Хазигарей-абзый, ученик известного татарского ученого Шигабутдина Марджани, в честь своего наставника. Он постоянно напоминал, что это имя было дано в честь великого ученого и его нельзя пятнать.

Предание, рассказанное Шигабутдином-абзый, повествует о том, что

после того, как Аксак Тимер (Тамерлан) взял Астрахань, хан, чтобы спасти свой род, помог своей дочери покинуть завоеванный город, отправив вместе с ней двух стражников. Два стражника-батыра — Сангер и Мангэр — с ханской дочерью направились к Иртышу, где один из стражников женился на дочери хана, а другой — на девушке из остыакских племен. В конце концов, во время очередного столкновения с остыаками в живых остался только один ребенок, рожденный от дочери хана, и этот мальчик основал Ачиры.

История села на этом не заканчивается. Вторая легенда повествует о связях с переселенцами из Казани. Бахтияр-Батыр, спасшийся бегством с двумя своими телохранителями после взятия Казани Иваном Грозным, тоже поселился в Ачирах. Его привлек к себе сибирский хан Ядигер. Бахтияр, хорошо знавший это село с давних времен, отказался от предложения хана и приехал в Ачиры. Таким образом, население деревни является потомками и астраханских ханов, и казанских татар.

СӘҢГЕР БЕЛӘН МӘҢГЕР / САНГЕР И МАНГЕР (тарихи ривааять / историческое предание)

Сәңгер белән Мәңгер килгәннәр. Алар Әстерхан татарлары пулганнар. Әстерхан ягыннан пулганнар. Авыл пулмаган ул вакытта. Әстерханны Аксак Тимер жир белән тигезләткәнме, монголмы, картлар әйтә торган иде Аксак Тимер, дип. Жир

Пришли Сангер и Мангэр. Они были Астраханскими татарами. С Астраханской стороны пришли. Деревни [нашей] в то время не было. Не то сравнял Астрахань с землей Хромой Тимур, не то монгол. Старики говорили, что это был Хромой Тимур. Сравнял он с землей

белән тигезләткән безнең халыкның тора торган жиyrләрен. Ханның дүрт улы булган, бер кызы булган. Палаларына әйтеп паккан ул, улларына, әйткән, берегез качыгыз, дип. Палалары күнмәгән. Алар әйткән, без бергә сугышсак, может жиңәрпез әле, тип. Жиңә алмасак, пергә үlәрпес, тип.

Шуннан хан ике телохранитель биргән тә, кысларын көймә белән ағызып жибәргән. Ханнан бер токым калгалы кәрәк. Палалары күнмәгәц, значит, кыслар калгалы. Ағып барганныар, елга белән күтәрләннәр. Ике якта ярның атлар күп парган аларны.

Шуннан болар елга беткән жিyrдә туктап, кышларга әзерләнгәннәр.

Сәңгер белән Мәңгер — икәү, кыз бер генә булган. Тагын бер башка кавем бер бичә тагын алып, дүртәу Иртешкә килеп житкәннәр. Анда кыш балык жыела торган жиyr бар. Анда туктап, кышны иштәкләр белән сугышканнар. Бертуктаусыз. Ике генә кеше, ике хатын. Аннары, монда яшәп булмас дип, Иртештән безнең елгага кереп, Индрәгә барып чыкканнар. Берсе Тирән билдә, икенчесе Индрәтамакта урнашкан. Анда семья булып яшәгәннәр. Аларның бала-бахралары булып киткән. Бер Индрәтамактагысы бервакыт берсе икенчесенә кунакка чыккан, кайтса, семья юк, хатыны каçып киткән. Балалары инде кәпләшкән булган, әйткән, юк инде гилмәйт, елга буйлап каçып китте. Кырдан күп киткәннәр болар. Алыплар булган болар. Күп киткәннәр. Иштәкләр бер чиry булган, чиry ул 100 кеше.

Бер 30 чакрымда, Төнгет булган. Анда Кучем ханга ике кеше уклар атарга тимерләр ясап торганнар. Шул урында авыл юк, кешесез дә тормый. Бер карт яшәгән ити анта.

Болар кырлап йәйәү бара, Елгатамакта усмаганнар. Чиry иштәкләр кеймәләр пелән. Урманекканинар, потакларын оцлап сыйканинар. Потакларны суга салып сыйканинар. Пау белән пәйләп суга патырганнар. Иштәкларнең кеймәләре тустан, кеймәләр белән потаклар ёстенә кергәннәр. Туз кеймәләр потак ёстенә кереп, тишәлгәннәр. Кеймәләрен үтә кергән потаклар.

Урысмы инде бицәгә Мәңгерме инде, Сәңгерме шунда:

— Менә ник кастын, менә ник киттән, — дигән

— Динебез пашка, телебез пашка, шуның өчен кацтым.

Үк пелән аткан, үтәдән үтә, пәтенесен утергәннәр иштәкләрнең.

Ике хатыннан 12 пала пулган. Берәүнең хатыны — иштәк, перәүнен — ханның кысы.

Монда кител Нечә дигән елгадан 5 чакрым кереп, 2 йорт салып палаларын аспарторганнар. Иштәкләр тагын килгәннәр. Нәкәц тигән йир пар монда. Анда карт пелән kortkayak торганнар икәү. Пиек бер йир, су алмайт. Иштәкләр сорашканнар, кайта яшәйтелеэр, дип. Карт әйткән, сез аны йиңә алмайсыңыс, тип. Ул нимәй карт, иштәк картмы пулганмы, черт знает.

Карт өйрәткән иштәкләрне

— Сез төнне парыгыс та, аңай йитмәк, — ул карт өйрәткән, — сеперке бәйләң,

места, где располагался наш народ. У хана было четыре сына и одна дочь была. Он сказал своим сыновьям: «Спасайтесь, хотя бы один должен спастись!» Сыновья не послушались. Они сказали: «Если мы будем сражаться вместе, то, возможно, сможем победить. Если мы не сможем победить, мы погибнем вместе».

После этого хан с двумя телохранителями отправил свою dochь на лодке. От хана должно осться потомство. Если не выживут сыновья, значит, остаются девочки. Плавали они, поднимались по реке. По противоположным берегам реки за ними гнались воины [Хромого Тимура] на конях.

После этого они остановились в устье реки и приготовились к зимовке.

Сангер и Мангер были вдвоем, а девушка одна. Еще из одного племени взяли одну женщину и вчетвером дошли до Иртыша. Там есть место, где зимой собирается рыба. Остановившись там, они всю зиму сражались с остяками. Безустанно. Их только два человека и две женщины. Потом, решив, что здесь жить невозможно, с Иртыша заплыли в нашу реку и дошли до Индре (озеро Андреевское. — И. З.). Один обосновался на месте, которое называется Тирэн бил (дословно «глубокое»), другой — в устье Индре. Там они жили семьями. Родились дети. Однажды один пошел в гости к другому. Вернулся, а семьи нет, жена сбежала. Дети уже разговаривали, сказали, что уже не вернется, она сбежала по реке. Они погнались по полю. Они были алыпами-богатырями. Остяков было целое войско — сто человек.

Примерно в 30 километрах отсюда находилось место под названием Тунгет. Там были два человека, которые ковали стрелы для Кучема-хана. Деревни там не было, но место не пустовало. Там жил один старик.

Они шли пешком по полю. Остановились они около устья реки. Они рубили лес, обрезали и заостряли ветки. Они бросали эти ветки в воду. Они связывали их веревками и топили. Воины остяки были на лодках. Лодки остяков были сделаны из бересты, и лодки заплывали на эти ветки. Ветки пронзали берестяные лодки.

Мангер или Сангер, кто-то из них, подошел к женщине и спросил:

— Почему ты убежала, почему ты ушла?

— У нас другая религия, другой язык, поэтому я и бежала.

Они расстреляли остяков стрелами, стрелы прошли сквозь них, всех убили.

От двух женщин было двенадцать детей. У одного из них была жена, остячка, а у другого — dochь хана.

Они пришли сюда, переправились через реку Неча в пяти километрах, построили два дома и вырастили детей. Остяки пришли снова.

Здесь есть место под названием Некац. Там жили старик и старуха. Это была возвышенность, вода туда не поднималась. Остяки у них спрашивали, где живут. Старик сказал: «Вы не сможете их одолеть». Старик этот то ли остяком был, черт знает.

Старик научил остяков: «Вы идите ночью, и когда придете туда, — учил старик, — свяжи-

агац япрактан, пеңнән, ботактан күп сеперкеләр пәйләң, төн парып, караңгыда өйләрен сеперке белән уратып, ут якызы сеперкәләргә. Ут яккац ярык, ейләреннән йөгөреп цыккацарап, ярытаук пеләнәтыгыс.

Полар алай қылганнар. Караңкыта ул сеперкене тәгәрәйләтеп цыкканнар та, ут ягып жибәргәннәр.

Сәңгерме, Мәңгерме, белмим, аларның иң олы пала 13 яшьлек пулган. Ханның кысыныкы пулган. Паланы күтәреп алган та қацкан.

Моны атып утырганнар, атып утырганнар, атып утырайты ук пелән. Еғылмайлар. Бер ярым-ике чакрым йир киткән. Анта палага ёйткән:

— Син утыр та, тавышың цыкмасын, пер терле тавыш цыгарма, ацыксаң та, тукта.

Паланы калдырып киткән. Пала бервакыт тешкән дә. Нәмә қылмак кирәк, 13 яшендә.

Болар Ләңчегә киткәннәр. Ләңче ул вакыт авыл пулган. И мөсельман авыл пулган. Сәңгер белән Мәңгер, Лайтамактан Йиләк патыр анда аиткә йөргәннәр.

Аны барып тоже утка якканнар иштәкләр.

Теге 13 яшьлек пала йореп-йөреп монда килеп, узе кебек палалар пелән килеп, иң беренче монда мәчет салганнар. Авыл салып яшәгәннәр. Шулай Ә chir пулган.

Бу Бәхтияр бабай килгәнчә булган, 1552 нче еллардан алтта.

те веники, свяжите много веников из листьев деревьев, веток и ветвей, сена, и ночью, в темноте, окружите их дома вениками и зажгите огонь. Когда огонь разгорится, станет светло, и когда они будут выбегать из своих домов, стреляйте их при свете».

Они так и сделали. В темноте они обернули вениками и развели огонь.

У Сангера или Мангера, не знаю у кого из них, старшему сыну было 13 лет. Он был сыном дочери хана. Она убежала с ребенком.

Они стреляли в них стрелами. Выстояли. Они прошли полтора-два километра. Там она сказала сыну:

— Сядь и не издавай ни звука, что бы ни случилось, даже если ты голоден.

Она оставила ребенка.

Они потом отправились в Лэнче (село Иземеть Тобольского р-на. — И.З.). Лэнче уже тогда была деревней. Это была мусульманская деревня. Сангера и Мангера, Ииляк батыр из Лайтамака ходили туда на Айт-байрам (два главных мусульманских праздника: Ораза-айт и Курбан-айт. — И. З.).

Остяки пришли и туда и сожгли.

Тринадцатилетний юноша долго бродил и пришел сюда, пришел с такими же юношами, как он, и они первым делом построили здесь мечеть. Они обосновали деревню. Так появилась деревня Ачиры. Это было до прихода Бахтияра Бабая, до 1552 года.

БӘХТИЯР БАБАЙ / ДЕД БАХТИЯР

Бәхтияр бабай Казан алышын килгән. Ул воин булган Казанта. Казанның бер капкасыннан качкан. Үзенең ике телохранителен алган да, Зәйтүлла белән Айтулла. Алар каяндыр бу авылны белгәннәр. Монда килгәннәр.

Бәхтияр бабай улгәнчә ёйткән, кем дә кем, минем каберемне қарап, яңартып торса, теләгән әйтсә, теләгенә ирешер. Алланы Тәгәла каршында рәхмәтле булыр дигән. Без барып торабыз.

Бахтияр Бабай приехал после взятия Казани. Он в Казани был воином. Он бежал через один из ворот Казани. Он взял с собой двух своих телохранителей, Зайтуллу и Айтуллу. Они откуда-то знали об этой деревне. Они приехали сюда.

Бахтияр Бабай сказал перед смертью: «Тот, кто будет ухаживать за моей могилой, если скажет о том, что хочет, получит желаемое». Он сказал, что этот человек будет благословлен Всевышним. Мы ходим [на его могилу].

Волшебную сказку, записанную у Шигабутдина Туктасоновича Мурзаева, однозначно можно считать главной находкой экспедиции в Заболотье. Сказка называется «Калымдар и Салымдар»

(*Калымдар белән Салымдар*). Имена героев имеют символическое значение. Значение имени *Калымдар* — странствующий дервиш, отшельник. Имя *Салымдар* образовано от слова *салым*, означающего

приветствие, и переводится как «безопасность, спасение, благополучие, мир».

По содержанию сказки имена героев Калымдар и Салымдар символизируют деяния и ответ Вселенной на эти деяния.

КАЛӘМДӘР БЕЛӘН СӘЛАМДӘР (ЙОМАК). Дедушкам кәплитерди КАЛЯМДАР И САЛЯМДАР. Дедушка мой рассказывал

Бик порын саманнартта тиңгес ягасынта пер пай яшәгән. Ул пай көн тә төшеп тиңгез ягасынта елым тартайты. Бер көн бер сүрәйттәләр елым, ńичмә йок, икенчегә сүрәйттәләр, ńичмә йок, өченче сүрәйтегендә мәтнә эңдә тәп-тере генәй палык. Олылыгы мәтнә чаклы. Халык қырга сүрәп чыгартылар да, мәтнәдән йомарлап төшереп.

Байның паласы пулаты, Кәламдәр.

— Палам, син саклап тор, пу палыкны, ат сейрәй алмайт, арбага сала алмайт, пес пыцак палта алып киләпес, ваклап төйярбез.

В давние времена на берегу моря жил один бай. Он каждый день на берегу моря вытаскивал невод.

В один день вытащил бай невод, ничего не было, второй раз вытащил, снова ничего. В третий раз вытащил невод, внутри сети живейшая рыба. Огромная, едва уложилась в сеть. Народ вытащил на берег и выкатили рыбу из сети.

У этого бая был сын — Калымдар.

— Ты, сынок, сторожи эту рыбу. Ее и конь не потащят, и мы не сможем поднять ее на телегу. Мы принесем ножи, топоры и разрубим рыбу.

Калымдар остался сторожить. Когда он оглянулся, то увидел, что рыба плакала так

Каләмдәр каравылга кала. Ул первакыт күзен артка сөйрәсә палыкка, палык шул кадәр каты сыйтайт, ике күсеннән яшь, уже гәрләвек булып, дингез чыгы пашлаган.

Каләмдәр кайтыцлар агаңтан алып дингезгә йомарлай башлайты, палык үзе дә йомарланай, әкрен-әкрен дингезгә пушатып йипәрәй палыкны.

Пай гилсә, палык йок.

— Палык кая китте?

— Э мин дингескә пушатып йибәртем палыкны. Палык сыйтайты.

— Ул кадәр яхши палыкны, күрмәгән палыкны, никадәр калык ачка тормас дияр иде. Син нишләп пушатып жибәрден. Син бүгеннән соң миңа пала түгел.

Пай Каләмдәрне күүп йибәрә. Каләмдәр тиңгес яғы пелән китте. Тиңгес яғы пелән парат-парат, караса, тубыктан суга кереп бер кеше атлап килеп тора. Бу туктыйты.

— Син ни атлы? Мин Каләмдәр!

— Минем исемем Сәламдәр! — тите.

— Эйдә, юлга парапызы. Бергә китәйек, — тите.

Каләмдәр әйтте:

— Мине атам-инәм күүп ташлаты, пер палык өчен, — ди.

Сәламдәр әйтте:

— Мине дә мен күүп ташланнар. Алай йөрим. Эйдә, товариш пулайык, пергә йөрәек, — ти.

Полар китәйттәләр. Параттылар, параттылар, параттылар, күпмә йир үткәннәрен пелмәмин, пер шәнәр кебек йиргә житкәннәр.

Пер kortkajaktan сорап керәттәләр өйгә.

Ә шәнәргә кара ялау (флаг) эленгән.

— Нимә тип кара ялау эленгән бу сезнеч? — ти.

— Көн дә пер қысны әшдәңә килеп алып утыратты. Пүген патшаның қысы, аңа чират йиткән. 15 яшьлек қыслар петкән. Менә аңа чират йиткән, — ти.

Полар сораша пашлаган.

— Алай-алай, тип, дингез ярында специальный йорт салынган. Ул йортка қысны аптәшеп утырталар. Ул йортка әшдәңә килеп, ул қысны алып китең утыратты, — ти.

Каләмдәр әйтә:

— Давай, коткарабыз! — ти.

Сәламдәр әйтә:

— Давай, коткарабыз! — ти.

— Син ятып йоклап ал. Мин сине уятырмын, вакыт житсә, — ти, Саләмдәр Кәламдәргә әйттәт.

Каләмдәр ятып йоклайт. Сәламдәр пара дингез янынданыагы өйгә.

Кыз әйтә:

— Мин патшаның қысы, — ти.

— Мин сине коткарсам, нәрсә пула? — ти Сәламдәр.

— Патша сиңа мине кияүгә пирәт. Этнемине сиңа кияүгә пирәт. И сиңа пайлык пирәт — ти.

— Ну, алайса, мин сине коткарам, —

сильно, что слезы, пролитые из двух глаз, текли ручейком в море.

Калымдар быстро нашел кусок дерева и стал рыть, расширять ручеек, образовавший из слез рыбы. Рыба и сама стала двигаться, и он потихоньку освободил рыбу.

Бай вернулся, рыбы-то, нет.

— Куда подевалась рыба?

— Я освободил рыбу в море. Рыба пла-кала.

— Как можно было отпустить в море такую хорошую рыбу? Народ был бы сыт. Ты почему отпустил ее? Ты после сегодняшнего дня мне не сын.

Бай выгнал сына.

Калымдар пошел берегом моря. Идет Калымдар по берегу моря. Идет-идет, увидел, что по морю шагает человек по щиколотку в воде. Он остановился.

— Какое твое имя? Я — Калымдар!

— Меня зовут Салымдар! Пойдем вмес-сте? — сказал.

Калымдар рассказал:

— Отец и мать из-за одной рыбы выгнали меня из дома.

Салымдар сказал:

— Меня тоже вот выгнали. Я тоже хожу, как ты. Давай будем друзьями, вместе про-должим путь.

Они продолжили свой путь. Шли, шли, не знаю, какое расстояние они прошли, дошли до какого-то города.

В городе висел черный стяг.

Они вошли на посток к одной старушке.

— Почему у вас повесили черный стяг?

— Каждый день Аждаха (Әшдәңә) забирает одну молодую девушку. Сегодня придет за дочерью падишаха, ее уже очередь. Пятнадцатилетних девушек больше не осталось, — говорит старуха.

Они стали расспрашивать.

— На берегу моря построили специаль-ный домик. Девушку отвезут в этот дом. В этот дом приходит Аждаха и забирает девушку.

Калымдар говорит:

— Давай спасем ее!

Салымдар говорит:

— Давай спасем!

И говорит другу:

— Ты поспи. Я тебя разбуджу, когда при-дет время.

Спит Калымдар. Салымдар направился к дому около моря.

Девушка говорит:

— Я дочь падишиха.

— Если я тебя спасу, что мне за это бу-дет? — спрашивает Салымдар.

— Падишах выдаст меня за тебя замуж. Отец выдаст меня за тебя. Дасть тебе еще богатство, — говорит.

— В таком случае я спасу тебя, — гово-рит. — Сейчас я послю. Когда Аждаха придет, разбуди меня, — говорит Салымдар.

И уснул Салымдар.

Вот и приходит Аждаха. Издали это его видно. Двигается как ураган.

Девушка пытается разбудить Салымдара, нет, не просыпается. Из глаз девушки капают горячие слезы, начинает она плакать. Думает, не проснется, умру я.

ти. — Мин хәзер ятып йоклайым. Эшдәнә килсә, мине уятырсың, — ти Сәламдәр.

Все, бу ятып йоклай.

Эшдәнә киләйт, күренә ти инде. Зилзиләләр пелән инте. Кыс уятмакчы пулла Сәламдәрне, тормайты, юк, уянмый. Кысның күс яшләре тама, сыйтاي пашлый. Уянмый, үләм инте тип. Күз яше питенә тамгай, уянып цыга күс яшеннән Сәламдәр.

— Нимә пулты? — ти Сәламдәр.

— Минем күс яшем төште. Эшдәнә килеп йитте, — ти кыз.

Сәламдәр эшдәнә пелән сугыша. Эшдәнәне үлтерә. Кыстан йөзеген алып:

— Син кайт, ти. — Мин сезнәц авылныкы түгел, — примерно аңлатса үсенең кем икәнен. — Минем дустым пар. Мин йөзекне аңа пиремен. Но син мине танырсың парыбер, — ти.

Кыс китте. Карап алтылар эшдәнәне, үлгәнне, йокмы. Кыс масаят, өнә кайта. Патша да масаят инте.

Икенце көн тагын. Ялауны снимать кылмайтылар. Масаялар, халык шатланаты, но ялауны снимать кылмайтылар. Патшаның икенце кысы икенце көн икән. Аннары өңенсесен Көн тә пер кысны алып утырратты.

Сәләмдәр икенце көн тә алай пулган, өңенце көн тә эшдәнәны үтерә. Шуннан пашка елан килмәйт.

Шуннан Сәламдәр Каләмдәрне алып китә патшага.

— Пес коткартык синең өң кысыңы та. Кызыңы пирәсөн инте Каләмдәргә, — ти.

Патша икенце кызын моңа пирмәк пулла.

— Рәхмәт, мин пашка. Өйләнергә рөхсәт юк миңа, — ти. Кем икәнен әйтмәйт үзенең.

Ярар шулай пулган. Олы туй кылайтылар. Яшәй пашлайтылар. Көн дә сый. Патшаның көн дә сый, көн дә бәйрәм.

Пер вакыт Сәламдәр үзенең өңендә вакытта кошлар килеп кунаклыйлар. Кыслар пуллайтылар. Кәпләшкәлиләр, пулар өң абыебызын үтертеләр, тип, Каләмдәр белән Сәламдәр, исемнәрен тә белептеләр. Без аның өңен үң алабыз, тит.

Берәү әйтә:

— Мин патшаның айгыры пулам та, ти, аның пер айгыры пар. Мин ул айгыр пулып цабам. Ул киявен уятыр та, минем айгырым бушанып киткән, син аны ошлап пир, тияр. Ул торыр, ошлыйм тип, килгән йирдә мин тибермен ти, яңак сөякләрен изәрмен, — ти.

Ә икенцәсә әйтә:

— Юк, синең пу барып цыкмай, ти. Мин ишектә ук-санай пулып торам та ти корылган ти, алар икәү тышка цыгалар төннен бер мәлендә ти, алар цыккан мәлендә, ук керешеннән бушаныр да, аларны ута цыгып, үтерермен ти. Аның белән үзәмне алымын, — ти.

Өңенсесе әйтә:

— Мин, ти, елан пулып өйгә керәм тә, алар йоклаган вакытта, кысның питенә татам үзәмнән зә(һә)ремнә ти. Каләмдәр уянса ти, аның кысны пәп итеп алат торган

Слезы капнули на лицо Салымдара, просыпается он от этих слез.

— Что случилось? — говорит Салымдар.

— Это мои слезы капнули. Аждаха пришел, — говорит девушка.

Дерется Салымдар с Аждаха. Салымдар убил Аждаха. Взял кольцо у девушки и говорит:

— Ты иди домой. Я не из вашего города, — объясняет девушке, кем он является. — У меня есть друг. Я кольцо отдам ему. А меня ты все равно узнаешь.

Посмотрели Аждаху, мертв или нет.

Она уходит. Девушка радуется, возвращается домой. И падиаха радуется.

Наступил второй день. Не сняли черные стяги. Народ радуется, но стяя не снимают. На второй день вторую dochь падиаха должны отдать. Потом третью. Каждый день одну девушку забирали.

На другой день Салымдар так же поступил и в третий день убил Аждаху.

Аждаха больше не беспокоила.

Салымдар, взяв с собой Калямдара, идет к падиаху.

— Мы спасли всех твоих трех дочерей. Отдай одну dochь Калямдару.

Падиаха другую dochь хочет отдать ему [Салымдару].

— Спасибо, я другой. Жениться мне не разрешается, — говорит. Не говорит, кто он.

Вот так.

Сыграли большую свадьбу. Они начинают жить. И каждый день угощания. У падиахов так — каждый день праздник, каждый день угощения.

Однажды, когда Салымдар был в своем доме, прилетели птицы. Превратились в девушек. Разговаривают между собой.

— Эти убили трех наших братьев, — говорят, и имена их знают. — Калямдар и Салымдар, — говорят. — Мы отомстим за братьев, — говорят.

Одна говорит:

— Я превращусь в жеребца падиаха, — говорит. — У него есть один конь. Я превращусь в этого жеребца. Он разбудит зятя и скажет, жеребец мой сбежал, ты его мне поймай, скажет. Он захочет поймать, когда он подойдет поближе, я его так лягну, что ему скучы раздавлю, — говорит.

А другая говорит:

— Нет, у тебя не получится. Я превращусь в лук и стрелу и спрячусь за дверью, а когда они будут выходить через дверь на улицу, освободится стрела от тетивы, пронзит их, так я убью их. Я отомщу за брата, — говорит.

Третья говорит:

— Я обернусь змеей и, когда они будут спать, зайду в дом и своим ядом натру лицо девушки. У Калямдара есть привычка, он каждый раз, когда просыпается, всегда целует щеки своей жены. Он поцелует ее и умрет от яда на ее лице.

— Кто услышит наши слова и донесет до Калямдара, тот превратится в тораташ — в каменное изваяние, — сказали они.

Первая говорит:

— Если донесет мои слова, он превратится в камень по колено.

Вторая говорит:

— По груди.

Третья говорит:

гадәте пар ти, кысны питеннән пәп итеп алат ти. Аны үбеп алса, ядны үбеп ул үләт, — ти.

— Песнеч сүсләребезне ишетеп, кем дә кем Каләмдәргә житкезсә, ул тораташ пулып катыр, — ти пулар.

Перенцесе әйтә, минем сүсләрне иткезсә, тубыктан тораташ пулыр катыр, ти. Икенчесе әйтә, құқрәктән. Өценсесе әйтә тоташтан тораташ пулып катыр, ти.

Сәламдәр ишетеп торсат, таваришина әйтә алым, Каләмдәргә. Әйтсә тораташ пулып катыр. Инде көтә пашлайты.

Патшаның айғыры пушанган. Патша кияүгә әйтә, давай, миңа айғырымын ушлап пирти. Буушлым дип парса, айғыр күтәрелеп пертибәм тигән цакта, ук килеп айғырның мүеннина атылыт.

Патша, ай, кайғыра, айғырымын аттың ти.

Каләмдәр пеләт патшаның айғыры түгел икәнен.

— Син, ти, ялғыш айғырны ушлаткалы иткән идең Каләмдәргә. Син стойканы парып кара амбарыңа, ти, синең айғырың анта торайт, — ти.

Миңа сәйләргә ярамайты, минем аягым тораташ пулып калды.

— Икенчесен сәйләмәйт, — ти Каләмдәр.

— Ник сейләмим, бер башлагач, сейлим. Икенчесен син үзен қурден, синең ишек яңагына ук санай күелган ите ти. Мин аны алтым, алып ташладым. Миңа ышанмасан, пилдән тораташ булып калтым, — ти Сәламдәр.

Каләмдәр ялына моңа:

— Өценсесен сәйләмә, — ти. Хотя бы ярты тәнен пулса та, кеше пулып калсын, — ти.

— Сейлим, — ти. Бүген төн елан кереп бицәннең питенә яд калдырмак итте. Мин үтердем ул еланны, — ти.

Шуннан пу тораташ пулды. Тоташ таш пулды инте пу.

Хәзәр пәтен кешеләрдән сораشا пашлылар. Сораң-сораң-соран, анда пер корткаяк әйтә:

— Пар, ти, име, 40 кара сыер тап, ти. Пер йирендә пашка тәс пулмасын, ти. Аны пугазлап, канын олы касанта кайнатың. Кайнап цыкса ти, кайнап цыккан цагында ти, Саләмдәрне эценә атып жибәрең тә ти, кайнап-кайнап күренсә, ошлап тартти, ошлап тартып алсан, ул кире цыгарти, ошлап тартып алмасан, пулмай ти.

Полар тиз генә 40 кара сыерны эзләп табаттылар да, пугазлап, канын касанга ағызылар. Кайнат пашладылар. Кайнат-кайнат-кайнат. Первакыт күренгән ите, Каләмдәр, кулы тайдымы, ошлап ала алмады. Иекенце күренде, ала алмады. Шуннан мин үзем тартып алам тиде бичәсе. Кулларын тыкты да тартып алды. һәркемнәң туган як, туган жир.

Хәзәр Каләмдәр ата-инәсен дә сагына.

Күп ташлаган пулсалар та.

Патшадан рәхсәт алып китте ти.

Пулар дингез яғы пуйлап киттеләр. Каләмдәр белән Сәламдәр, патшаның кысы инте. Ипләп парып, байрамнар

— Он превратится сплошь в камень.

Салымдар хоть и слышал разговор этих девушек, но не может рассказать другу — Калямдару. Если передаст, так и превратится в каменное изваяние. Стал ждал, что будет дальше.

Жеребец падишаха сбежал. Падишах зятю говорит, давай, поймай мне коня.

Тот подошел, чтобы поймать жеребца. Как только жеребец приподнялся и хотел обрушиться на Калямдара, прилетела стрела и вошла в шею.

Падишах, ай, сильно горюет, застрелил моего жеребца, говорит:

— Моего любимого жеребца расстрелял. Почему ты убил моего коня? — говорит Салымдару.

Салымдар знает, что это не падишаха жеребец.

— Ты велел Калямдару поймать не того жеребца. Ты пойди стойло посмотри в конюшне, твой жеребец стоит на месте, — говорит. — Мне нельзя было говорить об этом. Мои ноги окаменели, — говорит.

Тогда ноги Салымдара окаменели, и он уже не мог сдвинуться с места.

— Не говори о втором, — говорит Калямдар.

— Почему же, раз уж начал, расскажу. Второе ты сам увидел, у тебя прямо на косяке двери были лук и стрела спрятаны. Я взял эту стрелу и выкинул. Посмотри, если не поверишь мне, я оцепенел по пояс, — говорит Салымдар.

Калямдар умоляет своего друга:

— Третью не говори. Пусть хоть полтела останется человеком.

— Расскажу. Сегодня ночью хотела заползти в твой дворец змея и оставить свой яд в лице твоей жены. Я убил эту змею, — говорит.

И превратился он полностью в каменное изваяние. Он стал сплошным каменным.

Сейчас начинают расспрашивать всех. Расспрашивают, узнают.

Одна старушка говорит:

— Ступай, Калямдар, найди сорок черных коров. Ни у кого из них не должно быть никаких других цвета ворсинок. Зарежьте их и кипятите кровь в большом котле. Когда кровь вскипит, Салымдара бросьте в кипящую кровь, а когда он появится в кипящей крови, надо засунуть руку [в котел] и схватить Салымдара. Если удастся вытащить его, он станет человеком, если не сможешь вытащить руками, по-другому ему не помочь, — говорит.

Они быстро нашли сорок черных коров, зарезали их и кровь налили в котел. Начали кипятить. Кипит, кипит, кипит. И вот как только Салымдар показался в кипящей в котле крови, Калямдар хотел схватить его. Рука соскользнула, и не вытащил он друга. Во второй раз показался, и во второй не удержал.

Тогда жена Салымдара сказала:

— Я сама поймаю.

Она сунула руки в кипящую кровь и вытянула Салымдара.

У каждого своя Родина, своя родная земля. Теперь Калямдар скучает по родителям. Даже если они его прогнали.

Калямдар получил разрешение падишаха.

Пошли они по берегу моря. Калямдар с Салымдаром и дочь падишаха. Шли не спе-

кылып, инде Каләмдәр белән Сәламдәр бергә күшүлган йиргә йиттөләр. Сәламдәр инде әйтә:

— Инде хуш Каләмдәр, тит. Мин дә пер патша паласы, ти, только палык патшасының паласы, ти. Мин сиңа ярдәм итәр өчен цыктым, ти.

Бу юмакны олатам кәпләшкәли иде. Габделвахит исемле булган, мин б яштә булғанмын, ул үлгәндә.

ша, устраивая праздники. Добравшись до места, где Калямдар с Салямдаром первый раз встретились.

Салямдар говорит Калямдару:

— Теперь прощай, Калямдар. Я — тоже сын падишаха, я сын правителя рыб. Я вышел из моря, чтобы помочь тебе.

Эту сказку рассказывал мой дед. Его звали Габделвахит. Мне было шесть лет, когда он умер.

В заключение хотелось бы выразить огромную благодарность моим информантам — жителям татарских сел Вагайского и Тобольского районов Тюменской области.

Статья поступила в редакцию 1 июля 2025 г.

Лейла Хасановна Давлетшина,
доктор филологических наук,
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (Казань)

К ВОПРОСУ ТИПОЛОГИИ ОБРЯДОВ ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАР

Аннотация. В статье рассматриваются типологические особенности обрядов вызывания дождя в традиционной культуре татар. На основе полевых материалов анализируются устойчивые формы ритуальной практики, включающие паломничество к священным местам, молитвы на кладбище, коллективные жертвоприношения и имитативно-магические действия. Обращается внимание на соотношение исламского и доисламского компонентов в структуре обряда, а также на процессы трансформации и адаптации традиции в современных условиях. Выявляется, что обряд сохраняет окказиональный характер, а его функция связана не только с сакрализацией природных явлений, но и с укреплением коллективной идентичности.

Ключевые слова: фольклорная традиция, обряд вызывания дождя, обрядовая культура татар, окказиональность, жертвоприношение, культ предков, ислам, магические практики

Ритуальные практики, направленные на восстановление гармонии в природной и социальной среде, издавна занимают важное место в традиционных культурах земледельческих народов. В условиях зависимости от капризов природы, особенно от дождя и засухи, человеческие сообщества вырабатывали как утилитарную, так и сакральную значимость. Одной из таких форм является обряд вызывания дождя, который бытует у многих народов, включая татар.

Несмотря на бурную модернизацию, развитие технологий и снижение роли традиционной аграрной экономики, обряд вызывания дождя продолжает сохраняться в практике отдельных обществ. Причина этого лежит не только в pragматической функции, но и в глубоко укорененной вере в возможность взаимодействия человека с природными стихиями через сакральные действия. Обряд оказывается маркером коллективной памяти, ритуального поведения и духовных представлений.

В традиционной культуре татар обряд вызывания дождя представляет собой разветвленную систему ритуаль-

ных практик, разнообразных по форме, структуре и степени включенности религиозных и магических компонентов. Сохранившиеся до настоящего времени варианты обряда могут включать паломничество к священным местам, коллективные молитвы, жертвоприношения, использование магических формул и символических предметов. Ритуальные практики отличаются в зависимости от локальной традиции и степени сохранности коллективной обрядовой памяти.

Научное осмысление ритуалов, направленных на вызывание дождя, имеет долгую традицию. Современная гуманитарная наука рассматривает подобные ритуалы как окказиональные обряды — то есть обряды, совершаемые по случаю, в ответ на конкретный вызов. Это отличает их от календарных обрядов, приуроченных к определенному времени года. Как считают ученые, развитие шло «от окказионального обряда к календарному; от обряда, вызванного необходимостью, к обряду превентивному, предупреждающему; от обряда темпорально (временно) незакрепленного, к обряду, закреплен-

ному во временном отношении, т.е. к календарному» [5. С. 97]. Видимо, поэтому сегодня в некоторых локальных вариантах граница между календарным и окказиональным статусом ритуала стирается, что представляет интерес для типологического анализа.

Исходя из структуры татарской традиционной обрядности, в том числе из анализа фольклорных, этнографических и архивных материалов, обряд вызывания дождя у татар может быть отнесен преимущественно к категории окказиональных. При этом он содержит элементы разных типов ритуальной практики, включая молитвенные, жертвенные и магические действия. Синcretичность и множественность форм вызывания дождя делают возможным его классификацию по ряду параметров: по составу участников, по характеру действия (молитва, жертва, магическое воздействие), по месту проведения (кладбище, родник, поле), по степени религиозной окрашенности.

Типологизация таких обрядов позволяет и систематизировать материал, и проследить эволюцию форм: от древних магико-жертвенных комплексов к более исламизированным молитвенным практикам, от коллективного действия к индивидуальному обращению к высшим силам. Кроме того, наблюдается тенденция к обратному процессу: ритуалы, ранее календарные (например, *келәү* — коллективное моление, представляющее собой обряд жертвоприношения, приуроченный к летнему периоду), в новых условиях трансформируются в окказиональные, сохраняя обрядовую форму, но теряя темпоральную привязку. Настоящее исследование направлено на описание и анализ наиболее репрезентативных форм обряда вызывания дождя в традиционной культуре татар. В основу положены материалы полевых экспедиций начала XXI в.

Одной из наиболее устойчивых и в то же время адаптивных форм обряда вызывания дождя у татар является паломничество к священным местам.

Оно отличается высокой степенью включенности в локальную религиозную традицию и опирается на систему сакральных объектов, воспринимаемых как источники особой благодати. Среди них — древние кладбища, так называемые *изгелэр зираты* («кладбище святых»), могилы почитаемых предков и бьющие у их подножий родники.

Паломничество носит в основном женский характер: женщины, как правило, самостоятельно организуют поход, назначают день, собираются группой и совершают ритуальные действия без участия муллы. Такое явление укоренено в опыте бытового ислама, где женская религиозность проявляется через активное участие в молитвенной и обрядовой жизни. Как подчеркивает Р.Г. Мухамедова, посещение святых мест у татар нередко связано с могилами, чей сакральный статус не всегда основан на исторических данных, но поддерживает силой коллективной веры [2. С. 236].

Паломничество представляет собой синcretичный ритуал, сочетающий исламскую молитвенную практику (намаз, омовение, обращение к Аллаху) и идею о том, что конкретное место обладает особой силой, способной воздействовать на природный и духовный порядок. Участницы ритуала не обращаются к умершим, но совершают моления в их присутствии, считая святых посредниками в диалоге с Аллахом. По мнению исследователей, «популярность ритуала посещения святых мест с предписаным традицией набором атрибутов поддерживалась и воспроизводилась в немалой степени благодаря возможности самостоятельного совершения ритуала женщинами, которые тем самым восполняли и религиозную потребность обского Богопочитания» [6. С. 51].

Типовой пример такой практики зафиксирован в д. Большие Атряси Тетюшского района Республики Татарстан. Там священным местом считается *Изгелэр зираты* («кладбище святых») и расположенный рядом родник. По преданию, кладбище связано с древне-булгарским городом Шонгуты, и жители деревни считают себя потомками его обитателей. Сохранившиеся надгробные камни XII–XIV вв., огороженная территория и традиция регулярного ухода за этим участком придают месту особую значимость.

Женщины заранее договариваются о дне похода. После восхода солнца они отправляются к святому месту, совершают омовение, читают намаз и произносят молитвы о дожде. Важным компонентом ритуала выступает верbalная формула, фиксирующая адресность прошения: *Чәчкән игеннәр хакына, сабыйлар хакына, хайваннар хакына шифалы тамчыларыны бир, рәхмәтле Ходае*м («Ради посевных, ради младенцев, ради животных ни-



Ил. 1. Ритуальная еда, приготовленная в ходе проведения обряда вызывания дождя «Яңғыр теләү аши» (с. Иске Рязан Спасского р-на Республики Татарстан). 2016 г. Фото И.И.Хуснуллиной. Из фонда Республиканского центра развития традиционной культуры

спошли, благодарный Ходай, целебные капли») (д. Большие Атряси, Тетюшский р-н. Роза Гаптелнуровна Файзулина, 1943 г.р.). Такая структура обращения подчеркивает ценностные ориентиры сельского сообщества и сакральный смысл дождя как источника жизни для всех живых существ.

Паломничество может быть однократным или повторяться в течение засушливого периода. Интересно, что практика паломничества не требует обязательного участия духовных лиц и может быть воспроизведена в малых группах. Такая «домашняя» форма ритуальности позволила сохранить этот обряд даже в условиях религиозных ограничений. Более того, его автономность и эмоциональная насыщенность сделали возможным его распространение среди женщин старшего поколения, выступающих носителями и трансляторами традиции.

Форма паломничества к священным местам демонстрирует, как исламская молитвенная практика сосуществует с представлениями о святости места и о действенности обращения к сакральному пространству. Обряд сохраняет гибкость и адаптивность, при этом оставаясь неотъемлемой частью обрядового комплекса, направленного на регулирование природного порядка, что позволяет рассматривать его как специфическую разновидность молений о дожде, в которой сакральный ландшафт приобретает ритуальную функцию посредничества между людьми и природой.

Одним из значимых направлений в структуре обрядов, связанных с вызыванием дождя у татар, выступает практика совершения молитв на кладбище, в ходе которых читается *Азан* — призыв к молитве. Подобный ритуал основан на восприятии пространства кладбища как сакрального и наполненного духовной

силой, способной воздействовать на естественные процессы.

Обращение к миру умерших в моменты природного кризиса обусловлено традиционными представлениями о предках (*эрвахлар*) как заступниках живых. Души усопших рассматриваются как посредники между земным и потусторонним мирами. Посредством хождения на кладбище и чтения *Азана* формируется своеобразный ритуальный канал, направленный на восстановление природной справедливости — возвращение дождя.

В отличие от обряда паломничества, данный ритуал совершается преимущественно мужчинами. Участники собираются на рассвете и отправляются к местному кладбищу, где читают *Азан* и возносят молитвы. В отдельных случаях *Азан* может предшествовать полному намазу, а может выступать как самостоятельное сакральное действие. Центральный элемент обряда — верbalное произнесение слов *Азана*, смысл которых заключается в призывае к молитве и напоминании о божественном начале.

Азан в татарской традиции обладает множеством функций и устойчиво присутствует в различных обрядах жизненного цикла. Он произносится на ухо новорожденному, сопровождает проводы на военную службу, используется для изгнания злых духов. Использование *Азана* в ритуале вызывания дождя позволяет интерпретировать его как средство пробуждения не только человеческой общины, но и самой природы — к благости, плодородию, гармонии.

Практика молитвенного обращения на кладбище может ограничиваться чтением *Азана* или включать более расширенный комплекс: омовение, чтение сур из Корана, *багышлау* (посвящение молитв духам-хозяевам, духам предков и пророкам). В ряде деревень подобные

действия предваряют более масштабные обряды, в том числе и коллективное жертвоприношение. Следовательно, молитвенный ритуал на кладбище занимает промежуточное положение между индивидуальной формой обращения к сакральному и общины обрядом с жертвенными элементами.

Особую значимость исследуемый обряд обретает в моменты затяжной засухи, когда обращение к миру предков воспринимается как последняя надежда на восстановление природного порядка. Вера в действенность обряда подтверждается примерами из устных рассказов: пожилые информанты отмечают, что после совершения обряда на кладбище дождь часто действительно начинал идти. Такая корреляция сакрального действия и последующего природного события усиливает коллективную убежденность в действенности практики и способствует ее воспроизведению.

В системе ритуальных практик, связанных с вызыванием дождя, особое место занимает коллективное жертвоприношение, сопровождаемое молитвами, трапезой и символическими действиями. Подобный обряд отражает один из древнейших пластов ритуального поведения, где жертва выступает средством восстановления нарушенного равновесия между человеком и природой. В традиционной культуре татар коллективное жертвоприношение сохраняется как локальная практика и демонстрирует устойчивость структуры при изменчивости отдельных элементов.

Обряд вызывания дождя, сопровождаемый коллективным жертвоприношением, встречается и в современном быту татар. Р.К. Уразманова, исследовавшая летние обряды жертвоприношения (*келәү*), отмечала, что у татар эта форма обряда проводилась в строго определенном месте в установленный для каждой деревни день [5. С. 62]. Его устраивали с пожеланием плодородия земле, припода скоту, благополучия в целом. Вызывает интерес место проведения обряда — у кладбища, на местах древних захоронений или на специальных территориях в полях.

Повсеместно жертвоприношение происходит практически одинаково. Обряд обычно проводится в специально отведенном месте, которое носит название *келәү қуагы* — «место молений». Как правило, это роща, луг или опушка леса, издавна считающаяся священной. Пространство выбирается по принципу удаленности от повседневной жизни, что позволяет подчеркнуть сакральный характер действия. В отдельных случаях ритуал совершается у древних кладбищ или захоронений, что усиливает его связь с культом предков.

В качестве примера рассмотрим обряд Шайлык, проводимый в д. Большие Кармалы Камско-Устьинского района

Республики Татарстан (ил. 5 на 2-й странице обложки). Сценарий обряда складывается из нескольких этапов. Сначала община определяет дату проведения ритуала. Организация зачастую ложится на плечи пожилых женщин, особенно уважаемых в деревне, а также *абыстай* — носительницы сакрального знания, выполняющей роль духовной проводницы. Утром участники собираются для коллективной молитвы (*намаз*), после чего следует жертвоприношение. В качестве жертвенного животного сегодня чаще всего используется белая курица, хотя в начале XX в. могли приносить в жертву овцу или даже лошадь (см. ил. 1).

Смена жертвенного животного отражает процесс трансформации обряда под влиянием социально-экономических факторов. Упрощение формы не отменяет значения жертвы как сакрального дара. Белый цвет животного сохраняет символическую функцию — чистоты, обновления, благословения. Часто жертва приносится во исполнение обета: если член семьи избежал беды, болезнь отступила или завершилось долгое ожидание, глава семьи дает зарок — пожертвовать курицу в знак благодарности.

После забоя курицы из нее варят шурпу в большом котле (ил. 2). Приготовление пищи проходит на открытом воздухе в ритуальном пространстве, а в процессе подготовки произносятся молитвы и сурь из Корана. Важное место занимают тексты *багышлау*. Только после прочтения молитв начинается коллективная трапеза, к которой каждый житель приносит свою долю угощения — *табынлык*. Общинное участие в трапезе символизирует объединение усилий, направленных на общее благо.

После завершения трапезы кости жертвенного животного собирают и закапывают в земле — в месте, где не должна ступить нога человека. Завершенность действия требует удаления всех его следов из профанного пространства.

Обряд сопровождается чтением особой молитвы о дожде — *яңғыр догасы*. После произнесения этой молитвы, как правило, повторяют формулу: *Яраббым, мәрхәмәтле Аллам, яңғыр яудыр. Безә зиян китерми торган, безә файдалы булган яңғыр яудыр, Яраббым* («Раббым, всемилостивый Аллах, ниспошли дождь. Ниспошли дождь, не приносящий вреда нам, полезный для нас») (д. Малые Кармалы, Камско-Устьинский р-н. Марьям Шайхутдинова Гимадиева, 1931 г.р.). Троекратное повторение придает словам сакральную силу.

Жители, не сумевшие лично принять участие в ритуале, часто отправляют на него своих детей или внуков. Такое представительство подчеркивает коллективный характер обряда и его

значимость для всей деревни. Участие воспринимается и как религиозный, и как моральный долг. Отсутствие представителей семьи может расцениваться как равнодущие к судьбе общины.

Интересной деталью является обычай приносить яйца на место жертвоприношения. При болезнях близких, семейных ссорах, в случае бедствий житель деревни может самостоятельно прийти к месту ритуала и оставить два яйца как жертвенный дар. Использование яйца в качестве жертвы связано с представлением о нем как носителе жизненной энергии. Сходные практики отмечаются и в других аграрных обрядах — первом выгоне скота на пастбище, начале сева, первом вспахивании земли [3. С. 62].

Наблюдается постепенное упрощение и редуцирование обряда. Если раньше ритуал жертвоприношения имел календарную привязку и проводился в строго определенный день, то в современных условиях он совершается по мере необходимости — как реакция на засуху или другое бедствие. Таким образом, происходит обратный процесс: ритуал, имевший признаки календарного, становится окказиональным. Подобная трансформация объясняется как потерей общего временного ритма деревенской жизни, так и стремлением не утратить обряд в изменившихся условиях.

Коллективное жертвоприношение сохраняет черты архаического обряда, сочетающего религиозные и магические элементы. Несмотря на исламизацию внешней формы, ритуал содержит остатки более древних представлений: жертва как «дар», направляемый в иное пространство; сакрализация территории; пища как медиатор между мирами. Такая структура обряда свидетельствует о его



Ил. 2. Ритуальная еда (шурпа), приготовленная в ходе проведения обряда Шайлык (с. Большие Кармалы Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан). 2014 г.
Фото Л.Х. Давлетшиной. Из фонда Республиканского центра развития традиционной культуры

глубокой укорененности в традиционной картине мира, где стихии природы подчиняются не только Божьей воле, но и действиям человека, действующего через сакральный ритуал.

В ряду форм обряда вызывания дождя, бытующих в традиционной культуре татар, особое место занимают действия имитативно-магического характера. Подобные практики могут как сопровождать основные ритуалы — паломничество, молитвы, жертвоприношения, так и существовать независимо, сохраняя самостоятельную смысловую нагрузку.

Один из характерных приемов — обливание водой, коллективное или индивидуальное. В ряде деревень после жертвенной трапезы участники спускаются к реке или поливают друг друга водой из колодца. Подобное действие, внешне простое и даже игривое, содержит в себе глубокий символический смысл: воспроизведение желаемого природного явления в обрядовом пространстве. Вода в данном случае выступает и как физическая субстанция, и как магический медиатор, способный спровоцировать дождь в реальности.

Имитация дождя с помощью воды — прием, широко распространенный в различных фольклорных традициях. Он основывается на принципе аналогии или «подобное вызывает подобное» — одном из базовых принципов магического мышления. Поливание водой воспроизводит то, чего ожидает община от природы, и таким образом запускает механизм «символического замещения». Чем искреннее совершается подобный акт, тем больше людей принимает в нем участие, тем больше шансов на успех.

Наряду с обливаниями, в традиции татар известны и другие формы магического воздействия, использующие символику дождя. Среди них — приготовление особой яңғыр боткасы («дождевой каши»), обращение к духам-хозяевам

воды, ритуалы на могилах людей, умерших неестественной смертью. В таких случаях магический компонент выражен ярче, а связь с официальной религиозной практикой — менее заметна.

Обряд Яңғыр боткасы, известный в отдельных локальных традициях, представляет собой коллективное приготовление каши на открытом воздухе, коллективное угощение и произнесение благопожеланий. Кашу готовят из различных видов круп на молоке с добавлением сливочного масла. Такая практика демонстрирует устойчивость древнего ритуального пласта, где природа воспринимается как одушевленная и способная к взаимодействию через символическую пищу, жертву, обращенное слово.

Не менее показателен и мотив контакта с умершими неестественной смертью (самоубийство, утопление и др.) [2. С. 25]. Подобные души, по поверьям, могут соотноситься с вредоносными мифологическими персонажами (например, убыр — кровожадное демоническое существо, которое вселяется в человека при его жизни, или же самостоятельно блуждает по ночам, выходя через дыру в могиле), противодействующими природным явлениям. В таких случаях осуществляется поливание могил водой, произнесение молитв, вбивание осинового кола на могилах. Практика балансирует на грани между религиозным и магическим и требует особого внимания при типологизации обрядов и их форм.

Разнообразие форм обряда вызывания дождя в традиционной культуре татар позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, несмотря на исламизацию и включенность в религиозный контекст, структура обряда сохраняет ярко выраженные следы домусульманских представлений. Во-вторых, обряд сохраняет окказиональный характер: он совершается по мере необходимости, как реакция на природный кризис, а не по календарю.

Во всех описанных формах (паломничество, молитвы на кладбище, жертвоприношение, обливания, магические практики) заметно сочетание элементов религиозной культуры и архаической символики (ил. 3). Структурные различия не отменяют общей функции — вызывания дождя как акта коллективного обращения к высшей силе, направленного на восстановление природной гармонии.

Современное бытование обряда — еще одно подтверждение витальности фольклорно-обрядовой традиции в условиях культурных трансформаций. Пусть ритуал утратил массовость и регулярность, но он продолжает воспроизводиться в локальных сообществах как ответ на конкретную угрозу — засуху. Более того, он сохраняет важную социальную функцию: объединение людей, укрепление коллективной идентичности, воспроизводство системы ценностей.

Обряд вызывания дождя представляется собой уникальное явление, в котором органично сплетаются религия, мифология, pragmatika и эстетика. Его изучение позволяет не только реконструировать элементы традиционного мировоззрения, но и проследить механизмы адаптации культурных форм к современным условиям. Типологизация форм обряда у татар выявляет целостную систему, в которой каждый элемент занимает свое место, а в совокупности они создают устойчивую обрядовую модель, продолжающую жить в изменяющемся мире.

Литература

- Давлетшина Л. Х. Убыр в современных представлениях татар Предволжско-Предкамского ареала // Демонология как семиотическая система: тез. докл. IV Междунар. науч. конф. (Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г.) / сост. и ред. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2016. С. 23–26.
- Мухамедова Р. Г. Татары-мишари: Историко-этнографическое исследование. Казань, 2008.
- Салмин А. К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
- Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1: Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. XXI. Поэтика фольклора / отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1981. С. 87–98.
- Уразманова Р. К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX — нач. XX в.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2001.
- Уразманова Р. К., Габдрахманова Г. Ф., Завгарова Ф. Х., Мухаметзянова А. Р. Мусульманский культ святых у татар: образы и смыслы / под ред. Р. К. Уразмановой, Г. Ф. Габдрахмановой. Казань, 2014.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.



Ил. 3. Имам деревни читает вагаз (проповедь) во время проведения обряда вызывания дождя «Яңғыр теләү ашы» (с. Иске Рязяп Спасского р-на Республики Татарстан). 2016 г. Фото И. И. Хуснуллиной. Из фонда Республиканского центра развития традиционной культуры

Ксения Владимировна Волынская,
студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики» (Москва)

ЖИРОВО: ГАДАНИЯ С ПОДБЛЮДНЫМИ ПЕСНЯМИ В ДЕМИДОВСКОМ РАЙОНЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье описываются гадания с подблюдными песнями в Демидовском районе Смоленской области, называемые жирово. В публикации анализируется этимология упомянутого термина, схема проведения гадания и распределение обрядовых ролей. Отдельное внимание уделяется изменению pragmatики — сейчас традиция поддерживается исключительно силами работников местного Дома культуры и претерпевает изменения в связи с этим: редактируется репертуар текстов, изменяется структура гадания и смещаются акценты; сотрудники ДК транслируют идею древности и самобытности обряда. Приводятся все записанные нами тексты подблюдных песен.

Ключевые слова: Святки, подблюдные песни, изобретенная традиция, гадания, прогнозистические знаки, «круг Соломона», зрелищность

Экспедиция Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» проходила летом 2024 г. в пгт Пржевальское и соседних деревнях. В ходе разговоров об обрядах, связанных с церковными и календарными праздниками, информанты рассказали о святочных гаданиях с подблюдными песнями, которые в Демидовском и Велижском районах Смоленской области называются *жирово* [10. С. 613]. Информанты объясняют такое название «желанием человеку добра» [КЕА] или связывают его с окончанием поста.

И жирова, мне кажется, — от слова «жир», когда уже можно было есть вот эту жирную пищу. И вот недаром же они стол накрывали. Жирной... жирной-жирной пищей. Мне так кажется. Вот праздновали окончание поста [УВН].

Этимологическая связь *жир* с *жить* [1. С. 56] отражена во всем многообразии в диалектах,ср. *жир* ‘большое количество чего-л.’ (пск.) [9. Вып. 9. С. 181], *жирка* ‘домашнее хозяйство’ (олон.) [9. Вып. 9. С. 182], *двужирный* ‘двуэтажный’, то есть ‘имеющий два жилья’ (олон., арх.) [9. Вып. 7. С. 306], *жирова* ‘хорошая жизнь’ и ‘имущество’ (олон., волог., новг.) [9. Вып. 9. С. 183].

Термин *жирово* используется для обозначения гадания с подблюдными песнями не только на Смоленщине, он фиксируется в Верхотурье (Свердловская область) [3. С. 56], а однокоренное обозначение *жировка*¹ — в Вологодской области [8. С. 742].

В наших материалах встречаются также коллокации *жирова петь/играть.*

Вот говорили: «Давайте соберёмся, <...> давайте собираться — жирова играть». Обычно это одна женщина, одна хата, как говорят, была, и туда просто собирались [УВН].

Клуба ешшо не было. Жирово пели, так и называется. Гадание вот это, как её... рождественские гадания, вот то как раз это, с тринадцатого на четырнадцатого ходили гадать [РГП].

Сейчас традиция поддерживается исключительно по инициативе работников Дома культуры (ДК) пгт Пржевальское и является не столько гаданием, сколько развлекательным мероприятием для всех желающих. Тексты песен, которые используют сотрудники ДК, записала В. Н. Усова, учитель русского языка в местной школе, от матери, уроженки соседнего, Духовщинского, района.

Схема проведения гадания мало чем отличается от многократно описанной традиции: «Желающие узнать свое будущее кладут свои кольца в блюдо или в шапку, которые затем накрывают платком. Над прикрытым блюдом поют особые песни. [...] После каждой песни блюдо встряхивают и наугад вынимают из него одно из колец, не снимая с блюда платка. К владелице вынутого кольца и относится спетая перед этим песня; содержание предсказывает судьбу» [5. С. 405]. В наших записях отмечается, что этот тип гадания не является исключительно девичьим — участвовать могут женщины вне зависимости от возраста

и социального положения, а также мужчины и дети. Возможно, это тоже влияние ДК. Строгое распределение ролей во время гадания отсутствует — одни и те же люди могут выполнять разные функции: спрашивать свою судьбу, петь песни-предсказания. Зачастую имеется костяк коллектива, который знает тексты песен и определяет их последовательность, — обычно это пожилые люди, в нашем случае такой группой людей являются работники Дома культуры.

является названием роли в проведении гадания, но и попадает в сами тексты подблюдных песен. Семантика лексемы различается в зависимости от ситуации. В организации гадания слово *дристун* употребляется лишь для обозначения ведущей роли, его этимология не поясняется. В текстах песен оно присутствует исключительно в зачинах и указывает на метафорическое предвестие процесса гадания. Так, в «Смоленском этнографическом сборнике» В. Н. Добровольского слово *драстун* («дристун») используется в начальных песнях² подблюдных гаданий и является шутливым предзнаменованием какой-либо неприятности [4. С. 69–73].

Ишоў бык дристун дай по вўлицы,
Свят вячор!
А за ним свиньи виряницыю,
Свят вячор!
Каму выдастца да таму добро,
Свят вячор!

В «Смоленском музыкально-этнографическом сборнике» приведено 10 песен с упоминанием дротуна.

К слову, коллокация *дристуна петь* является альтернативным названием для гаданий с подблюдными песнями в Демидовском, Духовщинском, Смоленском и Ярцевском районах [10. С. 613].

[А гадали?] Гадали, да. Дристуна пели. Назывался «дристуна петь». [Это что?] Да, дристуна, это как бы [нрзб.] поют дристуна... Вот када колядуют на Святки, собираются, и специальная есть песня, ложат в шапку какие-то предметы. И был всё время такой человек, который... Вот называлось «петь дристуна» [БАД].

Подблудная песня состоит из двух элементов: «короткой припевки, содержащей символические образы и мотивы, которые в местной традиции толкуются как положительные или негативные прогностические знаки» [2. С. 95], и заключительной формульной концовки.

На пороге сижу, за порог гляжу,
Свят вячор!
Кому мы поём, пусть тому добром,
Свят вячор!
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор! [AEA].

Начальная песня не несет в себе никаких прогностических знаков и смыслов, ее исполнение является формальным зачином.

II Верования и обряды

Дай жирова спеть, да и жирного.
Свят вячор.
Мы кому поём, пусть тому добром.
Свят вячор.
Кому придется, тому сбудется.
Свят вячор [УВН].

После зачина следует особая песня, восхваляющая государыню и хлеб.

Хлебу да соли слава!
Хлебу да соли долг век, Слава!
Барышне нашей более того, Слава!
Кому мы спели, тому добро,
Слава!
Кому вынется,
Скоро сбудется!
Скоро сбудется,
Не минуется!
Слава!
Слава! [AEA].

Несмотря на то что в репертуаре присутствует хвалебная песня хлебу, обычай печь обрядовый хлеб [6] и разделять его на количество участников здесь не встречается.

Все последующие подблюдные песни содержат в себе символические образы и мотивы и трактуются как положительные или негативные прогностические знаки. Работники Дома культуры, проводящие жирово, несколько изменили сценарий гадания: если человека не устраивает предсказанное, можно «откупиться» от него и получить новое пророчество за определенную плату (деньги или сладости).

Если ты хочешь откупиться, и тебе это... тебя это не устраивает, и тебе нужно... хочется другого, ну, какого-то... какой-то судьбы..., значит, другого гадания, то тогда ты говоришь: «Отк... я откупаюсь». Либо моне... ну, лучше, конечно, монетками, деньгами, либо какими-то сладостями. Это вот когда бабки эти пели, это жирово, вот они и набирали себе там, кто деньгами, кто сладостями, кто какими-то там пирогами откупался. А для них это, видимо, было очень удобно. Ну потом же они же всё равно садились и отмечали. Главное, чтобы откупиться. Ты откупился, твой предмет ..., обратно забирают, кладут в тарелку и уже как бы перегадывают, перепевают [KEA].

Помимо этого, работники ДК также внесли значительную редактуру в репертуар: они убрали тексты, сущие что-то негативное, и оставили только положительные предсказания. Объясняется это тем, что было несколько инцидентов, когда предсказание смерти действительно сбывалось.

Жучок несёт... волочёт добро на мочаленке — это, значит, к богатству. Вот. И таких куплетов было очень много, в том числе и про смерть. Когда я стала проводить в Доме культуры вот эти вот вечера, жирова играли, я убирала вот эти вот про

смерть, потому что был один раз такой... верней, несколько раз даже было такое, что ну каким-то чудом тот, кому получалось вот это вот... вот эта песенка, умирал. И поэтому люди стали бояться, побаиваться, и я просто убрала их [УВН].

Помимо гаданий с подблюдными песнями работники ДК пгт Пржевальское проводят гадания с помощью самодельного «круга Соломона». Гадающие бросают предварительно нагретое в руках зерно на деревянную доску, на которой с помощью серебристого декоративного скотча сделано солнце в форме круга с тринацатью лучами; у солнца есть лицо, нарисованное перманентным маркером. Каждый луч делится на 8 частей, в которых маркером написаны числа от 1 до 100. Число, на которое попало зерно, означает номер стихотворного предсказания в «книге Соломона». Найденные в гадательной книге стихи толкуются в связи с жизненными обстоятельствами человека, которому эти стихи выпали.

Ещё мы гадаем... Ну так смешно, конечно. Мы гадаем, называется... «соломонова книга». Обыкновенная книга во гадальня, вот эта вот. Мы открываем и... Сделан у нас такой кружочек, там солнце, от солнца — лучи, и там цифры написаны. И по этой соломоновой книге... Бросаешь зерно, берёшь зерно, нагреваешь [подержав в руках] его, задумываешь там, значит, какой-то... что ты хотел бы, какой вопрос выяснить. Кидаешь — и это зерно разлетается и попадает на какую-то цифру. И ты читаешь. Причём там философское такое значение, там не то что говорится конкретно, что ты помрешь или там тебе, это, дядюшка из-за границы какой-то даст... значит, будешь наследником его. А там так очень мудро сказано, философски, что ты сидишь и думаешь: «А что эт такое? Что это означает?» А потом, естественно, в течение года всё это забываешь, но когда открываешь в начале года эту книгу, а там у тебя написано, что у тебя было отмечено, да, на что ты гадала. Начинаешь читать: «Блин, а это ж всё, оказывается... В общем-то всё сбылось». Почему-то... и почему-то постоянно сбывается. Видимо, написана эта философская книга, верней, это гадание, соломонова книга, написана так, что что у тебя ни сбылось — это обязательно вот... в этом это будет, ну, как... предсказанием, предзнаменованием [KEA].

По утверждению Ф. Вигзелл, «Колесо Фортуны», известное в России как «Гадательный круг царя Соломона» пользовалось неизменной популярностью вплоть до революции (...) и было столь распространено, что его называли просто «Соломон» [1. С. 55]. «Соломон» является сугубо «народной книгой», так как был наиболее доступным для крестьян из-за больших тиражей для продажи в деревнях.



Е.А. Сторожева, пгт Пржевальское
Демидовского р-на Смоленской обл. 2024 г.
Фото А.Б. Мороза

Нам не попадалось упоминаний о проведении гаданий с применением «круга Соломона» в Демидовском районе Смоленской области вне Дома культуры, из чего следует, что совмещение в одном мероприятии жирова и гадания посредством специальных книг произошло по инициативе его работников. Более того, директор ДК пгт Пржевальское говорит, что она черпает информацию для проведения праздников из разных источников, в том числе в интернете. В частности, гадание по Соломоновой книге — ее нововведение, призванное сделать действие более зрелищным и повысить интерес к мероприятию:

[Это вы тоже где-то почерпнули?] Да. [Или это было такое здесь?] Дело в том, что после того, как проходит жирово, сейчас всё равно народа не так много ходит, обряды люди воспринимают только тогда, когда они зрелищны, когда им хочется посмотреть [KEA].

Для «зрелищности» события сотрудники ДК используют элементы народного костюма: сарафаны, кокошники и т.д. Интерес и ажиотаж вокруг «жировах» создается также благодаря трансляции идеи уникальности и самобытности праздника. В частности, в отчетах на сайте³ администрации муниципального образования «Демидовский муниципальный округ» Смоленской области и при разговоре с собирателями сотрудники акцентируют внимание на «древности» обряда, который «несомненно имеет старообрядческие корни»⁴ и который они стремятся сохранить. Самобытность традиции подчеркивается за счет противопоставления классических подблюдных песен местным.

У нас была такая традиция праздновать Жирова. [Жирова?] [Произносит по слогам:] Жи-ро-ва. Слышали когда-нибудь? [Соб.: Нет.] Не было такого слова даже, да? Так вот: жирова. У какой-нибудь женщины в доме собирались чаще всего, ну, в моё время уже пожилые женщины собирались, устраивали застолье и начинали гадать. Гадания эти были не совсем обычные тоже. Будто, знаете, подблюдные все эти гадания, но здесь не то [УВН].

В качестве аргументации использует-ся также ссылка на авторитеты. Например, одна из информанток рассказывала, как ее дочь, учащаяся в Смоленске, представила своим преподавателям местную традицию и узнала, что здесь подблюдные песни проходят «своеобразно».

Ну вот моя девочка, которая сейчас учится, она, например, этот обряд возила в Смоленск и описывала его. Ну... в общем-то он им понравился. Хотя знают, что это подблюдные песни, но у нас как-то они своеобразно проходят [КЕА].

Таким образом, гадания с подблюдными песнями, которые в Демидовском районе Смоленской области называют-ся «жирово», сейчас проводятся исключи-чительно по инициативе работников Дома культуры. Меняется pragматика гаданий с подблюдными песнями: они становятся не столько гаданиями, сколько «зрелищным» развлечением для посетителей ДК пгт Пржевальское и «самобытным» мероприятием для отчетности.

ТЕКСТЫ

Ой дай нам, Боже, дай жирово спеть,
Свят вячор.
Дай жирово спеть, дай и жирного,
Свят вячор.
Мы тому поём, пусть тому добром,
Свят вячор.
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор
(начальная) [КЕА].

Хлебу да соли слава!
Хлебу да соли долг век, Слава!
Барышне нашей более того, Слава!
Кому мы спели, тому добро,
Слава!
Кому вынется,
Скоро сбудется!
Скоро сбудется,
Не минуется!
Слава!
Слава!
(хвалебная песня хлебу) [AEA, песня с пе-
чатного листа с репертуаром подблюдных
песен для исполнения в ДК].

Ой, ползёт жучок по завалинке.
Свят вячор.

Волочёт добро на мочаленке.
Свят вячор.
Кому придется, тому сбудется.
Свят вячор
(к смерти) [УВН, песни, записанные со
слов матери].

Как ползёт жучок по завалинке,
Свят вячор.
Он тащит навоз на мочаленке,
Свят вячор.
Мы кому поём, пусть тому добром,
Свят вячор.
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор
(к смерти) [КЕА].

По саду хожу, полотенце стелю.
Свят вячор.
Кому придется, тому сбудется.
Свят вячор
(к дальней дороге) [УВН, песни, записан-
ные со слов матери].

По саду хожу, полотенце стялю,
Свят вячор.
Я ещё похожу и ещё постялю,
Свят вячор.
Мы кому поём, пусть тому добром,
Свят вячор.
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор
(к дальней дороге) [КЕА].

Замешу дежу чуть на донышке.
Свят вячор.
Подошла дежа ровно с краешком.
Свят вячор.
Кому придется, тому сбудется.
Свят вячор.
Тому сбудется, не минуется.
Свят вячор
(к беременности) [УВН, песни, записан-
ные со слов матери].

На загнетке сижу да и кашки жду,
Свят вячор.
Либо кашки у рот, либо ложкой у лоб,
Свят вячор.
Мы кому поём, пусть тому добром,
Свят вячор.
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор
(к вечному девичеству) [КЕА].

На пороге сяжу, перяпечи пяку,
Свят вячор.
Мы кому поём, пусть тому добром,
Свят вячор.
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор
(к пирушке) [КЕА].

Под горой медведь, пузяньём трясеть,
Свят вячор.
Мы кому поём, пусть тому добром,
Свят вячор.
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор
(к богатству) [КЕА].

По бору хожу и брусничку беру,
Свят вячор.
Мы кому поём, пусть тому добром,
Свят вячор.
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор
(к слезам) [КЕА].

Ой, и Заинька-ковыляинька,
Свят вячор!
Ковылять тебе на чужую сторону!
Свят вячор!
Кому мы поём, тому пусть добром,
Свят вячор!
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор!
(к жизни на чужбине) [AEA, песня с пе-
чатного листа с репертуаром подблюдных
песен для исполнения в ДК].

На пороге сижу, за порог гляжу,
Свят вячор!
Кому мы поём, тому с добром,
Свят вячор!
Кому сбудется, не минуется,
Свят вячор!
(к свадьбе) [AEA, песня с печатного листа
с репертуаром подблюдных песен для ис-
полнения в ДК].

Примечания

¹ Ср. «жировку водить»: обычно подразу-
мевается именно пение подблюдных песен,
но иногда «жировку водить» означает
и само гадание, схема проведения которо-
го несколько отличается от классических
гаданий с подблюдными песнями [см.: 7].

² Реже в песнях, предсказывающих
богатство.

³ См.: URL: <https://demidov.admin-smolensk.ru/administraciya-municipalnogo-obrazovaniya-demidovskij-rajon-smolenskoj-oblasti/novosti-kultury/13-yanvarya-v-przhevalskom-gdk-sostoyalsya-starinnyj-obryad-zhirovo/>.

⁴ См. URL: <https://demidov.admin-smolensk.ru/administraciya-municipalnogo-obrazovaniya-demidovskij-rajon-smolenskoj-oblasti/novosti-kultury/narodnye-promysly2/>.

Литература

1. Вигзелл Ф. Читая фортуну: гадатель-
ные книги в России (вторая половина
XVIII–XX вв.) / пер. с англ., предисл.
и comment. А. А. Панченко. М., 2007.

2. Виноградова Л. Н. Подблюдные пес-
ни // Славянские древности: этнолингв.
словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Тол-
стого. Т. 4. М., 2009. С. 95–97.

3. Востриков О. В. Традиционная куль-
тура Урала. Опыт этноидеографического
словаря русских говоров Свердловской
области. Вып. I. Народный календарь.
Екатеринбург, 2000.

4. Добропольский В. Н. Смоленский
этнографический сборник. Ч. IV. М., 1903.

5. Зеленин Д. К. Восточнославянская
этнография / пер. с нем. К. Д. Цивиной.
М., 1991.

6. Лобанов М. А. Морфология праз-
ника: О процедуре подблюдных гаданий

(одной из гипотез В. Я. Проппа) // Морфология праздника: матер. конф. «Морфология праздника. К 110-летию со дня рождения В. Я. Проппа» (Санкт-Петербург, 12–14 мая 2005 г.). СПб., 2006. С. 59–77.

7. Малкова Е. Святочное гадание «жировку водить»: к вопросу распространения и бытования в Вологодском районе // Известия Вологодского общества изучения Северного края / гл. ред. С. П. Белов. Вып. 16. Вологда, 2007. С. 70–74.

8. Словарь говоров Русского Севера / под ред. А. К. Матвеева. Т. 3: Г–Ж. Екатеринбург, 2005.

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

10. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни / отв. ред. О. А. Пашина. М., 2003.

11. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. 2. М., 1986.

Список информантов

AEA — Абраменкова Екатерина Алексеевна, 1954 г.р., род. и живет в д. Старый Двор.

БАД — Бардюков Александр Дмитриевич, 1963 г.р., род. в д. Акаково Демидовского р-на, живет в д. Переселье.

КЕА — Сторожева Елена Александровна, 1967 г.р., род. и живет в пгт Пржевальское. Директор ДК.

РГП — Романова Галина Павловна, 1956 г.р., род. в д. Тверды Демидовского р-на. С 1974 г. живет в пгт Пржевальское.

УВН — Усова Валентина Николаевна, 1951 г.р., род. и жила в д. Тверды Демидовского р-на до ее упразднения, потом переехала в пгт Пржевальское.

В работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

Статья поступила в редакцию 5 июня 2025 г.

Михаил Сергеевич Остроухов,
магистрант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)
Варвара Павловна Рамеева,
студентка, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)

«ЦЫГАНСКАЯ СВАДЬБА»: СВЯТОЧНЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС В ДЕМИДОВСКОМ РАЙОНЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье рассмотрен записанный в д. Куминово Демидовского района Смоленской области нарратив о существовавшем до конца 2010-х гг. святочном обрядовом комплексе «цыганская свадьба», включавшем в себя ряжение, колядование, символическую свадьбу и гадание «жирово». Путем его сопоставления с материалами интервью из соседних населенных пунктов и более ранними смоленскими этнографическими записями производится реконструкция более ранней формы обрядового комплекса.

Ключевые слова: Святы, Старый Новый год, свадьба символическая, ряжение, колядование, гадания, «жирово», Демидовский район Смоленской области

В советское время пгт Пржевальское Демидовского района Смоленской области был урбанизирован после открытия в нем санатория. В результате население значительно увеличилось и изменился его состав. Вероятно, по этой причине нам не удалось зафиксировать в поселке развернутых рассказов о локальной календарной обрядности и других коллективных практиках, за исключением «жирова»¹ — гадания с подблудными песнями, проводимого в настоящее время сотрудниками Дома культуры. В ходе экспедиции нами, помимо Пржевальского, были также обследованы еще десять деревень, располагающихся неподалеку от этого поселка. Локальная традиция там сохранилась лучше, и нам удалось записать ряд интересных нарративов. Так, жители д. Куминово рассказали о не зафиксированном нами нигде более обрядовом комплексе кануна Старого Нового года, называемом *цыганская свадьба*, включающем ряжение, колядование, игровую свадьбу и «жирово». Название было известно всем опрошенным жителям деревни, но детализированный рассказ о нем был записан только один.

Как отмечает А. В. Гура, свадьба как центральный и наиболее разработанный обряд перехода служит моделью для других переходных обрядов [2. С. 552]. Известно множество русских святочных игр, имитирующих свадебный обряд; в зависимости от локальной традиции в них могли быть задействованы люди всех возрастов, от молодежи до пожилых [6. С. 121]. Опираясь на русские средневековые источники, В. И. Чичеров предполагал, что распространность свадебных игр в русском новогоднем обряде свидетельствует об исконности темы брака в комплексе святочных традиций и может быть проинтерпретирована как поздняя форма характерных для периода зимнего солнцестояния эротических игр, упоминавшихся в Стоглаве [9. С. 193]. В то же время святочная «свадебная» обрядность могла иметь и pragmatическую функцию, будучи средством знакомства и образования пар для молодежи. В частности, И. А. Морозов отмечал, что святочное ряжение в участников свадебного обряда и последующий обход домов выполняли функцию показа

достоинств потенциальных женихов и невест и чествования устоявшихся пар [5. С. 50].

В канун Старого Нового года по домам ходили ряженые, причем в ряде деревень вокруг пгт Пржевальское подчеркивается, что или рядились цыганами, или сами ряженые попросту назывались цыганами.

[На Святы во что-то особенное наряжались?]

[ШМИ:] Ну, наряжались было и в цыганское².

[ШВ одновременно:] Ай, ну, как вам сказать, как-то особенно. Что было: кто платок наденет, улавное, чтоб баян был.

[ШМИ:] Да, в цыганское, с уармошкой ходили — ой как весело было.

[ШВ:] Хто платок оденет, хто еще что.

[А в цыгана как наряжались?]

[ШМИ:] Ну как, ну, юбки длинные из... это... как цыгане, ну.

У нас вот, когда были старые люди, мы даже колядовали ходили, я там с уармошкой, они наряжались, ну, как... как уговорили — «цыгане ходили», то есть колядовали. Ну, это вот в Святы это, на Новый уод, вот, под Старый Новый уод [БАД].

После обхода ряженые собирались в одном из домов на посиделки, где устраивали игровую свадьбу и гадание «жирово». По всей видимости, *цыганская свадьба* — это общее наименование и для ряжения, и для самой «свадьбы» — кульминации обрядового комплекса.

Всё время четырнадцатого января, то есть, получается, по старому календарю — это Новый уод, с четырнадцатого кален... четырнадцатого января всё время отмечали Старый Новый уод, то есть, иурали жирово, собирались, ну, либо, как в народе уоворят, цыганскую свадьбу иурали [НСВ].

Ряженые собирались в большом доме и приносили с собой то, что собирали во время колядования.



С. В. Никульцева, д. Куминово Демидовского р-на Смоленской обл. 2024 г.
Фото А. Б. Мороза

[Не слышали про цыганскую свадьбу на Святки?] Ну конечно, вон цыганская свадьба — она и тут и была. Сначала, значит, колядки шли. ... Приходили в масках люди, вот. ... Поздравляли с праздником, желали всем здоровья и давали какое-то им угощение: там кусок сала или ещё что-то. Вот они наколядывают всех этих продуктов, а потом начиналась цыганская свадьба. Застолье там это было. ... И приходили не по приглашению, а кто хочет. Кто хочет, мог пойти в этот дом. Ну не знаю, здесь вот почему-то всегда было [показывает в сторону соседнего дома], у Катерины [соседки]. Она одна жила. Вот. Избирали дом, но очень хорошей хозяйки. Катерина была очень добрым таким человеком, хорошим, и поэтому к ней с радостью все шли ... [Цыганская свадьба — это застолье из того, что собрали колядующие?] Да, из того, что собрали. Как цыгане... колядовали [РЕФ].

Иногда название *жирово* используется расширительно для ряжения / игры колядников:

На *жирово*, ну, на цыганскую свадьбу это всё собирали, накрывали столы и за счёт этого, ну, хто-то деньги давал, соответственно за деньги там чё-то докупали, чё-то ещё покупали, собирали, накрывали столы и, вот, проводили такое мероприятие [НСВ].

Ключевым элементом этого обрядового комплекса является имитация свадебных гуляний. Как пишет Л. М. Ивлева, «свадебные эпизоды ряжения, в которых внимание участников обрядовой игры сосредоточено на венчании, отличаются пародийными мотивами такой же природы» [3. С. 86]. Для описанного обряда нехарактерно использование свадебных песен или песен со свадебной тематикой. Правдоподобие свадебного обряда создается через внешние элементы: облик гуляющих, строго отведенное место каждого участника среди «гостей». «Свадебное

застолье начинается с определения чинов, после чего идет празднование с поздравлением «молодых». Информантами неоднократно подчеркивается сходство «цыганской свадьбы» со свадебным обрядом:

Небольшое застолье. Там же ж и песни пели, и танцевали. Ну всё как... как и на обыч... как и на свадьбе: пьют, ууляют, танцуют. Токо что не удаают [НСВ].

Перед началом игры участники выбирали жениха, невесту, а также свадебные чины. При этом не отмечается никаких существенных ограничений: исполнить ту или иную роль мог любой — независимо от возраста и пола³.

Не только молодёжь, в нашей деревне участвовали все: и пожилые люди, и молодые, поэтому, кто заходит к тебе в дом, ты не знаешь. Все снимали маски только там, на этой цыганской свадьбе. Там уже тогда видно кто, что. [То есть, когда уже есть начинали, маски снимали?] Да, да. И приходили не по приглашению, а кто хочет. Кто хочет, мог пойти в этот дом [РЕФ].

Однако «молодыми» старались не делать женатых и замужних, выбор падал на вдовствующих и разведенных. Игра проходила в системе ролевых отношений, о которой пишет Л. М. Ивлева [3. С. 27]: мужчину могли переодеть «невестой», а женщину посадить «женихом». «Гости» выбирались среди всех присутствующих.

[Из кого выбирали жениха и невесту?] Ну, конечно, женатых и ж... самое, замужних не сажали, но таких там... Хто-то, может быть, вдова, хто-то был, там, либо, там, разведённые, ну, выбирали, сажали. ... [Как на цыганской свадьбе выбирали, кто будет кумом, кто остальными?] Да просто, ну, просто, там: «Ты сего... Ты, вот, ну ладно, в прошлом уду там этот был, этот, ну, в этом уду ты будешь невестой, ты женихом, там, ну, а вы там почётными гостями». [Они должны быть как-то наряжены по-особенному?] Нет, просто наряжали невесту с женихом, а остальные просто садились все ў чём, хто ў чём пришёл [НСВ].

[Это ведь как игра, было что-то, что делали наоборот?] Ну да, просто иурали, ну, моули переодеть мужчину невестой, посадить женщину женихом, то есть как, как залауорассудится было. ... [Вы говорили, что мужчину могли нарядить невестой, как именно?] Платье свадебное одевали, фату одевали. [Настоящую?] Настоящую фату одевали. ... [Как одевали жениха?] Я же тебе уворила, одевали платье свадебное и фату. [Это невесту, а жениха?] Костюм. [Обычный?] Обычный, обычный нормальный человеческий костюм, ну и с цветочком, соответственно. Ну, можно было с цветочком, можно было без цветочка, без разницы [НСВ].

Специфика названия *цыганская свадьба* следует из ее прямой связи с обликом ряженых. Как замечает Л. М. Ивлева, ряжению свойственно travestирование антропоморфных персонажей, среди которых есть представители других этносов, например цыгане. Оно «представляет собой одну из реализаций перевернутости как основополагающего принципа окрутничества» [3. С. 92]. Сходство с внешним видом цыган создается за счет использования ярких длинных юбок и платков.

[Когда колядовали, что надевали, чтобы нарядиться в цыгана?] Всё, ну, вот, на лицо некоторые моули одеть просто чулок, раскрашивали, либо, там, просто платок какой-то, щёки раскрасют, ну, то есть, чтобы тебя просто не узнали. [Чем раскрашивали?] Хт... краской, ну красками, бураком, ну, чем в старину моули раскрашиваться? Бурак, щёки натрут, ууоль в печке достанут, ресницы под... там, чер... это самое, брови подчернят побольше. [Соб.: Его же не отмоешь потом.] Отмывается, нормально смывается ўсё. Это уже последнее время здесь и помадой можно было и румянами поддумянить как-то было, а так чем? [Со] ответственно, свекла, ууоль с печки, разукрасились, одели, чем длиньше, пышней, шили специально, одева... Ну, как бы, в... слоскоткой собирали, там юбки цыганские шили, кофты такие, чтоб, ну, на цыгане было больше похоже. [Вместо волос что-то надевали?] Раньше пакли очень мноуо было, волосы, парики, сами делали из пакли — паклю скрутили, там, либо косу, либо, там, просто, как бы б, длинные, там, кому, ну, кому как надо было, тот так и делял волосы [НСВ].

Очевидно, что колядование строится на стереотипе образа «чужого» в народной культуре. О. В. Белова приводит примеры, как привлечение «чужого» (этнического соседа) к обрядам перехода могло быть средством защиты от нечистой силы [1. С. 81]. В упоминаниях колядования информантами прослеживается клишированность образа «чужого». Л. М. Ивлева отмечает, что «все обрядовые события действительно разворачиваются ряженными в системе ролевых отношений: ... кто-то представляет иное сословие или иной этнос» [3. С. 27]. Вместе с тем образ «цыгана» включает не только внешние атрибуты, такие как цветастый платок или длинная юбка, но и особенности поведения, приписываемые стереотипному образу «чужого».

[А что на застолье было? Посидели за столом и разошлись?] Посидели, попели песни... И танцы там, и пляски — всё, что хочешь, как у цыган. ... Как цыгане... колядовали [РЕФ].

Название *цыганская свадьба* ранее уже было зафиксировано на русско-белорусском этнокультурном пограничье: в соседнем Велижском районе так называли обходы домов ряжеными с последующим пародированием свадебного благословения и застолья, проводившиеся на Всеядной неделе⁴ [4. С. 170–171], а в д. Доброселье современного Монастыщинского района термин был зафиксирован в качестве обозначения застолья, организуемого ряжеными вечером на Святках после завершения колядования [7. С. 607]. Сведения в научной литературе, указывающие на распространность модели в регионе, позволяют предположить, что святочная «циганская свадьба», описанная в зафиксированных нами нарративах, вероятно, могла быть известна и за пределами Куминова. Подтверждение этому можно найти в материалах из других деревень Демидовского района. В первую очередь стоит отметить, что в качестве основных персонажей святочного ряжения опрошенные нами информанты чаще всего называли именно цыган.

[А на Рождество что у вас делают?] Колядуют. Ну сейчас уже нет такого, а раньше колядовали. Я ж вот рассказывал, наряжалась цыганами вот [БАД].

Ну одеются в там, кто в цыганок, кто, знаешь, ў Бабу Яу. Но приходят там, танцуют, там ну так, ўо такое было у нас, ну. А тогда, ну, мы их дарим чем-нибудь, ну кто, что у коуюесь, ўо [ШМИ].

[У вас колядовали на Рождество или на Старый Новый год?] На Старый Новый ўод. Один день. [Только один день?] Один день ходили. Да ну, да, ходи... это было очень давно, ходили, да. [И что, как они?] Студенты. А ничего, пришли: «уа-уа-уа», кто ў цыганей одет, кто во что одет, ну. И подавали. Ничего не пели, а просто «уа-уа-уа» да «уа-уа» [РГП].

В третьем из представленных выше фрагментов примечательно, что святочные обходы домов относятся информанткой не ко всем Святкам, а именно к Старому Новому году, что соответствует модели описанной в Куминове «циганской свадьбы». Примечательна характеристика ряженых как студентов, что относит колядование к категории молодежных развлечений. Это подтверждает нарратив, записанный в Пржевальском, в котором говорится, что ходили колядовать «незамужние девчонки»; помимо прочего, в нем рассказывается о следующем за колядованием совместном застолье ряженых — празднике с танцами. Это позволяет провести дополнительные параллели с рассматриваемым нами обрядовым комплексом.

Там хозяйка должна была встретить этих уостей, то их приходила целая ватага, например, пятеро мал... и ходили, знаете, ну... незамужние девчонки... то есть ещё до замужества... Замужество там уже в деревне было... У тебя своя семья, тебе нечего беуть по колядкам. Ты уже свои... уже к тебе придут. А коуды ты девчонка — ту, тебе тоуда воля вольная. Значит, парни, девчонки собирались, и вот они тоуда ходили, тоуда их надо было привечать хозяйке, они тоуда... там мешок у них был и они, эти, поздравления хозяйкам, хозяйка им — уостицы, то есть это было... Потом собирались в отдельный какой-то чай-то... доме, всё это вываливали, всё это делили, пировали. То есть праздник был вот в таком стиле. Танцевали, то есть это было... хорошее такое время [ГНВ].

Стоит обратить внимание на следующий текст, записанный в д. Петраково (с 2004 г. входит в Пржевальское городское поселение): несмотря на фрагментированность воспоминаний информантов, им удается вспомнить о двух разных святочных обходах домов — на Рождество и на Старый Новый год, один из рассказчиков, будучи ребенком, ходил на Рождество, в то время как на Старый Новый год «ходили другие». Если сопоставить это с приведенным выше нарративом из Пржевальского, то можно предположить, что выражение «ходили другие» (не дети) в отношении обряда в канун Старого Нового года означает участие в нем старшей молодежи — девушек и парней.

[Песни пели?] [ЗНН:] Да мы разные песни пели. А, колядовать тоже, зде... это. [На Новый год?] На... зим-зимой, зимой, на Рождество, Старый Новый ўод. [Расскажите, как?] Ну... [На Старый Новый год?] Да. Колядова... с шестого на седьмое мы колядовали всеуда. Разукрашиваем лица там. Уулём натрём, ну, да... [ССИ:] Ну, на Старый Новый ўод, наверно, Коль. [ЗНН:] Нет, мам, с шестого на седьмое мы ходили. [ССИ:] А, ну колядушки, ну да. [ЗНН:] А на Старый Новый ўод, это Старый Новый ўод, это там не то. Это ж там уже друые потом ходили.

Исходя из представленных данных, мы можем сделать вывод, что куминовская «циганская свадьба» — это результат трансформации относящегося к празднованию Старого Нового года молодежного обрядового комплекса, существовавшего в прошлом в схожей форме в деревнях и селах в окрестностях Пржевальского. Использование свадебных образов в текстах и обрядах колядующей молодежи, вероятно, является повсеместным в локальной традиции Смоленской области: так, персонажами большого числа «колядных песен», опубликованных в Смоленском этнографиче-

ском сборнике В. Н. Добровольского, являются жених и невеста. Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает колядка, записанная в д. Даньково, ныне находящейся в Починковском районе, текст которой прямо подразумевает жонку или молодую как возможную плату для коляды.

Паехала Каляда с канца ў канец,
Каляда, Калядица ж мыя!
Зашла Каляда к Андрею на двор.
Паня Андрей, чим даруешь Каляду,
Каляду, Калядицу ж маю:
Ати жонкую, ты пшонкую,
ти молодью Аўдоткую?
Паехала Каляда с канца ў канец,
Заехала Каляда к Устину на двор.
Паня Устин, чим даруешь Каляду,
Каляду, Калядицу ж маю:
Ай, ты жонкую, ты пшонкую,
ти молодью Татьянкую?
Паехала Каляда с канца ў канец,
Каляда, Калядица ж мыя! [8. С. 15].

Примечательны также факты фиксации на территории современной Смоленской области сведений о святочных целовальных играх. В упомянутом ранее сборнике В. Н. Добровольского в разделе «колядные песни» присутствуют два текста, исполнявшиеся во время игры, участниками которой называны «девки и парни»: парень ходит вокруг хоровода, выбирает из девушек «невесту» и «тещу», целует их, после чего то же самое проделывает другой парень [8. С. 45–46]. Отталкиваясь от того, что именно подобные игры, а не гадания являются традиционным элементом совместных святочных посиделок неженатых парней и незамужних девушек [5. С. 12], можно предположить, что «циганская свадьба» изначально завершалась не гаданием-«жировом», а игрой, подобной описанной выше. Появление гадания в существовавшей в Куминове вариации «циганской свадьбы», по всей видимости, произошло вследствие утраты обрядовым комплексом реконструированного нами статуса молодежного развлечения, в результате чего место заключающей его целовальной игры могло занять актуальное для всех возрастов гадание-«жирово».

Примечания

¹ См. публикацию К. В. Волынской в этом номере журнала.

² Здесь и далее знаком ў обозначается фрикативный звук [г].

³ По словам информантов, во время гуляния в доме собирались люди всех возрастов, в том числе и дети, однако они, по всей видимости, не исполняли ролей в игре.

⁴ Начинается за три недели до начала Великого поста, в эту неделю можно есть скоромную пищу ежедневно, не соблюдая постов по средам и пятницам.

Литература

1. Белова О. В. «Другие» и «чужие»: представления об этнических соседях в славянской народной культуре // Признаковое пространство культуры / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002. С. 71–85.
2. Гура А. В. Свадьба символическая // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 552–556.
3. Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
4. Качулина Л. А. Велиж — мой город родной. Очерки по истории города Велижа и Велижского района. СПб., 2010.
5. Морозов И. А. Женитьба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы». М., 1998.
6. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
7. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни. М., 2003.
8. Смоленский этнографический сборник. Ч. 4 / сост. В. Н. Добровольский. М., 1903.
9. Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

Список информантов

- БАД — Бардюков Александр Дмитриевич, 1963 г.р., род. в д. Акатово Демидовского р-на, живет в д. Переселье.
- ГНВ — Гришанова Надежда Васильевна, 1958 г.р., род. в д. Чижаки Демидовского р-на, живет в пгт Пржевальское.
- ЗНН — Зайцев Николай Николаевич, примерно 1984 г.р., род. и живет в д. Петраково.
- НСВ — Никульцева Светлана Владимировна, 1974 г.р., род. в г. Рудня, с двух месяцев жила в д. Куминово, затем жила в разных городах России, с 2017 г. постоянно живет в д. Куминово.
- РГП — Романова Галина Павловна, 1956 г.р., род. в д. Тверды Демидовского

района, с 1974 г. живет в пгт Пржевальское.

РЕФ — Рокова Евгения Федоровна, 1946 г.р., род. в д. Бобыли Духовщинского р-на, в детстве переехала в д. Куминово, 20 лет жила в Екатеринбурге, в пожилом возрасте вернулась в д. Куминово.

ССИ — Свешникова Светлана Ивановна, примерно 1960 г.р., живет в д. Петраково.

ШВ — Шеметов Василий, 1991 г.р., род. и живет в д. Михайловское.

ШМИ — Шеметова Милия Ивановна, 1950 г.р., род. в д. Замошье Демидовского р-на, после окончания техникума переехала в д. Михайловское.

В работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

Статья поступила в редакцию 5 апреля 2025 г.

Лаура Арифовна Мамедова,
студентка, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)

ОБРЯД «ВЕНЧАНИЯ КОРОВ» В ДЕМИДОВСКОМ РАЙОНЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье рассматривается обряд «венчания коров» в Демидовском районе Смоленской области на основе материалов экспедиции НИУ ВШЭ 2024 г. под руководством А. Б. Мороза. Проводится сравнение с ранее зафиксированными данными по Велижскому району (2013 г.). Особое внимание уделено хронологическим особенностям исполнения ритуала (Троица, Духов день, Егорьев день), его структуре, роли пастуха и символике венка. Анализируются изменения в обрядовой практике, связанные с угасанием традиционного пастушества и трансформацией скотоводческого цикла. Подчеркивается многофункциональность венка: он выступает как оберег, элемент праздничного украшения скота и средство социального взаимодействия между пастухом и хозяевами животных.

Ключевые слова: обряд «венчания коров», Троица, пастух, венок, скотоводческий цикл

В 2018 г. М. Н. Власова опубликовала статью [4], подробно описывающую обряд «венчания коров», который фиксировался в д. Шумилово Велижского района Смоленской области в период с 1982 по 1985 г. В результате многолетних наблюдений и взаимодействия с местными жительницами автору удалось зафиксировать местное исполнение «венчания» со множеством деталей: состав шумиловского троицкого венка, его «ритуальную ценность». Разные варианты обряда были зафиксированы и в Торопецком районе Тверской области и описаны С. А. Ситниковой [6], что помогло расширить представления о «богатой ритуальной роли зелени в Троицкой обрядовой практике»

[6. С. 49] этого района. В. В. Виноградов также фиксирует локальные варианты обряда, преимущественно обращая внимание на то, что в ареал обряда входят западные районы Тверской области, север Смоленской и юг Псковской областей; подобные действия отмечены и в Витебской области Белоруссии. Он поэтапно анализирует каждый элемент, указывая на устойчивые сочетания элементов обряда и очерчивая географию [1; 2]. В 2014 г. А. Б. Мороз опубликовал работу [5], в которой тоже освещаются локальные детали обряда в Велижском районе Смоленской области, дополнившие общую картину. Назовем главные детали, на которых было сконцентрировано внимание в работе А. Б. Мороза.

- В местной традиции наименования праздников Троица и Духов день не совпадают с общепринятыми: Духов день отмечается в воскресенье, а Троица — в понедельник.

- Для плетения венков использовалась чаще всего береза, но отмечалось, что ее было недостаточно — вплетались ветки калины, клена, цветы. На Духов день венки плели пастух, вешал корове на рога, мог принести венок и отдать хозяйке.

- Хозяйка, получив венок, должна одарить пастуха: продуктами — яйцами (в том числе и крашенными к Троице, которые заготавливают заранее — на Духовскую субботу) и др. — или деньгами.

- Венки снимали с коров, сохраняли, вешали в хлеву перед двериной снутри и т.д., забрасывали на потолок хлева до следующего года. Венок выполнял функцию оберега от злых духов, но мог использоваться и как лечебное средство.

В настоящей работе мы сравним результаты экспедиции 2013 г. в Велижский район под руководством А. Б. Мороза и данные, полученные в ходе экспедиции Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» 2024 г. под его же руководством, работавшей в соседнем, Демидовском, районе.

Обряд «венчания коров», по собранным материалам, совершается преимущественно на Троицу — в воскресенье, когда завивают березы, но есть несколько упоминаний, что он проводился на Духов день, то есть в понедельник, и два упоминания Духовской субботы. Отметим, что по данным, собранным В. В. Вино-



А.Д. Бардюков, д. Переселье Демидовского р-на Смоленской обл. 2024 г.
Фото А.Б. Мороза

градовым, в Демидовском районе «венчание» в основном совершается в Духовскую субботу или на Троицу, то есть «приурочено к троицкому циклу народного календаря» [3. С. 2]. А. Б. Мороз обращает внимание на то, что в Велижском районе Смоленской области происходит смешение и обряд совершаются либо в Духовскую субботу, либо в Духов день, который отмечается в воскресенье. Ранее это смешение не описывалось исследователями, хотя было зафиксировано в некоторых текстах. А. Б. Мороз пишет, что «название кануна праздника Духовская суббота выглядит вполне логичным — по следующему дню, собственно празднику, которому она предшествует» [5. С. 3], и время исполнения обряда объясняется «несоответствием официального и местного, народного, названий праздника» [5. С. 3].

В публикуемых здесь материалах 2024 г. (№ 8) есть упоминание обряда на Егорьев день, что может быть связано с утратой актуальности самого обряда из-за почти полного отсутствия коров. В таких условиях Троица как момент совершения важных скотоводческих ритуалов могла быть замещена Егорьевым днем, который, возможно, приобрел большее значение в контексте первого выгона скота. Следовательно, происходит контаминация двух временных точек, связанных с важными событиями в скотоводческом цикле. К тому же на обряд сильно повлияло «падение “института пастушества”» [4. С. 430]:

отсутствие такой важной фигуры, как пастух, привело к изменениям не только в традиционной практике «венчания», но и в сезонных выгонах стад.

Утром пастух — либо кто-то из владельцев скота, чья очередь пасти, либо наемный — выгонял коров в поле, делал им венки. За это хозяева животного должны были заплатить *выкуп* (№ 1, 2). Обычно отдавали деньгами (№ 2, 5, 6 — *магарыч*), кто сколько может, или едой, предлагали выпить и закусить. Одновременно с этим отмечается, что давали яйца, причем указано точное количество — три (№ 7). Если в текстах, записанных в 2013 г. в Велижском районе, чаще всего в качестве платы упоминались яйца, то в 2024 г. — деньги. Пастуха считали зажиточным человеком (№ 6).

Венок плели из веток, преимущественно из березовых, другие материалы не назывались. Однако было записано, как именно венок изготавливали: березовую ветку закручивали вокруг рогов так, чтобы конструкция не развалилась, и завивали (№ 7). По словам М. Н. Власовой, подобные формулировки указывают «не на особый вид венчания, а на способ укрепления венка на рогах животного» [4. С. 434].

Л. Н. Виноградова и С. М. Толстая отмечают многообразие ритуального употребления венка [3]. В статье есть указание на то, что у западных славян и в западных областях украинско-белорусской зоны у венка более заметна функция оберега скота, схожее применение венка наблюдается и в Демидовском районе Смоленской области (№ 3, 4, 6, 7).

По возвращении с пастбища венок с коровы снимали (это могли делать хозяйка или хозяин), его сохраняли в течение года: вешали в хлеву на гвоздь (№ 6) или *во дворе против дверей* (№ 5). Он использовался как оберег (№ 3, 4, 7), чтобы скотина не болела и в семье все было хорошо. Точных ответов на вопрос, что делали с венком по прошествии года, нет, однако информанты предполагали следующие варианты: могли сжечь по аналогии с вербой (№ 3), выбросить.

В итоге, венок в обряде выполняет несколько важных функций: служит оберегом и украшением для скота, выступает в качестве предмета для выкупа, то есть позволяет пастуху требовать плату за свои услуги, а для хозяев животных это важный элемент ритуального празднования в честь пастуха.

1. Потом, следующий — это был такой, наверно, Духовская... Духоу день и Троица. Это в субботу шли на кладбище поминать усопших, а в воскресенье за-

вивали венки на берёзах и эти тоже, кто в поле выгоняли¹, кто... чьи коровы ў поле паслись. Животным венки завивали, вешали на роуа, она шла домой, за это, ну, хозяин пастуху давал выкуп. А потом, после обеда отмечали, всех приносили, кто большой тоже, на луу пели песни, отмечали [УТИ].

2. [Вы сказали про венки, которые на скот вешали, а зачем это делали?] Ну я не знаю, такой обычай, заудывали, а через деревья завязывали, заплетали венки, через неделю приходили смотреть. Заудывали желание, если оно заявляло, значит не сбудется. То есть ветки не ломали, ничего, их просто заплетали ў венок. А если зелёный венок, то сбудется желание. Ну я даже, честно сказать, не могу, у нас всегда это было так, может, как оберег потом этот венок ўод висел на хлеву у коровы, а так коровы шли с венками с поля. А потом выдавали этим, пастухам, кто завивал вянки, это, выкуп. Что-нибудь выдавали. [А что в качестве выкупа давали?] Ну, в основном давали что? Выпить и закусить. Деньгами-то сильно... Откуда у людей у сельской местности были деньги? Ну кто-то отдавал, може, три рубля там, пять. Ну, не рубли, а как... ну, стоимость этой выпивки, скока там в этот момент стоило. Вот был такой обычай. У нас такой был обычай. У друуих не знаю, как [МНА].

3. [А что делали с венком через год?] Вы знаете, наверно, может быть, выбрасывали, мож, сжигали. Да, это же считается как та же самая верба, вот она же ўод стоит, освящаша вербу в Вербное воскресенье, ўод стоит, и надо же её сжечь потом. Этту... ну, я не знаю, как в этих, допустим, в квартирах там это, ну мы-то на земле жили, у нас-то печки это стопишь и сожжёшь, и новый пучок этот ўод стоит следующий. Так же самое и венок этот. Для животных. Тоже он сохранял как бы, как оберегом считался, висел на хлеву и всё [УТИ].

4. [Когда была засуха, не украшали девушку ветками?] Нет, не девушку, это не засуха... у нас, вот, я говорила, что на Духоу день, на Троицу ходили в рошшу. Там завивали... называлось... ой, не на Троицу. На Духов день ходили... а на Троицу завивали берёзки. Как вот, одну берёзку и другую. И вместе веточки... а потом через неделю развивали, вот. А девушек — нет, так не делали. [Зачем венки плели?] Ну я не знаю, я не знаю, понимаешь? [Соб.: Для чего-то же это делают.] Сейчас нет, сейчас у нас не делают. У нас был один... ветврачом тоже работал. Ну, он если попадал в поле, значит, короу пас, то он каждой венки на голову делал [смеется]. [Для чего?] Ходили коровы с венками в этот день. [Когда была его очередь пасти?] Да, да. Если попадал в этот праздник. [Именно в праздник?]

Да. [Для чего он это делал?] Ну, я не знаю, завивали вот венки, приносили берёзу к дому, ставили, да, к дому, завивали... Ну, оберёги всё или как. Обереги [ЖЛТ].

5. [Коровам не вешали?..]

[ЯМС:] А! Вянки? Вешали. У Духовскую, это, суббота родительская, а Духа как было, да. Завивали вянки, коровам вешали, на роу вешали. Чьей корове вянок сделали, хозяин плотить. Корова придет з вянком домой, да. [Кто их делал?] Пастух у поле. [Пастух делает, и ему платят?] Да, да, обязательно. А как же: он же вяночек корове прививаёт. Вяночек — корова придет — сымешь, вон повешай коло хлева, коло двярея. Да. [Снаружи или внутри хлева?] Не, ... в сярёдке, так что... [С улицы вешали?] Ну, во дворе, проти двярея, да. [Долго он там висит?] А пуская висить, он же не мешает никому, пускай висить. И высокнуть, висит, да и всё. [Из чего венки?] З бярёзы. [Что пастухам за это давали?] Деньги. [Прямо деньги?] Да. [Много?] Ну, кто, не знаю я, кто что, хтоскоко. ... [Родительская суббота — это Духовская?] Да. [А в воскресенье?] Вянки завивали.

[А Троица когда?]

[ЖЗС:] Это и есть Троица.

[ЯМС:] Это ж и есть Троица. О, у мяне завивали один ўод на бярёзе на вон той. Үармошка была, ой! Это ко[г]да была моладая, а тяперь же ўёсё, стара.

6. [БАД:] Ну, Духов день наступает на сороковой день после Пасхи. Это пошло поверье оттуда, коуда хоронили, допустим, человек умер, вот... это как бы... ну, Пасха, допустим, мы, к примеру, берём, вот человек умер — через девять дней — это Радоница, а через сорок дней — это Духов день. Духов день — это, допустим, суббота, а на второй день Троица. Значит, вот, завивают венки на Троицу, как уже вот моя жена.

[БН:] Үоворила, что... и скоту вешают, и... Ну, с берёзки хто... что... вот, в поле үоняют... Даже пастухи раньше были, как бы пастухи профессиональные, значит — деревня нанимала пастуха, ему платили, кормили его, ну, пастух считался зажиточным. Вот он завивает венки и вешает коровке на роу, ну там, чтобы скотинка не болела, ну, и чтобы в семье всё хорошо было. Када, значит, корова, допустим, приходит домой, то хозяйка или хозяин снимает венок и вешают... ну, в хлеву на үоздичек. [Пастуху за это что-то дают?] Пастуху да, соответственно, какой-то там мауарыч или что. [Или рубль?] Да, или рубль, да, да, да, да.

7. [На Духа — а что это за день?] Дух и Троица. Вот эти во дни, завивали вянки. Ну. Сначала суббота, Духовская называется. Ходили на кладбище поминали. Потом на Духа завивали венки, на Троицу. Ну. [Дух и Троица — это один день?] Тут три дня праздновали. Родительская суббота,

потом Троица, потом Духа — три дня праздники. И вот на Духа завивали вянки. А потом, через няделю, их развивали, заудывали желания, завязывали на бярёзках, так бантинки вешали. Ну, в общем, красиво было, девочки, красиво. [Как делали на березах эти венки?] А так: во брали две веточки и заплетали одна за одну так. Коровам у поле вянки делали. Придуть, коров... Раньше ж коровы — они ж к рукам подходили... возьмуть ветку бярёзовую, закрутить вокруг роу, завянут, ... уж там чтоб не развалилось. Корова придет домой с вянком, тада уже хозяйка... Пастухи, кто у поле завивал — там хто три яйца, хто и бутылку может дать там за вянок. Во и тако... [Это пастухам?] Пастухам, да. [А яйца почему им давали?] Ну так. Ну ко[г]да три, хто скоко, хто скоко моу. Хто скоко моу, так и давали. Ну. [А зачем коровам венки делали?] Ну так Духа — завивали вянки. И вот и скотине завивали. Може, какой-то обереу это быў для скотины. Я не могу вам сказать. Я знаю, что это делали. [А всем коровам завивали?] Которую поймают у поле [БВА].

8. [А Троицу что делали?]

[ЗНН:] Нет, на Троицу мы явно ничего не делали. [Веночки никакие не плели?] Не-а. Мам, а коуда коров мы выгоняли в поле?

[ССИ:] На Еуория. [Выгоняли коров в поле?]

[ЗНН:] В поле, да. [Просто выгоняли?] Ну там потом тоже костры жули, там шото, ну. Ну короче, обычай был тоже, венки они чё-то там делали, да, мам?

[ССИ:] Ууу. [Для кого?] Да коровам.

[ЗНН:] Ну, коровам. [Это чтобы как-то корову уберечь?] Я не знаю, может быть, это...

[ССИ:] Да просто так, такая, так ужо в... принято было.

[ЗНН:] Ну, праздник такой был.

[ССИ:] Ну, не всем, конечно, коровам вешали, которая даст повесить, а которая не даст.

[ЗНН:] Ну да.

Примечания

¹ Здесь и далее знаком ү обозначается фрикативный звук [г].

Литература

1. Виноградов В. В. Троицкое «венчание» коров (локальные варианты обряда) // ЖС. 2011. № 3. С. 2–4.

2. Виноградов В. В. Троицкое «венчание коров»: локальные варианты обряда (По материалам русско-белорусского пограничья) // Северобелорусский сборник: обряды, песни, наигрыши, плачи, ворожба: сб. науч. ст. и матер. Вып. 1 / ред.-сост. А. В. Ромодин. СПб., 2012. С. 65–87.

3. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Венок // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 314–318.

4. Власова М. Н. Прозаический фольклор Велижского и Руднянского районов Смоленской области; Троицкая обрядность // Из истории русской фольклористики. Вып. 11. К юбилею Валерии Игоревны Ереминой / отв. ред. А. Ф. Некрылова. СПб., 2018. С. 425–458.

5. Мороз А. Б. Обряд «венчания коров» в Велижском районе Смоленской области // ЖС. 2014. № 3. С. 3–6.

6. Ситникова С. А. Функционирование традиционной весенне-летней обрядности в современной культуре Тверского региона // Вестник славянских культур. 2010. № 1. С. 43–50.

Список информантов

БАД — Бардюков Александр Дмитриевич, 1963 г.р., род. в д. Акатово Демидовского р-на, живет в д. Переселье, работает в Доме культуры в д. Зaborье. Учился на историческом факультете в Смоленске, прожил там семь лет. Муж БН.

БВА — Байкова Вера Александровна, 1959 г.р., род. в д. Протокина Гора, некоторое время жила в д. Глаково, живет в д. Протокина Гора. Работала дояркой.

БН — Бардюкова Наталья, 1964 г.р., д. Петроочки Демидовского р-на, живет в д. Переселье. Училась в медучилище, фельдшер, в д. Переселье приехала по распределению. Жена БАД.

ЖЗС — Жидкова Зинаида Сергеевна, примерно 1960 г.р., живет в д. Михайловское. Сотрудник.

ЖЛТ — Жаворонкова Лидия Тимофеевна, 1952 г.р., род. в д. Луги Демидовского р-на, живет в д. Зaborье, работает ветеринаром.

ЗНН — Зайцев Николай Николаевич, примерно 1984 г.р., род. и живет в д. Петраково. Зять ССИ.

МНА — Мозгова Надежда Александровна, 1976 г.р., род. в д. Жеруны Демидовского р-на, в пгт Пржевальское живет примерно с 2009 г. Работала почтальоном, работает уборщицей.

ССИ — Свешникова Светлана Ивановна, примерно 1960 г.р., живет в д. Петраково. Теща ЗНН.

УТИ — Усова Татьяна Ивановна, 1954 г.р., род. в Сибири, по распределению попала в Абакан, оттуда переехала в Севастополь. С 1990 г. живет в пгт Пржевальское.

ЯМС — Ярыгина Мария Сергеевна, 1937 г.р., род. в д. Павлюченки Демидовского р-на, жила в д. Буболово, потом в д. Михайловское. Работала на ферме.

В работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

Статья поступила в редакцию 5 июня 2025 г.

Анна Сергеевна Кулакина,
студентка
София Евгеньевна Дубич,
студентка, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)

МЕСТНЫЕ ПРЕДАНИЯ В ДЕМИДОВСКОМ РАЙОНЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В публикации приводятся нарративы о ландшафте, записанные в Демидовском районе Смоленской области. Мы выделяем рассказы о святых местах, среди которых наиболее почитаемыми оказываются именно водные источники. Нами рассмотрены исторические и топонимические предания, в которых, помимо образа внешнего врага, важную роль играет фигура Н. М. Пржевальского, некогда проживавшего на территории названного в его честь поселка. На основе материала, собранного в ходе экспедиции в пгт Пржевальское, делается вывод о влиянии насыщенной военной истории края на его фольклорный ландшафт. В отдельную группу нами выделены рассказы местного населения о неоязычниках, приезжающих на «остров Рода», расположенный на озере Дго недалеко от д. Переселье.

Ключевые слова: святые места, источники, предания, топонимы, Н. М. Пржевальский, французы, поляки, неоязычники

Экспедиция Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» работала в пгт Пржевальское и окрестных деревнях в июле 2024 г.; публикация опирается на материалы, записанные в ходе этой экспедиции. Пржевальское до 1964 г. было небольшой деревней Слобода. В 1881 г. путешественник и географ Н. М. Пржевальский купил в деревне имение, после чего и началось развитие населенного пункта. В 1898 г. имение было признано заповедным, а в 1977 г. был открыт дом-музей Пржевальского.

МЕСТНЫЙ ЛАНДШАФТ И ВОЕННАЯ ИСТОРИЯ СМОЛЕНСКОГО КРАЯ

Немаловажное место среди преданий, бытующих в пгт Пржевальское и окрестностях, занимают рассказы о почитаемых святых местах. Так, больше всего информанты рассказывают про святые источники неподалеку от поселка. Они отмечают, что в последние годы около Пржевальского количество почитаемых источников увеличилось. По замечанию Я. Р. Кошелева, из-за насыщенной военной истории Смоленского края и его особого положения (Смоленск называли «щитом Москвы») значимую часть преданий составляют те, в которых фигурируют иностранные захватчики [1. С. 4–5]. Рассказы о святых источниках не стали исключением. Чаще всего иноземные завоеватели упоминаются в рассказах о Капличке¹ — наиболее почитаемом местном роднике. Примечательно, что информанты на вопрос о его местоположении называют разные удаленные друг от друга деревни. Тем не менее все сходятся в том, что источник был обнаружен французами во время Отечественной войны 1812 года. Одна из рассказчиц даже говорит о том, что источник открыл Наполеон:

Это как шёл Наполеон, он там остановился вроде. Нашёл воду, которую это... это как они уговорили², что язву лечила, ничего не знаю. Ну я сама была на этих источниках, вода, конечно, чистейшая, вкусная. Ну а сейчас, она всё заросло, всё это... всё, закрылась эта лавочка, теперь выкопали более близ... это, ближнем месте, и ходят поклоняются, разницы никакой нет, как они сказали. Разницы никакой нет. Ну я и туда один раз ходила, смотрела. [Эти французы источник открыли и нашли?] Ну, видно... ну как шли на Москву, ну скорее всего, да, там [ВИ].

Я. Р. Кошелев тоже фиксировал предания о французах и Наполеоне; в записанных нами интервью прослеживаются некоторые параллели с его материалами. Рассмотрим, к примеру, предание о Куром боре. Кошелев описывает, как французы, остановившись переночевать в бору, проснувшись от петушиного крика, испугались и захотели застрелить птицу, однако потерпели неудачу и ослепли. Потерявшие зрение французы погибли в лесу, а единственный выживший повторяя слово *кур*, лишившись рассудка [1. С. 146–147]. Сходный мотив видим в наших материалах.

К тому, что немцы — по прямой на Москву, французы до них, в тысяча восемьсот двенадцатом году, до них, до Москвы... И вот в этом Куром бору... Куром бор почему назвали? Французы вдруг якобы ослепли. Это легенда, конечно. Куриная слепота. Знаете, что это такое: в ночное время человек плох... вообще не видит почти. И якобы они нашли там капличку. Капличка — это же польское название. Здесь же поляки какое-то время тоже хозяйничали. И якобы умы... умылись... Это родничок такой. Капличка — это как... [Соб.: Часовенка.] Ну как часовенка, да, над

родничком. Умылись якобы из этого родничка — и прозрели. И с тех пор вот этот лес стали называть Куром бор. Куриный бор. Куриная слепота — Куром бор. Вот так [УВН].

Локус связывается не только с французами, но и с поляками. Сохраняется и мотив потери зрения, хотя информантка не объясняет, почему солдаты ослепли. Основной акцент делается на связи топонима и названия болезни *куриная слепота*, в том числе на целиальной силе источника.

Нами записаны рассказы об «обетных» приношениях: монетах, рушниках, лентах. По наблюдению А. А. Панченко, «обет — как средство адаптации различных жизненных проблем — одно из самых распространенных явлений в народном христианстве» [2. С. 83]. Однако интересным нам показалось объяснение одной из информанток, почему рядом с Капличкой повязывают ленты. По ее мнению, этот обычай почитатели переняли от солдат, оставлявших лоскуты своей одежды в знак благодарности за исцеление. Это указывает на уже упомянутое нами значительное влияние военных событий на восприятие пространства местными жителями.

Все вяжут, и я вяжу. Ну, ленточку, как... вот такую ленточку отрываешь от себя. Щас тебе скажу, скажу, скажу, скажу. Вот это белые рубахи, да. Вот, обычно на перевязку и на всё. Вот белые рубахи, ну, э... в войну были. И это всё. Вот здесь... такой разрез, и что делали бойцы прежде всего — это отрывали вот здесь себе ленту, чтобы, ну на перевязку, где-то шо-то надо завязать. А кода французы были, французы там тоже. Они думали-думали, что такое оставить на память хотя бы. И вот они вот этой ленточки... отрывал от себя эту ленточку... ну, вот такая вот, у кого больше, у кого меньше, и завязывали. Вот, ну и мы тоже попили, помылись и тоже завязали ленточку. Пере-крестился и пошёл [ЕСЕ].

Предания, в которых переплетены мотивы чудес, происходивших от источников, и нашествия иноземных завоевателей, представляют собой специфику региона, однако зафиксированы и более широко известные сюжеты. Как везде, почитание источников носит одновременно секулярный и религиозный характер. В первом случае подчеркивается, что вода из них не портится, во втором — говорят об исцелениях: в основном ею лечат глазные и желудочные болезни, однако нами были записаны единичные нарративы об излечении от ангин и от паралича.

[Были ли случаи, когда человек заболел и святая вода помогла?] Был очень давно случай, очень давно, был колодец, вот санатория не было, а у нас здесь было баня, и такой ручей глубокий был, ключ,

это было, наверно, в шестьдесят восьмом году, да, наверное, так вот. [Где санаторий ручей был?] Да, не доходя санатория, вот там финская баня сгорела, вот этот ручей. Девочка болела, была парализованная, её везде лечили. А потом её стали класть в этот... [Соб.: Ручей.] Ручей, в этот источник, чтоб вода текла. И девочка начала ходить, но это было очень давно. Может, это вода помоула, может, ещё что, я не могу сказать, это уже было давно [ШМГ].

[Соб.: Вы сказали, что в Сокорево есть родник.] Да. [А там что, туда тоже приходят исцеляются, воду набирают?] Да. Там всеуда воду берут и вода хорошая, и она никоуда не плесневеет ил... не запах, без запаха, вот сколько хочешь она простоит. [Это как святая вода?] Да. [И она не портится?] Да. [А почему?] Ну, потому что святой источник [ЖЛТ].

Помимо того, применительно к попыткам местных властей пресечь почитание источника, уничтожив его, возникают нарративы о наказании за святотатство.

Была такая... ой, как её... забылся... лесничая, Старовойтова. Забылся по отчеству. Ну, и люди всё туда ходили, бросали копеечки в этот... в родник в этот. Ну, родник или как-то. Пили воду эту, брали с собой, всё. Вот, а она такая яркая была коммунистка, ой. Что ты, что ты. Это... «Приунять бульдозера и закопать». Два бульдозера пришло, закопали. Это ў друумом месте... вылез, потом она поняла, что с ней что-то плохо сделалось. Она такая высокая, молодая, здоровая была женщина. Вот. Приспала от синяков [...] очистить всё. Вот так вот. Вот понимаешь ты, всё-таки что-то есть, да? Ну, спроси так, из-за чего. Вот. Ну, из-за чего... Алевтина Тимофеевна Старовойтова — щас вспомнил. Вот из-за чего это всё так? [ЕСЕ].

Опираясь на опыт систематизации сюжетов о святых источниках Ю. М. Шваренковой, этот сюжет можно отнести к одному из подвидов этиологической легенды, повествующей о чудесном появлении святыни: «Сюжет развивается по схеме: нарушение святости объекта — перевод родника на новое место. Ведущим является мотив наказания за грехи» [4. С. 77]. Как и в описанной схеме, родник переведется в другое место после греховного действия, а святотатцу «что-то плохо сделалось».

Названия озер в свою очередь могут быть тесно связаны с богатой военной историей Смоленского края. Образ внешнего врага возникает в рассказе о происхождении гидронимов Ржавец³ и Поганое — озер, расположенных рядом с городищем, отождествляемым с местом, где находился Вержавск, разрушенный во время русско-польских войн XVII в.

И вот мы с моими ребятами [учениками] ходили туда в поход. И спрашивали у местных жителей, почему такие названия даны вот этим... И нам, знаете, тоже легенды своего рода, нам сказали, что вот как раз, когда с поляками была битва, столько погибло наших русских воинов, что вода в Ржавце стала ржавой от крови. Вот так нам сказали местные жители. Я говорю: «А почему Поганое?» Оно рядом, они соединены между собой протоками. У нас очень многие озёра соединены между собой протоками. Он отве... они ответили, что якобы поганых было столько побито, а поганые — это враги, врагов было столько побито, что озеро начали называть Поганым, потому что оно было всё красное от крови вот этих поганых. Ну вот ещё одна легенда [УВН].

Пребывание поляков на территории нынешней Смоленской области отражается и в рассказах о панах: «Жил коуда-то польский пан Михаил — отсюда название Михайловское» [РЕФ]; «...пан ответил: “Пойду на Старое Дворище”. Ну вот так деревня и стала называться: Старый Двор» [AEA].

В контексте нарративов о внешних врагах нередко возникают предания о кладах. Согласно В. К. Соколовой, особенности исторического ландшафта (курганы, древние городища) поддерживают подобного рода предания [3. С. 36]. Курганы рассматриваются как вместилища кладов.

Прикиньте, там такие вот курганы, и короче, это, как его... И там вот, когда их хоронили, там даже золото находили. [А что за золото?] Ну ещё французское [M].

...говорили, что ѿде-то там ходы есть, что там кто-то зарыл золото, что там ѿде-то чего-то. [А куда ходы ведут?] В куруан, в куруан вот [ЖЛТ].

В сюжеты о кладах также вплетены мотивы об их нахождении кладоискателями. Один из информантов вспоминает, как в 1990-е гг. местные «поразвортостили» [ГПВ] польские могилы, чтобы найти зарытый в них клад.

ПРЖЕВАЛЬСКИЙ

Важное место в преданиях, записанных нами в пгт Пржевальское, занимает фигура российского путешественника Н. М. Пржевальского, а точнее, его фольклорного «двойника». Пржевальский воспринимается местными как «хозяин» поселка, его преобразователь. Стоит отметить, что распространенная история о том, что Пржевальский — сын Сталина, основанная на их внешнем сходстве, хорошо известна среди местного населения. Их родство чаще всего преподносится в качестве давно опровергнутого факта.

На генетическом уровне доказано, что Stalin — не родственник Пржевальского. Хотя они похожи [ТИП].

Это леңенда. Развенчанная леңенда уже давно. Вот это всё проверялось. Вот. Он был в тех местах. Но вот не задействован в зачатии он был. Он похож на неү, да [ВА].

Проживание Пржевальского на территории Смоленской области отразилось и в топонимических преданиях. Одна из информанток вспоминает, что остров Багряный на озере Сапшо до его переименования национальным парком «Смоленское Поозерье» назывался Погранным, так как по нему проходила граница между имениями Пржевальского и Минченкова. С их соседством связано и происхождение названия западного берега озера Сапшо — Чертовой гряды.

А знаете, почему Чёртова гряда? [Соб.: Нет.] Тоже не знаете? Чёртова гряда — это восточный берег... ой, западный, извините, восточный здесь, западный берег озера Сапшо. ... Ну и вот когда Николай Михалыч [Пржевальский] решил выкупить всё озеро, сначала вот [...] по Погрannому острову была его территория, но якобы... Есть тоже такая легенда... У нас сосед был, у отца там, у мамы, сосед, очень старенький человек. И он рассказывал, что якобы Николай Михалыч перегораживал сетью озеро, так, чтобы рыба с его стороны не переплывала на сторону Минченкова. Якобы он сюда пустил налима там, самый вот... хотел, чтобы... А потом он у Минченкова выкупил всё озеро, и тогда граница между имением Пржевальского и имением Минченко[ва] уже проходила по вот этой гряде. То есть это Чертова гряда. Черта — граница. Ну, а народ: «Чёртова», — и всё тут. Никакого отношения к чёрту, естественно, она не имеет. Вот так, Чёртова гряда [УВН].

«ОСТРОВ РОДА»

На озере Дго, расположеннном недалеко от д. Переселье, находится остров Рода. Так он значится на Яндекс- и Гугл-картах, хотя это название неофициальное и в Государственном каталоге географических названий не отражено. Приписываемый острову топоним связан с деятельностью участников различных родноверческих течений, которые дают собственные наименования элементам ландшафта. Говоря об острове Рода, наши информанты упоминали сектантов (в некоторых вариантах язычников, неязычников), которые посещали / посещают находящийся на острове камень Рода, или же жертвеннник. По словам настоятеля церкви в Пржевальском, облагораживанием и популяризацией этого места занимались Владимир Хохряков и Дмитрий Беляев⁴, члены до недавнего времени существовавшего московского этно-



Озеро Сапшо (вид со смотровой площадки), национальный парк «Смоленское Поозерье». 2024 г. Фото М. С. Остроухова

логического общества «Полк Перуна», которое организовывало экспедиции по «местам силы»⁵. Информант вспоминает историю о том, как неязычники требовали перенести высоковольтную линию электропередачи, мешавшую им проводить обряды.

Первый раз они вызвали во мне чувство радости, когда они поехали вот этой всей делегацией в наш Атомэнергосбыт с требованием перенести от их места силы линию электропередач высоковольтную. Потому что, оказывается, эти десять киловольт, которые там проходят, они энергетически мешают им подключаться к сущностям наших предков, которые здесь когда-то раньше были. Энергетики над ними, конечно, посмеялись очень хорошо, потому что где десять киловольт, а где души человеческие, как бы это может [нрзб.] сочетаться рядом вместе [ПДК].

Впоследствии неязычники планировали соорудить капище в д. Бакланово, на месте городища, но столкнулись с противодействием со стороны местной епархии. Представители епархии обратились в Министерство культуры с требованием проведения проверки. В итоге капище было перенесено в д. Бо-

ровики на территорию дендропарка до возникновения нового конфликта с местной администрацией. Ранее они сотрудничали друг с другом: на сайте парка можно найти статьи от 2017 и 2018 гг., посвященные развитию экотуризма за счет деятельности «Полка Перуна»⁶ и использованию национальным парком современных технологий и биолокаций для определения «мест поселений и сакральных объектов славян-кривичей и дославянских культур».

В рассказах местных жителей неязычники характеризуются негативно, как «чужие» — с точки зрения религиозной принадлежности. Называя их «сектантами», информанты тем самым выражают свое априорное негативно окрашенное или же настороженное отношение к представителям нового религиозного течения. Более того, подобное обозначение подразумевает вторичность по отношению к вере «своих». Подчеркивается инаковость неязычников, их речевое поведение («кричали», «орали», «выли»), внешний вид («Заходят две девушки, явно стилизованные под язычниц, в таких вот особых платьях да, льняных» [ПДК]) и поведение («голые бегали»).

[А что за камень на острове в озере Дго?] Ну, жертвенный, уворят, какой-то. [А он давно там?] Ну, уворят, с тех времён. [И там все время кто-то собирается?] Ну, сектанты, в основном, собираются. Вот приезжают. [Много приезжают?] Да, да, из Москвы. Ну их унояют, сектантов, они тут же вот... Там Ярилово, дальше Шиши [современное название деревни — Заозерье], и они наставили идолов и вот ездили до ую. И там... шо они там делали? Ну, уоворят, там и уолье беуали, на том острове, около ка... этого камня, кричали, выли там [БАД].

Конфликт местного населения с язычниками усиливается рассказами о том, что последние стали скучать заброшенные дома в близрасположенных населенных пунктах. Информантка подчеркивает, что ей неприятно слышать вой новых соседей-чужаков.

[БН:] У нас вот тут беда приключилась. «...» Вот у нас появились соседи, какие-то люди, которые нам не понравились с мужем. Приехали... [БАД:] Ну шо ты об эт... ну это они secta какая-то. [БН:] Ну, расскажу, может быть, в Москве там они... докладут. Приехало два автобуса, десять машин, буквально неделю назад. Люди стали выходить, я сижу вот так на лавочке. И пошли

все туда. А потом начался вой, началось... ор и началось всё прочее. [БАД:] Ну, к тебе нелезут? — Не лезут. [БН:] Ну, а мне неприятно это слушать, вы понимаете? [Они там ссорились?] Что-то делают... [БАД:] Нет, обряд какой-то. [БН:] Нет, что-то делают, обряд какой-то совершают. Это мне не... не понравилось. [Вы не видели?] Я слышу, не вижу, да. [Они все время тут?] [БАД:] Они только купили вот эти земли. [БН:] Нет ещё, первый раз токо были. Ну, они скапуют усиленно наши дома. Вот один купили, вот тот купили, который передо мной. [Они же?] Это типа фирма какая-то, получается.

При этом камень, у которого собираются неоязычники, местные зачастую описывают с опорой на родноверческий дискурс: как *жертвенный*, находящийся на острове с языческими *времён*. Представления о таком использовании камня, вероятно, лишь подчеркивают образ неоязычников как нежелательных или даже опасных чужаков⁸. Еще один «культовый» камень расположен недалеко от д. Аносинки. Неоязычники попросили привести их к этому камню под названием *Страж деревни* одну из наших информанток («Жители исстари — ну, в общем это опять-таки язычество — исстари ему молились» [УВН]). Информантка описывает совершаемый неоязычниками обряд в терминологии эзотерических практик.

Мы нашли этот камень. Они сначала всю траву выпололи, потом на колени стали вот так вот [кладут руки на стол и склоняют голову на руки], головы положили на камни и долго-долго-долго так сидели. У них какой-то гуру был. Потом я их привезла на Чистик [озеро приблизительно в 5 км от Пржевальского]. И на Чистике тоже все сели в позу лотоса какую-то и тоже как-то там вот сидели, на озеро смотрели, на Чистик. *...* Я не помню. Они сказали, что они нашли друг друга по интернету и съехались сюда *...* со всей России. Вот так. [Соб.: Интересно.] Да. Был... был здесь Дима Колдун такой, тоже москвич. [Дима Колдун?] Да. А вы не знаете его? [Соб.: Нет.] Нет, не этот певец, Дима Колдун. Не певец. А Дима... его на... стали называть Колдун, потому что он организовал у себя в Москве где-то такое туристическое агентство. Вот таких вот лю... собирал таких людей, которые любили вот эту вся... эзотери... терику вот эту всю [УВН].

Обязательно отмечается, что «неоязычники» — приезжие из Москвы или же со всей России. Интересно, что в наших записях неоднократно подчеркивается коммерциализация деятельности неоязычников: «Но москвиши на этом, я так понимаю, они думали сделать какой-то такой туризм, и чтобы это всё приносило какую-то копеечку» [ПДК]; «...это всё заработка

денег, будем говорить так» [ЕСЕ]; «это типа фирма какая-то» [БН].

Подобные нарративы, как нам кажется, могут служить способом десакрализации неоязыческих обрядов. Так, в представлении «своих» вера «чужих» исходит из корыстных побуждений, а потому является неправильной, бездуховной.

Это тоже надо внушить до... такой степени вбить в мозги кому-то, чтобы ходить там, ездить и с такой-то г... это же не бесплатно, вот, не бесплатно это всё, вот [ЕСЕ].

С островом на озере Дго связан и другой сюжет — вне контекста родноверия. Правда, он был зафиксирован лишь единожды.

Ну, как бы там раньше уговорили так, что раньше барин барыню возил туда. *...* Туда просто время от времени бывают сектанты, приезжают, ну, и в основном зимой пройдут, сходят. И там ещё есть место с левой стороны — не знаю, я давно очень там был — вот, раньше у них там была Лада [делает жест руками, изображая что-то вроде холма или конуса]. Вот. И ходили они туда, ходили, орали — такие дела. [А что за барин и барыня?] Было, значит, пол-озера барыни, а пол — барина, и они делили пополам, вот, да. И как бы встречались, видно, время от времени. С этой стороны [на берегу] была баня. Ну это как бы шутка, наверно. Вот, и после бани барыня с дед... с этим, с барином ездили на остров. [Они не муж и жена, а сами по себе?] По всей видимости, да. Ну, это опять же, это скорей всего, шутка [ФВ].

На предания о местном ландшафте повлияли различные события, среди которых особенно выделяются войны и пребывание в Смоленском kraе Н. М. Пржевальского. Культурный ландшафт изучаемой нами территории весьма разнообразен: помимо почитаемых среди православного населения мест, встречаются также объекты культа, почитаемые представителями культуры New Age.

Примечания

¹ Польско-белорусское слово «*капличка*» со значением ‘часовня’ используется тут как топоним, обозначающий конкретный родник.

² Здесь и далее знаком *γ* обозначается фрикативный звук [г].

³ Отметим, что «Ржавец» — довольно часто встречающийся в Смоленской области топоним. В округе есть сразу несколько одноименных деревень, все они находятся в разной степени удаленности друг от друга. Также в Смоленской области протекают реки Ржавец и Ржавка.

⁴ Дмитрия Беляева впоследствии стали называть Дмитрием Колдуном. Одна из наших информанток связывает это с тем,



В. Н. Усова, пгт Пржевальское Демидовского р-на Смоленской обл. 2024 г.
Фото А. Б. Мороза

что Дмитрий открыл туристическое агентство в Москве, в которое обращаются интересующиеся эзотерикой люди.

⁵ Владимир Хохряков в одном из своих интервью для смоленской газеты «Рабочий путь» объясняет, что на территории Демидовского района расположено множество «энергетически активных точек»: «А энергетически активных точек, умножающих энергию человека, в Смоленском Поозерье очень много. Не случайно древней силой этих мест во все времена пытались завладеть недруги. В годы Великой Отечественной войны здесь неоднократно бывали экспедиции оккультистов из немецкого «Анненербе» («Наследие предков»). См.: На меридиане силы, или Мистические места Смоленского Поозерья. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rabochy-put.ru/news/85015-na-meridiane-sily-ili-misticheskie-mesta-smolenskogo-poozerya.html>.

⁶ Тайны далекого прошлого. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.poozerie.ru/news/tajny-dalekogo-proshloga/>.

⁷ Хохряков В. Презентация в РГО о Смоленском Поозерье. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.poozerie.ru/news/prezentaciya-v-rgo-o-smolenskom-poozere/>.

⁸ И все же Владимир Хохряков отрицает, что камень использовался для жертвоприношений: «Однако это не жертвенный камень славян, поскольку они никогда жертвы не приносили, никого не убивали. Славяне приносили трябы — подношения богам. Это капище, посвященное Роду — верховному богу славян — основё-основ» (см.: Андреева Т. На меридиане силы, или Мистические места Смоленского Поозерья. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rabochy-put.ru/news/85015-na-meridiane-sily-ili-misticheskie-mesta-smolenskogo-poozerya.html>).

Литература

1. Кошелев Я. Р. Народное творчество Смоленщины: семейные обряды (от рождения до свадебного пира). Легенды и предания. Смоленск, 1997.
2. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
3. Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970.
4. Шеваренкова Ю. М. Легенды о святых источниках (опыт систематизации сюжетов на материале Нижегородской области) // Вестник Нижегородского университета. 2000. № 1. С. 77–84.

Список информантов

- AEA — Абраменкова Екатерина Алексеевна, 1954 г.р., род. и всю жизнь живет в д. Старый Двор.
- БАД — Бардюков Александр Дмитриевич, 1963 г.р., род. в д. Акатово Демидовского р-на, живет в д. Переселье. Семь лет прожил в Смоленске.
- БН — Бардюкова Наталья, 1964 г.р., род. в д. Петроочки Демидовского р-на, живет в д. Переселье.

ВА — Владимир Александрович, 1952 г.р., примерно с 1994 г. живет в пгт Пржевальское.

ВИ — Валентина Ивановна, 1960 г.р., род. в Смоленске, прожила в пгт Пржевальское всю жизнь.

ГПВ — Грохольский Павел Викторович, 1972 г.р., род. и живет в д. Михайловское.

ЕСЕ — Ефимов Сергей Егорович, 1960 г.р., род. в д. Борки Руднянского р-на, в пгт Пржевальское живет с 1990 г.

ЖЛТ — Жаворонкова Лидия Тимофеевна, 1952 г.р., род. в д. Луги Демидовского р-на, живет в д. Зaborье.

М — Мария, 2000 г.р., род. и живет в пгт Пржевальское.

ПДК — протоиерей Димитрий Копейчиков, 1975 г.р., род. в Смоленске, живет в пгт Пржевальское с 2009 г.

РЕФ — Рокова Евгения Федоровна, 1946 г.р., род. в д. Бобыли Духовщинского р-на, в детстве переехала в д. Куминово, 20 лет жила в Екатеринбурге, в пожилом возрасте вернулась в д. Куминово.

ТИП — Ткаченкова Ирина Петровна, 1955 г.р., род. в пгт Пржевальское, сейчас живет в Смоленске, в пгт Пржевальское приезжает на лето.

УВН — Усова Валентина Николаевна, 1951 г.р., род. и жила в д. Тверды Демидовского р-на до ее упразднения, потом переехала в пгт Пржевальское.

ФВ — Федоров Виктор, 1966 г.р., род. в д. Аносинки Демидовского р-на, живет в д. Переселье.

ШМГ — Шумова Мария Григорьевна, примерно 1955 г. р., род. в пгт Пржевальское, в молодости переехала в Смоленск, с 2000 г. живет в пгт Пржевальское.

В работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

Статья поступила в редакцию 5 июня 2025 г.

Елена Евгеньевна Фролова,
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

СЛЕД ДОБРОХОЖИХ: К ПРОБЛЕМЕ ОПИСАНИЯ НЕИДЕНТИФИЦИРУЕМЫХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ НА БЕЛОРУССКО-РУССКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Аннотация. В статье рассматривается образ доброхожего — слабо зафиксированного персонажа восточнославянской демонологии, сохраняющего черты промежуточного духа природных пространств. На основе материалов, собранных в 2013–2018 гг. на русско-белорусском пограничье, анализируются тексты рассказов о встречах с персонажами, обладающими схожими чертами: статичностью, молчаливостью, доброхолательным или нейтральным отношением к человеку, появлением в пограничных зонах — как пространственных, так и временных. Выявляются общие мотивы и повествовательные стратегии. Фигура доброхожего рассматривается как маркер сакрализованных локаций и как условный образ, объединяющий разнообразные демонологические черты. Статья ставит вопрос о возможности реконструкции и дальнейшем функционировании образа доброхожего в современных нарративах.

Ключевые слова: демонология, мифологические персонажи, духи местности, духов покровитель, быличка, полевые материалы, доброхожие

Фигура доброхожего в восточнославянской демонологии остается слабо зафиксированной и нестабильной, как в терминологическом, так и в сюжетно-мотивном плане. Сам термин *доброхожие*, впервые употребленный Г. И. Лопатиным в исследованиях мифологических текстов Гомельщины, обозначал существ, сочетающих человеческие и потусторонние черты [5]. В более ранних материалах персонажи описываются как зловредные или, напротив, доброхолательные духи; иногда приводились этиологические объяснения их происхождения, например, как потомков некрещенных людей, изгнанных с земли [3. С. 36–37; 4]. Однако в материалах,

собранных в последние два десятилетия, подобные интерпретации уже не встречаются [1. С. 14].

Как показывают полевые материалы, собранные Е. М. Боганевой в 2002–2004 гг. в Беларуси, фигуры, имеющие черты доброхожих, продолжают бытовать в памяти носителей, но более размыто. В ряде случаев информанты вспоминают об этих персонажах как о неведомых, но хороших или больших людях, которые не показываются, причем название «доброхожие» в таких рассказах, как правило, не используется. Тем не менее описания этих духов совпадают с более ранними представлениями как по функциональным, так и по внешним признакам.

Материалы, собранные в 2013–2018 гг. в ходе экспедиций на русско-белорусское пограничье¹, представляют не столько устойчивый мифологический персонаж, сколько серию разных персонажей на стыке человеческого и нечеловеческого. Их описания колеблются от антропоморфных до духоподобных: они могут быть названы полевыми сторожами, хозяевами (или, в одном случае, хозяйкой), зелёными любьми, богатырями, чертями или вовсе не иметь названия. Такая «вольность» в именовании и смешение функций вполне характерны для славянской демонологической традиции, особенно в том, что касается духов природных и домашних пространств. Как и многие другие фигуры низшей мифологии, доброхожие могут замещать функции лешего, домового, русалки и других духов, демонстрируя таким образом размытые границы понятий и повествовательных моделей. Здесь же зафиксировано единичное именование фигуры *богатырем*. Эта деталь, как и ряд других, сближает наш корпус с материалами, собранными Е. А. Дороховой в Ново-зыбковском районе Брянской области [2]. В обоих случаях подчеркивается промежуточная природа персонажа и его особое расположение к человеку. В собранных нами материалах, а также в исследовании Е. А. Дороховой прослеживается устойчивый мотив пороговых природных пространств, обладающих особым сакрально-мифологическим статусом. В частности, у Дороховой упоминается «дорога богатырей» [2. С. 37] — тропа, на которой, согласно местным поверьям, слышны голоса или видны следы мифических существ. По традиционным представлениям,

строительство дома на такой дороге приводит к его разрушению (например, пожару), что подчеркивает сакральность и запретный характер этих мест. В наших же текстах встречается мотив запрета наступать на след природного духа, пересекать зону его обитания или вступать с ним в зрительный контакт.

В контексте записанных нами интервью фиксируется аналогичная идея: следы лесных духов или доброхожих считаются опасными для человека, поскольку наступание на них может привести к блужданию в лесу или другим негативным последствиям. Эти «пограничные» участки природного ландшафта функционируют как своеобразные маркеры перехода между человеческим и потусторонним мирами.

Нередко информанты отказываются от интерпретации, ссылаясь на незнание, однако при этом рассказывают о фигурах, обладающих характерными внешностью и поведением — статичностью, молчанием, необычной одеждой. Особенно важным оказывается их явление в местах пограничных — между полем и лесом, в сумерках, на границах человеческого присутствия, в местах, где они, по словам информантов, *здаются* (см. текст № 4, где действие происходит на конкретной дороге вдоль линии электропроводки).

В основном персонажи из нашей подборки не действуют напрямую — они являются, стоят, смотрят, исчезают, поют или плачут, сбиваются с пути или помогают выбраться из леса. Показательно, что эти мифологические существа в наших записях не вызывали у информантов страх в чистом виде. Скорее можно говорить об ощущении встречи с чем-то иным — не вполне враждебным, но и не поддающимся рациональному объяснению.

Жанрово рассказы о доброхожих (будем условно называть так всех мифологических персонажей из подборки) варьируются от свидетельств о встречах с ними до фрагментарных поверьй или объяснительных моделей (*полевые сторожи* показываются лишь людям, которые *угодны Богу*, см. текст № 1). Несмотря на малое количество записей, каждая из них позволяет реконструировать и дополнить специфический тип персонажа, частично сохраняющего черты доброхожих, зафиксированные в ранних источниках, и отличающегося от более устойчивых мифологических образов (домовых, леших, русалок и др.). Основной особенностью описываемых фигур становится их промежуточная природа — доброхожие и прочие существа и явления, которые то ли существуют, то ли кажутся. Они могут восприниматься как лесные, полевые, а иногда и как странствующие духи или люди, появляющиеся в «пограничных» ме-

стах. Первый текст нашей подборки показывает, как в народном представлении мифологические существа образуют пограничные кластеры: одно пространство, где *здаётся* (в наших текстах это и конкретные места в лесу или поле, определенная дорога), может одновременно быть местом обитания русалок и появления доброхожих.

В Чериковском районе Могилёвской области Беларусь зафиксирован рассказ (текст № 3) о встрече с *полевыми сторожами* — высокими человекоподобными фигурами в белой одежде: штаны, гимнастерки, ремни и головные уборы, напоминающие буденовки. Эта быличка встроена в семейную мифологию: внуки просят бабушку рассказать про белых людей, и она вспоминает эту встречу.

Единожды встретился рассказ о столкновении с лесовой/красавицей (текст № 2). Она появляется в пограничном пространстве (лес, поле), в антропоморфном облике, ее поведение непредсказуемо, и визуальный контакт с ней сулит что-то нехорошее. Имплицитно она, как и полевые сторожи и зеленый богатырь, воспринята и представлена как хозяйка природного пространства. Хотя эта женская ипостась лесного духа имеет с доброхожими исключительно ассоциативную параллель, мы включаем рассказ о ней в настоящую подборку.

Тексты № 5–7 выглядят как рассуждения информанта, на ходу придумывающего ответ на вопрос собирателя: он не знает, но старается предположить, кто бы это мог быть. Попытка реконструировать образ доброхожего (например, как того, кто помогает выйти из леса) хотя и спонтанна, но отсылает к устойчивой фольклорной идее о благожелательных духах-помощниках в пространстве леса — идее, которую мы находим и в более развернутых свидетельствах.

Группа мифологических персонажей, ассоциативно связанных с доброхожими, — это фигуры, демонстрирующие высокую степень функциональной расплывчатости. Они занимают промежуточное положение в локальной демонологической системе и представляют собой синтетический образ, в котором переплетаются черты множества других персонажей. Эти фигуры сохраняют способность маркировать пограничные, переходные зоны и процессы — как пространственные (луг/лес, деревня/поле), так и временные (утро/день). Особенно часто это проявляется в моменты пути и перемещения: существа встречают человека на пути между двумя локациями.

Предлагаемые далее фрагменты интервью демонстрируют, каким образом в устной традиции продолжает функционировать образ доброхожего, хотя и утрачивая статус отдельной

фигуры, но становясь условной точкой входа в широкий спектр свидетельств о встрече с потусторонним. Важно, что доброхой не тождествен лешему. Он действует по своим законам, не укладываясь полностью в привычную демонологическую иерархию. Его образ менее пугающий, но при этом не теряет потусторонней амбивалентности. Это все еще позволяет нам представлять доброхожих не подкатегорией, а отдельной мифической единицей, со своей логикой и повествовательным весом².

1. [Есть хозяин или хозяйка в лесу?] А вот ў лясу я вам расскажу. Коли я приехала с Германии [в войну БЕС была в трудовом лагере в Германии], завербовалися мы ў Могилёў. И с сястрою с двоюродною. Ну и грошей ж не было у нас, ну, отработаем, а тады на выходные дни зайцами едем на этым, на поезде, прицепимся де, и едем. Ну и доехали до Осовца, на Осовцы злозим, а тады ужо там была Иваноўка, Холоблин, Поля. И тува во недалёко за нашим этым лугом... посёлок таій стояў, тува тоже люди жили, а тады лясок таій быў. И вот я у Холоблин ходила ў школу ў пятый, ў шасты класс. И вот часоу же тады у нас не было, а... коли мама ўстанеть, заўтрак коли готовіві, ти там ішчэ что-нибудь. Даک не знали, коли мы у школу выходіли. То ли мы у чатырэ часы, то ли мы ў пять часоу выходіли. [Утра?] Утра. Хто ее знает. Станеть ужо сярэть на этым, на дворе, ну и собираемся, это шэсть кілометроу же итить у школу, у Холоблин у этый. Ну и вот нам здаваліся, говорили, что там живуть русалкі, у этым ляску. Даک яны другій раз і пели. Мы придем і станем, слухаем. И пели этая русалкі. И плакали. [Рано утром?] Да, утром рано. Ну вот после обеда мы... ужо часы в два ж нас, наверно, выпускали из... со школы, кончали мы школу. Так ідём, ну, после обеда нам ничёго не здавалось. А вот я утром мы ходіли, дык нам ето всё здавалось. И плач, и песни, ето всё здавалось нам, ну. [Это утром, когда ёшё не видно или уже видно?] Ну ужо станеть во сереть, мы выходили с хаты. Хто ее знает, сколько времея было. [Но ёшё не совсэм всё видно?] Ни, ішё не, серо так. Приходім мы у етый ляск, ідём через яго, и во до половины ляска этого дайдем, и нам ето здавалось. И плач, песни, ўсё это здавалось нам. Мы послухаем, послухаем, придем, станем рассказывать — нам никто ня веріт. [Но вам говорили, что в этым лесу есть русалкі?] ... Етого нам никто не говоріў, а вот ето я своим вушама чула, як і пели, и плакали. Ну, пели дуже красиво. [Красиво пели?] Дуже красиво пели. А хто там пел, хто е знаеть. Ну и вот дальшэ. Завербовалися мы ў Могилёў, и поехали з етою сястрою. ... Побыли там, побыли. Хлебны карточки, грошей соусем мало дают. Жить не шчэм. У дворе нема ничёго с собою взять. Ну мя нядзялю побудем тама, а тады прицепімся ужо на этый поезд, ну едем. Приедем, на Осоўце злезім. А тады ідём пяшком.

Ну и вот мы один раз ишли-ишли и з ёю. Перяшли этот лясок, ничёго не ощутили, нам никто не пеў, не плакаў, никто. Выходим з этого ляска, а... З этого леска тады у нас луг, сенокосный там, за этим ляском. Выхожу я, иду-иду, моўчу. Гляжу: стоять два чэловекі. Беленькых, беленькых. Во всё у белом. И во так во стоять, во так стоять, высокия такие. Шапки такие, во, як раньше у етых были... и пупсик, тута военных, до войны як были [имеется в виду буденовка]. И во так во стоять, и шапки этия н... на их надеты. Я тады говорю: «Лида!» Ина: «Что?» Я говорю: «Ти бачишь ты что?» А ина тады говорит: «Я бачу даўно, да табе не говорю». Я говорю, два чэловекі, мы не спужалися,ничёго, стали и стоим. Яны стоять, и мы стоим. Тады перяйшли эту канаву, опять стали коли... ли канаву. А яны недвижима стоять, этия чэловекі. Ну, пройшли мы ишё троху яше, стали. Не боялися нешто ничёгнечко, что... что нас яны придумы и дгонють, ти что. Стояли. Постояли, а тады луг этот перяйшли, вышли ужо на поля. Высокая так гора. Ну, забрались на эту гору. Стали, яшё постояли. Яны всё равно стояли, и осталися. Мы ужо и скрылися, сюды к Рэчицам подходили, по полю это во, там, оттуля. И еты самы, перяйшли поле это, и нас никто не догнай. Ну я пришла домой, говорю: «Мама, что мы сяння з Лидою бачили». А ина гърить: «А что вы бачили?» Я говорю: «Только вышли мы их ляска з этого, и, — говорю, — стояли два чэловекі, у во всём у белом, и шапки, и штаны, и такия подперязанная рямнём такия. Яны всё, — говорю, — стояли. Мы прёдем троху, станем постоим, поглядим на их, а яны всё равно стоять, — говорю. Ну так мы и пошли, скрылися, — говорю, — яны осталися стоять». А ина говорит: «Это полявыя сторожи». [Полявые сторожи?] Полявые сторожи, говорить, это такие ёсть. Я тады, ну, на этом, на работе стала рассказывать. Один раз в больнице лежала, говорю: «Что я молодая яше, — говорю. Завербовались ў Могилёу, — говорю, — оттуль ишли пышком. Ну это там ужо было, — говорю, — часы два, можэ, час, можэ, и три. Хто их знает, сколько время было, як мы выйшли из этого ляска». Дык у это... у больнице як лежала, дык ина... «А моя ты бабочка, а ты ж, — говорить, — угодная Богу, поетому ето ж не каждый может увидеть, — говорить, — а ето, — говорить, — это только табе должно было показаться, — говорить, — етым сторожам. Это, — говорить, — полявые сторожи. Не каждый же етого увидеть». Во такое со мною было. [Что делали эти полявые сторожи?] Стояли. Просто стояли. [Стояли не на поле, а в леску?] Нет, не в ляску, яны вышли из ляска, и у нас там такая глыбокая канава. От леска прокопали глыбокую такую канаву, каб не затапливало эту... сенокос, луги этия наши. [Так они на лугу стояли?] Так до луга яш... ладнога так канава. Ну, тут ближе к ляску эта канава стояла, ну, просторно, видно было хорошо, что два чэловекі этих стоять. [Их видел ёшь кто-нибудь?] Ну мы только удвою. Мы ишли удвою, и удвою только видели, больше никто.

[Больше никто так не рассказывал?] Ну ише одна баба рассказывала, говорить: «Я тоже пошла ў лес. Пошла, — говорить, — и шиплю этия... орехи. Вдруг, — говорить, — чую, хто-то шамочить. Я, — говорить, — проглянула так тады, — говорить, забыла во, ина... ну, на якого подумала, тады ина гърить, — «та и вы сюды у орехи... в орехи пришли?» Айдэ деўся, — гъть, — як растаў». Только спросила: «Та и вы сюды у орехи пришли?» И, гърить, не стало. Больше яго не бачила, гърить. [Они не оставляют какие-то следы?] Ну мы ж к следам не подходили, не знаю, ну... [Были слухи, что есть лесной хозяин?] Ну, раньше говорили, такие были. [Хозяева леса?] Да, хозяева леса. [Это женщины или мужчины?] Мушшины были, не... баб не было. Два мужики надеты, у штаны бэленечкия, и етыя... гимнастёрки белыя, чорныя рямены, и шапка такая во, с пупсиком, як во... ну, раньше яшё были этия, военные надевали [имеется в виду буденовка]. Во такие шапки были на их надеты. [Это были люди?] Это были люди. [Полявые сторожи?] Полявые сторожи. [Их может увидеть только праведный человек?] Ну... я тады як у больнице лежала, рассказывала, дык баба тая говори... «Яны ж не каждому даются, ты Богу угодна. А моя ж ты, бабочка, ты Богу угодна, поэтому табе далося яго... их увидеть». [То есть полевые сторожи от Бога?] Да. [Это духи или люди?] Что за люди? [Выглядят как люди?] Як люди, обыкновенно вот так, руки, мы ж бачым, недалёко ж так от их. Ну, як, например, до саше [шоссе], во так во было. Расстояние такое, ну. Так мы их это бачили, во это со мною было, вот. Так во як приедут внуки: «Баба, расскажи про белых людей». [Белых людей?] Да. «Расскажи про белых людей». Я говорю: «Я ужо вам сколько рассказывала». — «Ну ишчэ расскажи. Ну ишчэ расскажи». [Не слышали слово «доброхажие?】 Неа, такого не чула [БЕС].

2. [Не рассказывали у вас про каких-то доброхажих, которые в полях встречаются?] Зажин. Ёсть. Вот по полю. Это говорится. Ходит якая-то, ну, полевая, лесовая, полявая, в лясу люди бачут. Но я-то не бачила. Что вот ёсть. Ну у тех хозяев эта лесовая. ... И в лесу, говорять, ёсть. Не которые вот даже бачили. У лясу. Некоторые женщины говорят: «Ой! Я и шла-шла в ягоды, там бяру, там бяру, там бяру. А тады глядь: дак на пне сядить красавица». И она говорит: «Я глядь на... на это... дак, ну, хоть бы она и меня не забачила. Я скорее круть назад и пошла. И вот если в лясу ты попадеш, — гъть, — на ёё следу — вот заблуд... чаго заблуд... блудют по лясу». Вот это, говорят, если токо ты... И ина ж ходит по лясу, ну, лесовая эта. Я говорю, як сказать — уже и забыла. Ну так и... если ты на ёё след на... нападеш, что она прошла, и ты станеш — вот ты и заблудиш. [Заблудишися, если пройдеш по её следу?] Да. Если ты попадеш на ёё след. А мы ж ходим по всём сляду. Ну вот. Вот и блудют тады по лесу. Ну, и говорю, что... Не во... если только на этый попадёш...

лесная эта. А я говорю, я н... забываю, як ян... як яна. Я уже и забыла сама. [Эта лесная просто сидела на пне?] Да. [Это была какая-то девушка?] Да. Сядела на пне, и она говорит, сидела. И говоря: «Даже не глядела на меня, будто бы, говорит, так вот. А я, — говорит, — глядь, дак я тады тихенько. Чуб не ба... чтобы она меня не забачила». А то забачит, может что-нибудь получиться з этим человеком. [Если посмотреть ей в глаза, с человеком что-то случится?] Да, если тебе она вот так вот глянула, ты на яе. Так бы з ёй сразу б что-то случилось. Это учила ж тоже мене. Но она... [Но она не посмотрела на неё?] Она не. [Говорили, что человек может наступить на чей-то след?] Да. Ў след ў этот ступить, и этия... Этия женщины, что руководят лесом, ну. Ле... лесная ёсть. [Это женщина?] Да. Лесная ёсть. И полевая ёсть. [Через некоторое время снова возвращаемся к этому разговору.] [Лесом руководят женщины, не мужчины?] Женщина, говорю. Это уже люди говорили, что бачили. [Какая она?] Обыкновенная женщина, красавая. Нарядная. Это говорила одна, что: «Я бачила. Яна сидела на пни. Ну, я токо, — говоря, — глянула...» А можа, ей и сдался [усмехается]. А можа, и на самом деле. «Я токо глянула, я сразу тихонько. И яна на меня очи не подняла, — я говорю, — тихенько ушла прочь, чтоб у же...» Ну, люди знают, что это [АМИ].

3. [Не слышали слово «переходы?】 Они могут в избе, поле, лесу.] [Молчит.] [Говорят, есть какие-то доброхажие.] Не, у нас таких не было, нет. Однажды вот помню, что, это самое, вот соседка моя, тоже старая бабка... Ну вот, тоже... ў глубокем детстве... [усмехается.] Что называется, рассказывала, да. Вот когда ходишь в лес и як бы, всё говорили: «Не с той ноги ты ходишь. Надо обязательно с левой, а так як с правой — тя крутить» — гърить. И тоже вот заблудилася, и, гърит... Ну ина была тоже со своим сыном, с ребёнком. Гърит: «Як ни пойду — всё на одном месте, а, — грить, — а тады як зашумить, — говорит, — лес, и, — гърит, — дяревья прям вот макушки так кланяются». Я говорю: «Баба, ня ту сказку ты рассказва...» — «Я тябе говорю, — гъть, — и на неком зелёном коне едет такой большущий богатырь...» Тож... ня то вянок, ня то шапка с яких-то веток там. И говорить, вот, ну, показал нам, куды ехать надо... [усмехается]. Я говорю: «Баба, ты меня пугаешь». Ина гъть: «Я сама, — гърит, — тады пугалась, ну прайду говорю, — гъть, — не знаю, может, и хозяин леса, ти леший якой, не знаю. Ну было такой!». «Вот это ты, баба, — говорю, — ходиши» [усмехается]. [Это было, когда она заблудилася, да?] Да, когда заблудилася старая. [Что это за зеленый богатырь?] Ну вот кто ее знает, что это у ёё было. Ина говорит, то ли хозяин леса, то ли леший. [Она не рассказывала, что за конь?] А конь вот, ну, сказала, что зялёный. То есть, ну тоже як бы вот растительность якая-то, понимаете у кони. Вот чё-то мне это тоже час вспомнилось [БСС].

4. [Разговор по пути от Шурубовки в Малые Щербиничи — село в Злынковском р-не Брянской обл. Дорога пересекает линию электропередач и идет мимо леса, за которым д. Кривуша (новое название Зеленая Роща).] [МИ:] А потом киномеханик у нас еще один работал. Раньше ж как он: привезут к нам ў Шурубоўку кино — клуб же был. Вот смотрим там, кино это, всё. Вот. А у него в Кривуше в этой невеста была. И вот он поставил здесь фильм этый, он там же журнал раньше перед фильмом этот был. И поехал... А жил рядом с нами, вот, где баба была — там дом еще стоит, там три домика было. Жил-то да. Ну, пришел, переоделся, ружье взял. Взял ружье и, ну, поехал к невесте, обратно по этой дороге. Туда [нрэб.] проехаў [нрэб.]. Ну, говорит: «Токо доеезжаю вот на дорогу поворачивать — стоит высокий-высокий мужчина в белом костюме...» [ЧА:] Моряк. [ЧЛД:] Как моряк, говорит, такой: белое что-то, ну, сказал, моряк, вроде бы. Ну и говорит ему... Он остановился, с фонариком. Остановился, говорит: «Молодой человек, вы что так поздно едете?» — «Да ничего». Испугался, глянь, ночью — двенадцать часоў ночи. И он как шурнул туда, по этой, по дорожке по лесной — а там кладочка через речку Вагу (вот эта во речка проходит вот), кладочка такая стояла. И он хотел перейти — стоит на той стороне этот мужик. [Тот же самый?] Тот же самый, тот же. Он только велосипед-от хотел на кладочку перейти, так он такой стоит, а ён говорит: «Уходите, и все, уходите отсюда!» [ЧА:] «А то застрелю!» [ЧЛД:] «А то, — говорит, — застрелю!» Узял вверх стрельнул. Ен говорит: «Молодой человек...» А сам говорит: «Шшас буду стрелять так», — взял же это ружье и целился на него. Он говорит: «Молодой человек, посмотрите, куда вы целиетесь, потом стреляйте». Он поглядеў: ружо перевернуў сябе ў грудь. [ЧА:] Себе. В себя стрелял. [ЧЛД:] Так он как хватил, хватил, куда-то ищез, и назад поехал, больше не ходил по той невесте [говорка: по той дороге]. [Он не выстрелил?] Не. Нет, не выстрелил. Вот уверх, уверх только выстрелил и сам говорит: «Шшас в тебя буду стрелять», — и на... нацелился. [ЧА:] А он гът: «Посмотри, куда ты стреляешь! В себя». [ЧЛД:] Это какое-то... [Что это было?] Это там часто вот такое бывает. [Это какое-то одно место?] Да, вот там, именно коло это. Именно там с кладбища это... [ЧА:] Вот именно по линии [электропередачи]. Даже наша баба там с козами ходила: козы... баба в одну сторону — козы в другую летят. Вот именно место там какое. А дядь Коля, вот что у нас лежит парализованный [второй муж ЧЛД], тоже говориў, фонарики за ним шли. [Что он говорил?] Мой Коля на свидание ко мне шёл... [ЧА:] Тоже фонарики за ним. [ЧЛД:] Тоже идёт, вышел на эту дорожку, тоже отсель же тут вот и он же выходит на дорогу... на дорожку. [ЧА:] Это к Кривуше. [ЧЛД:] Говорит, впереди какой-то фона... як фонарик или хто там светится. [ЧА:] Два фонарика, говорит. [ЧЛД:] «Я быстрей, я быстрей — нету, никого нету. Я зову, думаю,

може вон с ўним... с ними пойду уже...» [ЧА:] Ну, кто-то ўпереди с фонариками идёт. [ЧЛД:] Вот, тада кверху тут, как до линии дошёл — куда-то ишчезли — ни фонарика, ничего. А линия ж тут так-то очень далеко. [ЧА:] Ну вот она, линия, здесь. [ЧЛД:] Тоже где-то собака загаўкала... Какие-то черти.

5. [Здесь не рассказывали про доброхожих?] Доброхожие? [Да. Или невидимцы?] Невидимцы не знаю, доброхожие, я так понимаю, что это люди, которые ходят по сёлам, хотят что-нибудь кому-нибудь хорошее дело делать кому-то. Да те же всё тимуровцы [смеется]. Ни знаю [КСА].

6. [Не слыхали такого слова — доброхожий или доброхот?] Как, название человека? [Соб.: Доброхожий, это в лесу какой-то живет такой.] Доброхот... Не, такого не слышала, не знаю. Доброхот. Ну мож это название вот у лесу, доброхот, шо, значит, добро желает человеку, выведет вот вы... если заблудиўся в лесу человек, доброхот, значит, он поможет выйти, доброхот. Я так думаю [ЕНМ].

7. [А не слышали про доброхожих?] Доброхожные. Ну это раньше говорили, а что это такое, я не знаю. Это я вам объяснить не могу. [А чего про них говорили?] Этого объяснить не могу. Не знаю. [Это какие-то люди в лесу или в поле?] Ну, это люди такие были, говорють. А там хто его знает. Но я этого не знаю, не буду объяснять то, что не знаю. [А не говорили, что они поле меряют или в болоте ходят?] Ну раньше ж болота были, и всё было [КЕМ].

Примечания

¹ Хронология и география записей: текст № 6 — Смоленская обл., 2013 г.; тексты № 1–3, 7 — Могилёвская обл., 2014 г.; тексты № 4 и 5 — Брянская обл., 2016 и 2018 гг.

² Встречи с «белыми людьми» / «зеленым богатырем» на границе леса и поля, с их неподвижностью и загадочной внешностью, могут напоминать фольклорные рассказы о снежном человеке и других мифических созданиях. Тем не менее в наших материалах эта связь остается предположительной и служит скорее для обозначения диапазона мифологических аналогий, чем для однозначных выводов.

Литература

- Боганева Е. М. «Харошыя были люди, только их не видзеў никто...» (мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг.) // ЖС. 2009. № 4. С. 14–16.
- Дорохова Е. А. «Скрытые люди» русско-белорусского пограничья (по экспедиционным материалам 1989 и 2014 гг.) // ЖС. 2016. № 1. С. 37–40.
- Лопатин Г. И. Легенды и предания деревни Верхличи // ЖС. 2003. № 4. С. 35–37.

4. Лопатин Г. И. «Людзей жа навидзимых столкни, скольки видзимых»: Белорусские мифологические верования в «доброхожих» // ЖС. 2005. № 3. С. 34–37.

5. Лопатин Г. И. О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельшчына: Народная духоўная культура: матэрыялы наўуковай канферэнцыі. Гомель, 1992. С. 26–28.

Список информантов

АМИ — Афанасьевна Мария Ивановна, 1922 г.р., род. в д. Журавель Чериковского р-на Могилёвской обл. Республики Беларусь. В 1989 г. переселили в г. Чериков. Соб. Н. В. Петров, Н. А. Савина, Е. М. Боганева. Зап. в 2014 г.

БЕС — Брындикова Елизавета Степановна, 1927 г.р., род. в д. Речицы Чериковского р-на Могилёвской обл. Республики Беларусь. Сирота, 6 классов образования, была депортирована в Германию во время войны, в 1945 г. вернулась, работала в колхозе. Соб. Н. В. Петров, В. А. Кухтина, Е. М. Боганева, Т. И. Кухаронок. Зап. в 2014 г.

БСС — Белоусова Светлана Сергеевна, 1970 г.р., род. в д. Хотиловичи Кричевского р-на Могилёвской обл. Республики Беларусь. Сирота, 6 классов образования, была депортирована в д. Сокольничи. Соб. Н. В. Петров, Ф. О. Орлов. Зап. в 2014 г.

ЕНМ — Ефимова Надежда Михайловна, 1933 г.р., род. в Новосибирской обл. С 1934 г. живет в д. Погорелье Велижского р-на Смоленской обл., где жили ее дед и бабушка по матери. Соб. А. Б. Мороз, О. В. Белова. Зап. в 2013 г.

КЕМ — Казакевич Екатерина Митрофановна (Михалёва), 1933 г.р., род. в д. Юдовка Чериковского р-на Могилёвской обл. Республики Беларусь. Соб. Н. В. Петров, В. А. Кухтина. Зап. в 2014 г.

КСА — Кириченко Светлана Анатольевна, 1966 г.р., живет в с. Рогов Злынковского р-на Брянской обл. Работает библиотекарем там же. Соб. Е. Е. Фролова, Д. К. Выскребенцева. Зап. в 2018 г.

МИ — Мищенко Ирина, 1985 г.р., род. в д. Шурубовка Злынковского р-на Брянской обл., в составе Щербиничского сельского поселения. Соб. А. Б. Мороз, Д. Д. Фадеева. Зап. в 2016 г.

ЧА — Черепкова Александра, 1978 г.р., род. и живет в д. Шурубовка Злынковского р-на Брянской обл. Дочь ЧЛД. Соб. А. Б. Мороз, Д. Д. Фадеева. Зап. в 2016 г.

ЧЛД — Черепкова Людмила Дмитриевна, 1946 г.р., д. Шурубовка Злынковского р-на Брянской обл. Мать ЧА. Соб. А. Б. Мороз, Д. Д. Фадеева. Зап. в 2016 г.

Статья поступила в редакцию 16 июня 2025 г.

Геннадий Исаакович Лопатин,
независимый исследователь (Гомель, Республика Беларусь)

ВАРВАРА АЛЕКСАНДРОВНА ГРЕЦКАЯ: ЖИЗНЬ В ПЕСНЕ

Аннотация. Публикация посвящена представлениям носителя диалектной традиции о фольклоре, песнях, обрядах. Рассматривается роль личности в сохранении традиции. В основе публикации — многолетние беседы автора с жительницей поселка Амельное Ветковского района Гомельской области Варварой Александровной Грецкой.

Ключевые слова: белорусский фольклор, диалектная традиция, народная фольклористика, пос. Амельное Ветковского района Гомельской области

Героиня этой публикации Варвара Александровна Грецкая родилась в 1925 г. в деревне Старое Закру́жье Ветковского района Гомельской области. В 1926 г. семья Грецких переехала в поселок Амельное, который, как и поселки Подкаменье, Среднее, Пенное, а также деревня Морозовка, был основан малоземельными жителями Старого Закружья. Надо сразу указать, что в новосозданных населенных пунктах сохранилась старозакружская фольклорно-этнографическая традиция. В 1992 г. в связи с последствиями аварии на Чернобыльской АЭС и отселением ее родного поселка Амельное Варвара Грецкая переехала на постоянное место жительства в Ветку, где прожила до самой смерти — до 3 января 2021 г. В этом году 17 декабря ей исполнилось бы 100 лет.

За период с 16 сентября 2005 г. (именно тогда состоялась наша знаковая встреча) и по январь 2021 г. от Варвары Александровны мной было записано около 160 аудиокассет. Могло быть намного больше, поскольку самая первая наша встреча произошла гораздо раньше, в далеком 1992 г., когда я, в то время сотрудник Ветковского музея народного творчества (с 2012 г. Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций имени Ф. Г. Шклярова), часто встречался и разговаривал с переселенцами из отселенных деревень (причем с некоторыми неоднократно), которые жили в Ветке. Среди них были и жители Амельного. Во время одного из таких разговоров с моими постоянными собеседниками у них в гостях оказалась женщина, которая слушала нас, слушала и предложила мне свои песни. Но тогда песни не входили в круг моих интересов, и потому ее предложение меня не привлекло. Теперь я понимаю, что меня просто сбило с толку ее определение «песни». С моими нынешними знаниями я могу лишь пожалеть об ограниченности своих приоритетов в то время. В памяти этой женщины хранился (к сожалению, приходится говорить в прошедшем времени) практически

весь фольклорно-этнографический репертуар Амельного. Это песни календарного и семейного циклов, лирические, детские, сиротские песни, заговоры, описания обрядов и обычаем, легенды, приметы, поверья. Подробнее о наших отношениях, о том, как мы с Варварой Александровной за шестнадцать лет прошли путь от взаимоотношений «носитель традиции — исследователь традиции» до «суразмоўца» (собеседников), «своих» людей, я рассказал в статье «Антропологія збиральницкай працы: носьбіт — збиральнік» [1].

Значительная часть из того, что удалось от нее записать, приводится мной в книгах «Варвара Грецкая як з'ява беларускай народнай культуры» [2], «К кождаму разгавору прыказка ё...» [3], «Паслядоўніца. Варвара Грецкая — выбітны носьбіт беларускай народнай традыцыі» [4].

Содержанием первой из них стала жизнь Амельного, воплощенная в песнях, поверьях, обычаях, приметах, обрядах, записанных мной в 2005–2014 гг. Во второй мы видим жизнь Амельного, выраженную в пословицах и поговорках. В «Паслядоўніце» Варвара Александровна рассказывает о традициях своей семьи. Также были многочисленные публикации в таких изданиях, как «Жывая старина», «Антропологический форум», Palaeoslavica, «Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні», «Верасень», «Палац», «Дзеяслоў», «Апостраф», помимо этого в материалах научных конференций. Мало кто из носителей белорусской народной традиции может похвальиться такой богатой библиографией.

В моей или, правильнее сказать, в нашей с Варварой Александровной подготовленной к печати книге «Пясённіца. Асоба Варвары Грецкай як уласбленне амyleнскай фольклорнай культуры» ее героиня рассказывает и рассуждает о фольклорных традициях Амельного. Ее знания настолько разносторонние, а рассуждения настолько тонкие и глубокие, что это дает основания определить их как народную фольклористику и народ-



В. А. Грецкая. 2015 г. Фото И. Ф. Осташкевич

ную культурологию. Журнальный вариант был опубликован в белорусских изданиях «Дзеяслоў» і «Апостраф» [5; 6]. Эта публикация представляет собой фрагменты книги «Пясённіца», ее полный вариант вышел из печати в октябре 2025 г. [7].

Во время наших разговоров Варвара Александровна рассуждала о роли песни как в жизни поселка, так и в жизни отдельно взятой семьи и судьбе отдельно взятого человека. Она прекрасно разбиралась в видах и жанрах амелинских текстов, знала, что и когда можно исполнять, чтобы «песне не было больно». Ей было известно, как нужно петь, чтобы «песня дошла до Бога». Это существенно. В высшей степени основательно в ее рассуждениях и высказываниях освещаются вопросы, которые относятся к психологии творчества. Примечательны ее размышления о роли таланта («адоранаці»). По представлениям Варвары Грецкой, отсутствие «адоранаці» нельзя заменить ни учебой, ни кропотливой и упорной работой.

Ее суждениям можно доверять, поскольку это суждения личности, которая в народной культуре прошла путь от детского, непосредственного созерцания до сознательного участия в актах традиции (песнях, обрядах, праздниках), от поющего для себя ребенка до «мегазвезды». У нее, не обремененной академическими знаниями по истории и теории фольклора, были свои ценнейшие знания, которые, как следует из ее воспоминаний, ей дал опыт традиции: «Мая ўнучка, ета ў мяне ішчэ

мая прабаба была, старэнская, ішчэ прабаба пела, і я навучылась кала яе. Я ўжо навучылась кала бабы. А ты ўжо навучылась кала мяне». По ее подсчетам, «ета — шчэ мая баба і бабіна прабаба, ета трывакалені прашло...». Но если посчитать более точно, то от прабабушки Алёны Максимовны до Варвары Александровны прошло пять поколений, а сама Варвара Александровна — шестое поколение. В результате, мы выходим если не на конец XVII, то на начало XVIII в. И если учитывать, что время от времени при наших беседах присутствовал сын Варвары Александровны — Сергей Васильевич, который иногда своими уточнениями поддерживал наши с ней разговоры, а также то, что носителями амельской традиции, правда пока большей частью пассивными, являются ее внуки, нетрудно подсчитать: в реально обозримый нами период времени данная традиция существует уже для восьми поколений Амельного.

«Я — ЯК ПРЫВЯЗЯНАЯ К ПЕСНЯМ ЕТЫМ»

Я — як прывязяная к песням етым. Вот еслі я пачую, ета душа вон, я даўжна яе навучыцца. Я ж іх ужо сколькі знаю — маць мая родная! Хто на што... Я на песні...

«БАБА, АДКУЛЬ ТЫ ЗНАШ ЕТЫЯ ПЕСНІ?»

Первая баба навучыла. І панаравілася. Вот красіва... [Якую песню баба вас навучыла

самаю перша?] «Баю-баюшкі-баю...» Яна мяне вучыла. Ягорка малы, дак яна мне... А такія і дзевак бальшых навучывалася... «Баю-баюшкі-баю...» Яна мяне вучыла. Я: «А-а-а. А-а-а-а...» Яна гаворя: «Не “А-а-а... А-а-а...” Давай я цябе песню навучу». Я гаворю: «Баб! Ну, давай...»

Я гаворю: «Баба, ідзе ты вучылася? Ты ж у школу не хадзіла?» А яна мне гаворя: «Мая ўнучка, ета ў мяне ішчэ мая прабаба была, старэнская, ішчэ прабаба пела, і я навучылась кала яе. Я ўжо навучылась кала бабы. А ты ўжо навучылась кала мяне».

Мы гаворым: «Баба, адкуль ты знаіш етыя песні?» А яна гаворя: «А ета ж баба вучыла, і я перяняла». Наша баба умная была. Матка ўсё казала: «Ты спракаветашная... Тут, можа, мільён гадоў... І тоя знаіш...» Ужо па-новаму начынайца людзі гаварыць, а яна спракаветашная. А дзед Майка будзя казаць: «Ну як, Алёнка, правільна!»

Баба калісь казала: «Мая ўнучачка... — Якія дзве песні прапела. — Мая ўнучачка, як я памру, сколькі астанецца песен, што ты іх ішчэ сабе не ўзяла».

«ПЯСЁННІЦА»

Мяне Варячка звалі ў Марозаўцы, у школу хадзіла, ўсё выступала. «А ета Полькіна, Сашкава дзевачка! Пясённіца!»

Я сяжу і пяю. Дак матка і гаварыць: «Усю пряпляеш долю! Усё глотка рязяйленарязяйлена. Усё табе песня на ўмे». Я гаворю: «Мам, чорт яе бяры ту ю долю! Што мне

доля? Якая будзя — такая будзя!»... Штось я дзелала і песню пела. «Ты ўсё пяеш? Ты і так долю прапела». Я гаворю: «Маць іе такую долю... Ліш бы песні ўмела».

Мяне дзяды вучылі: «Штоб, — гаворя, — ты большэ ўсіх знала. Во такую во расказы». Мяне ўжо навучаць. Прыходзі на другі раз, я ўжо гаворю. Яны: «Прагавары! Пяць разоў прагавары, штоб і мы навучыліся». Я гаворю: «А во бачылі!.. Ня буду!» Ета, як падлашчацца, тады раскажу. А еслі чуць ругнуцца на мяне, я гаворю: «Во — кукіш!» Ета ўсі дзеўкі так. [Чаму дзяды ўчылі вас пець, а не другіх?] Я заводзіла песні. Я ўсі ўмела. Еслі я песні... Я буду за вечар і пяць раз... Пакуль я не навучуся. Дзеўкамы мы ішчэ былі. І ў нас дзеўкі такія былі, яны паняція ня имелі, што такоя... Яны вядуць не ў тэй бок. Я гаворю: «Завядзі во ету песню». Яна гаворя: «Я ня знаю, як яе начынайца». Я начынаю сама пець. Я завожу.

«ВЫ СКАЗАЛИ, ШТО ПЕСНЯ — ЎСЯ ВАША ЖЫЗНЬ...»

Вот любіла скроўзь... Еслі песню пачую, душа вон, но я яе даўжна перяняць... І ў дзеўках... Наша і Туся песні зачынала... У нас дзевак — ета Каця Коршунава і я зачыналі песні... Як песню... «Давайця песні пецы!» — «Давайця!» Яны будуць: «Варыка, зачынай!» Якую я зачынаю, і на голас... У нас Манька Ціткова... Яна будзя сядзець, і не пяе... «Манька, ну, пей...» — «А я ня знаю, куды весць...» Во Райка казала: «Я не могу песні пецы... Я ня знаю, у які бок весць... Люблю, як пяюць, а сама не... І танцаваць... Танцуяць, а я ня знаю...»



В.А. Грецкая и Г.И. Лопатин. 2005 г. Фото Д.В. Галкина

II Личность – репертуар – текст

Еслі я пачую, душа баліць, штоб я яе... Пабыла... Цекст красівы... Яна ж прагава-рыла скорынка... Ён мяне ў душу ўлез... Вот хочу!.. Ніхай буду паміраць, штоб толькі ўзнаць, раз мне панаравілася... Вот яна мне нада?.. А вот душа баліць... Думаю: «Вот ішчэ тулу песню... Песня тая не да-работана мною. Яна даўжна, штоб я... Яна даўжна папасць мне на язык уся... Штоб я яе знала».

Адна свадзьбу гуляла дзесь у Вышкаві, за Свяцкай, прышла і кажа: «Песня красівая». — «Ну а як на голас пяюць?» Яна: «Я ня знаю». Ая, еслі прапяюць, схвачу хоць як. Буду хадзіці і на свадзьбы... Не падумай, што я сябе хвалю... Буду хадзіць і: «М... м... м... м...» — мыкаць, штоб не забыць. Не падумай, што я сябе хвалю, я расказываю то, што ё. Я на песні — дай Божа... Еслі пачую, душа вон, перайму.

I забывая чылавек... Я вот лягу, ня спіца, я начынаю тыя песні паўтаряць... Сама паўтаряю... Думаю, можа, ішчэ год пражыву, хай лучшэ яна ў галаве будзя. I пряплю катараю. A другі — махні рукой.

Як песні не пяеш, тады забываіш, яна закрясая. [Закрясая — гэта як?] Ну забываіцца ўжо, як іржавая што-нібудзь. Во палож нож, ён у зямле заржавея. Так і ета. Не бярэш, не пользуеся і забываіш.

«ПЕСНЯ САМА ПАДБЯРЭ ГОЛАС...»

Песня сама падбярэ голас. Песня, якая ё, яна свой голас падбярэ. На адзін жа голас ня будзіш пець усі песні. Сама песня голас падбірае.

Красівая песня тая, як спяеш... А можна красіваю спечь абы-як... Бываяць нябыльныя... Такую спяеш, што ты нос задзярэш і пойдзіш... Страмная такая...

Як закружцы і амяленцы любяць пець красіва! Да красіва пяюцы. У нас вечар, ета ўжо Карма прыдзя: «Дзеўкі, падкаменцы пяюцы. А мы што худжэ іх?» Падкаменне — бальшы пасёлак. Сыходзяцца летам, кароў падояць і да дзвініцацца пяюцы песні. I ў нас, на Амяльном... Тряшыцы Амяльное!.. I ў Закружжы тож. Закружжа, як адтуль вечер — усё! A калі туды ідзецы, яны гаворяць: «Нам чутна, як вы пеяце».

Якую песню не ўзлюблю... Не панаравіцца яна мне мацівам, і так жы чытаць яе... Непрыянта, а як талковая... A то так пелі яе ўсе, а я не любіла... Ну вот што ты будзіш дзелаць...

[Што ў песні галоўнае: маці ці слова?] Песня даўжна быць красівая па слажэнню. Я не знаю, як аўясніць. Проста пяеш яе — і красіва. Другую книгу чытаіш, яна такая безынцірэсная. Бываюць такія книгі, что толькі... падцерць, да і ўсё, а другую — не атарвацца. Так жа і песня. I на маці.

Яе ўжо ніяк не спяеш, ужо другім мацівам нельзя, таму шта яна не падойдзя.

Міне не міналі... Ні на свадзьбах... Ідуць: «Варька, хадзем на свадзьбу! Хоць будзіш пець да весяліць свадзьбу!» [Без вас не маглі?] Ётакія бабы ў нас, прыдуць, із-за стала не вылазяць, сядзяць, толькі ядуць. Сядзяць як на похарянах. Нада штоб свадзьба як садзьба. A не хадзілі нудзіліс.

А яшчэ ў школу хадзіла, запявала была. Усё учыцілка казала: «Грэцкая, запявай!»

Я не хвалюся... Mai таварышкі... I песні... Будзім увечары сядзець: «Варька, зачынай!» Ета якую я зачану. Гаварю: «Ну якую?» — «А сама выдумай!» I я пяю. A яны ўслед будуць пець.

Калісь Манька была... Я свайво голаса не жалела, тряшчала... A ў Манькі Чыгунковай такі тонінкі голас быў, дак: «Манька падвядзі, а то мы патаміліся... Угору падвядзі...» A яна і гаворя: «Ня хочу голас порціць. Бацька сварыцца: «Ня порці голас. Будзіш большая, тады будзіш пець!». A тады ўжо і большая ня пела. I падохла. I голас прапаў. I ўсё жалела. A я не жалела: «Прападзе, дак прападзе». Я любіла пець. Пела.

«ТАЛАНТ Ё — ПЕЦЬ...»

Мой бацька на крылусі пеў. Калісь і матка Адарка пела, і мая матка пела. Тады і дзеўкі хадзілі. Матка ўсё казала: «Не так глоткі разяўляюць! — На мяне. — Як ты глотку разяўші, сама сябе пяеш. A мы хадзілі пець на крылус. I нас вучылі там. I мы пелі так, як і нада. Запісывалі, што пець». Гаворя, во будуць пець з бабай, стануць, празнік які, яны перяд віконамы стануць, свечку запаляць і пяюць. I бацька... Бацька ж скора памёр наш, аперациі не перяноёс, лопнула язва, як бы ціпер, дак плёвае дзела дзелаюць... Дак пяюць, яна: «Ступай, глатастая! — На мяне. — Во мы будзім пець, і ты пей!» Я ж куды папала вяду. Бацька і гаворя: «Дочычка, ідзі! Не мяшай нам». A ў міне не туды выходзя. Баба і кажа: «Богу ня ўгодна будзі». A яны, баба і матка, і бацька пяюць. A наша матка памятлівая была. Яна таргавала ў магазіне без шкатоў. I e пяявяралі, і ўсё. Яна ўмственна арыфметыку знала.

Талант ё — пець, ёсце-ка — іграць, як у каго.

Ё людзі адарэнныя Богам... Пець... Адарэнныя, што паглядзіць, то ўжо і запамінайя, што тэй — такі, тэй — такі... Я сама сябе вазъму... Еслі ты што-нібудзь дзелаіш, я абізацийльна буду... Прыду к дэядзьку Мельку, ён чеरэз двор жыў, ён мне ўсё паказываў: «Хадзі, Варя... Я пакажу табе ета-ета, як дзелаць». Ён ужо знаў, што я перяняму. Я што не паляджу, і ўсё я даўжна умець дзелаць. A Туся наша і Маша мне не дакажаць.

Усякія песні, любую я на маціў знаю, яны ж не ўсі адзінакавыя на маціў. Ета сказала: «Я хоць знаю, но на маціў не завяду. Ета адарэнныя людзі бываюць».

Песні складаюць умныя людзі. Вазьмі ты складзі ці я, такую небыліцу сплятом, што с плятнём не распляцеш.

Ягор любую песню падыграя... Учыўся ён у Гомелі... Калхоз адпраўляў... На праўленіі пастанавілі: «Жора, ідзі...» A ён гаворя: «Не пайду я... У мяне сям'я, дзеци...» A яны: «Ідзі... За калхозныя счет. Ад калхоза мы цябе пасылайм». Ад калхоза выбіралі, штоб былі бумажкі, што яны канчалі. Дак Грыша і ён вучыліс... Яны і так умелі іграць, но дзелалі, штоб дакументы былі. (...) A ня класнага... Пашлі тыя яго хоць у с..., хоць на неба — адзін чорт.

«ПАЛОЖАНА ГОСПАДАМ БОГАМ, КАЛІ ПЕЦЬ...»

Ціперяка етamu ня веряць. Прагноз глядзяць. A тада песні пелі.

На ўсякаю трясцу ё песня...

Старынныя песні на празнікі. На любы празнік песня ё. Я ўзяла пра ляночык: «Парос ляночык...» I сыпнула хрэшчыкам лёну, семяна.

Я пытала: «Баб, а чаго жніўныя няльзя зімой пець?» — «Паложана Госпадам Богам, калі пець... Тады і пейця... A ня то шта будзіцца людзей смяшыць...» Яна толькі будзя казаць: «Чаго?.. Людзей ні нада смяшыць... A то людзі скажаць: «Вон дурнія ў Грэцкавых... Пяюць калі папала якія песні...»

[Што за песня пра Ваню?] Як Ваня вёў каня паіць, а Варыньяка дзевачака да за ім бягіць... I мы ўе любілі. Калісь сядзім так увечары, пяёма, кожым: «А ці бабы чуяць!» Наша баба як чуя: «А-а-а! Бяспутныя. Ня пейця етыя песні». — «Баб, чаго?» — «Ім больна будзя, што вы не воўрэмія пеяцё». Ужо нас страша. Мы тады кініма. Баба пойдзя. Мы: «Баба пашла. Давай!» I сядзім стрэлавыя ўвечары пяём. Баба Буцікава будзя калісь, хрэснае маеў свякруху: «Ой, бяспутныя! Маткі не навучылі, дак яны, во дуркаватыя, пяюць песні абы-кали!»

«ВЫ СКАЗАЛИ: «Я ЛЮБЛЮ ПЕСНІ З ПАДВОДАМ...»»

[Што такое — заводзіць песню?] Ну пачынаць. Пачынаць песню. [Не ўсякі можа?] Канешна, не... Еслі на маціў не знаіш, як ты будзіш. Нада, штобы ты цекст знаю песні і на голас. А куды ты ў ростані павядзеш, еслі яна ня знае. Дак хто ня знае песні... Хоць і песню знае, а заводзіць не завядзе. У ростані будзя весць. Чорт яго знае куды. [A вы ўмелі заводзіць?] Я любую... Любую песню.

[Баба Алёна пела з падводам ці як?] З падводам. [Для чаго з падводам пяюць?] Яно ж і так можна пець... Усі басам — не красіва... А з падводам жа красіва виходзя. У нашай бабы голас хароши быў. Усё баба наша казала Алёнка: «Варячка, ты і Маша крошкі падабралі мае». [«Крошкі падабралі...»] Ну крошкі падабралі... Ну ўсё ўмела дзелаць, што баба... [Вы сказали: «Я люблю песні з падводам...»] Да. Штоб падцягіваць.

[Старынныя песні з падводам. А цяперашнія песні з падводам пець можна ці не?] Так яны ж не выходзяць. [А чаму?] Я ня знаю. Вот на сцэні пяюць, не падводяць.

[Што ў саўрыменных песнях ня тое, што іх няможна з падводам?] Так яны ж... Адны слова па пяць раз гаворяць. Ну няльзя іх падводзіць. Нашы песні так можна... Нада тонкі голас, штоб выдзяляўся... Красівей так.

[Як арцісты пяюць...] Два-тры стойбікі канчаяць, — ізноў ета пачынайць, канчаяць — ізноў ета пачынайць, канчаяць — ізноў нанава паўтараюць. Канешна, ён не саб'еца нішто. А тады ж длінныя былі, і па пяць стойбікай, длінныя песні. А ўсю ж запомніць нада. А ціпер лёгка і добра, трох стойбікі ці два. Ён выдзяя, гарлая, дак ета і дурак будзя пець такія. Я з етых песен... Ішчэ якую выбіру. Прычоску іхню не люблю.

«СТАРЫНУШКУ ХОЧЫШ УЗНАІЦЬ...»

Я гаварю Марусі Вулічэвай: «Мы падружыліся з ім. Ужо як ціпер не прыходзя, дак і скушна мне». Яна гаворя: «Бараҳло ўсякая сабірая, а ціпер па цілівізару пяюць. Я і знаю іх, но я іх не хочу пець». А я гаварю: «А я прагаварю свае песні. Я во етыя песні... Я ж запяю, дак ён і рот разява і слухая, як я пяю».

Ляксеяўна гаворя: «Я ні нашла ў етым Лапаціну нічога талковага...» Я гаварю: «Чаго?» — «А!.. Ён папаў на цябе... І я ж багата чаго знаю, дак ён ні хоча і гаварыць...» Я гаварю: «Яму ж калісяшня нада, а ты ж цярэбіш із кнігі... Вот ён і ні хоча...»

Аляксеяўна: «Чаго ён тое не ўзяў, што Лермантаў напісаў? Г.. ўсякая сабірая. То ж вумны чылавек, вучоны, дак — ён ўсё адно к аднаму. А ета бабы старыя, калісь хто... Там ужо выдумываў».

Учора Хвост прышла. Якуюсь ляпіла мне песню. «Во ета я ў кнізе вычытала. Ці Таўсты, казала, ці Лермантаў пісаў. Табе нада яна?...»

Памёрлі людзі і з сабой папаняслі песен і казак, і ўсякага ўсякага. Не расказалі нікому. Тады ж не нуждалісь етым. Ета толькі ты адзін на свеце сабіраіш.

Табе інцірэсна старынушка... Старынушку хочыш узнаць... А наш як пачане: «Табе

ўсё па старынушке!» Калісь людзі жылі... Не было не кампьютараў...

Песня была:
Ой, валы мае, валы.
Валы адной масці,
А ідзе ж мне начаваць?
Толькі ў дзевачкі, у Насці...
А далей, хоць ты вазьмі да памры... За-
была...¹

Я ж усі на свеци не ўхваціла песні... Сколькі іх мёртвыхляжыцы, няўздуманых. Як на галаву ўзойдзя... Старынных етых во... Калі б вумнейших баб найшоў ты, як я...

«ДАЙ БОЖА ШТОБ ПЕЦЬ, А НЕ ПЛАКАЦЬ...»

Ета самы лучшы падарак... У жызні мaeи самы лучшы падарак, што ты падаруў мне книгу ету²... [Чым ён лучшы?] Усім... Ты мне любя яе дзелаў... Я табе ад усёй душы ўсё, што знала... Я б магла сказаць табе... Ну прапець дзве песні... Усё, што змагла, табе сказала... Мы сколькі гадоў дружым с табой? [Дзесяць³.] И вот для мяне падарак... Самы лучшы ў жызні... Ніхто мне такога ня дзелаў...

Я ўсё пела:
І скажаць, немала я кніг прачытала,
Но нет яшчо кнігі пра нашу любоў...

Вот і кніга явілася. [Дак гэта пра нашу любоў?] Пря нашу любоў... Што мы адзін к аднаму любоў саздавалі... Я пела, а ты пісаў, ўсё запісываў... Вот ета наша і любоў с табой. Скажы, што няправда...

І скажаць, не мала я кніг прачытала,
Но нет яшчо кнігі пра нашу любоў...

І кніга радзілася. Вот і ўся наша любоў. Любоў — ня то, шта любяцца абы як. А любоў, што ўважаіш чылавека і друг друга. Ты мяне ўважаіш, хадзіў, ня грэбаваў... Ці ў мяне грязна, ці чыста, ці я прыбрыва. Казала Аляксеяўна: «Ты ж, як Ісакавіч прыдзя, дак прыбрываіш. А ты як сядзіш, так і сядзіш...» Я кажу: «Ну і што? Вот бачыш, грязную палюбіў чылавек... За мае песні... І ніхай ходзя...» А яна аж ірвала: «Я не дурнёй цябя... Багата...» Я гаварю: «Дак ты знала такія, а я знаю калісяшня... Без кніг... Я знаю, што я іх нідзе не чыталі... Усё ад людзей чула...»

Дай Божа штоб пець, а не плакаць. Мне еты год ужо... Столікі мертвяцоў пахавалі, і ўсі родныя такія. [І баба так казала?] Да. Усё калісь казала... Пачаном... Я буду сядзіць... Бульбу чышчу, і з Тусія пяём. Матка: «Цішай! Адурыла ўжо галаву. Усё гарланя! Ета на сваю галаву бяду вяшчуюш!» А баба гаворя: «Полька, не чапай. Прыдзя... Чорны вол наступя па нагу, дак будзя плакаць. Дай Божа пець, но ня плакаць». [Чаму матка казала: «Пеяце — горя вяшчуюця?】 Вот гаворяць: «Горя вяшчуюш сяб... Усё пяеш, як перяд пропасцю». [Чаму:

пяеш, як перяд пропасцю?] Кажаць: «Пад бяду дак бягом падбягу». І рад бы вот... Проста цягня чылавека... Ці Бог дае... Рад бы ня дзелаць... Цягне, да ўсё. [А прычым тут песні?] Ну кажаць... Мы ўвечары калі сядзім і пяём, пяём. Я гаварю: «Дзеўкі, штось мы распеліся! Давайця ўспакоімся. А тось нам нядобра будзя».

Пачытай мае ўсе песні, і німа такія х... песні, а якую не пачанеш, дак ума набярэсся. Яны ўсі талковыя.

Примечания

¹ Варвара Александровна обнадежила себя и меня тем, что эту песню знает ее старшая сестра Маша, с которой они встречались буквально накануне на похоронах Машиного мужа. Понятно, что они встретились не в тех условиях, когда можно исполнять песни. Однако получилось так, что Маша умерла практически через несколько недель после смерти мужа. И сказанное Варварой Александровной несколько раньше: «Людзі паміраюць, і песні паміраюць тывя» — приобрело реальное воплощение: «Памерла Маша, і «Насцечка» памерла...».

² Имеется в виду книга «Варвара Грэцкая як з'ява беларускай народнай культуры» [2].

³ Беседа происходила 29 января 2015 г.

Литература

1. Лапацін Г. І. Антррапалогія збіраль-ніцкай працы: носьбіт — збіральнік // Антропологическое измерение в современной гуманитаристике / гл. ред. Р. М. Ковалева. Минск, 2023. С. 82–93.

2. Лапацін Г. І. Варвара Грэцкая як з'ява беларускай народнай культуры. Гомель, 2015.

3. Лапацін Г. І. «К кождаму разгавору прыказка ё...» З вопыту вывучэння дыялектнай фразеалогіі: Матэрыйялы да фразеалагічна-парэміалагічнага слоўніка асобы. Варвара Аляксандраўна Грэцкая. Запісы 2005–2012 гг. Ч. 1, 2. Гомель, 2017. (На правах рукапісу).

4. Лапацін Г. І. Паслядоўніца. Варвара Грэцкая — выбітны носьбіт беларускай народнай традыцыі. Гомель, 2023.

5. Лапацін Г. «Пачытай мае песні... Ума набярэсся...» // Дзеяслоў: Літаратурна-мастацкі альманах. 2024. Вып. 1. С. 326–354; 2025. Вып. 2. С. 308–340.

6. Лапацін Г. «Пачытай мае песні... Ума набярэсся...» // Дзеяслоў: Літаратурна-мастацкі часопіс. 2023. № 5 (126). С. 203–228.

7. Лапацін Г. «Пясённіца». Асoba Варвары Грэцкай як увасабленне амяленскай фальклорнай культуры. Гомель, 2025.

Статья поступила в редакцию
27 марта 2025 г.

Тамара Балдановна Моррис,
доктор филологических наук, Орегонский университет (Юджин, США)

БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ АЛЕКСЕЯ ИВАНОВИЧА АФОНИНА (1939–2025)

Аннотация. В статье публикуются устные рассказы старовера-беспоповца часовенного согласия «синьцзяня» Алексея Ивановича Афонина о посещении им в Израиле библейских мест («Библейска путёвка») и о библейских событиях и персонажах («Ноев ковчег», «Моисей», «Царь Давид»). Особый интерес представляют его интерпретации библейских сюжетов, не всегда совпадающие с общепризнанными. А. И. Афонин, несомненно, одаренная языковая личность, талантливый рассказчик. В публикации передаются диалектные особенности его речи.

Ключевые слова: старовер-беспоповец, Орегон, рассказы, библейские сюжеты, говор

Алексей Иванович Афонин — один из авторитетных духовных лидеров у староверов Орегона, многолетний церковный староста молельного дома (моленной) во имя Святителя Николы, беспоповец часовенного согласия, синьцзянец¹. Он первым из орегонских староверов обнаружил, что в Сибири существуют скиты, где еще есть накрытие², и староверы Орегона с конца 1990-х гг. стали туда ездить. Раскол в общинах староверов-беспоповцев, который произошел в 2010-е гг., ускорил уход в сибирские скиты сразу трех основных лидеров из этой моленной, среди которых был и А. И. Афонин.

Родился Алексей Афонин в 1939 г. в Казахской ССР, детство и юность провел в китайском Алтае. В 1958 г. его семья, как и семьи других староверов, выехала из Китая, где стали распространяться коммунистические идеи, в Гонконг, бывший тогда местом приема беженцев. Там они прожили один год. В 1960 г. Афонины переехали в Бразилию, а в 1964 г. — в Орегон. В Орегоне Алексей Иванович работал преимущественно в строительстве, а также имел свою ферму, на которой выращивалась для продажи ежевика.



А. И. Афонин в доме Ричарда и Тамары Моррис с рукописью книги, написанной по его рассказам в Дубческих скитах. Орегон, 2019 г.
Фото Т. Б. Моррис, фоторедактор В. Буадаев

Отличительной чертой Алексея Ивановича была его непреодолимая страсть к «хождениям за три моря». По его словам, он всю жизнь работал на путешествия. Чаще всего бывал в России. Здесь он даже построил два дома: один в Республике Тыва, второй в поселке Акимовка, недалеко от Дубческих скитов³, куда он вместе с женой Анной Афанасьевной Афониной (урожденная Косачова) ушел в 2016 г. Однако весной 2019 г. Алексей Иванович посетил Орегон и привез рукопись книги (414 страниц), составленной в Дубческих скитах по его рассказам его дочерью и инокинями из России. Рукопись представляет собой свободный пересказ от третьего лица.

Алексей Иванович был человеком пытливым и настойчивым. Например, стремился посетить «все библейские места». Он был на Синайской горе, где, согласно Библии, Господь дал Моисею скрижали. Был и на том месте (к юго-западу от Иерусалима), где, как предполагается, царь Давид побил Голиафа. Специально ездил в Армению, чтобы на горе Арапат увидеть, как там «висит Ноев ковчег». Он искренне сожалел, что не родился во времена царя Соломона и не имел возможности с ним побеседовать.

Алексей Иванович Афонин (после накрытия черноризец Амбрисий) упокоился Великим постом текущего 2025 г. в возрасте почти 86 лет.

Данная статья — дань памяти этого удивительного человека, который был моим постоянным информантом начиная с 2004 г. В основе ее — сокращенный вариант интервью, проведенного 8 января 2013 г. в г. Вудбурсе, штат Орегон (США) (продолжительность записи 1 ч 54 мин). Записывали Андрей Борисович Мороз⁴, Ричард Моррис⁵ и я. Мною сделана полная расшифровка записи звучащей речи А. И. Афонина и по ней составлен связный текст⁶. В квадратных скобках публикуемого текста даны пояснения автора, а в сносках — значения некоторых слов, в частности диалектных.

БИБЛЕЙСКА ПУТЁВКА

В [19]77-м я поехал в Израиль, группу повёз отсэдова, с Орегону, то, что библейска путёвка. Со мной был брат Амбрисий, как американец. То, видите, я, как сказать, писать по-американски, щитать⁷ я не умею. Маленья так щитаю, но мало, писать вообще не умею. Но как у меня Амбрисий был за секретаря, знаете. Ну он помогал мене, скажем. Я билет ему оплатил, а он заинтересовался тоже поехать.

И когда дело всё подходилося, а в этом в Портлане [г. Портленд] Азумана травел эйжэнс⁸ заинтересовались, что люди жалуют такую библейскую путёвку сделать, и такая группа большая. Под одной визой мы все ехали 23 человека. И я их всех группировал, чтоб были все по два человека. Ехали сразу щераз этот Копанэгэн [г. Копенгаген], а потом с Копанэгэн в этот, как его, в Тэлави [г. Тель-Авив]. В Тэлави приехали на самолёте, а с Тэлави уже в Ерасалим [г. Иерусалим] — на автобусе. В Ерасалим должны были пяшком зайти, пяшком, а не на машине.

И вот тода мы находилися в Рамада хотэл [отель «Рамада»] недалёко от города, от Старого Ерасалима. Скажем, Ерасалим Новой и Старой. Старай, он весь в крепости обнесённой, как Кремль в России, также он кирпичом там обнесённой весь. И ети семь ворот, сказать что. В ворота не зашёшь, то больше никак не попадёшь там. То из семи ворот шесть ворот действующие, а седьмы называются Златые вороты, Голден Гейт их зовут, на Восток. Оне закрытыя. Как по-яврейски, как по-ихному понятию, и так по-мусульмански. Явреи дожидают Мессию, что Мессия придёт с Востока и попадёт в эти вороты. Эти ворота открываются. А мусульмане дожидаются своего Мухамета [пророк Мухаммед]. Мухамет тоже с Востоку пойдёт, в эти же вороты войдёт. Хто вперёд из их придёт, не знаю.

Но мечеть находится у мусульман в руках, у арабов, сказать-то. То, что у их всё время спор из-за неё идёт. А сказать, то как где Авраам, Исаак [Исаак] и Яков [Иаков], это в Хевронии [г. Хеврон], то там и арабы командовают, и явреи, обое, друг друга охраняют. Авраам ещё при живности купил себе место, пещера Мехпеле [пещера Махпела в Хевроне] называется. Как он себе гробнику купил, она пещора была. И вот он там похороненный Авраам и его сын Исаак, и так его внук Яков. Конечно, они тела-то их там в подполье, но я не видал. И есть, нету — Бог его знат. Но они говорят, что до сих пор кости ляжат там, в подполье там, в подвале. Но туда, гыт, спускатса равва [раввин] ихный в год раз токо. Вроде как он спускатса, токо он может спуститься. Но этошибко, скажем, мне-то [пауза] — раз нельзя, то нельзя, сказать-то. А сверху гроба, скажем, вот этот Авраам, Исаак и Яков, три гроба. А с другой стороны, Сара, Ревекка и эта, как её, Лия. У этого, как у Якова, было две жаны.

То Рахиль померла у него на пути. Он когда шёл к брату, в Ерасалим шёл, она у него по-

мерла на пути. Между Ерасалимом и между Вифлеемом стоит на дороге гробница тут. Тут хайвей⁹ проходит, сошё [шоссе] проходит, а ейна здесяка как могила стоит. То, конечно, могила там в земле, а сверху такой памятник большой сделанный, покрытый бархатным товáром¹⁰ таким, очень ценным товаром, знаете. Такой синего цвету. И заход один, но разделяется на две дорожки: в одну сторону идут женщины, а в другую сторону идут мужчины. Женщины с одной стороны молются ей, а мужчины — с другой стороны. У явреев или там у арабов, у всех, мужики с жёнами вместе не молются.

И вот, ну когда мы зашли там, ну там стоят эти явреи, конечно. У их маленькие книжицы такие, вот он щитат. Щитат, так вот головой болтат, знаете. Что он щитат? По-своему молитвы, конечно, щитат. Но которы, скажем, щитат и плашет, слёзы катятся. Я смотрел наблюдал. А которы щитат, и слёз нету. Он раз головой как ударится об гроб-то — больно станет. Смотришь, слёзы пошли у него. Ну, конечно, тутя не осуждаю их. Я просто рассказываю, как я видел.

Тогда я после спрашивал, у меня гид была, её Габи звали, яврейка, Габи она. Она рассказала нам, что мать Рахиль, она нам всем мать. Но она и нам мать, признаться. Но то, что, гыт, большинство женщины матери Рахиле молются таким образом. Что есть женщина — не может дитя разродить, просит, чтоб мать Рахиль помогла ей дитя принести по-настоящему. Есть женщина с мужем плохо живут, тоже просит в своих молитвах, чтоб помогла ей. Есть женщина, что одне парнишки рождаются и нет девчонок или наоборот, тоже просит. Мать Рахиль помогает. Всем, гыт, помогают. А мужики? Мужики тоже сама молются, говорит.

А вот эта Стяна Плаща находится, то там тоже женщин я не видал, токо одне мужчины. Видите, когда ишо при живности был сарь Давыд, он хотел построить очень большую серкову, но он старался, он начинял вроде что. Но Господь царю Давыду не разряшил за его преступленья. Он велики грехи, скажем, сделал, убийство сделал и прелюбодеяство сделал. У этого, у военно-го, жану забрал. Но он опять суд нанёс сам на себя¹¹, он справедливо рассудил.

За эти прегрешения его Господь потом не дал ему храм построить. По его смерти сарь Соломон храм выстроил. Очень большой храм был построенный, называлась Святая Святых. Но при распятии это всё развалилося. Так вот чичас фундамент остался этого храма. Фундамент, там, конечно, камни приблизительно толщиной чуть не сто сантиметров, а длиной пошли по два метра такие камни. И вот этот фундамент называлась Стяна Плаща. Вот от того храма эта Стяна Плаща.

Так вот эти явреи они делются на два класса, может, даже, на три, самаряны тоже явреи. То, старая евреи, староверы¹², они с бородами, все с косами. У их косы и бороды у всех нетроганыя, они в щёроной одёже ходют. Оне вот этой Стяне Плаща подчиняются. Оне в синагогу не ходют.

В синагогу ходют уже явреи бритыя вот эти. Те уже не как староверы называются. Эти называются самы староверы. Раньше туда заходили по-простому, а сейчас туда как секирити¹³, как очень охрана стоит большая, эти аппараты. Всё, знаете, проверяют, чтоб ничо туды не занёс, сказать-то, чтоб не взорвать эту стену.

Там сотни, сотни групп разных идут. Ну я тут тоже видел, то они, явреи, так молются. Каждый из них пишет какую-то записку, как покаяние, грехи свои. Записет [запишет], потом свернёт её и в камню в фундаменте, ну в шшэлки там всяки есь, и вот туда эту записку ложит. И тоже также вот стоит, читат, читат. И вот тут при мне один как ударит лбом об этот камень, у его кровь даже получилася. Мне даже так смех, но потом неудобно же. Я тихона отошёл. Вот таким путём так вот молются вот эти явреи.

НОЕВ КОВЧЕГ

После потопу уже остался только Ной праведный. После Ноя, скажем, Афетово племя и Хамово племя¹⁴. Вот Хамово племя пошли опять все арабы, Афетово племя пошли вот все языщники. Вот как мы назывались языщники.

Ковчег Ноев на Араратских горах висит между Турсыей и Арменией. Но, конечно, он там остановился, но в тумане он стоит. Вот так горы, вот так как скалы оне, и вот тут вроде где-то здесяка [ковчег должен быть], и охота увидать, но туман. Гора Аарат. Я с армянской стороны смотрел на него. Интересно. Там специально биноколи большие есть. Ну Ной-то всё-таки в Турсыю ушёл туда, в ту сторону ушёл.

Но вот, когда Ной уже остановился, стал жить со своей сямьёй всё ето, и наростли винограднику. Ну урожай собрали там. Бах им дал, скажем. И вот у Ноя, когда вырос виноград, и Ной сквасил этого вина, заквасил. Это же тоже с вина ковчег-то распался первый-то, когда он строил-то. Когда вина наквасил Ной себе, видать, лишну выпил. Пьяный напился, пошёл и упал, и стыд ноголе¹⁵, сказать-то. Ну упал пьяный, знает. Пьяный, може, кто бывал. И лежит там на солнце, как ему, сказать-то. А этот, как его, Хам, побежал, увидел отца и кричит этому братишку: «Иди-ка, тут папка-то что делат!» Ну стыд-то наголе у папки-то, он пьяный лежит. А тот: «Ты что, дурак, смеёшься», — говорит. И вот этот Афет взял какой-то матеряял, ну лопотинку¹⁶, и пятился задом, чтобы не видать отца голого, ну там стыд не видать, и закрыл его. То Ной благословил этого Афета, а Хама проклял вот за вот это, что он посмеялся над отцом. Ну это как библейска-то рассказ.

Видишь, когда Господь, когда привайдел¹⁷ уже за прегрешения человеческая, что накопилося на земле столь грязов, что уже этот люд уже никак не исправишь, то Господь как поклялся сам собой¹⁸, что потоп сделать. Ну каким путём? Надо всё одно, чтобы мы все не потонули, чтобы одно племя осталось от кого-то. И вот тода Господь сказал этому Ною, Ной был праведней: «Вот

строй иди лодку и никому ни слова. Никому, чтоб никто не знал». Такую-то, столь-то локтей, там [в Библии] сказано, там длины, ширины.

Он с утра стаёт и пошёл туды строить его [ковчег]. Уйдёт. Сколько он, конечно, там строил его, полгода или год ли? Ну и жана спросила его: «Но ты куда ходишь?» — «Да над йор бизнес¹⁹, — как он сказал. — Да тебе не обязательно [знать], не обязательно». Ну строил ковчег, уже пошти он его стал доканчивать. Ну какой-то день, она ряшила, что делать, каким путём. А дьявол тут как тут. Дьявол сразу принёс ей травки этой, хмельной травки²⁰ называется: «Ты сквась ему бражонки²¹ там ли какой-то там напиток, попой его, и он тебе расскажет». Вот поэтому-то хмель-то запрещонный с той поры, хмельна трава называетса. И вот тода она ему сквасила этой бражки. Он прешёл домой. «Ну с устатку на, муж, выпей». Он выпил. Пьяный, виши, какой щеловек! Когда щеловек вумнай напьётся пьяней, он половину ума терят. А если щеловек маленько что-то у него не сто процентов ума, он много терят. Он вообще, скажем, дураком претворяется. Любого из нас щеловека вот этот хмель представляет дураком. Любого! И вот, тода, когда этого хмеля повыпил, и рассказал жане, что случилося. Пошёл туды — всё развалилося. Вот весь ковчег распался по щастям. Но первый ковчег был даже не спущенный в воду. Вот тут тогда он уже пришёл, конечно, может, и нагоняй ей дал или выговор дал ей за это. Тогда он после этого он нача́л строить [новый ковчег] и тогда построил.

ПРЕДИСЛОВІЕ

Дорогие читатели! Просимъ вѣсъ нынѣшнѣй въ глубинѣ книги сей. Й можетъ къ вѣснѣ 1996-го вѣврѣаетъ что-нибѣдъ интересное. Ёто прѣсто воспоминаніе однаго поклонія человѣка. Когдѣ-то ѿнъ бы бѣнъ ревѣнкомъ, но радостеніи не дразнилъ чѣнѣвѣтъся ємъ въ нинѣшнѣй, поѣтомъ ѿнъ рѣсъ любопытнѣмъ и правды подросткомъ. Ёто жінъ-то єтъ поѣштѣстїе, ѿ начинисѧ ѿнъ съ поѣвѣтъ бѣтъ комѣнѣтнѣскай іласти. Повѣжали чтобъ сокращить вѣрбъ, когдѣбо й таїкъ немножко было... Но какъ-то гдѣ хранїлъ ѹпомогъ, чѣмъ ѵспоміненіе.

Много ѿнъ вѣдъ й скорбей вѣдъ, кое-что ѿ сїмъ переживъ. Нашемъ поколенію єто не помнитъ й сїмъ не постичимъ, но негдѣ вѣдъ ѿнъ єто вспоминатъ. Полье повѣгѣтъ бѣтъ комѣнѣтнѣскай, когдѣбо не вѣдъ пріключеній, ѿ негдѣ разгреблось собственное жалованье для себѧ что-нибѣдъ историческое, когдѣбо неслѣдъ вѣдъ прѣвѣтъ бѣтъ христіанскай, что-нибѣдъ новое, но чтобъ ѿнъ не жалѣлъ ни вѣрѣствъ, ни времени. Ёнъ ни таїтъ ѹ не любитъ мочьтъ, ѹ вѣдъ, таїтъ ѹ рѣсъ скроївалъ, что постороницѧ й висѣтъ.

Когдѣ ѿнъ христіанско проникъ глубже въ єго сердце, то ѿнъ не единократно побывалъ на "Святой землї", ѿ сїмъ христіосъ жїлъ. Рассказывая ѿ вспоминаніи на-глаголѣ ѿ єтого поклонія человѣка наизоравливается сїзы, вѣдъ ѿнъ єто было й прышло, ѿсталось лишь арно тѣмно вспоминаніе. Ёто книга рассказаєтъ ѿнъ єто жінъ бѣтъ юности ѹ дѣ старости. Й єнѣ вспоминаніемъ, єто вспоминаніе поклонія человѣка, можетъ что-то не таїкъ написали, не скажите нѣтъ, ѿкъ поминія таїкъ ѿ написали...

Предисловие к книге об А. И. Афонине. 2019 г.
Фото Т. Б. Моррис, фоторедактор В. Будаев

МОИСЕЙ

А как Моисей родился, как раз в то время было у этих египтян, чтобы перво еврейско дитё убивать его. А Моисей, когда родился, ощень был красивый. Она [мать Моисея] по воде опустила его, а фараонова дочь увидала ребёнок. И вот тут сохранила его. И вот тода, сказать-то, этот Моисей вот тут остался от евреев. Но он работал у фараона как за сына, за внука был принятай. Моисей вырос, может, уже лет 30, сказать, или больше стало. А эти евреи жили у египтян в плену, сказать-то, и так были запленённые. Они как рабами работали и всё это, сказать-то. Но Моисей за этим наблюдал, ходил всё время, смотрел. Но Моисею было жалко, как евреев их мучут, бывают, всё это.

И вот один раз они там работали. И Моисей солдата ну там этого, ли как ли перевести, ударил за еврея кнутом и убил. Моисей. И вот тут-то Моисей вроде что как виновен как этому греху, что убил своего, фараонова. А у фараона был сын младшай, тоже фараон его звали. Он незалюбил Моисея, что он вот своих убиват, знаете. Тогда-то Моисей узнал, что он еврей. Ему рассказали. И мать рассказала тут, и служанка рассказала, что он еврей, он найденный, он не египтян. И он тода пошёл страдать за еврейской народ. Фараон, он, конечно, хотел исказнить²² Моисея. Но он решил, что нет, я не буду его казнить, а потом его отпустил. «Пусть ему Бог накажет, — отпустил его. — Уходи и всё. Пусть тебя зверь растерзает, чтобы моя рука не была не погана, не грязная». И тогда Моисей ушёл в израильскую землю сам и вывел свой народ. Много дней шёл Моисей. И тут Господь дал ему власть.

Моисей Боя сперва не знал. И вот Моисею как-то был голос от Боя. Господь позвал его на гору Хориб [гора Синай], где боуписны скрижали Моисей брал, сказать-то. Господь позвал. Это будет уже во Египте на Синайской горе, гора Хорив. Я был на ней. Синайская гора, знаете, как там солнце всходит, очень интересно, знаете. Я на этом месте был, сказать-то. Я туды три часа шёл пяшком. И вот здесь Господь тогда с Моисеем разговаривал. И Моисей, когда уже Моисей народ свой вывел, скажем, со Египта и получил боуписны скрижали, Закон Моисей получил от Боя, но когда Моисей спустился вниз, народ стали творить беззакония. Он рассердился. Эти свои скрижали, эти плиты, бросил их, и они сломались. Тогда он опять вторично ходил Моисей, сказать-то.

И вот тут Господь, конечно, Моисею дал такую благуодать, силу, что Моисей жазлом в змею превращал и Щермное море Моисей, скажем, вот этим [жезлом рассек]. Это уже с Боум Моисей беседовал. Ну вот, де Моисей прошёл Щермное море, я тут не был. Там как раз город Кайра [г. Каир] находится. Я там не был, а вот на Синайской горе, где он полушил скрижали, я там был.

Щермное оно называется, Щермное — это Красное море. Я думал, что Красное море — оно просто красная вода, а оно нет, не крас-

на вода. Вода она прозрачная, светлая, как вон на Соловках Белое море. Оно почему Бело называется? Оно не бело, оно тёмное море, а оно Бело, оно отсвещат белым. Я там тоже на Соловках был. На этом, скажем, на Белом море, был. То в Красном море вот так вот забредёшь по сих пор [показывает], то пальцы свои хорошо видишь, но беряга красная. Вот этим солнцем освещат, когда, скажем, закат. Оно от берегов [называется Красным], берега — красная земля. И тода оно красное получатса.

Египетска пустыня, где оне заходили, тут я был, сказать, а в пустыне я не прошёл. Надо было ехать в город Кайро. Это до с Кайро суда по этой пустыне тоже, но пустыня, да пустыня. Там такие пустыни, знаете, там воды даже нету, сказать-то. Заяс и то воду на себе таскат. Как оне там бедны живут, я удивляюсь: голый²³ камни, ветер, знаете, такой. Вот я бы токо хотел бы сходить, эти де пирамиды фараоновы вот эти вот. Но не был я там. Надо это туды в Кайру пераезжать через пролив.

ЦАРЬ ДАВЫД

Сарь Давыд мудрый был, судил всех справедливо, а он был простой пастух. Отес его Есей [Иессей]. У него три брата ещё других было. Те были у власти, у саря там работали, у этого у саря Саула работали, а он, Давыд, был простой, простяга, сказать-то. Ну здоровый был из себя, а сам был простяга. Ну, сказать-то, зла никому не делал, вряда никому не делал. Ну пас там, баран пас туды-суды. Оне боуато жили, сказать-то. Овес стерёг своих, так что, если лев пришёл (там же львы по пустыням ходят), поймался ягнёнка, он догонял его, отобирал его и льву разорвёт пась и бросит: «Не трожь больше моё ягнёнка». Вот такой был, скажем. Ему как бот Боя была дадена такая благуодать.

Потом на их [на израильян] эти филистимляны шли войском: У них Голияфа²⁴ назывался богатырь. И оне этому Саулу предъявили, что будем воявать. Терпеча у Саула договор такой был, что кто Голияфу побьдит, значит, тому и перяходит сарство. Сарь Саул по всяму Израилю послал послов искать такого богатыря, кто мог с этим с Голияфой [сразиться]. Голияфа тоже очень был большой и весь был в кольчуге большой какой-то. Но вот я не знаю, почему до сих пор его кольчуга нигде не сохранилась этого Голияфе. Нету вот этого, сказать-то. Вот у саря Давыда короны ляжат, я видал, а кольчуги нету. Я спросил: «А где кольчуга Голияфе, в какой тоже было это?» Не сохранилось.

Тода туда-сюда, того призовут, того, но сарь Саул пробовал этих богатырей, но не выходит такого. А там ему сказали, что вот этого Есеева сына, гыт, Давыдку, позовите суда. Давыдку, гыт, позовите, гыт, суда на это место. Позовите. Он токо сможет единственный такой щеловек, что он как льва догонял, лев не мог от него убежать. Тода вот его, сарь Давыда, призвали суда, а он с луку не охотничал. У него была сделана такая фрунжалка²⁵ называлась кака-то. Но вы, поди, сами

видали, такая: ну две вярёвки <...>, камень заложенный бросашь, знаете. Опускашь — одна сторона ляйтит, а другая у тебя на пальсу остаётся. Мы так тоже в детстве играли-то, было у нас она. Фрунжалка звали там по нашему, а по Писанию праща зовут её. Но он с етой всё и забавлялся. Он так что пошли на полкилометра бросал камни. И камни, пошли пудовые камни ложил туда, закладывал. Ну такой сильней был, сказать-то.

Когда вызвали его, братъ увидали: «Да что же Давыд наш пришёл суда». Оне много лет не видали его. Он, конечно, возмужал. Пришёл, може, в этой в овщиной одёже. Знаете, такой здоровяк! Скажем, где Голияфу [царь Давид] побил, на том месте я был. Я на том месте был, и с этого ключика²⁶ я камни домой привёз взял. Я тут был, скажем так. Так вот гора, мы там были. Специально поехал посмотреть на это место.

Терпеча, то войско с этой стороны стояло, а это, израильско войско, с этой стороны стояло. Но когда сарь Давыд пришёл, ему кольчугу смерили, ему кольчугу сделали. Он эту кольчугу одел на себя, помотал рукой — она тесна ему. Мещ ему дали в руки. Но оно это всё тесно. Он с себя всё сбросил: шлем, кольчугу, всё снял с себя. Взял свою эту кожаную, там полкожи была эта фрунжалка. Тут камней наложил себе, сколь там камней. И когда войско-то всё вышли, его вывели сюды как богатыря. Вот он стоит от Голияфа на таком-то расстоянии.

Израиль весь сразу думал, что пропасть²⁷ нам приходит, мы погибли. Какой «богатырь» такой пошёл на Голияфа! Но когда подходить к Голияфе, Голияфа: «А ты что такой шшенок идёшь на собаку?» — говорит на Давыда. Ты шшенок, скажем, как маленький паппи²⁸, идёшь на большу собаку. А он тогда Давыд чо-то ему ответил. Теперь у Голияфа токо было это место у его открыто — перяносье, тут со лба и вот тут до носу. А тут всё было закрыто, он весь в жалезе, токо глаза и сюды. Давыд, видать, хорошо приметил это. Как размотал камнем, бросил — прямо в глаз, в перяносье угадал ему. Тот и полятел. Сарь Давыд побояжал к ему, и подбяжал к ему, и дальше чо делать. А Ангел Господень говорит: «Давыд, Давыдик, бяри сякиру и руби голову». Он едава его меч выташшил, а вроде поднять его не может, но ангел помог ему поднять. Он его бросил, отрубил голову — и всё. И вот таким путём, скажем, тода израильяне побядили.

То сарь Саул потом назнацил его зятем, сарь Саул сказал: «Я отдам полсарства и свою дощь отдам саму любими за няго». Он отдал за саря Давыда дощь свою. Но потом Саул с Давыдом всё время воявали, зять с тестем. Но Давыд, сказать что, он своёго тестя не хотел зарубить, не хотел убить. А вот придёт ноччу, так подкрадётся, там они спят, он дето ему ли какой-то лоскун от одёжи отрежет, или шапку унясёт у него, или клинок из рук унясёт у его, уташшил, знаете. Так невидимо приходил к ему.

И вот Саул — самый первый сарь еврейской. Видите, персидский сарь был,

туреской сары был, а у явереев саря не было. У явереев были пророки. Пророки держали всё яврейство, всю религию держали пророки. И вот они просили, что дай нам, Господи, саря. И вот Господь дал им саря вот этого Саула. Само первый Саул, а Саула благословлял Самуил пророк. Но когда Саул шёл по божким стопам, как Господь ему говорил, иди, вот тех-то бей, вот столь-то взыми, а столь-то ты не бяри, у него хорошо встречалось, всё шло.

А потом он одно время там побоялся там одних и всё хозяйство забрал. И жён ихных всех растерзал, по всем по этим по разным по работникам пораздал. Везде всё это распленил²⁹ их, сказать-то. За это Господь его наказал за непослушания. Потом Саул стал изменять[ся], стал по колдунам бегать, всё это. И вот там уже были сяродеи [чародеи], всё он это к сяродеям: «Вот мою жизнь расскажите, почему так». Он от Бога отступил. Тогда Господь тоже от его откачнулся, а избрал Господь саря Давыда. И вот сарь Давыд до вот этого, до Урии, он был щестнай. А вот когда он прелюбодейство и убийство сделал, за это Господь не дал ему достроить Дом Святости, а Соломон достраивал.

Соломон был ощень премудрай, но он много себе набрал языщных [языческих] жён. У него как их всех триста жён что ли было, триста наложниц было у Соломона. Он брал их со всякого свету, со всякой религии. И каждой жане он не запрящал, как хошь, так ты и молися, как хошь, так и строй.

Он ощень был мудрай Соломон, сказать-то. Вроде как Господь сказал Соломону, чтобы из Ада своей мудростью выйдешь. Но интересно бы было, если бы я в то время родился бы, то повидаться бы с им, поразговаривать, знаете. Есть же люди мудры-то.

Примечания

¹ Синьцзянцами называют староверов, приехавших в Орегон в 1960-е гг. из провинции Синьцзян Китая.

² Накрытие: здесь обряд отречения от мира, сопровождающийся сменой имени.

³ Дубческие скиты — духовный центр староверов часовенного согласия, расположенный на севере Красноярского края.

⁴ Андрей Борисович Мороз — доктор филологических наук, профессор Рос-

сийского государственного гуманитарного университета и Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Москва, Россия).

⁵ Ричард Моррис (1933–2015) — доктор наук по культурной антропологии, профессор Орегонского университета (г. Юджин, США).

⁶ Полную версию этих рассказов см.: «Охота странствовать напала на него» (Алексей Иванович Афонин, 1939–2025 гг.) // Старообрядчество. 2024. Т. 2. № 4. С. 36–62. DOI:10.24412/2949-4001-2024-0170. По просьбе редакции в той публикации часть диалектных черт была убрана. В данной статье они сохранены.

⁷ По-американски (писать, читать), то есть по-английски (писать, читать).

⁸ Азумана травел эйжэнси — японское туристическое агентство «Азумане» (из англ. *travel agency* ‘туристическое агентство’).

⁹ Хайвей — автострада (от англ. *highway*).

¹⁰ Товáр — ткань.

¹¹ Нанести суд сам на себя — осудить самого себя.

¹² Старовер: здесь человек, строго следующий религиозным законам, традициям, обычаям.

¹³ Секюрити — от англ. *security* ‘безопасность’.

¹⁴ Согласно Библии, Иафет и Хам — сыновья Ноя, спасшиеся вместе с ним во время Всемирного потопа.

¹⁵ Стыд наголé — об открытых наружных половых органах человека.

¹⁶ Лопоты́нка — один предмет одежды.

¹⁷ Привидеть — предвидеть.

¹⁸ Сам собой — про себя мысленно, в уме.

¹⁹ Над йор бизнес — не твоё дело (из англ. *not your business*).

²⁰ Хмельная травка — растение хмель.

²¹ Бражонка, бражка — слабоалкогольный напиток, изготавляемый в домашних условиях.

²² Исказнить — убить.

²³ Голýмый — имеющийся в очень большом количестве.

²⁴ Голи́фа — Голиаф, огромный филистимлянский воин, потомок великанов-рефаимов в Ветхом Завете.

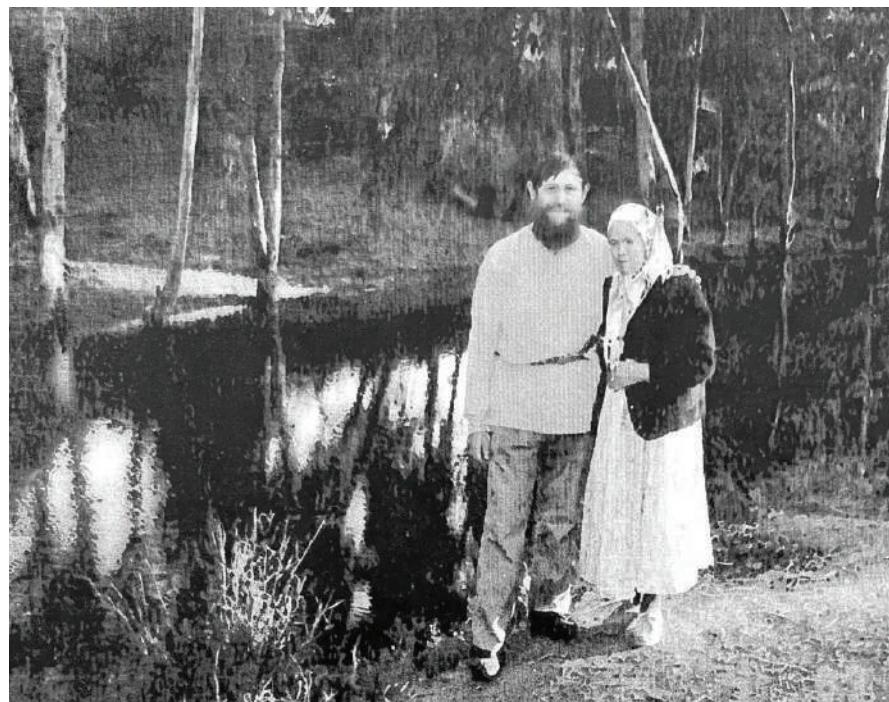
²⁵ Фрунжáлка — самодельное приспособление для метания камней.

²⁶ Ключик — мелкая речка.

²⁷ Прóпасть — смерть, погибель.

²⁸ Пáппи — щенок (из англ. *puppy*).

²⁹ Распленить — взять в плен.



Леонид Афонин

На горе Елеон' есть пещера св. Мельхиориса, она же ёщё сохранилась с самых древних времён'. В Еросалиме есть пещера св. Николы, где он некоторое время жил. Над пещерой построена церковь в честь св. Николы. Церковь увенчана различными иконами его изображениями, тут же были частички его мощей. В это

Страница книги об А.И. Афонине. Алексей Иванович с женой Анной Афанасьевной в поездке по Израилю. 1977 г. Фото семьи Афониных, фоторедактор В. Будаев

Статья поступила в редакцию 15 августа 2025 г.

ИЗ ПОМОРСКОГО ДНЕВНИКА В. И. ПЛОТНИКОВА (июль 1955 г.)

Аннотация. Записи (июль 1955 г.) из Поморского личного дневника искусствоведа В. И. Плотникова (1925–1978), участника этнографической экспедиции ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР, в то время — аспиранта Института имени И. Е. Репина, отражают путевые впечатления, осмысление виденного, содержат информацию об утраченных памятниках народного искусства Поморской Карелии. Публикация из семейного архива подготовлена дочерью автора дневника М. В. Плотниковой.

Ключевые слова: Карелия, поморы, этнографическая экспедиция, ИЯЛИ, искусство

В апреле 2025 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Виктора Иннокентьевича Плотникова (1925–1978), доктора искусствоведения, профессора Института имени И. Е. Репина, председателя секции критики и искусствоведения Ленинградской организации Союза художников и члена правления СХ СССР в 1970-е гг. Его докторская диссертация «Фольклор и русское изобразительное искусство второй половины XIX века» была издана посмертно (Л.: «Художник РСФСР», 1987). В Институте имени И. Е. Репина В. И. Плотников читал курс «Искусство народов СССР». Опыт изучения разных национальных художественных школ позволил ученному проследить закономерность обращения к фольклору как духовному источнику самосознания народа. Уважение к самобытным культурам и научная требовательность — эти черты определили высокий авторитет искусствоведа среди коллег и учеников.

Семьдесят лет назад, будучи аспирантом, В. И. Плотников участвовал в этнографических экспедициях 1950-х гг., организованных сектором истории Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР (ИЯЛИ). Помимо его экспедиционных отчетов, хранящихся в Научном архиве КарНЦ РАН в Петрозаводске¹, в семейном архиве имеются личные дневники (1955–1957). Кандидатская диссертация В. И. Плотникова (1962) была посвящена искусству Карелии, и материал экспедиций пополнил ее историческую главу. Плотников имел художественное образование, составляя планы деревень и отдельных строений, писал акварели, зарисовывал артефакты, многие из которых ныне утрачены. Предлагаю вниманию читателей записи из карельского дневника, выполненные в июле 1955 г. и отражающие поморские путевые впечатления, обстановку экспедиции, осмысление виденного.

В квадратных скобках курсивом даются вставки публикатора дневника: необходимые пояснения, раскрываются сокращенные слова. Пропуски

текста в цитатах отмечены угловыми скобками. Орфография источника сохранена, пунктуация приведена в соответствие с современными правилами русского языка.

Памятная выставка произведений В. И. Плотникова прошла в выставочном зале «Арт-Проспект» Музея изобразительных искусств Республики Карелия в Петрозаводске с 19 сентября по 23 ноября 2025 г.

ИЮЛЬ 1955 Г.

19 ИЮЛЯ. ЧУПА-КЕРЕТЬ.

Чупа. Мы пойдем на моторно-парусном боте «Колежомец» в Кереть² — старое поморское село, расположенное в 3 км от моря в заливе, или, как здесь говорят, в «салме». Бот чуть заметно покачивается у причала на небольшой волне. На палубе у рубки привязаны лошади. Грузят мешки с солью. Кроме нас, — попутчиков порядочно. Уже давно было 3 часа (срок отъезда). Но начальства еще нет. Ждем. Моросит все усиливающийся холодный дождь; ветер гонит мохнатые тучи, но с каждой — все сильнее дождь.

Для меня все ново. Серые деревянные постройки над водой, небо, пересеченное мачтами «ёл».

[На полях:] «Ёлы» — мачтовые небольшие лодки, «доры» — безмачт[овые] лодки, несколько напоминающие формой носовой части гордые профили старинных поморских судов (кстати, они сделаны в Кеми).

И серый хмурый день, вся красочная гамма близких цветовых нюансов, вся обстановка суровой диковатой природы — волнует, пробуждает во мне какое-то чувство, напоминающее детские романтические мечты о «далеких странах» и т.д. Мне поэтому неохота уходить с палубы. Но дождь усиливается, а мы все еще не отчаливаем. В тесном кубрике — все попутчики. Маленький горбун со вставными зубами сидит на лавке между двумя молодыми, рано состарившимися женщинами и довольно фамильярно рассуждает на различные темы. Старуха в белом платке, повязанном по-старинному (наперевес), рассказывает о способе ловли жемчуга [как его] (раньше) [добывали], молодому финну с красным лицом и жесткими светлыми волосами [зачеркнуто: добродушное лицо выражает...]. Он чем-то напоминает сказочного Ванюшку-дурачка. Молчаливый горняк в

форменной фуражке, за газетой — голова моего спутника Л. И.³, две молоденькие девушки — все заняты своим делом и, кажется, непринужденно чувствуют себя, только иногда замечаешь настойчиво любопытствующий взгляд горбuna. Сидеть неохота, я все еще переживаю в душе волну нахлынувшей романтики. Но вот и начальство: новый председатель райисполкома и зам. директора рыбзавода, [оба] в зеленых брезентовых плащах.

За кормой убегает зеленый свет пе-нящейся воды, а вдали, над заросшим берегом, — синим-синё. На этом синем горизонте, какой бывает только в дождливые бурные дни, — относительно белые клочья холодных облаков. На буксире у бота две рыбачьи лодки: в одной, на куче, покрытой брезентом, — пожилая женщина, закутанная в пеструю клетчатую шаль. Равнодушные глаза ее остановились на секунду на моей странной фигуре в шляпе (наверное, с раскрытым ртом?), и снова закрываются. Она дремлет, плотнее закутываясь от холодного ветра, отправляется она ловить треску («трешочку») на море, — куда более про-заческое осмысление природы.

Справа и слева — дикие каменистые берега с редким сосняком и омытой дождем зеленью низкорослой бересклета. Среди мохнатых облаков голубеет небо, солнечные лучи падают на воду и отражаются нестерпимым до боли блеском. Несколько минут стоянки у лесозавода, и мы подходим к Керети, — группа серого-голубоватых домов на зеленом склоне берега. Лодки нас доставляют на берег.

Впечатление (первое) от Керети очень хорошее. Это когда-то было, вероятно, богатое поморское село. Большие дома теперь частично заколочены, окна расположены в несколько рядов. Главное: фасады с мезонинами («светелками»), чердачные помещения ориентированы на озеро, только средняя улица имеет двустороннюю ориентацию. На улице деревянные тротуары, мостки, два креста с полотенцем, крытые крылечки обязательно по боковому фасаду. И всюду перед входом обрывки сетей для обтирания ног. Амбары над водой, черные лодки. На окраине, у берега среди голых берез, куча кирпича — здесь, говорят, была красивая деревянная церковь с двумя куполами и отдельно стоящей колокольней⁴. В 1948 г. она сгорела⁵, сгорело и много домов. Сгорел богатый большой дом лесопромышленника — помора купца Савина. Фотография церкви имеется у одной гр[ажданки] в Чупе⁶. (Частично сохранились и большие иконы, нет [то есть они утрачены] 10). [Сообщила] Таскаева Анна у почты.

20.VII.

Были у старушки Юрьевой, у которой сохранились частично иконы, вынесенные из сгоревшей церкви во имя Николы⁷. Церковь, вероятно, была богатая, часто

поновлялась приношениями богача Савина. Сохранившиеся иконы очень потемнели (обгорели и загрязнены) и, кажется, не представляют особого художественного интереса⁸. Были здесь из Карельского музея Мулло⁹ и Сапов¹⁰, но эти иконы не видели. Узнать на месте.

Интерес представляет икона Параскевы Пятницы. Она очень закрашена и имеет оклад. Очень простые формы лица, небольшая ручка. Размер ее [иконы]: ок[оло] 1 метр, 50 [см] — большая сторона. Сохранилась плащаница (даже две). На первой, — более старой, — [отображено] одно тело Христа, трактованное более резко (в тенях и светах), чем позднее, с изображениями Иосифа, жен-Мироносиц и Девы в клеймах, заглаженное мягко (под слюдой). Парчовые свесы [нрзб.] вышиты золотом и серебром. [Слева на полях — схематичный рисунок хранившейся горизонтально иконы.] Тесный растительный узор по темно-малиновому фону. Свесы нижней плащаницы (они положены одна на другую) вышиты художественнее: орнамент более изящен, и не сплошной. Гамма более выдержана. м. б. за счет древности, хотя сохранность хорошая. Кажется, что плащаница нижняя — не раньше нач[ала] XIX века, а верхняя — конца XIX и м. б. XX века. Резная икона Параскевы — думаю, что древняя.

На будущее: лучше знать религиозную мифологию, ибо путаю святых¹¹. А знать надо, ибо с откровенностью рассказывают, когда увидели, что я читаю по-церковнославянски бойко (на их взгляд).

20.VII.55

Мы живем у Александры Ивановны Стариковой? — местной жительницы — поморки. Она, вероятно, в молодости была привлекательной женщиной. Крупные, но довольно тонкие черты сравнительно моложавого лица, приветливость и желание рассказать обо всем, о своей жизни вдовы, вырастившей без мужа (с 1937 г.) 7 детей — все это очень располагает. Ей не дашь (на вид) 52 г[ода].

В разговоре — новые для меня слова: «поветерь»,

«север» (северный ветер — при нем плохая погода),

«побережник» — ветер с берега (хорошая погода),

«шелонник» — горячий ветер, «у него жена кривая».

Она [Александра Ивановна] — поморка, но её «море бьёт» (т.е. тошнит при качке). По её словам, варежки поморы вяжут без узоров из одноцветной шерсти. **NB!** — белой или черной.

— С узорами?

— Это кореляки делают, — отвечает она на мой вопрос. — Вот поедешь в Сосновоборск¹², там тебе связуют.

Поморы не все одинаково говорят, — рассказывает она, и смешно передраз-



В.И. Плотников. Автопортрет (1952)

нивая, начиная каждое предложение с «ё», говорит, как гридинские поморы (отдельные слова, например, не корова, а коровёнка, и т.д.).

Гридино — зажиточный рыболовецкий колхоз (ходят на Мурман), в 40 км от Соснового Бора — был меньше Керети, сейчас строится. Сохранилось много старых домов (такие, как и в Керети). В Гридино держат от 3 до 20 оленей все семьи. Шерсть оленей, отпаренная от шкуры, идет для перины (оказывается, мы на такой перине спим). Кожа оленей идет на бахилы, — род сапог без жестких подошв. Карелы носят бахилы, но больше упаки (с загнутыми носами). Короткое голенище они сбоку украшают красным бантом. Это так делают финны и « дальние» карелы пограничные.

В Гридино имеется часовня вроде избы с колокольней — службу сами служат (старушки)¹³.

21 ИЮЛЯ

Делаю рисунки, обмеривали дома наиболее распространенные (см. анкеты). В доме без мезонина бревна обрублены топором.

Сегодня у хозяйки была соседка Шерстинская. Муж её был мелким чиновником на почте? [знак вопроса в тексте, точнее] — линейным мастером на телеграфе. Их дом стоит на горе, он обширен досками, и единственный, где есть резьба окрашенная, а также раскрашенный наличник. Дом они сами строили. Наличник раскрашивал сам. Он сам рисовал — сохранились две его картины (завтра пойдём, посмотрим), а также фотографировал. Постепенно она [соседка] разговорилась, стала вспоминать старину, — ей 70 лет, — слова стали теплее, и вообще она освоилась, видя, что мы не смеемся над её религиозностью. По её словам, церкви, которая сгорела, было 350–300 лет¹⁴. Она (церковь) имела два придела (во имя Варламия¹⁵, Егория) и главный — во имя Всех Святых, была обшира и выкрашена белой краской. В церкви находилось много икон. Во время пожара сгорела рельефная икона Николы Кочарика¹⁶. Виденная мной икона Параскевы Пятницы была спасена. Она дважды горела: в первый раз очень давно, в другой, более древней церкви¹⁷. Не удалось выяснить, стояли ли вместе две церкви. Колокольня, по её словам, не стояла отдельно.

[Шли] мы на ёле саностровской. Гудит, чуть трясет какой-то неприятной дрожью мотор. Мимо проходят берега, то с растительностью, хотя и чахлой, то совсем голые, с красноватыми, облизанными [волнами] скалами. Около мыса Шарапова²³ мы видели тюленя, удивленно разглядывавшего нас, вытянув голову. Перевернувшись через голову, он исчез при нашем приближении и уже более не появлялся.

[Вид:] Зеленая волна, и низкий горизонт убегает, — уже начинает надоедать.

Невдалеке от лесозавода окраска растительности берега изменилась. Берег как будто поседел: сиренево-серые ели на сухой серой почве — очень интересны и красивы по колориту. Вероятно, это смотрится еще объединенное в серый облачный северный день.

При подходе к лесозаводу картина коренным образом меняется: на [фоне] свежей зелени лиственных [деревьев] (преимущественно, березы, как ёлочные свечи), — темно-зеленые, темно-коричневые ели.

Осенью здесь, как у Нестерова на картинах.

За Соностровское сидение я, кажется, научился говорить: вместо «да» — по-карельски: «ноо».

31 ИЮЛЯ 55

Сегодня мы снова были в Керети у старушки, хранящей иконы из церкви; хотелось сфотографировать Параксеву Пятницу, но не стоит, ибо она в окладе, и ничего не получится, все будет блестеть. Икона в рост [величиной], и, вероятно, древняя, ибо очень почитается: ленты и др. Старушка нас не очень радушно приняла. Наверное, потому что мы хотели сфотографировать, а тут еще «друзья» закурили²⁴.

Примечания

¹ Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 29. Д. 42; Д. 45.

² Упраздненное село в Лоухском районе, в устье реки Кереть на Карельском берегу Белого моря.

³ Участник экспедиции ИЯЛИ Леонид Иваненко.

⁴ Храмы в Керети горели трижды: 1) Георгиевская церковь (1593) и Никольская церковь (первая половина XVII в.) — обе сгорели в 1769 г.; заново построена одна Георгиевская церковь (1773); 2) 26 мая 1857 г. (отстроена в 1867 г.); 3) 22 мая 1949 г. — см.: Черкасов А. А. Из истории российской северной деревни: Кереть // Русская старина. 2013. № 1(7). С. 20 (далее: Черкасов А. 2013). В описании карельских церквей и часовен В. И. Плотников обычно особенно выделяет единий объем храма и колокольни, как датирующий признак XIX в. Упоминание об отдельно стоящей колокольне не соответствует фотографиям. URL: <https://ruskontur.com/keret-czerkov-georgiya-pobedonoscza/?ysclid=m7abgsp1kr930419571>. Имеет место неточность объяснений жителей или их интерпретации автором.

⁵ Ошибка памяти информатора. Известна точная дата пожара 1949 г. (см. примеч. 4).

⁶ Фотографии церкви, сгоревшей в 1949 г.: см. примеч. 4

⁷ О строительстве сгоревшей церкви см.: Епископ Митрофан (Баданин). История обретения мощей преподобного Варлаама Керетского чудотворца (1725–2015 гг.) // Североморская епархия. URL: <https://severeparh.ru/2015/01/29/episkop-mitrofan-badaniin-istoriya-obreteniya-moshchey-prepodobnogo-varlaama-keretskogo-chu-dotvorca-1725-2015-gg/>. «В этом [1867] году завершили строительство новой трехпредельной Никольской церкви, построенной усилиями немногих прихожан, в основном семейством лесопромышленников Савиных». В надписях на дореволюционных открытках церковь по традиции называется Георгиевской, возобновляемой после пожаров 1769 и 1857 гг. Главный престол в ней был во имя Николая Чудотворца.

⁸ По воспоминаниям старожила Керети А. В. Морозовой, «когда церковь горела в 1949 году, иконы спасли. Все село спасало, кто был» (Черкасов А. 2013. С. 33).

⁹ Иван Михайлович Мулло (1906–1990) — историк, этнограф, краевед. Директор Карельского государственного краеведческого музея (КГКМ) (1932–1939, 1948–1953); зам. директора, гл. хранитель КГКМ (1953–1967).

¹⁰ Записано на слух с вопросительным знаком. Факты дневника В. И. Плотникова можно сопоставить с данными «Отчета о работе экспедиции Карельского государственного музея на островах Белого моря за 1969 и 1970 годы», где упомянуто открытие И. М. Мулло «Керетского лабиринта» в 1955 г. и уточнение его плана в 1970 г. (НА КГКМ. 1970а. № 5356. С. 4.); экспедиция Мулло побывала на Поморском берегу Карелии, в частности в Керети, в 1955 г., незадолго до этнографической экспедиции ИЯЛИ. Источник: Шахнович М. М. «Наземные каменные памятники» на островах Кузова в Белом море и И. М. Мулло: хроника сложения «саамского» мифа // Первобытная и средневековая история и культура Европейского Севера: проблемы изучения и научной реконструкции: сб. науч. ст. и докл. / отв. ред.-сост. А. Я. Мартынов. Пос. Соловецкий, 2006. С. 408–415.

¹¹ Виктор Иннокентьевич Плотников лишился отца-священника в 1937 г.

¹² Соностров — деревня у впадения Сонреки в Белое море. Из достопримечательностей имеются водопад, старинное кладбище. В окрестностях — урочище каменного века.

¹³ Сохраняется церковь Николая Чудотворца, построенная в середине XIX в. URL: http://ethnomap.karelia.ru/item.shtml?map_id=4762.

¹⁴ См. примеч. 4.

¹⁵ Св. Варлаам Керетский жил в XVI в. Кереть — родина и место деяний подвижника.

¹⁶ Возможно, происходит от слова *коч* — судно мореходов Севера. Здесь особо почитали чудотворцев Николая Мирликийского и Варлаама Керетского как заступников рыбаков в море. Св. Варлаам служил до возвращения в Кереть настоятелем Никольской церкви в г. Кола.

¹⁷ См. примеч. 4.

¹⁸ Эту запись дополняет рассказ бывшего председателя колхоза «Красный рыбак» в Керети И. А. Иванова: «На окопице села — «обетный» крест. Такие кресты ставили в память о знаменательных событиях, они служили навигационными знаками, были хорошо видны с моря. Скидывал шапку, завидя их, помор, «бегущий парусом» с Мурмана» (Черкасов А. 2013. С. 30).

¹⁹ Речь идет о действиях английского флота на Белом море в 1854–1855 гг. в ходе Крымской войны. «Англичанкой» в русском фольклоре называли королеву Викторию.

²⁰ Роза Федоровна Тароева (Никольская, 1927–2009) — руководитель этнографической экспедиции.

²¹ Колонковые кисти были особой ценностью для акварелиста.

²² И. М. Мулло посвятил археологии Южного Беломорья шесть «полевых» сезонов (1966–1972) с целью изучения «беломорских» лабиринтов и «культовых памятников».

²³ Расположен на берегу Кандалакшского залива Белого моря, в Лоухском районе Карелии.

²⁴ Судьба большой резной иконы остается неизвестной. В описаниях музеиных коллекций она не встречалась. Резная фигура Параксевы XVIII в., поступившая в 1970-е гг. в собрание Медвежьегорского музея из Керети (инв. № ММ-1000. С-5. 92 × 28 см, без оклада) — это другая икона (сообщено хранителем музеиных предметов МКУ «Медвежьегорский районный музей» Т. А. Тарасовой). Мольельная изба, устроенная в Керети после пожара 1949 г., тоже сгорела в 1960-е гг. Тогда старинное село попало в список «неперспективных». Ныне восстановлена Георгиевская часовня. URL: <https://ruskontur.com/keret-chasovnya-georgiya-pobedonoscza/>.

Публикация и вступительная статья

М. В. Плотниковой,
Государственный Русский музей
(Санкт-Петербург)

См. иллюстрации на 3-й странице обложки.

Статья поступила в редакцию 28 апреля 2025 г.

Андрей Борисович Мороз,
доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Российский государственный гуманитарный
университет (Москва)

«ФОЛЬКЛОР НЕ УМРЕТ, ПОТОМУ ЧТО БЕЗ НЕГО НЕВОЗМОЖНО ЖИТЬ»

7 октября 2025 г. отмечает юбилей фольклорист и этнолингвист Андрей Борисович Мороз, один из ведущих исследователей традиционной славянской культуры, член редколлегии и автор журнала «Живая старина». В преддверии юбилея было записано интервью, в котором А. Б. Мороз рассказал о своем пути в фольклористику, любимых темах и работе в поле и в кабинете.

ИНТЕРЕС К ФОЛЬКЛОРУ, ПЕРВАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ И СЕМИНАР Н. И. ТОЛСТОГО

Сербским фольклором я стал заниматься потому, что учился на сербском отделении, а поступил я на отделение славистики [славянское отделение филологического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова]¹, в общем, более-менее случайно. Без понимания того, что мне предстоит делать. Многие, большинство из тех, кто поступает на филфак, имеют в виду, что они будут заниматься чем-то, представления о чем складываются в школе. И эти представления, конечно, никоим образом не соответствуют той широте возможностей, которые открываются потом. Соответственно, начав учиться на славянском отделении, я должен был заниматься чем-нибудь славянским. А почему фольклором — это уже вторая история. Во-первых, конечно же, как и со многими это происходит, сыграла роль первая экспедиция², этнолингвистическая, в которую я поехал после первого курса. А во-вторых, мне посчастливилось уже на первом курсе начать посещать семинар Никиты Ильича Толстого, который у нас на первом же курсе читал введение в славянскую филологию и славянский фольклор, поэтому одно перетекло в другое довольно легко. Но, в отличие от большинства моих коллег, я не имел возможности посещать систематически этот семинар. Замечательная была научная школа, семинар, на котором очень разные и очень интересные люди выступали и где такие дискуссии бурные разворачивались, но мне толком удалось на него походить только в самом начале своего обучения, на первом курсе, потому что он проходил по тем же дням, по каким была военная кафедра. И три следующие года я ходить на него не мог. И я решил, что если я не могу его посещать, то, наверное, я не могу и писать у Толстого работы, а Никита Ильич меня в этом разубедил и предложил мне тему.

[В Сербию экспедиции не было?] Это было советское время, выезд за границу был тяжелейшей историей, во-

обще никаких шансов и надежд не было. Единственный раз я оказался еще, так сказать, при советской власти, в Сербии, когда нас отправляли в начале третьего курса на месяц, на стажировку. У нас были курсы сначала в Белградском университете, языковые, а потом нас еще и повезли по Сербии. Это, конечно, была невероятная история в смысле впечатлений, а выезд за границу в то время совершился посредством мучительного оформления всяких разных бумажек. Соответственно, вернувшись, я тоже не питал никаких надежд на то, что мне удастся когда-нибудь заниматься сербским фольклором не по книжкам, а познакомиться с ним вживую.

[Диплом и кандидатская диссертация³ сделаны по печатным материалам?] Да, то есть, когда я писал кандидатскую, и уже была возможность поехать, и даже я ездил, один раз точно, может быть, два, в экспедицию в Сербию, но кандидатская была по такой теме, материал для которой уже было бессмысленно искать в поле, потому что она была по календарным песням. На тот момент, если я правильно понимаю, календарная традиция была уже очень сильно редуцирована, особенно песенная.

ГЛУПЫЕ ВОПРОСЫ

Байка, которой я часто студентам иллюстрирую то соображение, что не надо бояться задавать глупых вопросов. И вообще показаться в ходе интервью странным, нелепым и смешным. В [19]96 году мы работали в таком селе Кречетово [Каргопольский район, Архангельская область]. Огромное было, большое село. И вокруг еще рассыпано какое-то количество деревень, то есть это целая большая волость. И как-то я со студенткой-первокурсницей отправился на интервью, у студентки была тема «Свадьба». И спрашивала в основном она, а я слушал, поправлял, помогал и следил за тем, чтобы она адекватные вопросы задавала. И вот интервьюируем мы семейной пару, и как-то в разговоре зашла речь про какие-то истории из местной жизни. И хозяин, мужчина, которого мы интервьюировали, говорит: «А у нас один мужик был — у него две жены было». На что моя сту-

дентка с самым непосредственным видом задает вопрос: «Что, одновременно?» Я не успел подумать всего того плохого, что можно было бы подумать про нее и этот вопрос, заданный столь неуместно, потому что с какой стати полагать, что одновременно? А поскольку разговор такой был полубытовой, то, в общем, вполне нормально смотрелась эта идея, что мужик сначала один раз женился, потом второй. Непонятно, правда, зачем нам это сообщали, но, во всяком случае, это не выглядело странным в ходе беседы. Однако наш информант не моргнувши глазом сказал: «Да, одновременно». И стал рассказывать историю про некоего жителя одной из соседних деревень, которого все в округе знали под именем Пеша Хромой. И после того как он рассказал, что у него одновременно было две жены, и он с этими женами жил поочередно, и за каждой женой была закреплена какая-то сфера хозяйственной деятельности, мы ушли в недоумении, не зная, как к этому относиться. То ли это просто такой какой-то локальный курьез, то ли нам соврали, чтобы развлечься. Короче говоря, после этого раза мы стали специально спрашивать у наших остальных информантов, знают ли они про случаи многоженства⁴. Собственно, даже наш опросник был дополнен этим вопросом. Оказалось, что это был такой сельский чудак, персонаж множества вполне фольклорных рассказов, известных по всему Каргополью.

АРХИВЫ

Меня всегда очень злил подход, который, к сожалению, свойственен многим коллегам, активно работающим в поле. Или, точнее сказать, многим институциям, которые занимаются полевой работой. Подход, согласно которому нами собранный полевой материал, — это наша собственность. Мы ее никому не дадим и никому не покажем. Боясь, очевидно, того, что это опубликуют до нас. Я не считаю собранные нами архивы⁵ своей собственностью, а считаю их «всеноядным достоянием»... А для чего ездить это все записывать, если не для того, чтобы это было доступно всем тем, кому оно по какой-то причине нужно? Причем причины же могут быть совсем разные: это и люди, которые далеки от науки, а просто, допустим, внуки тех бабушек и дедушек, с которыми мы разговаривали и которые уже умерли. И у людей не осталось — или осталось, но хочется больше — таких живых материалов, чтобы сохранить память. Мы неоднократно сталкивались с тем, что к нам обращаются люди и просят эти материалы предоставить. Поскольку мне самому много раз приходилось, с разным успехом, пытаться проникнуть в разные архивы, я знаю, как это сложно. Понятно, что поскольку этот архив собирался, обрабатывался и размещался в сети усилиями довольно

большого количества людей, их временем, и средствами тех организаций — тех университетов, которые оплачивали эти экспедиции, — то для меня важно, чтобы при цитировании источник был указан, что тоже не всегда случается. Но закрывать доступ я считаю совершенно неправильным.

ВЕДРО И НАРОДНАЯ АГИОГРАФИЯ

Из всего, чем я занимался, наверное, с максимальной отдачей и с напряжением я делал книгу про народную агиографию⁶. Отчасти потому, что это такой очень живой и очень увлекательный материал. И как-то постепенно складывалась очень понятная и красивая, логичная картина, это все выстраивалось в некоторое единое целое, собиралось как пазл. А с другой стороны, это был тот уникальный случай, когда благодаря проекту «Ломоносовская библиотека», который делало издательство ОГИ, передо мной были поставлены настолько жесткие временные рамки, в которые я должен был уложиться, что приходилось работать практически не вставая. Наверное, никогда я так концентрированно не работал, как в те полгода. Понятно, что у меня уже были наработки и в большом количестве, но все равно из этих наработок сделать книжку было довольно тяжело. И тогда было много индивидуальных полевых выездов, которые тоже давали совершенно новый опыт. Я привык работать в составе большой экспедиции, а тут приходилось ездить в одиночестве или в компании одного-двух человек. В разных местах, такими кратковременными наскоками, но очень динамичными — было интересно попробовать и этот метод. Помню, как я брал интервью у женщины, пойманной мной в огороде в тот момент, когда она выносила из дома ведро, служившее ей ночным горшком... Я бы, конечно, этого не стал делать, если бы сразу обратил внимание... И она как встала, держа это ведро в руке, так и начала со мной разговаривать. А я, боясь ее спугнуть и потерять этот разговор, тоже не предложил ей сначала сделать то, зачем она вышла, а потом уже продолжать беседу, поэтому мы стояли где-то с полчаса в присутствии ведра с экскрементами.

ПОЛЕ

Я люблю поле, потому что, с одной стороны, это очень хорошая возможность переключиться на совершенно другие... другое все: другие проблемы, другие заботы, обстоятельства, темы и так далее. А с другой стороны, мне кажется, что для человека, который хочет что-то про фольклор понять, очень важно побывать... необязательно даже в экспедиции, просто побывать в среде, потому что, конечно, никакое другое знакомство с фольклором не показывает того, насколько это все жизненно, и это не какая-то



А. Б. Мороз (слева) беседует с А. И. Полиэктовым, создателем музея поделок из бересты (д. Синики Устьянского р-на Архангельской обл.). 2025 г. Фото Н. В. Петрова

отдельно существующая, изолированная сторона культуры, а, собственно, и есть жизнь. Не в том смысле, в каком об этом там писали в XIX веке: скажем, русская протяжная песня такая протяжная, потому что русское раздолье велико и безгранично; или русские песни такие грустные, потому что тяжелая жизнь у русского народа. А в том смысле, что все, все, что мы имеем, все, что возникает в этой среде, и все, что исчезает в этой среде, — это все неотрывная и составная часть жизни. Фольклор не умрет, потому что без него невозможно жить. Если понимать фольклор не как набор известных жанров, а именно как живую систему. В этом смысле, конечно, те экспедиции, которые мы организуем, дают лишь косвенное знакомство с фольклором и поверхностное. Было бы прекрасно, конечно, заниматься полевыми исследованиями так, как, скажем, Малиновский⁷, то есть жить в среде и наблюдать. Даже когда приходилось по несколько дней жить в доме информанта, общаться с ним постоянно и даже неизбежно общаться, а просто жить, всегда возникали какие-то очень неожиданные сюжеты, про которые другим способом и не узнаешь. Когда-то мы ездили осенью в экспедицию, втроем или вчетвером, жили у нашей старой информантки, вернулись в село, жили у нее дома. И вот от нее просто в качестве обычных нормативных поучений можно было услышать многое такое, что иным путем мы бы никак и не узнали. Встаем мы утром, умываемся перед умывальником, а она говорит: «Не мойтесь вдвоем, поссоритесь!» Узнала про нашего товарища, который раньше с нами был, а сейчас не приехал, что у него родилась дочь, и шепнула на ухо одной из нас: «Пусть его жена подмешает ему в еду детской мочи — чтоб любил дочь». И тому подобное. Но при этом, конечно, те отношения, которые складываются не со всеми, разумеется, а с какими-то ин-

формантами, они очень дороги и ценные. Смею надеяться — и не только нам.

ПОГРАНИЧЬЕ

Исследования фольклора пограничья начались в 2013 г. с экспедиции в Велижский район. Первый выезд оказался очень интригующим, белорусско-русское пограничье порадовало текстами «народной Библии», рассказами о провалившихся храмах, золотой карете Наполеона и т.д. С другой — стало понятно, что это особая традиция и самоощущение людей пограничья. Граница не столько разъединяет людей по разную сторону, сколько сближает. Там говорят: «У нас петух на три страны (или области) поет». Потом «пограничное» поле расширилось и на Сибирь (белорусские села в Тюменской обл.), и на белорусско-польское соседство в Подляшье. Сделали много наблюдений, например, о географии обряда Свеча⁸. Продолжали работу уже со студентами Вышки — так получились два тома, которые мы между собой зовем «Петух» и «Сосна»⁹.

ПРАЗДНИКИ

Планов больше, чем возможностей. В последнее время я стал заниматься календарем и праздниками, а именно тем, как это устроено. Не в смысле, как устроен календарь, скорее, как устроены праздники, какое они имеют значение для празднующих и для не празднующих, как они способствуют организации времени, взаимоотношений, какая вокруг них вырастает мифология. Собственно говоря, чем праздники наполняются и какое значение имеет каждый из этих компонентов. Какова история возникновения тех или иных праздников. В частности, мне до сих пор непонятно и не знаю, как на этот вопрос ответить, каким образом происходил выбор посвящения храма, а еще более сложен ответ на вопрос, каким образом происходил выбор так называемых деревенских праздников. Почему

в одной деревне празднуется Егорий, а в другой Успение? Несмотря на то что ни в той, ни в другой нет ни Георгиевской, ни Успенской церкви. И вся соответственно лексика и фразеология, связанная с названиями праздников и празднования. Все это огромная, обширная тема, заниматься которой можно было бы долго и упорно. Дай Бог, чтобы времени хватило хотя бы на часть из этого.

Примечания

¹ В квадратных скобках даны вопросы и пояснения публикатора.

² Этнолингвистические экспедиции в Полесье под руководством Н. И. Толстого в 1960–1990-х гг.

³ Диплом на тему «Заговоры как магические тексты. Семантика и структура (на сербохорватском материале)» был защищен в 1987 г. Кандидатская диссертация «Семантика, символика и структура сербских обрядовых песен календарного цикла» защищена в 1998 г. в Институте славяноведения РАН.

⁴ Мороз А. Б. Мужчина в кругу своих жен (многоженство на Русском Севере) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и професси-

ональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / сост. И. А. Морозов; отв. ред. С. П. Бушкович. М., 2001. С. 48–53.

⁵ Фольклорный архив Лаборатории фольклористики РГГУ. URL: <https://north-folklore.ru/>; Фольклорный архив Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. URL: <https://www.folklore-archive.ru/>.

⁶ Мороз А. Б. Святые Русского Севера: народная агиография. М., 2009. Второе, дополненное издание: Мороз А. Б. Народная агиография: устные и книжные основы фольклорного культа святых. М., 2017.

⁷ Бронислав Малиновский — социальный антрополог, один из основоположников структурно-функционального направления в британской социальной антропологии, с 1915 по 1918 г. жил и работал в обществе меланезийцев Тробрианских островов, изучал их мифологию и социальные отношения. Подробнее см.: Никишенков А. А. О Брониславе Малиновском и его работах // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 99–103.

⁸ Белова О. В., Мороз А. Б. Народное православие на границе: Обряд Свеча и его версии // Фольклористика. № 4. 2019. С. 6–91.

⁹ «Петух на три области поет...» Фольклорная традиция белорусско-русского пограничья / сост. А. Б. Мороз, О. В. Белова, Ю. М. Кувшинская, М. А. Чайкина, А. Б. Эсенова, И. С. Дмитриевская, С. П. Сельченко-ва; вступ. ст., коммент., указ. А. Б. Мороз, О. В. Белова, М. А. Чайкина; под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2022; «Когда сосна корнем вверх приживётся...» Фольклорная проза белорусско-русского пограничья / сост. Ю. М. Кувшинская, А. А. Заикина, Е. Е. Фролова, А. Б. Мороз, О. В. Белова; под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2023.

Записал **В.А. Воробьев**,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа
экономики»
(Москва)

В работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

Статья поступила в редакцию 11 сентября 2025 г.

Андрей Михайлович Давыдов,

АНО «Самарский центр русской традиционной культуры»; городская методическая площадка «Центр Самарского фольклора» (Самара); Всероссийская общественная организация «Российский фольклорный союз» (Москва)

Анастасия Анатольевна Нестерова,

Центр эстетического воспитания детей и молодежи г. о. Самара; Фольклорно-этнографический ансамбль «Традиция» (Самара)

СВЯТОЧНАЯ МАСКА ИЗ МОРДОВСКОГО СЕЛА ЕРЁМКИНО

Аннотация. В статье представлены материалы фольклорно-этнографической экспедиции 2025 г. в села Алёшкино, Ерёмкино, Еланка и Большая Борла Тереньгульского района Ульяновской области, относящиеся к святочному ряженью у мордвы эрзя, а также приведено описание технологии изготовления традиционной деревянной маски.

Ключевые слова: мордовский фольклор, празднование Святок, ряженье, деревянные маски, Ульяновская область

В феврале 2025 г. в ходе экспедиции в села Алёшкино, Ерёмкино, Еланка и Большая Борла Тереньгульского района Ульяновской области, организованной Самарским центром русской традиционной культуры совместно с фольклорно-этнографическим ансамблем «Традиция», были записаны интервью от семи информантов, являющихся представителями коренного населения данной местности — мордвы эрзя. Исследовательская группа зафиксировала данные о праздновании Святок, традиционное ряжение *харянь чама*¹ в деревянные маски «хари», технологии их изготовления, а также произвела подробные замеры этнографического образца святочной маски, хранящейся в Музее истории и краеведения с. Большая Борла.

Настоящей экспедиционной удачей стала встреча с уроженками с. Ерёмкино Ольгой Ивановной Лёвиной (Андоськиной) и Прасковьей Александровной Синяковой (Ворожейкиной). Отец Ольги Ивановны, будучи деревенским столяром, в свободное от работы время занимался изготовлением святочных масок на заказ, а родной брат Прасковьи Александровны был участником ряженья в «хари», и именно ему принадлежал этнографический подлинник маски, находящийся в экспозиции Большеборловского музея. Эти обстоятельства позволили выявить не только технологию изготовления деревянной святочной маски, но и представить, как выглядел ряженый, какова была его роль в контексте обряда.

Находящиеся в соседстве друг с другом (одно село переходит в другое, четкой границы между ними нет) мордовские села Алёшкино и Ерёмкино являются частью общего исторического и культурного поля. Основная структура цикла праздников, входящих в святочный период, следующая.

Сочельник (с 6 на 7 января). Праздничный вечерний обход дворов молодежью, пение колядок.

Рождество (7 января). Утренний обход дворов детьми и молодежью («христославами»), пение Рождественского тропаря. Вечерние сборы девушек в кельях² на посиделки, начало хождения ряженых («харянь чама»).

Старый Новый год (14 января). Вечерние поздравительные обходы дворов молодежью («посевальщиками»), гадания, завершение хождения ряженых («харянь чама»).

Крещение (19 января). Завершение периода девичьих гаданий и молодежных сборов, поход на родник за водой, купание в проруби.

СВЯТОЧНОЕ ОБРЯДОВОЕ РЯЖЕНИЕ В «ХАРИ»

На Свяtkи, когда начинали «хариходить», парни собирались из двух сёл. Алёшкинские шли к нашим, в Ерёмкино. Сходились в одном доме, там наряжались, готовились и шли по кельям. Это прямо на Рождество, примерно часов в восемь вечера. А девчонки их уже ждали. Сейчас хари придут! [МНФ].

Подготовке к приходу ряженых предшествовали поиски свободной кельи — места сбора на посиделки.

Девушки старались подыскать просторную избу, договариваясь заранее с хозяйкой об условиях оплаты. За полученное согласие могли вымыть полы во всем доме или наколоть дрова. Собираясь компаниями, девушки занимались рукоделием: вязали, пряли, вышивали, ожидая главного события вечера — прихода ряженых. В это время ерёминские парни и молодые женатые мужчины собирались в доме Андоськиных, где начиналась активная подготовка к ряжению. Формировались небольшие группы из четырех-шести человек, часто в сопровождении балалаечника или гармониста, для хождения по кельям, планировался и выбирался маршрут. Алёшкинские парни приходили в Ерёмино уже наряженными, объединяясь в компанию, насчитывавшую до двадцати человек.

Деревянные «хари» были не у всех парней. Вот, к примеру, заходят в келью пять человек, у двоих на лице «хари», а остальные кто в чулках, у кого из тыквы маска. Это в старое время в деревянные «хари» всё больше наряжались. Когда мы маленьками росли и это видели, уже не так много было [МНФ].

В избу, куда заходили ряженые, помимо девушек набивалось большое количество «прихожих» [МНФ], желающих увидеть святочное действие. «Хари» проходили в центр комнаты, здоровались с присутствующими, поздравляли с Рождеством, после чего начинали плясать и бесчинствовать.

«Хари» говорили немного, старались себя не выдавать. Голос изменяли до неузнаваемости. Как рык у зверя есть? Вот так же. В основном плясали и озоровали [ЛОИ].

Важной целью прихода неженатых ряженых парней в келью была возможность открыто выражить свою симпатию присутствующим девушкам.

Ой, «хари» наглые были! Парни-то молодые, что им нужно? Пощупать девок да побниматься! Гармошка заиграет, обязательно приглашали плясать подгорную или краковяк могли начать танцевать [СПА].

Если девушка отказывала ряженному, парень мог ее толкнуть или даже несильно ударить: «А ты попробуй ему откажи! Сразу в бок получишь» [СПА]. Но все же главная задача ряженых — вызвать испуг, сумев при этом не выдать скрывающегося под маской: «Конечно, было и так что могли харю угадать, но старились не говорить» [ЛОИ]. Интересен рассказ Ольги Ивановны Лёвиной о том, как однажды, спрятавшись на печке в доме, где происходило переодевание, ей удалось подглядеть, кто таился под масками. Когда «хари» пришли в келью, она сообщила всем присутствующим их имена. После этого ряженые выследили

ее на улице, извалали в снегу, набив им полные штаны. Когда Ольга Ивановна прибежала в слезах домой и пожаловалась матери, ответ был такой: «Вот, будешь знать! Никогда нельзя говорить, кто есть кто!» [ЛОИ]. Ряженые проводили в келье от 15 до 30 минут, а само хождение продолжалось с восьми вечера до полуночи: «Как стемнеет, хари начинали ходить. Примерно с восьми до двенадцати» [ЛОИ].

После того как «хари» обходили Ерёмино, компания выдвигалась в Алёшкино, где гуляния продолжались. Прогулявшись по улице, ряженые могли напугать встречного, изваласть в снегу или погнаться за детьми, наблюдавшими со стороны. Еще одно важное обстоятельство, отмечаемое всеми информантами, — частые драки, происходившие между ряжеными. Любая неразрешенная ссора, обида или конфликт могли послужить катализатором для начала выяснения отношений.

Алёшкинские могли подрасться с ерёминскими из-за какой-нибудь давней обиды. Или местного парня проучить за нехороший поступок. Они же в масках все! Даже не узнаешь, кто тебя отпустил. Но дрались только на улице. В келье это было запрещено строго-настрого [СПА].

ТЕХНОЛОГИЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ ДЕРЕВЯННОЙ СВЯТОЧНОЙ МАСКИ «ХАРЯ»

Полученные в ходе опросов сведения говорят об активном бытовании обрядового святочного ряженья в довоенные годы (первая половина XX в.) и постепенном его угасании в 60–70-е гг. Маски могли изготавливать как сами участники ряженья, так и мастера, занимавшиеся производством масок на заказ.

По воспоминаниям информантов, житель Ерёмино Александр Михайлович Ворожейкин (1913 г.р.) делал деревянные святочные маски на заказ.

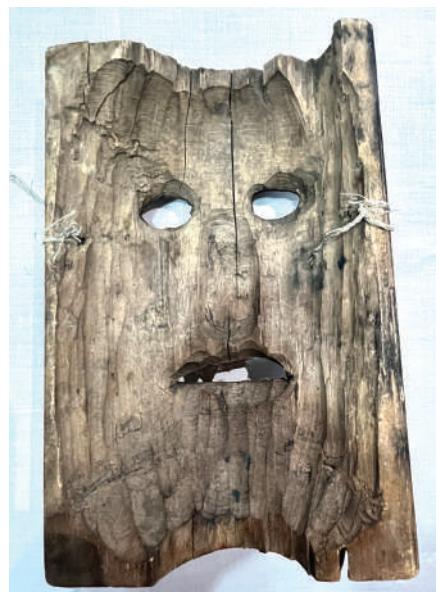
Мой папа делал «хари» на заказ. Денег за это никогда не брал. Вот, придут парни говорят: «Дядь Сань, сделай маску». Он никогда не отказывал. Сделает десять масок, все пораздаёт. На следующий год опять к нему идут. Самые страшные «хари» он в селе делал. Мастер был большой [СПА].

Перед тем как приступить к работе, Александр Михайлович встречался с заказчиком, делал замеры лица для подгонки маски в размер и обговаривал ее будущий образ.

Например, «харя» могла быть «коэлинская» или «коровья». Вот, чьи рога сверху приделают, то животное «харя» и изображает. Даже рога оленя умудрялись где-то находить. А ещё, маленькой когда была, видела «харя»



Святочная деревянная маска «харя». Работа П. И. Андоськина (с. Ерёмино Теренгульского р-на Ульяновской обл.). Музей истории и краеведения с. Большая Борла. 2025 г. Фото А. А. Нестеровой



Святочная деревянная маска «харя». Внутренняя часть. Работа П. И. Андоськина (с. Ерёмино Теренгульского р-на Ульяновской обл.). Музей истории и краеведения с. Большая Борла. 2025 г. Фото А. А. Нестеровой

свиньи. Это папа тоже делал. Сушил пятак свиной и уши, как-то прикручивал. Страшно. Но эти маски уже без рогов были и формы более круглой [СПА].

Для изготовления масок А. М. Ворожейкин использовал сосновые породы деревьев, в изобилии растущие в окрестностях Ерёмино. Мастер брал половину пенька, разрубленного пополам, и выскабливал стамеской внутреннюю часть. Далее прорезались отверстия для

глаз и рта. После предварительной просушки заготовки на лежанке русской печи внешняя ее часть обжигалась в бане на углях, в результате чего становилась черной. Чтобы маска не пачкала лицо во время использования, Александр Михайлович покрывал ее специальным лаком, после чего деревянные заготовки раскрашивались покупными красками. В основном использовались красный, белый, зеленый и синий цвета. Отдельно делали заготовки для носа, которые крепились к внешней части маски железными гвоздями. Для отделки бралась невыделанная козлиная шкура, которая предварительно просушивалась на противне в печке. Завершающим этапом было сверление двух отверстий под шнурок или резинку, с помощью которых деревянная «харя» крепилась к голове.

К сожалению, святочная маска работы А. М. Ворожейкина не сохранилась, однако в Музее истории и краеведения с. Большая Борла хранится этнографический образец деревянной «хари», изготовленный Петром Ивановичем Андоськиным (1950 г.р.), уроженцем Ерёмкино. По воспоминаниям родной сестры мастера, Ольги Ивановны Лёвиной (Андоськиной), маска была изготовлена в единственном экземпляре — «делал сам для себя» [ЛОИ] — и имела утерянные впоследствии элементы в отделке: козлиные рога, фрагменты шкуры, используемой для бороды, бровей и чекки, а также вырезанные из жестяной банки зубы. Вероятно, маска, изготовленная П. И. Андоськиным в период с 1965 по 1970 г., была скопирована с более ранних работ А. М. Ворожейкина.

Внешний облик ряженого, надевавшего маску, в исследуемых населенных пунктах имел ряд общих черт. Непременными атрибутами были вывернутый наизнанку тулул, подпоясанный веревкой или старым поясом, на голове шапка мехом наружу или платок с махрами, на ногах валенки, на руках варежки.

Могли узнать, кто под маской, по рукам. Кольцо, к примеру, или татуировка могли выдать «харю». Поэтому руки всегда закрыты были [МНФ].

Старые штаны или порты при наличии глубокого снега могли надевать с напуском на валенки: «Когда снега много, штаны поверх валенок носили, чтобы внутрь не попадал» [МНФ]. Под тулул часто подкладывали скрученные тряпки, делая «горб». В Ерёмкино «хари» могли использовать небольшую доску, закрывавшую часть спины, для защиты во время стычек, происходивших между ряжеными. Доска просверливалась с двух сторон и фиксировалась на лямках, не стесняя при этом в движениях.

Раньше, когда хари ходили, часто ведь и дрались. Вот, скажем, нехороший человек



Реконструкция деревянной маски с. Ерёмкино. Работа С. Ключникова (АНО «Самарский центр русской традиционной культуры»). 2025 г. Фото И.Л. Филатовой

сделал ему обиду какую, тот запомнил. Мог подкараулить и поколотить. Он же в маске, его не узнают. А чтобы спину во время драки защитить, эту доску и подкладывали [ЛОИ].

В руках у ряженых могли быть небольшие палки для устрашения, иногда кнут. Важным уточнением следует считать свидетельства об использовании в ряжении старых, ветхих вещей:

Из бабушкиных сундуков доставали тряпье разное, вещи старые, в них-то и наряжались. Главное, чтобы не узнал никто [СПА].

Выявленные сведения о святочной обрядности сел Алёшкино и Ерёмкино Тереньгульского района Ульяновской области, несомненно, вызывают большой научный интерес. Ареал бытования деревянных обрядовых масок, зафиксированных в трех населенных пунктах (д. Оклино, села Алёшкино и Ерёмкино), требует дополнительных исследований для более ясного представления его культурных границ и более глубокого понимания феномена.

Примечания

¹ Харянь чама (эрз.) — ряженье в традиционные деревянные маски, «хари». Термин *хари* может означать как сами маски, так и ряженых вообще, не обязательно в деревянные маски. Жители сел Алёшкино и Ерёмкино двуязычны — владеют эрзянским и русским языками.

² Келья — дом одинокой, незамужней женщины (часто вдовы), который молодежь «арендовала» для посиделок, заранее помогая хозяйке по дому (заготавливали дрова, воду, наводили порядок).

Список информантов

ЛОИ — Лёвина (Андоськина) О. И., 1955 г.р., род. в с. Ерёмкино Тереньгульского р-на Ульяновской обл.

МНФ — Маскаева Н. Ф., 1941 г.р., род. в с. Ерёмкино Тереньгульского р-на Ульяновской обл.

СПА — Синякова (Ворожейкина) П. А., 1958 г.р., род. в с. Ерёмкино Тереньгульского р-на Ульяновской обл.

Статья поступила в редакцию 21 мая 2025 г.

АЛЛА ИВАНОВНА АЛИЕВА: НАСТАВНИК И ВДОХНОВИТЕЛЬ В МИРЕ ФОЛЬКЛОРА

19 декабря 2025 г. отмечает юбилей выдающийся ученый-фольклорист Алла Ивановна Алиева. Она принадлежит к тому славному поколению отечественных ученых, которое сформировалось во второй половине XX в. и во многом определило развитие эпосоведения как в России, так и во всем мире.

Широко известны монографии и научные статьи Аллы Ивановны, в которых исследуются особенности героического эпоса адыгских народов в сопоставлении с эпосом других народов. А. И. Алиева внесла огромный вклад в изучение адыгского героического эпоса на разных этапах его развития, в том числе в исследование адыгских народных сказок. Научные труды А. И. Алиевой «Адыгский героический эпос. Сказка: Источникование. Текстология. Типология. Семантика. Поэтика» [1], «Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов» [3], «Нарты: Адыгский героический эпос» [7], ряд статей по проблемам адыгского фольклора обогатили историю изучения адыгских литератур и сделали автора одним из самых значительных фольклористов-кавказоведов современной России.

Для меня Алла Ивановна Алиева не просто выдающийся ученый, а настоящий наставник и вдохновитель. Я до сих пор помню нашу первую встречу в Институте мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук (ИМЛИ РАН). Узнав, что я из Кыргызстана, Алла Ивановна сразу же заговорила об эпосе «Манас», о легендарном манасчи Саякбае Карапаеве (1894–1971) и даже о Жусупе Мамае (1918–2014) — выдающемся сказителе, родившемся в Китае. Она была убеждена, что эпос нуждается в новом возрождении после советского периода, и прямо сказала мне, что это моя миссия. Мы сразу нашли общий язык, но больше всего меня поразил ее рассказ о личной встрече со знаменитым сказителем эпоса «Манас» Саякбаем Карапаевым. Я тут же попросила ее поделиться этой историей подробнее.

Она вспомнила, что после окончания МГУ работала лаборантом в ИМЛИ РАН. Однажды ее попросили собрать коллег в актовом зале: в институт приехал манасчи из Киргизской ССР. Алла Ивановна организовала эту встречу. Она сидела в первом ряду и слушала его выступление. Перед ней стоял высокий, степенный человек

в кожаном поясе и соболиной тюбетейке. Он начал читать «Манас» с такой силой, что, по ее словам, в зале можно было услышать стук копыт. Позже она поняла, что читался эпизод «Каныкей пускает Тайтору на скачки». Этот рассказ свидетельствует не только о ее глубоком интересе к эпосу, но и о личной, живой связи с его хранителями.

Алла Ивановна часто вспоминала, что ее научным руководителем была Мэдине Исцендеровна Богданова (1906–1962) — одна из первых исследовательниц кыргызского фольклора в Советском Союзе.

В 1950-е и 1960-е гг. в советской фольклористике развернулось масштабное и координированное изучение и издание эпического наследия народов СССР. Оно было инициировано учеными и культурной общественностью при поддержке Академии наук. По итогам всесоюзных конференций, проведенных в различных городах, включая Фрунзе (ныне Бишкек), было принято решение о создании единого научного центра по изучению фольклора народов СССР в системе Академии наук. Руководство этой работой было возложено на ИМЛИ РАН, который с 1960-х гг. становился центром изучения этого фольклорного наследия. В 1967 г. было принято историческое решение о подготовке и издании двуязычной академической серии «Эпос народов СССР», которое на многие годы определило пути развития многонациональной советской фольклористики. Это событие определило и судьбу Аллы Ивановны как фольклориста-кавказоведа, позволив ей вступить в ряды исследователей эпического наследия народов Советского Союза.

Первой работой Аллы Ивановны в институте стало участие в подготовке сборника статей «Киргизский героический эпос «Манас», вышедшего в 1961 г. [5]. Она печатала тексты на машинке и знала эпос практически наизусть. Отметим отдельно, что «Манас» значительно превосходит по объему все известные мировые эпосы, о чем неоднократно говорилось в научных работах. Он в 20 раз длиннее «Илиады» и «Одиссеи», в пять раз — «Шахнаме» и в два с половиной раза — индийской «Махабхараты». Эпос насчитывает около полумиллиона строк, и этот колossalный объем свидетельствует о глубокой исторической и культурной памяти народа. Но «Манас» уникален не своим объемом: его отличают



сложный сюжет, многогранность повествования, разветвленная система образов и стихотворная форма. Здесь в высшей степени художественно воплотились многовековая трудная история кыргызского народа, его мифология, религиозные верования, быт, нравы, этические и эстетические представления. Алла Ивановна прекрасно знала, как в ИМЛИ готовилось к печати четырехтомное издание «Манас: Киргизский героический эпос». Оно вышло в академической серии «Эпос народов СССР» [6]. Текст был записан не от одного манасчи, а скомпонован из вариантов разных сказителей (в основном Сагымбая Орозбакова и Саякбая Карапаева), чтобы создать наиболее полную версию этого эпоса. Она была хорошо знакома и с деятельностью кыргызских ученых — Самара Мусаева, Константина Кузьмича Юдахина, Эмиля Шукурова. Ее глубочайшие знания кыргызской культуры, истории и литературы всегда производили на меня сильное впечатление. Особенно я благодарна Алле Ивановне за то, что она познакомила меня с редкими архивными материалами из ЦК КПСС, связанными с «Манасом», которые до сих пор остаются слабо изученными в Кыргызстане [подробнее о серии см.: 2].

Алла Ивановна, занимаясь адыгским народским эпосом, обращалась и к более широкой теме — к эпосу народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа на Великом Шелковом пути. В конце 1990-х гг. программа ЮНЕСКО «Великий Шелковый путь — путь диалога» привлекла внимание ученых к проблемам исторической и культурной жизни народов, проживающих на территориях древнего торгового пути. «Великий Шелковый путь» имел огромное значение для материальной и духовной культуры народов, чья история была с ним связана. На территории Российской империи, а затем Советского Союза он проходил по нескольким маршрутам, способствуя постоянному движению народов и формированию различных этносов.

В рамках научной работы, связанной с Шелковым путем, Алла Ивановна, будучи исследователем с широким научным кругозором и знатоком «Манаса», уделила особое внимание этому героическому эпосу кыргызов. Результаты своего исследования она изложила в статье «Эпос народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа на Великом Шелковом пути» [4]. Алла Ивановна дала «Манасу» яркую характеристику, отметив, что кыргызский фольклор выделяется богатством эпических произведений, включая лиро-эпические поэмы, такие как «Кожожаш» и «Олжобай и Кишимжан», а также «малый» эпос — героические поэмы «Курманбек», «Эр-Табылды», «Эр-Тёштюк», «Джаныл-мырза». Однако центральное место в эпическом творчестве кыргызов, безусловно, занимает грандиозная трилогия «Манас», повествующая о трех поколениях богатырей: Манасе, его сыне Семете и внуке Сейтеке.

Изучая нартский эпос и другие эпические традиции, Алла Ивановна всегда подчеркивала важность комплексного подхода к анализу эпосов, который позволяет раскрыть их культурную и историческую глубину. В отличие от «интернациональных» памятников, таких как эпос о Кёр-оглы или эпос об Алпамыше, известных целому ряду народов, «Манас» бытует исключительно у кыргызов. Это свидетельствует о его формировании в географических и исторических обстоятельствах, отличных от условий Средней Азии: эпос сложился на иной территории и был привнесен в пределы Шелкового пути уже сформировавшейся эпопеей, сохранившей в дальнейшем свою уникальность [см.: 4]. Именно такие аспекты уникальности, связанные с происхождением и распространением эпосов на Шел-

ковом пути, были центральными в исследованиях Аллы Ивановны, что для меня лично стало отправной точкой в понимании глубоких культурных связей региона.

Я сама перевела труд Аллы Ивановны «Эпос народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа на Великом Шелковом пути (из истории его издания и исследования)» на кыргызский язык («Улуу Жибек жолундагы Орто Азия, Казакстан жана Кавказ элдеринин эпостору (аны басып чыгаруунун жана изилдөөнүн тарыхынан)» и издала в Кыргызстане [4].

Эпос «Манас» поражает своим масштабом, монументальностью и уникальностью, и именно поэтому он стал неисчерпаемым источником для научных исследований. В этом контексте работы Аллы Ивановны Алиевой имеют для меня и для всей кыргызской фольклористики непреходящее значение. Ее глубокий интерес к эпическим традициям Кавказа и Центральной Азии, а также ее личный вклад в изучение и сохранение таких монументальных произведений, как «Манас», являются бесценными.

Именно благодаря таким ученым, как Алла Ивановна, мы видим в «Манасе» не просто кыргызский эпос, а общечеловеческое сокровище, которое хранит мудрость и опыт многих веков. Такие исследователи и помогают сохранить уникальное культурное наследие народов и способствуют межкультурному диалогу и взаимопониманию. Отражение в эпосах истории, мифологии и ценностей народов делает их важнейшим источником для понимания развития человеческой цивилизации.

Алла Ивановна — человек редкой душевной теплоты, скромности, трудолюбия, доброжелательности, глубоко увлеченный наукой. Ее отличает

готовность оказать помощь молодым ученым, умение поддержать новые прогрессивные начинания. Алла Ивановна встречает свое 90-летие полной творческих замыслов, энергии и жизненных сил и еще, надеемся, порадует нас новыми оригинальными работами.

Литература

1. Алиева А. И. Адыгский героический эпос. Сказка. Текстология. Типология. Семантика. Поэтика (Серия ИМЛИ РАН «Фольклор»). Т. XII. М., 2019.
2. Алиева А. И. Двуязычная академическая серия «Эпос народов СССР» // Традиционная культура. 2008. № 4. С. 51–64.
3. Алиева А. И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов / отв. ред. М. А. Кумахов. М., 1986.
4. Алиева А. И. Эпос народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа на Великом Шелковом пути: (из истории его издания и исследования). «Улуу Жибек жолундагы» Орто Азия, Казакстан жана Кавказ элдеринин эпостору (аны басып чыгаруунун жана изилдөөнүн тарыхынан). Бишкек, 2019.
5. Киргизский героический эпос «Манас»: [сб. ст.] / ред. кол.: М.И. Богданова, В.М. Жирмунский, А.А. Петросян. М., 1961.
6. Манас: Киргизский героический эпос: в 4 кн. / сост. и подгот. текста Б.М. Юнусалиева, С. Мусаева и др.; пер. и comment. А.С. Мирбадалевой и Н.В. Кидайш-Покровской; авт. предисл. А. Петросян. М., 1984–1990. [Кн. 1. М., 1984; кн. 2. М., 1988; кн. 3. М., 1990; кн. 4. М., 1995].
7. Нарты: Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; вступ. ст. А.Т. Шортанова; пер. А.И. Алиевой. М., 1974. (Серия «Эпос народов СССР»).

Ч. Т. Субакожоева,

кандидат исторических наук,
независимый исследователь

(Бишкек, Кыргызская Республика)

Статья поступила в редакцию
13 июля 2025 г.

К 70-ЛЕТИЮ ГЕННАДИЯ ИСААКОВИЧА ЛОПАТИНА

22 октября 2025 г. отметил юбилей белорусский этнограф, фольклорист, поэт Геннадий Исаакович Лопатин. Он родился в Гомеле, окончил в 1986 г. Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины. Многие годы научная деятельность Г.И. Лопатина была связана с Ветковским музеем старообрядчества и белорусских традиций им. Ф.Г. Шклярова.

Неутомимый энтузиаст-собиратель, знаток традиционной духовной и материальной культуры, автор многочисленных книг и публикаций в научных сборниках, журналах и аль-

манахах, Г.И. Лопатин посвятил себя изучению фольклорного и этнографического наследия родного региона и его микролокальных традиций. Он мастерски описывает обрядность, верования и народную фразеологию отдельных районов и деревень Гомельщины, а также сопредельных с нею территорий Беларуси и России — будь то календарные праздники, обряды жизненного цикла, обряды вызывания дождя, народные представления о «знающих» людях, о почитаемых местах, рассказы о святых, магические и лечебные практики или поверья о русалках и «доброхожих».

О последнем персонаже следует сказать особо. Именно Г.И. Лопатин в 1992 г., изучив полевые и архивные описания этого персонажа и географию его «обитания» на белорусско-русском пограничье, ввел в научный оборот термин *доброхожие*, обозначающий мифологических существ, объединяющих в себе качества домовых, полевых, лесовых, русалок и в то же время обладающих только им присущими функциями (дар предсказания, наделение человека магическими и целительскими способностями и др.). Так «мерцающий» персонаж, известный в ряде микролокальных традиций под разными названиями (*доброхоты, невидимые люди, богатыри* и мн. др.), но зачастую безымянный (отрывочные упоминания о нем фиксировались на востоке

белорусских и на западе смоленских земель еще на рубеже XIX–XX вв.), занял свое законное место в системе низшей мифологии славян.

Любимым регионом Гомельщины для Г.И. Лопатина стал Ветковский район, где исторически формировались разнообразные этнические и конфессиональные контакты, что определило специфику колоритной локальной традиции Ветки. Привлекает юбиляра и этноязыковое белорусско-русское пограничье — целый ряд его публикаций основан на материалах из Чечерского, Добрушского, Гомельского районов Гомельской области, а также Костюковичского района Могилёвской области, Новозыбковского и Красногорского районов Брянской области.

Особая заслуга Г.И. Лопатина как исследователя народной культуры состоит в том, что он продолжает изучать фольклорное наследие белорусских деревень, расселенных и ликвидированных после аварии на Чернобыльской АЭС, из года в год расспрашивая старожилов и записывая их рассказы и песни.

Г.И. Лопатин обладает замечательным даром собеседника и слушателя. Именно поэтому материалы, вводимые им в научный оборот, полны этнографических деталей, а записи устных рассказов передают не только особенности языка собеседников, но и их характер. Судьба подарила Геннадию Исааковичу «своего» рассказчика — уроженку с. Старое Закружье Ветковского района Гомельской области Варвару Александровну Грецкую (1925–2021). Собирателя и информантку связала многолетняя дружба. Ей — рассказчице и носительнице народной мудрости — Г.И. Лопатин посвятил несколько книг. В октябре 2025 г. вышла в свет книга «Плясённица», в которую вошли рассказы В.А. Грецкой о песенной традиции с. Амельного. Повествования, записанные из ее уст, публиковались и в «Живой старине». Для этого номера журнала Геннадий Исаакович подготовил очередную подборку к 100-летию со дня рождения В.А. Грецкой.

Для «Живой старины» Геннадий Исаакович стал не только постоянным автором, но и добрым другом. С 2003 г. на страницах нашего журнала опубликовано более 30 его работ о святочных гаданиях, пасхальных и купальских обрядах, похоронной обрядности, мифологических персонажах, святых источниках, празднике «Свеча», календарной лирике, ритуальных запретах и предписаниях, легендах (этиологических и о святых), заговорах, прозвищах, пословицах и поговорках, сказаниях, народ-



Г.И. Лопатин и В.А. Грецкая. 2015 г. Фото И.Ф. Осташкевич

ной медицине и т.д. Основанные на обильном аутентичном материале, собранном автором, эти публикации, кроме всего прочего, ценные для будущих исследований. Благодаря необыкновенной широте своих экспедиционных и исследовательских интересов юбиляр располагает полевым материалом практически по любой теме, связанной с традиционной народной культурой. Работая над составлением тех или иных тематических рубрик, редакция журнала неоднократно обращалась к Г.И. Лопатину, справедливо ожидая, что у него наверняка обнаружатся важные для готовящейся подборки записи фольклора, и, как правило, они находились, а автор, обещая подготовить публикацию, в ответ на запросы редакции реагировал неизменным «Добренько!». Это выражение, по своему смыслу близкое к «Хорошо!», «Ладно!» (или даже, скорее, «Ладненько!») и известное многим жителям Беларуси,

для сотрудников «Живой старины» ассоциируется прежде всего именно с Геннадием Исааковичем, став своего рода редакционным мемом, означающим готовность к работе и в то же время готовность к сотрудничеству, содействию, помочи своим коллегам и единомышленникам.

Редколлегия и редакция «Живой старины» желают юбиляру крепкого здоровья и неиссякающего творческого вдохновения. Ждем новых открытий и публикаций!

О.В. Белова,

доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

М.В. Ахметова,

кандидат филологических наук,
Российская академия народного
хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
(Москва)

Статья поступила в редакцию
15 августа 2025 г.

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ВЛАДИМИРОВИЧА БЫКОВА (1946–2025)

8 ноября 2025 г. ушел из жизни Александр Владимирович Быков — один из крупнейших российских коллекционеров и исследователей народного искусства. В сферу его интересов входила прежде всего русская народная глиняная игрушка и изделия из дерева, равно как и другие виды народного и традиционного искусства России и других регионов мира. Особый интерес он проявлял к глиняной игрушке Средней Азии и народной живописи Индии.

А. В. Быков родился в Москве на Старом Арбате в интеллигентной семье дворянского происхождения. Он окончил биолого-почвенный факультет МГУ имени М. В. Ломоносова в 1972 г. и специализировался по зоологии позвоночных. Многие годы он был активным членом Московского общества испытателей природы. Будучи доктором биологических наук, он долгое время заведовал лабораторией в Институте лесоведения РАН. Ему принадлежит 87 научных работ по зоологии.

А. В. Быков принадлежал к той когорте русских коллекционеров, которые умели сочетать в своей деятельности занятия наукой или предпринимательством с увлеченным и целенаправленным коллекционированием предметов искусства. Для таких людей коллекционирование и исследование артефактов становится не профессией, а призванием, императивом всей жизни. А. В. Быков делал это не для собственной славы, а на благо той части искусства, которая недостаточно востребована в современном социуме. Надеемся, что коллекционеры нового поколения пойдут по его стопам.

Коллекция А. В. Быкова огромна и включает в себя многие виды народного искусства. Она создавалась на протяжении 60 лет, все время пополняясь благодаря экспедициям в места промыслов и за счет приобретения старых коллекций. Некоторые промыслы он посещал десятки раз, постоянно делая новые открытия. Им был создан электронный каталог собственной коллекции, что облегчает пользование собранным им художественным наследием. Он не хранил его «в сундуках», а публиковал в своих научно-исследовательских книгах-альбомах и демонстрировал на многочисленных выставках. Он охотно делился своими обширными познаниями с молодыми коллекционерами и профессиональными искусствоведами.

Имя А. В. Быкова стало символом научного собирательства народно-

го искусства в современной России и было широко известно в среде коллекционеров и ценителей данного вида творчества. Его советами пользовались многие мастера современной народной глиняной игрушки.

На протяжении многих лет он был научным консультантом и вдохновителем частного Музея традиционного искусства народов мира ТрадАрт. Музей был основан в 2012 г. К. А. Мироновым. Основу коллекции музея составили народные глиняные игрушки, собранные А. В. Быковым, к тому же предметы из других сокровищ.

А. В. Быков всегда оставался открытым, остроумным, даже ироничным и жизнерадостным человеком. К нему всегда можно было обратиться за помощью, советом, консультацией и атрибуцией. Он знал наизусть большое количество стихов русских поэтов, интересовался мифами народов мира

и русской историей. Он притягивал к себе благодаря своему интеллекту и обаянию самых разных людей, оставаясь всегда в центре внимания.

На страницах «Живой старины» были представлены рецензии на книги А. В. Быкова о традиционной глиняной игрушке (2015. № 4; 2016. № 4), а также освещалась выставка с участием предметов из его коллекции (2025. № 1). В 2026 г. готовится к публикации обзор выставки художественной игрушки, прошедшей в музее ТрадАрт, на которой были представлены образцы из коллекции ученого.

Память об Александре Владимировиче Быкове, его личности и деятельности навсегда останется в сердцах знавших его людей и в истории русской культуры.

Г. П. Мельников,
кандидат исторических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

А. Г. Кулецов,
кандидат искусствоведения,
Государственный Российский
Дом народного творчества имени
В. Д. Поленова (Москва)

Фото И. В. Талызиной



МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД К ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИФОПОЭТИЧЕСКОГО ОБРАЗА В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

И. В. Бобякова, М. Ч. Ларионова. Домовой: фольклорный персонаж в литературе. — Ростов н/Д.: Foundation, 2024. — 216 с.

Стабильное место домового в системе традиционных верований, регулярное обращение к данному образу произведений классической и детской литературы, кино, анимации и индустрии компьютерных игр делают актуальным комплексное рассмотрение генезиса, эволюции и функций этого мифологического персонажа в отечественной культуре XVIII–XXI вв. В рецензируемой монографии сотрудники Южного научного центра РАН (Ростов-на-Дону) Ирина Валерьевна Бобякова и Марина Ченгаровна Ларионова предлагают оригинальный междисциплинарный подход к описанию и интерпретации роли домашнего духа в фольклоре и литературе новейшего времени.

Формулируя во введении методологические основания собственных разысканий, авторы противопоставляют поиску конкретных заимствований из устного текста в книжный, привычному для исследователей «фольклоризма литературы», системный анализ типологических соответствий между фольклором и литературой в области поэтики, понимание народной словесности и индивидуального творчества как частей единого художественного космоса. Образ домового выступает в роли «культурной матрицы» — «структурированного массива стереотипизированной культурной информации, реализующейся во множестве фольклорных или литературных текстов, системы воспроизводящихся культурных кодов, сети культурных воспоминаний» (с. 9). Данное базовое понятие коррелирует в монографии с категориями «архетип», «мифологема» и «культурный термин», интегрируя тем самым наработки психоаналитического, культурологического и этнолингвистического подходов. Отметив следом за Д. Н. Медришем и С. Ю. Неклюдовым особую роль текстов фольклора и литературы в плане актуализации латентных смыслов мифопоэтических феноменов, И. В. Бобякова и М. Ч. Ларионова делают собственное исследование на три части, последовательно переходя от характеристики «архетипической парадигмы» образа домового к анализу его эксплицитных и имплицитных реализаций в литературных текстах.

В первой главе монографии с опорой на труды А. Н. Афанасьева, В. И. Даля, С. В. Максимова, Э. В. Померанцевой, Н. А. Криничной, Е. Е. Левкиевской и др. систематизируются характеристики об-

лика, поведения и функций домового, выделяются ядро и периферия культурной матрицы. Каждая из выделенных стереотипных черт мифологического персонажа подкрепляется иллюстративными примерами аутентичных поверий и быличек. Вместе с тем попытка создать исчерпывающий «портрет» домового приводит авторов к включению в структуру «матрицы» взаимно противоречащих и едва ли системных фактов. В частности, некритичное (следом за А. Н. Афанасьевым и Н. А. Криничной) объединение в образе домового элементов самостоятельных культов предков, огня и домашней змеи побуждает исследователей описывать огненного змея, летающего к безутешным вдовам, или летучего змея, носящего чужое добро колдуны, как ипостаси духа-хранителя домашнего очага (с. 25–26).

Справедливая ассоциация домового с печью (запечьем, подпечьем), теплом и тенью, углем и золой (но не собственно с огнем) подтверждается и литературными экспликациями данного мотива, например, строками стихотворения К. Бальмонта «Домовой» (с. 114):

Неуловимым виденьем,
неотрицаемым взором,
Он таится на плоскости стен <...>
Что отраден очаг, хоть и связан с ним
чад.

В свою очередь, в рассказе О. Сенковского «Записки домового» тип распалившегося страсти летучего змея ассоциирован не с домовым, а с чертом Бубантесом, восседающим на углях в камине и поедающим «крепкую, как огонь, горчицу» (с. 70, 73); попытка же исследователей увязать сексапильного змея, имитирующего мужа и губящего женщину, с домовым, блoudущим супружескую верность в семье (с. 59) или исполняющим супружеские обязанности вместо уехавшего домохозяина во избежание адюльтера (с. 52), не выглядит убедительной.

Тем не менее большая часть фольклорных черт домового, включенных авторами в культурную матрицу, успешно служит для анализа эксплицитных литературных воплощений этого образа во второй главе монографии, состоящей из двух разделов «Домовой как действующее лицо» и «Домовой как мистификация». Вместе с тем в каждом из названных разделов проходят красной нитью мотивы связи домового с семьей, содействия влюбленным, противостояния самодурям, обличения человеческих страстей

и суеверий; наконец, специфическая для литературы тема сохранения памяти и покровительства вдохновению, объединяющая отечественные представления о домовом с античными поверьями о ларах, пепатах и гениях.

Несмотря на указание, что «в основном внутри каждого направления произведения проанализированы в хронологическом порядке. Но в некоторых случаях они объединяются по тематическому признаку. В гораздо меньшей степени нами принимались во внимание жанровая принадлежность того или иного текста» (с. 55), следования хронологическому принципу внутри второй главы практически не наблюдается, см., например, такой порядок: стихотворение Л. Мая «Хозяин» (1849), рассказ Н. Тэффи «Домовой» (1931), новелла О. Сенковского «Записки домового» (1835), рассказ А. Грина «Словоохотливый домовой» (1923) и т.д. Композиция главы построена на своеобразном и насыщенном контрапункте разных аспектов заявленной мифопоэтической темы в общем дискурсе литературных нарративов о домовом XIX–XX вв. Сходным образом лирические стихотворения Гнедича и Батюшкова, Жуковского и Вяземского, Пушкина и Слепушкина, Дельвига и Беневитинова, Брюсова, Баль蒙та и Ахмадулиной, басни Хемницера и Крылова, комический эпос Майкова и комическая опера Княжнина привлекаются с разной степенью полноты и детальности анализа в зависимости от задач развертывания центральных тем исследования. Причем особо отмечаются те элементы культурной матрицы, которые регулярно служат основой образа домового в литературной традиции, тем самым подготавливая читателя к обсуждению проблематики третьей главы монографии, посвященной выявлению в облике литературных героев черт «имплицитных домовых».

В отличие от стандартного для современной культурологии и массмедиа приема идентификации литературных и иных героев по шаблону персонажей волшебной сказки Проппа, И. В. Бобякова и М. Ч. Ларионова анализируют в данной главе произведения, прямо не связанные со сказочным фольклором, но обнаруживающие характерные совпадения с ключевыми характеристиками культурной матрицы домового, что позволяет увидеть глубинную структуру классических текстов, по-новому взглянуть на знакомых героев. Речь идет о Захаре в романе «Обломов» И. А. Gonчарова, Шамраеве в «Чайке», Чебутыкине в «Трех сестрах», Войницком в «Дяде Ване» и Фирсе в «Вишневом саде» А. П. Чехова. Не имея возможности и намерения излагать нюансы тонкого и глубокого анализа художественной ткани названных произведений, укажем в качестве приглашения к самостоятельному чтению, что судьба Фирса рассматривается как

инверсированный мотив строительной жертвы, в данном случае не заложенной при постройке дома, а оставленной в доме разрушающимся (с. 170).

Данный мотив вполне логично увязывается как с традиционными образами домовых из выморочных изб, так и рядом современных драматических реплик чеховских пьес («Фирсиада» В. Ливанова, «Русское варенье» Л. Улицкой, «Мой вишневый садик» А. Слаповского) и, наконец, с «бездомными» домовыми повести В. Г. Распутина «Прощание с Матерью», подтверждая тем самым тезис о мифологичности художественного мира Чехова и мифологизме мышления современных авторов.

В заключении монографии обозначен целый ряд перспективных для исследования произведений самых разных жанров: «За время нашей работы друзья и коллеги назвали нам стихотворения С. Есенина

“Зашумели над затоном тростники...”, Н. Матвеевой “Бездомный домовой?”, наброски рассказа Ф. М. Достоевского “Домовой”, роман Вл. Орлова “Альтист Данилов”, обратили внимание, что функции хранителя дома, а значит, возможно, и другие признаки домового проявляются в образах старых слуг в произведениях XIX в. Не обращались мы к творчеству “неомифологов”, например, к роману А. А. Кондратьева “На берегах Ярыни”, а также к жанру славянского фэнтези. Домовым Санкт-Петербурга назвал себя “Малец Питерский” — поэт Виктор Мальцев (с. 199). В копилку вариантов сатирической реализации темы можно добавить серию газетных фельетонов Е. Шварца «Полеты домового по Донбасу» (1923–1924).

Монография предназначена для филологов, культурологов и всех любителей русской литературы. И если для специ-

алистов она предлагает оригинальную и эффективную методику анализа судеб фольклорных образов в литературе, то для широкой читательской аудитории книга дает хороший шанс удовлетворить стойкий интерес к одной из ключевых сфер традиционной культуры — демонологии — максимально содержательным и увлекательным образом.

Примечания

¹ См.: Аллатов С. В. Раешники Евгения Шварца // ЖС. 2019. № 3. С. 63–65.

С. В. Аллатов,
доктор филологических наук
И. И. Новикова,
студентка,
Московский государственный
университет имени
М. В. Ломоносова (Москва)

Статья поступила в редакцию
28 апреля 2025 г.

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ УРАЛЬСКОЙ ШКОЛЫ ЭТИМОЛОГИИ, ОНОМАСТИКИ И ЭТНОЛИНГВИСТИКИ

Волго-Двинское междуречье и Белозерский край: история и культура регионов по лингвистическим данным / под общ. ред. О. В. Мищенко, Л. А. Феоктистовой, Ю. А. Кривошаповой. — Екатеринбург: М.: Кабинет-ный ученый, 2025. — 692 с. — (Труды Топонимической экспедиции).

Вышла в свет новая коллективная монография сотрудников кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). Книга входит в серию «Труды Топонимической экспедиции» и продолжает цикл работ, основанных на полевом материале, который на протяжении уже более 60 лет записывается сотрудниками экспедиции на территории Русского Севера, Костромской области и Урала.

В коллективной монографии основным объектом анализа стала лингвокультурная история двух регионов — Волго-Двинского междуречья и Белозерского края. При этом Волго-Двинское междуречье понимается широко, с учетом территории современных Вологодской, Архангельской и Костромской областей, — от левобережья Верхней Волги до Северной Двины в ее верхнем и среднем течении; на западе границы этой территории связаны с бассейном Костромы и районами Кубенского озера; на востоке — с течением Унжи, костромской частью Ветлуги, бассейном реки Юг и далее верховий Пинеги. Белозерье

охватывает запад Вологодской области и прилегающие к нему Каргопольский и Конешинский районы Архангельской области.

Книга делится на две объемные части. В первой части, «Топонимия и лексика Белозерья и Волго-Двинского междуречья: “свое” и “чужое”», языковые факты изучаются с позиций их происхождения, этноязыковых связей. В первом разделе исследуется историко-культурное своеобразие региона Белозерья с опорой на анализ ономастических данных. Второй раздел посвящен этимологической интерпретации лексики, зафиксированной на изучаемой территории.

Во второй части книги, «Этнолингвистическое своеобразие Белозерья и Волго-Двинского междуречья: фрагменты картины мира», языковые факты рассматриваются на широком этнографическом фоне. В поле внимания оказываются не только ономастические и лексические единицы, но и фольклор, обрядность, верования. В настоящем обзоре сосредоточимся именно на второй части книги.

Среди «фрагментов картины мира», которые реконструируют авторы, выделяется **народный календарь**. В книге монографически описывается хрононимия отдельных районов Вологодской и Костромской областей, отмечаются их общие и специфические черты. Некоторые хрононимы получают этнолингвистическую интерпретацию: например, один из параграфов посвящен хронониму Ярилова Плеши, зафиксированному на юге Макарьевского района Костром-

ской области и приписываемому разными информантами к воскресению после Троицы, второму воскресению после Троицы или к воскресению после Петрова дня. Автор параграфа, В. С. Кучко, рассматривает макарьевский хрононим на широком фоне праздников с корнем *ярил-* (*Ярила, Ярило, Ярилин день* и пр.), которые фиксируются на территории Поволжья, устанавливает связи хрононима с образом мифологического персонажа Ярилы. Делается вывод о том, что макарьевский праздник вписывается в троицко-петровский календарный цикл и отражает древнюю практику похорон чучела, персонифицирующего праздник. На полевых материалах Топонимической экспедиции показывается, что хрононим получает народноэтнологическую интерпретацию — он приходится на «плещивое» время года, когда запасы уже съедены, а новый урожай еще не поспел [см. также: 3].

Следующий раздел монографии посвящен **традиции питания** в Волго-Двинском междуречье и Белозерском крае (на севернорусском фоне). Особое внимание уделяется лексике «голодного» времени, понимаемого широко — недостаток пищи весной и в начале лета, нехватка еды в периоды неурожаев, к тому же голод во время исторических потрясений, таких как коллективизация, Великая Отечественная война и послевоенный период. Названия пищи «голодного» времени могли либо отражать состав скучных блюд, сделанных из суррогатных заменителей привычных продуктов, например *дуодочная каша, маковушка*, либо представлять собой игровые номинации, указывающие на неполноценность блюд, сюда же многочисленные присловья вроде «День с колобом, да два с голодом», которые помогали психологически справиться с трудностями времени.

Несколько параграфов в книге посвящены **межличностным отношениям** в традиционном социуме, причем акцент делается на любовной, матримониальной сфере. Из области доброчных отношений авторы монографии обращают внимание на поведение молодежи на вечерних собраниях-посиделках. Сразу несколько авторов сосредоточиваются на феномене соперничества в любви. Рассматриваются исполняемые соперницами во время вечерних собраний молодежи частушки — *наветки*, состоящие из поддевок и угроз по отношению друг к другу и направленные на информирование социума о произошедшей «измене». В таких частушках складывается определенный образ соперницы в любви, включающий описание ее внешности, характера и поведения; этот же образ транслируется в языковых номинациях соперниц. Рассматриваются и языковые наименования ситуации измены, обсуждаются обрядовые формы обличения измены. Так, например, в Костромской области существовал обычай передавать обманувшему старые, изношенные лапти: «Если девчонка изменила — он ошемётки ей повесит. А ещё ошемётками её отступит». Исследуются в параграфе и элементы свадебной обрядности — формулы отказов при сватовстве, а также название свадебного застолья *тозьмины* и наименования незваных гостей — *чикали, сорокачи, сычи* и др.

В следующем разделе монографии описываются **религиозно-мифологические представления**, реконструируемые на основе лексики, обрядности, фольклора Волго-Двинского междууречья и Белозерского края. Объектом анализа становятся наименования мифологических персонажей. Например, подробно описывается персонаж быличек, распространенных в Никольском районе Вологодской области, *чернокрыжник* — колдун, знающийся с нечистой силой и занимающийся людоедством. Отмечается, что этот мифоним является результатом контаминации слов *чернокнижник* и *крыж* ‘католический крест’. Вероятно, первоначально данное слово ругательно применялось по отношению к старообрядцам-скрытникам — иноверцам со стороны «мирских» крестьян. Этим старообрядцам в быличках также приписывались людоедство и мучительная смерть.

Наконец, один из разделов посвящен **образам пространства** в языке и фольклоре обозначенной территории. Так, например, рассматриваются предания о разбойниках востока вологодско-костромского пограничья, на основании чего реконструируются микросистемы топонимов этой территории. В другом параграфе анализируется языковой образ важнейшей для русских реки — Волги, широко привлекается фольклорный, исторический и этнографический материал.

Книжная новинка будет интересна ученым, интересующимся Русским Севером, а также специалистам, занимающимся исследованием традиционной культуры: лингвистам, фольклористам, этнографам, краеведам.

Уральская школа этимологии, ономастики и этнолингвистики: Указатель работ по этимологии и семантической реконструкции русской диалектной лексики / сост. М. О. Леонтьева, Я. В. Малькова; науч. ред. Е. Л. Березович, Н. В. Кабинина [Электрон. ресурс]. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2025. — 320 с.

Предлагаемое вниманию читателей издание является указателем работ по этимологии и семантической реконструкции русской диалектной лексики, написанных представителями Уральской школы этимологии, ономастики и этнолингвистики. Эта школа была создана профессором, чл.-кор. РАН Александром Константиновичем Матвеевым в 50-е гг. прошлого века при кафедре русского языка и общего языкознания (ныне русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации) Уральского университета. Сегодня школой руководят профессор, чл.-кор. РАН Елена Львовна Березович и профессор Мария Эдуардовна Рут.

За годы своего существования школа накопила значительный багаж методик этимологической и семантико-мотивационной реконструкции, предложила множество частных решений для отдельных слов и выражений. Все это натолкнуло авторов указателя на идею создать некий сводный документ, который облегчал бы поиск тех или иных этимологических решений. Эта задача видится особенно важной в современную эпоху обилия информации, когда необходимо имеющиеся сведения обобщать и систематизировать.

Объектом интереса в представляемом указателе стала русская диалектная лексика и фразеология; ономастические данные пока не были приняты во внимание, и работа с ними видится как перспектива дальнейшей деятельности коллектива авторов. Среди источников материала — крупнейшие продолжающиеся издания «Этимологические исследования», «Русская диалектная этимология», «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология», сборники работ представителей школы «В созвездии слов и имен», «Язык и прошлое народа», монографии некоторых ученых, например книги Е. Л. Березович «Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования», «Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция», а также отдельные статьи последних лет.

В указателе принят алфавитно-гнездовой принцип: в рамках одной

статьи подаются слова, принадлежащие к одному этимологическому гнезду. Одновременно учитывается и семантическое развитие: если значения в гнезде значительно отстоят друг от друга и имеют разные линии развития, тогда оформляются две статьи. Всего в указателе представлено более 2000 статей, включающих около 6000 диалектных лексем и фразеологизмов.

Как следует из названия указателя, в нем присутствуют ссылки на работы двух направлений. С одной стороны, это интерпретации, выполненные в русле классической «узкой» этимологии; с другой же стороны, множество реконструкций сделано в рамках «широкой» этимологии, уделяющей внимание семантико-мотивационному анализу единиц, с привлечением этнографических, историко-культурных, фольклорных данных. В общем виде такое разделение соответствует и научным интересам деятельности школы — с увеличением внимания ко второму направлению в последние десятилетия. Издание станет полезно не только специалистам по этимологии, но и широкому кругу читателей, интересующихся традиционной культурой. В указателе присутствует большое число слов, интерпретация которых связана с обрядами, верованиями, традиционной культурой в широком смысле. Например, в указателе есть статьи на слова **ВÁНЬКА, ВАНЮШКА, ИВÁНУШКА, ИВÁНУШКО** ‘дожинальный сноп’ и **МАЙНЬКА, МАРЬЮШКА, МАШУТКА** ‘пучок веток, которым выгоняли мух и подметали избу перед внесением дожинального снопа’, которые, как видно из definicij, связаны с дожинальным обрядом. Эти лексемы были записаны Топонимической экспедицией Уральского университета в районе Белозерья, и больше они, кажется, нигде не фиксировались. Автор семантико-мотивационной реконструкции Е. Л. Березович приводит две гипотезы объяснения названий этих предметов дожинального обряда. Согласно первой гипотезе, в данном случае могут быть восстановлены прецедентные имена Богородицы Марии и Иоанна Крестителя — через хрононимы, связанные с окончанием жатвы: день Успения Богородицы (15 августа по ст. ст.), Рождество Пресвятой Богородицы (8 сентября по ст. ст.), день Усекновения главы Иоанна Крестителя (29 августа по ст. ст.). Согласно второй гипотезе, в языке со временем начинают функционировать новые связи, и пара *Иван* и *Марья* начинает обозначать предельно обобщенное противопоставление мужского и женского [см.: 1. С. 124–147; 2. С. 278–292]. Другой пример семантико-мотивационных интерпретаций, на которые ссылается указатель, — это описание свадебного обряда с позиций кода головных уборов и обуви. В соответствующей лексике и фразеологии отражаются элементы свадебного обряда. Так, напри-

мер, смену прически невестой фиксирует выражение **СНЯТЬ (ОТДАТЬ) ВОЛЮ** ‘о замужестве, выходе замуж’ (воля — широкая лента, которую невеста дарит одной из свадебных подруг при обряде расплетания косы). А обувь, подаренная женихом невесте, символизировала, с одной стороны, переход невесты из одной семьи в другую, а с другой — повиновение жены мужу. Например, существовал обычай подношения невесте обуви на блюде, «которое она поднимала вверх и ставила на голову в знак подчинения мужу». Этим и можно объяснить внутреннюю форму фразеологизма **СТУПИТЬ В КРАСНЫЙ**

САПОГ ‘неудачно выйти замуж’, как считает автор семантико-мотивационной реконструкции А. В. Тихомирова [см. также: 4. С. 261].

Литература

1. Березович Е. Л. Две семантические реконструкции // Этимологические исследования. Вып. 6. Екатеринбург, 1996. С. 124–150.
2. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
3. Кучко В. С. Ярилова плеши — праздник в Макарьевском районе Костромской области // ЖС. 2023. № 3. С. 5–8.

4. Тихомирова А. В. Социальная символика одежды в свете русской языковой традиции // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: матер. междунар. науч. конф. (Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г.) / [под ред. Е. Л. Березович]. Екатеринбург, 2009. С. 260–262.

Я. В. Малькова,
кандидат филологических наук,
Уральский федеральный
университет имени первого
Президента России Б. Н. Ельцина
(Екатеринбург)

Статья поступила в редакцию
8 мая 2025 г.

XXX МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И ПОЭТИКА ГЕРОИЧЕСКОГО»

Государственный Российский Дом народного творчества (ГРДНТ) имени В. Д. Поленова в рамках Дней славянской письменности и культуры 19–20 мая 2025 г. провел в Москве XXX юбилейную Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир: историческая память и поэтика героического», посвященную 80-летию победы в Великой Отечественной войне.

В конференции приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Кирова, Сыктывкара, Перми, Симферополя, Петрозаводска, Новосибирска, Ижевска, Казани, Ульяновска, Тюмени, Дудинки, Нижнего Новгорода, Петропавловска-Камчатского, Улан-Удэ, Архангельска, Брянска, Нарьян-Мара, Челябинска, Саратова, Йошкар-Олы, Омска, а также из Республики Беларусь и Казахстана.

С приветствием к участникам конференции обратилась директор ГРДНТ имени В. Д. Поленова Т. В. Пуртова, которая отметила, что конференция на протяжении многих лет ставит своей целью взаимодействие ученых, занимающихся изучением традиционной культуры, и практиков, актуализирующих народные традиции.

Пленарное заседание открыл доклад О. А. Пашиной (Москва), в котором было проанализировано влияние Великой Отечественной войны и современных военных конфликтов на народную культуру. Военная тематика в песенниках 20–40-х гг. была рассмотрена в выступлении В. А. Поздеева (Киров; Сыктывкар). Процессы изменения образа фольклорного богатыря в авторском творчестве представила в своем докладе В. Е. Добровольская (Москва). К вопросу о выделении критерии, по которым объекты

могут быть отнесены к нематериальному этнокультурному достоянию (НЭД), обратился А. В. Черных (Пермь). О традиции водружения Знамени Победы на горные вершины Крыма рассказала И. Б. Прилепина (Симферополь).

Секционное заседание открыло доклад А. Д. Цветковой (Павлодар, Казахстан), в котором были представлены материалы о жизни нижегородской деревни в годы Великой Отечественной войны. В. П. Миронова (Петрозаводск) проанализировала тему Великой Отечественной войны в новинах на карельском языке. Великая Отечественная война в устных рассказах русских старожилов Монголии стала предметом доклада В. Л. Кляуса (Москва). Тему военного детства и семейные нарративы о войне рассмотрела Т. Н. Золотова (Омск). Ю. А. Крашенинникова (Сыктывкар) представила устные рассказы о войне, записанные от тылового населения Республики Коми. Тематику детских писем военных лет из собрания П. Фертикова (Удмуртия) проанализировала Г. А. Глухова (Ижевск). Вопросам отражения исторических событий в фольклорных нарративах немцев Урала был посвящен доклад Д. И. Ваймана (Пермь). Предметный код обрядов, связанных с проводами в армию, рассмотрела Ю. С. Чернышева (Пермь). Продолжил тему проводов в армию доклад Г. В. Лобковой (Санкт-Петербург), в котором автор разбирает и сам рекрутский обряд, и рекрутские песни Пинежского района Архангельской области как объект нематериального этнокультурного достояния.

Несколько докладов были посвящены опыту работы с нематериальным этнокультурным достоянием. А. П. Антонова (Липатова) (Ульяновск) рассказала о работе Центра развития и сохранения

фольклора (ЦРСФ) с объектами в молодежной среде. Д. В. Морозов (Москва) затронул вопрос о месте музыкального фольклора казачества в федеральном и региональных реестрах. Практики фиксации и сохранения нематериального этнокультурного наследия китайской провинции Шаньдун представил М. С. Каменских (Пермь). Работе по выявлению и актуализации нематериального культурного достояния Тюменской области было посвящено выступление Я. О. Мельниковой (Тюмень). О. В. Новикова (Новосибирск) предложила рассматривать как объект нематериального культурного наследия инновационную религиозную практику народного буддизма сангарил.

С. Г. Низовцева (Сыктывкар) вывела записи от военнопленных коми в зарубежных публикациях. Тема исторической памяти о Великой Отечественной войне в устных рассказах жителей Таймыра была рассмотрена О. Э. Добжанской (Дудинка). Образы войны в творчестве чувашского мастера-кукольника Т. П. Дверенина проанализировал А. Г. Кулешов (Москва). О военных образах в агитационном фарфоре рассказала Т. А. Заболотная (Москва). События гражданской войны в семейной истории пинежан были представлены в докладе Л. В. Фадеевой (Москва). Образ солдата в русских сказках Карелии стал предметом анализа в выступлении А. С. Лызловой (Петрозаводск). В. В. Нагорных (Москва) обратилась к преемственности образов в малых жанрах русского фольклора. Мифологические мотивы в текстах участников интернет-сообщества SCP Foundation проанализировал А. В. Антышев (Йошкар-Ола).

Ю. М. Шваренкова (Нижний Новгород) в своем сообщении обратилась к взаимодействию исторических преданий, художественной литературы и христианской традиции. Тема греха на примере паремий была рассмотрена О. В. Герасимович (Минск, Республика Беларусь). Исторические события и личности в фольклорной памяти аборигенов Камчатки проанализировала М. Е. Беляева (Петропавловск-Камчатский). Этую

тему продолжила **Н. Е. Котельникова** (Москва), посвятившая свое выступление историческим личностям в устных рассказах, зафиксированных на территории Владимирской области. Об исторических аспектах народного искусства Тамбовской области рассказала **М. В. Друцкая** (Тамбов).

Значение яков и яководства в культуре тувинцев-тоджинцев показала **В. А. Беляева-Сачук** (Санкт-Петербург). Творческое наследие намыланки Лидии Иннокентьевны Чечулиной представила **Е. Л. Тирон** (Новосибирск). **А. С. Дылгырова** и **С. Д. Гымпилова** (Улан-Удэ) рассказали об опыте работы с объектами бурятской национальной кухни на примере молочного напитка аарсан. **Н. И. Жуланова** (Москва) посвятила свой доклад месту музыкальных инструментов и инструментальной музыки в федеральном и региональных реестрах нематериального этнокультурного достояния. Опытом подготовки описания объекта НЭД «Карельское кантелье» поделилась **Н. С. Михайлова** (Петрозаводск). **И. М. Булаткин** (Брянск) познакомил участников конференции с фильмом-реконструкцией свадебного обряда села Овстуг.

Ряд докладов был посвящен актуализации отдельных фольклорных традиций, таких как русская старожильческая традиция Нижнепечорья (**Н. А. Яркова**, Нарьян-Мар), калужская цветная перевить (**Е. Ю. Моисеевич**, Калуга). Конкурсы как ресурс для сохранения НЭД рассмотрели в своих докладах **Е. И. Артюшина** (Челябинск) и **Е. В. Саттарова** (Челябинск). **Е. А. Лебедева** (Саратов) в своем выступлении описала принципы использования объектов нематериального культурного наследия как способа сохранения традиций в современном обществе. Роль цифровых технологий в приобщении детей к фольклору была показана в докладе **Т. А. Золотовой** и **Е. А. Плотниковой** (Йошкар-Ола). **К. Ю. Смирных** (Омск) рассказала об использовании мобильных приложений в презентации народной культуры. Современные технологии, применяемые в работе с нематериальным этнокультурным достоянием, на примере объекта «Легенды и предания Санкт-Петербурга» представила в своем выступлении **М. В. Волгина** (Санкт-Петербург). Проблемы научно-популярной презентации русского фольклора в цифровой медиасреде рассмотрела **Т. В. Пономарева** (Москва).

В завершение было отмечено, что конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» на протяжении тридцати лет объединяет научные исследования, координационную деятельность, экспедиции, работу по сохранению и актуализации фольклорного наследия, методическое, популяризаторское и издательское направления. Все это служит объединению ученых и практиков, маститых и начинающих исследователей, академических институтов и сельских домов культуры, представителей фольклористики столицы и регионов. Участники выразили надежду, что конференция и в дальнейшем сохранит научные традиции и дух академического братства, останется площадкой для дискуссий о судьбах традиционной культуры.

В. Е. Добровольская,
кандидат филологических наук,
Институт славянской культуры
Российского государственного
университета им. А. Н. Косыгина
(Москва)

Статья поступила в редакцию
11 июля 2025 г.

III МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ: МЕДИАЛЬНОСТЬ, ИНТЕРМЕДИАЛЬНОСТЬ И ПОСТМЕДИАЛЬНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ И ИСКУССТВЕ»

27–28 марта 2025 г. кафедра общего и славянского искусствознания Института славянской культуры Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина (РГУ) провела III Международную научную конференцию «Междисциплинарные исследования в гуманитарных науках: медиальность, интермедиальность и постмедиальность в культуре и искусстве».

В конференции приняли участие более 70 исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Твери, Рязани, Сыктывкара, Петрозаводска, Кирова, Волгограда, Йошкар-Олы, а также из Республики Беларусь, Таджикистана, Азербайджана.

На открытии конференции с приветственным словом выступил директор Института славянской культуры М. В. Юдин, подчеркнувший важность междисциплинарных исследований в области культуры и искусства. Междисциплинарность стала одним из основных инструментов в научном познании прежде всего потому, что старые методы переосмысяются

и взаимодействие различных дисциплин выходит на первый план.

В рамках конференции прошло несколько секционных заседаний. Они были посвящены различным аспектам гуманитарного знания. Участники первой секции рассматривали искусство в пространстве культуры. Во второй секции освещались вопросы музыки и музыкальности как предмета междисциплинарных исследований. Формы взаимодействия языка, литературы и искусства были в центре внимания участников четвертой секции конференции.

Третья секция конференции «Народная художественная культура как пространство междисциплинарного дискурса» была посвящена вопросам взаимодействия фольклора с другими видами культуры как в прошлом, так и в современности, а также вопросам межэтнического взаимодействия фольклорных традиций.

В выступлении **С. П. Сорокиной** (Москва) была рассмотрена одна из разновидностей полупрофессионального театра,

существовавшего в России с XVIII по начало XX в., — механический кукольный театр, представления которого состояли из движущихся «картин», изображавших чаще всего городскую жизнь. Исследовательница охарактеризовала специфику данной разновидности театра и показала, в какой типологический ряд она включена. **Л. В. Фадеева** (Москва) проанализировала творчество современного религиозного художника диакона Андрея Бодько в пространстве текстов культуры. В настоящее время, как отметила докладчица, серия религиозных картин «Всегда рядом» этого художника очень популярна, о чем свидетельствуют комментарии на его странице в социальной сети «ВКонтакте», журнальные заметки о его творчестве и интервью с ним. С точки зрения автора доклада, источники картин не исчерпываются церковным преданием. В них есть отзвуки самых разных текстов культуры, что представляется хорошо осознанным выбором художника. Именно это, как считает автор, делает его творчество привлекательным для широкой аудитории. **Т. А. Синельникова** (Москва) обратилась к творчеству Василия Романенкова и рассмотрела отражение смоленского фольклора в работах художника. Она указала, что основные сюжеты произведений наивного художника связаны с различными обрядовыми практиками: похоронами, свадьбой, родинами, — но художник не иллюстрирует, а интерпретирует явления традиционной культуры. **С. В. Алпатов** (Москва) проанализировал стиль скоморошин из сборника Кирши Данилова. Транслируемое класси-

ческими исследованиями поэтики смеховых текстов сборника Кирши Данилова представление о его репертуаре и стиле как прямом наследии древнерусских скоморохов, полагает докладчик, имплицитно содержит тезис о существовании ряда стереотипных приемов фольклорного комизма, которые формируют своеобразную систему. Однако анализ текстов показывает, что существует динамичная смысловая игра и многоуровневый художественный диалог сказителя-профессионала с известными и понятными его аудитории клише. **Н. С. Коровина** (Сыктывкар) в своем докладе исследовала влияние на фольклорные тексты сказок народа коми русской книжной традиции. В докладе отмечалось, что Республика Коми — один из немногих регионов России, где широкое распространение получили сказки о богатырях русского эпоса. Одной из основных причин такой широкой популярности является соседство с богатой былинной традицией Русского Севера. Однако, помимо устной былинной традиции, на сказочную традицию коми оказали влияние и печатные источники, такие как сборники, хрестоматии, лубочные издания. В то же время наблюдается и сложное переплетение сюжетов, восходящих частично к книге, частично кустной традиции. Многие сюжеты вместе с печатными изданиями проникали в те местности, где устная былинная традиция не была распространена, а в районах, близких к крупным былинным очагам, она поддерживала и расширяла «былинное знание». Специфику репертуара сказочника Ф. Н. Свиньина, взаимодействие в его творчестве фольклорных и литературных сказок описала **А. С. Лызлова** (Петрозаводск). Она рассказала, что знакомство собирателей с малограмматным поморским сказочником Ф. Н. Свиньиным состоялось в 1932 г. в рамках экспедиции Института по изучению народов СССР Академии наук в Карельскую АССР. В выступлении говорилось, что значительную часть репертуара Свиньина составляют сказки, восходящие к различным литературным источникам и сочиненные самим сказочником. К концепту «зависть» в фольклорной сказке обратилась в своем выступлении **Т. В. Хлыбова** (Москва). Докладчица указала на то, что зависть выступает как сюжетообразующий элемент в основных типах сказок: о животных, волшебных, бытовых. Функционирование ее в сказках вскрывает разные семантические пластины самого понятия и многозначность лексемы в культуре. Интерпретации сюжетного типа АА 460 в русской и армянской сказочной традиции, его переосмысление писателями и кинематографистами рассмотрел **В. А. Поздеев** (Киров). Докладчик обратил внимание на то, что в архиве Телешова находится рукопись сказки «Дары Аллаха», датируемая 1919 г. Сказка принадлежит к сюжетному типу АА 460 «Путешествие к богу за наградой». Автор доклада сопо-

ставил варианты данного сюжетного типа с мультфильмом «Три совета мудреца», снятым на студии «Арменфильм» в 1981 г., и выявил особенности интерпретации сказочного сюжета в кинематографе. Эволюцию образа Бабы Яги в отечественной культуре проанализировала **В. Е. Добровольская** (Москва). Она отметила, что уже в середине XIX в. в русской книжной иллюстрации начал складываться изобразительный канон образа Яги. На рубеже веков он закрепляется в творчестве И. Я. Билибина и его последователей, позднее начинает трансформироваться в кинематографе. В настоящее время образ Бабы Яги крайне далек от фольклорного канона, он приобретает не свойственные ей функции. Предметом совместного доклада **А. Х. Гольденберга** и **М. А. Медведевой** (Волгоград) стали мотивы и образы народной эсхатологии в прозе донского писателя Р. П. Кумова (1883–1919). Творческое наследие писателя, как заметили авторы, традиционно рассматривают в контексте духовной прозы, оставляя без внимания его связь с фольклором. Между тем именно фольклор выдвигается на первый план в произведениях 1918–1919 гг., в которых Кумов обращается к сюжетам и мотивам народных преданий и легенд с эсхатологической тематикой. Место и роль образов и мотивов народной эсхатологии авторы раскрыли на материале рассказов «В черном море земли» и «Пророчество», посмертно опубликованных в журнале «Донская волна» в 1919 г. Появление эсхатологических мотивов в постреволюционном творчестве Кумова отражает характерные черты литературы кризисных эпох, когда эсхатологическая проблематика становится особенно актуальной. Исследование было подготовлено за счет гранта Российского научного фонда и администрации Волгоградской области, проект № 24-28-20015 «Творческое наследие Р. П. Кумова», <https://rscf.ru/project/24-28-20015/> (рук. А. Х. Гольденберг).

К художественной интерпретации песенной поэзии в сказках Н. П. Вагнера обратилась в своем выступлении **В. А. Стаценко** (Волгоград). В докладе говорилось о том, что песня у Вагнера способна по-новому раскрыть содержание отдельных образов и сюжетов. Песенная поэзия, широко представленная в сборнике, становится проводником в мир героев писателя, привнося в него важнейшие смыслы народной жизни. Сказочные сюжеты, осложненные песенными мотивами и образами, обретают новое, сокровенное звучание: песня напоминает их обделенным в жизни героям о счастливом детстве, становится выражением благодарности труженика за благодеяния природы, озаряет душу духовным светом, вопроша о спасении и счастье всех людей. **Н. Е. Котельникова** (Москва) затронула тему кладов в лубочной повести М. Евстигнеева «Страшный клад или татарская

пленица». Исследовательница пришла к выводу, что мотивы захоронения кладов, обретения скрытых сокровищ и их дальнейшего использования, имеющие параллели в литературе и фольклоре, играют существенную роль в завязке и развитии сюжета данного произведения. Обряду проводов весны в русских селах Чувашей было посвящено выступление **М. С. Альтшулер** (Москва). Докладчица сообщила, что в экспедициях по русским селам Чувашей был неоднократно зафиксирован обряд проводов весны, приуроченный к Троице или Заговенью перед Петровским постом. Сравнив записи 2004 и 2024 гг., она показала, что в ранних материалах представлен песенный репертуар разных жанров, обслуживающий летние праздники, а к настоящему времени в памяти исполнителей остались в основном плясовые песни. К тому же этнографические материалы добавляют новые важные детали в комплексное описание обрядов. «Семик» в четверг перед Троицей, ношение куста «Волузи» и «Похороны Костромы», исполняемые девочками через неделю после Троицы, оказываются локальными вариантами проводов весны. Мордовские обряды, проводимые в соседних селах, тоже влияют на русские традиции в изучаемых населенных пунктах. Трансформацию элементов традиционного фольклора в современных культурных практиках города рассмотрела **Т. В. Пономарева** (Москва). В выступлении были проанализированы массовые городские праздники Тамбовской области, в которых используются фольклорные элементы и стилизации под русскую традиционную культуру. Подобные праздники представляют собой собирательный образ широких народных гуляний, несут рекреационную функцию и вместе с тем воспитательный посыл в виде приобщения к «духу» родной культуры. Внимание исследовательницы привлекли не только концептуальные основы праздников и действующие в них механизмы презентации народной культуры, но и нарративы обеих сторон коммуникационного процесса: администрации (организаторов) и местных жителей. Темой выступления **А. Р. Ахметзяновой** (Йошкар-Ола) стало изменение женских образов в жанре фэнтези. Автор обратилась к женским образам в современных романах-фэнтези. Образы главных героинь, с одной стороны, носят формульный характер, сосредоточенный главным образом на развитии сюжета, а с другой, отвечая запросу читателя, доминантами женских образов становятся сила духа, эмпатия, индивидуальность. Автор исследует фольклорно-мифологическую составляющую женских образов и приходит к выводу о влиянии сказочной и мифологической традиции на разных этапах создания образа с обязательной эволюцией (духовным взрослением) героини и индивидуализацией

характера и судьбы героинь, выходящей за рамки фольклорных моделей. Месту образов традиционной культуры кочевых народов в современном изобразительном искусстве Сибири было посвящено сообщение **Д. Е. Герасименко** (Москва). В докладе отмечалось, что традиционная культура кочевых народов, населявших территорию Сибири в древности и Средневековье, является уникальным феноменом, характеризующимся тесным переплетением обычая, мифологии и своеобразного образного языка. Современные сибирские художники, черпающие вдохновение в образах кочевой культуры, не только воспроизводят ее эстетические и символические аспекты, но и подвергают их трансформации, наделяя новыми смыслами и контекстуальными значениями. **А. В. Антышев**

(Йошкар-Ола) рассмотрел природу коллективного творчества участников интернет-сообщества SCP Foundation — глобального проекта, посвященного созданию и развитию вымышленной базы данных аномальных объектов, существ и явлений. Это сообщество функционирует на принципах совместного написания художественных псевдонаучных текстов в жанре хоррора и научной фантастики, где каждый участник может внести свой вклад в расширение вымышленной вселенной. Особое внимание докладчик уделил анализу структуры сообщества, системе внутренней иерархии и правилам, направленным на поддержание качества контента. Также были проанализированы влияние эстетики и жанровые особенности SCP Foundation на формирование устойчивых творческих практик.

При подведении итогов конференции говорилось о том, что проблемы междисциплинарности в настоящее время стали основой современного подхода в осмыслении культуры как феномена. Участники конференции пришли к выводу, что им необходимо рассмотреть возможности и перспективы обращения к инодисциплинарным методам и обобщить научно-практические результаты исследовательских работ данного направления.

В. Е. Добровольская,
кандидат филологических наук,
Институт славянской культуры
Российского государственного
университета им. А. Н. Косыгина
(Москва)

Статья поступила в редакцию
11 июля 2025 г.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «ФОЛЬКЛОР И МИФОЛОГИЯ В НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ»

Центр типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) РГГУ ежегодно в апреле организует конференции в формате круглого стола, посвященные важным проблемам теоретической фольклористики. **24 апреля 2025 г.** состоялась конференция «Фольклор и мифология в научно-популярном пространстве», включившая 12 выступлений и дискуссию. В качестве докладчиков на этот раз выступили не только ученые из разных научных и учебных организаций Москвы, Санкт-Петербурга, Уфы, но и издатели, редакторы, продюсеры.

В современном российском обществе наблюдается очередная волна интереса к научно-популярному знанию, в том числе в рамках гуманитарных дисциплин. В связи с этим организаторы конференции вынесли на обсуждение ряд проблем: с чем связан рост массового интереса к фольклористике и мифологии, какова роль издательств, образовательных интернет-ресурсов, подкастов и других медиа в этом процессе? Какие проблемы возникают в процессе популяризации науки? Как балансировать между академической корректностью и доступностью подачи материала, на что опираться издателям и продюсерам при выборе экспертов? Как меняются формы и стратегии популяризации науки, каким образом выстраиваются отношения между научными экспертами, организаторами контента и аудиторией и с какими вызовами им приходится сталкиваться?

Конференцию открыла **О. Б. Христофорова** (Российский государственный гуманитарный университет / РГГУ, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / РАНХиГС, Москва)

докладом «Полилог организаторов, экспертов и публики: проблемные зоны», в котором она сформулировала и вынесла на дальнейшее обсуждение ключевые вопросы круглого стола. В ходе доклада была представлена модель организации научно-популярного пространства на стыке мира науки и массовой культуры и обозначены основные акторы, формирующие это пространство: организаторы, эксперты и потребители, каждый из которых преследует свои интересы. Процесс их взаимодействия непрост, порой порождает конфликты и недопонимание, однако именно в нем создаются популярные идеи и общее знание.

Проблему межакторной коммуникации продолжила **Н. С. Петрова** (РГГУ, РАНХиГС, Москва) в докладе «Вопрос эксперту: чего хотят от фольклориста организаторы и посетители научно-популярных мероприятий?». Исследовательница рассмотрела основные интенции участников научно-популярного пространства и сложности, с которыми они сталкиваются: различия в целях, ожиданиях, формах подачи материала и уровне его сложности. В качестве универсального решения подобных ситуаций докладчица предложила всем акторам придерживаться принципов открытого диалога и своевременного обмена обратной связью.

К. М. Королев (Институт этнологии и антропологии РАН / ИЭА РАН, Москва) в докладе «Мифология мифологии, или Эксперт как (мнимая) величина» задался вопросом, кто такой эксперт и в чем заключаются преимущества и недостатки этого статуса в медиасреде. Исследователь отметил, что массовая культура размывает понятие экспертизы, смешивая научное знание с паранаучными, кон-

спирологическими и альтернативно-религиозными концепциями. На примере нескольких кейсов эксперт был представлен как обладатель множественных семантических валентностей («эксперт в вакууме», «эксперт на рынке», «эксперт по знакомству»), были обозначены ключевые проблемы, с которыми он сталкивается, и возможные пути их решения.

Н. Н. Молитвина и **А. Е. Устинова** (издательство «МИФ», Москва) в докладе «Фольклор и мифология как темы издательских серий» представили опыт создания научно-популярных проектов, посвященных мифологии и фольклору. Докладчицы подчеркнули растущий интерес аудитории к культурному наследию народов России и обозначили задачи издательства — поиск экспертов, развитие собственной экспертизы и баланс между научным и популярным форматами. На примере серий «Мифы от и до» и «Странно интересная Россия» они рассмотрели принципы формирования издательского плана, механику защиты новых проектов и особенности взаимодействия с авторами, а также роль редакторов разных уровней в создании научно-популярных книг.

В. Б. Новикова (РГГУ, Москва) в докладе «Детские» мифы: мифы для детей» поделилась опытом подготовки книги «Мифы северных народов России для детей». Исследовательница рассказала о трудностях адаптации научного материала для детской аудитории: поиске баланса между понятностью и научной точностью, необходимости упрощения и унификации материала. Были отмечены возрастные ограничения контента, требующие цензурных изменений — исключения из повествования некоторых элементов и «смягчения» жестоких или эротических сюжетов. Докладчица также подчеркнула потенциал иллюстраций как средства объяснения сложных концепций, указав и на проблему отсутствия устоявшихся иконографических образов у многих персонажей северных мифов,

II Научная хроника

что потребовало обращения к этнографическим и художественным материалам местных сообществ.

В докладе Г. Ю. Устьянцева (МГУ имени М. В. Ломоносова; ИЭА РАН, Москва) «Демоны для “широкого круга читателей”. Опыт написания книги по низшей мифологии Урало-Поволжья» был представлен результат работы над научно-популярным изданием о персонажах низшей мифологии тюркских и финно-угорских народов. Автор рассказал о трудностях, возникших при подготовке текста, — разграничении низшей мифологии и других слоев мифо-ритуальной традиции, поиске баланса между этнографической точностью и популярным изложением и др. Особое внимание было уделено этическим аспектам, связанным с описанием локальных различий в мифологических представлениях соседних народов; были также рассмотрены особенности включения в текст полевых материалов автора. Докладчик подчеркнул, что создание научно-популярного произведения требует сочетания академической добросовестности, доступного языка описания и устранения этических противоречий между этими принципами.

В докладе «О вестнице смерти ирландского фольклора: иллюстративный ряд» Т. А. Михайлова (Институт языкоznания РАН, РГГУ, Москва) поделилась своим опытом работы над иллюстрированным изданием книги о Банши — персонаже ирландского фольклора, возвращающем близкую смерть. Исследовательница отметила сложность визуализации образа в силу отсутствия кодифицированного облика Банши в традиции и представила иллюстрации как самостоятельный текст, создающий атмосферу провинциальной Ирландии конца XIX — начала XX в., в которой бытовали предания об этом персонаже. В издание вошли архивные фотографии и гравюры, изображающие людей, дома, ландшафты и сцены повседневности той эпохи. Автор также рассказала о вошедших в книгу «школьных коллекциях» — фольклорных записях, собранных детьми в ирландских деревнях в 1920–1940-е гг., и продемонстрировала цифровой архив¹, где представлено полное собрание этих материалов.

Д. М. Лебедев (Студия «Терменвокс», Москва) в докладе «Кощунственное отношение к первоисточнику: зачем переписывать сказки для подкаста?» обратился к проблеме адаптации фольклорных текстов под популярный медиаформат. Докладчик предложил обсудить допустимость художественной редактуры и слияния разножанровых сюжетов. На примере подкаста «Мрачные сказки», где авторы вынуждены искать баланс между достоверностью исходного материала и его доступностью для массовой аудитории, он показал, какие методы «химеризации» аутентичного текста применяются в их практике и какую

популяризаторскую ценность подобные проекты имеют для знакомства широкой публики с фольклором.

В докладе Н. Н. Рычковой (РАНХиГС, Москва) «Фольклор в подкастах: между экспертом и ведущим» были рассмотрены особенности взаимодействия профессионального фольклориста и организатора в современных аудиопроектах, обращающихся к традиционной культуре. На примере подкастов «Мрачные сказки» (студия «Терменвокс») и «Голодные люди» («Вкусвилл») докладчица показала, как интерес к «народному» и «древнему» становится частью актуальной культурной и маркетинговой повестки. Особое внимание было уделено роли фольклориста в медиасреде, его вынужденным компромиссам и необходимости адаптировать сложные темы под развлекательный формат. Исследовательница рассказала об опыте совмещения ролей эксперта и ведущего, о противоречиях этих задач, где первый отвечает за достоверность и этичность, а второй — за вовлеченность аудитории, и о поиске баланса между ними.

В докладе «Экспонирование фольклора в музее: возможности и ограничения» В. А. Воробьев (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», РГГУ, Москва) поделился опытом работы над проектом, объединяющим в рамках музеиного пространства вербальные формы фольклора с цифровыми способами презентации, где выступил в роли исследователя-эксперта. На основе конкретного кейса (мультимедийная выставка «Большая страна») автор проанализировал трудности взаимодействия участников, возникавшие в процессе работы, и рассказал об ограничениях при отборе фольклорного материала. Особое внимание было уделено визуальным и аудиальным возможностям экспонирования, а также тому, какие тексты обладают интерактивным потенциалом и какие требуют дополнительного сопровождения для восприятия в музейной среде.

В совместном докладе Е. Ф. Левочкиной (РГГУ, Москва) и Н. Н. Ивановой (независимый исследователь, Москва) «Лаборатория инициаций: причтания как опыт» был представлен результат проведения мастер-классов по современному освоению традиции причтаний. Авторы выделили две основные линии интереса к фольклору у неспециалистов — познавательную и практическую, в рамках которых возникает потенциал для комплексного обучения, когда знания, практики и эмоциональный опыт не только дополняют друг друга, но и делают друг друга возможными. На материале наблюдений и отзывов участниц мастер-классов докладчицы проанализировали, какие формы работы оказались наиболее востребованными и с какими вызовами пришлось столкнуться ведущим, стре-

мившимся соединить в этом проекте научное знание о фольклоре с личным проживанием его ритуальной и эмоциональной природы.

Закрывал круглый стол доклад Ш. Р. Шакуровой (Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, Институт стратегических исследований Академии наук Республики Башкортостан, Уфа) «Башкирский фольклор в пространстве современной культуры», в котором были рассмотрены современные формы бытования и презентации башкирского эпоса «Урал-Батыр». Докладчица рассказала об истории публикаций этого текста и показала, как сегодня он активно осваивается городским пространством, театром, кино, анимацией и цифровыми форматами, становясь частью актуальной культурной среды. Особое внимание было уделено проблемам адаптации текста — от утраты значимых деталей до полной трансформации сюжета; были рассмотрены как успешные, так и неудачные, по мнению исследовательницы, примеры и подходы. Автор отметила, что сегодня «Урал-Батыр» становится важным символом культурного возрождения и выходит на международный уровень узнаваемости.

По окончании выступлений состоялась продуктивная дискуссия, в которой приняли участие докладчики и слушатели круглого стола. В ходе дискуссии были вновь обсуждены ключевые проблемы, с которыми сталкиваются эксперты и организаторы при формировании научно-популярного пространства, предложены возможные пути их решения, в заключение подведены итоги конференции.

С программой конференции² и сборником материалов³ можно ознакомиться на сайте ЦТСФ РГГУ. По итогам заседания планируются публикация статей и дискуссии в журнале «Фольклор: структура, типология, семиотика».

Примечания

¹ Школьная коллекция устного народного творчества Ирландии 1930-х годов [Электронный ресурс]. URL: <https://www.duchas.ie/en/cbes/volumes>.

² URL: https://ctsf.ru/sites/default/files/2025-04/Folklore%20%26%20Mythology_24.04.25_Programme.pdf.

³ Фольклор и мифология в научно-популярном пространстве: матер. межвуз. науч. конф. в формате круглого стола (Москва, РГГУ, 24 апреля 2025 г.) / сост. и ред. М. В. Гаврилова, О. Б. Христофорова. М., 2025. URL: https://ctsf.ru/sites/default/files/2025-04/Folklore%20%26%20Mythology_24.04.25_Proceedings.pdf.

А. Д. Карухова,
магистрантка,
Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию
4 ноября 2025 г.

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2025 Г.

СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Белобородова Д. К. Гадания об исходе войны (по материалам экспедиций на Русский Север) — 2/25, с. 11–13.

Белова О. В. «Святые письма» 1935–1953 гг. из Смоленской (Западной) области — 3/25, с. 52–56.

Вахровский Д. В. Почитание преподобного Макария Желтоводского и Унженского в селе Худынское Лухского района — 2/25, с. 25–27.

Володина Т. В. Собиратель & пациент: из опыта работы с деревенской шептухой — 1/25, с. 6–11.

Волынская К. В. Жирово: гадания с подблюдными песнями в Демидовском районе Смоленской области — 4/25, с. 25–28.

Воробьев В. А., Новикова В. Б. История, память и повседневность в песенниках послевоенного времени (1940–1950-х гг.) — 2/25, с. 2–7.

Воронцова Е. В. Архив Археографической лаборатории МГУ — 1/25, с. 11–14.

Гордиенко О. В. Об усложненных конструкциях русского дощатого пастушеского барабана — 2/25, с. 43–47.

Давлетшина Л. Х. К вопросу типологии обрядов вызывания дождя в традиционной культуре татар — 4/25, с. 21–24.

Давлетшина Л. Х. Фольклористика в Институте языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан — 4/25, с. 2–3.

Дорохова Е. А., Морозов Д. В. Центр русского фольклора: научная и практическая деятельность — 3/25, с. 8–11.

Заговоры из рукописного собрания Ольги Денисовны Ковалёвой. Вступительная статья *Г. И. Лопатина*, подготовка текстов к публикации *Г. И. Лопатина* и *Ю. В. Петренко* — 2/25, с. 33–37.

Закирова И. Г. Об экспедициях в татарские села Тобольского и Багайского районов Тюменской области — 4/25, с. 13–20.

Из поморского дневника В. И. Плотникова (июль 1955 г.). Публикация и вступительная статья *М. В. Плотников* — 4/25, с. 50–53.

Ипполитова А. Б. Змеица и попугай: об одном растении в русских рукописных травниках XVII–XIX вв. — 2/25, с. 28–33.

Каяниди Л. Г. Неизвестная смоленская сказка «Мальчик с пальчиком» (СУС 700) — 3/25, с. 47–51.

Кляус В. Л., Махова Л. П. Песенный фольклор русских старожилов Монголии — 3/25, с. 24–29.

Коршунов В. А. Летние сани: нестандартные транспортные средства на севере России — 2/25, с. 38–40.

Котельникова Н. Е. Топонимы Селивановского района в устных рассказах его жителей — 1/25, с. 20–23.

Крылов К. А. Свадебный обряд старообрядцев Зауралья — 1/25, с. 24–29.

Кувшинская Ю. М. Фольклорная традиция западной части Лухского района Ивановской области — 2/25, с. 14–19.

Кузовая Ю. В. Народные рассказы о войне из Фольклорного архива Высшей школы экономики — 2/25, с. 7–11.

Кулакина А. С., Дубич С. Е. Местные предания в Демидовском районе Смоленской области — 4/25, с. 34–38.

Лопатин Г. И. Варвара Александровна Грецкая: жизнь в песне — 4/25, с. 42–45.

Макаров С. С. Возвращаясь к эпосу: к специфике «авторских» текстов современных исполнителей олонхо — 3/25, с. 34–38.

Мамедова Л. А. Обряд «венчания коров» в Демидовском районе Смоленской области — 4/25, с. 31–33.

Миненок Е. В. Отдел фольклора Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН — 3/25, с. 23.

Миненок Е. В. Фольклорные экспедиции в переселенческие села Восточной Сибири — 3/25, с. 29–34.

Миннуллин К. М., Давлетшина Л. Х. Из опыта подготовки и издания 25-томного свода «Татарское народное творчество»: задачи, структура, методология — 4/25, с. 7–9.

Мороз А. Б. «Фольклор не умрет, потому что без него невозможно жить». Записал *В. А. Воробьев* — 4/25, с. 54–55.

Моррис Т. Б. Библейские сюжеты в устных рассказах Алексея Ивановича Афонина (1939–2025) — 4/25, с. 46–49.

Мухаметзянова Л. Х. Современный фольклор Азнакаевского района Республики Татарстан — 4/25, с. 10–13.

Низовцева С. Г., Истомина П. А. Устная проза заводских русских Республики Коми (по материалам экспедиции 2024 г.) — 1/25, с. 2–6.

Остроухов М. С., Рамеева В. П. «Цыганская свадьба»: святочный обрядовый комплекс в Демидовском районе Смоленской области — 4/25, с. 28–31.

Петр Любашев и его «Петрушка» (из архива ГАЦТК им. С. В. Образцова). Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации *С. П. Сорокиной* — 3/25, с. 38–43.

Петрухин В. Я., Токарева Е. С. К 125-летию Сергея Александровича Токарева — 1/25, с. 54–55.

Русанова М. В., Котельникова Н. Е. Нематериальное этнокультурное достояние народов Российской Федерации: системный подход — 3/25, с. 5–8.

Семенова Л. И. Художественный центр «Народная галерея»: популяризация народного творчества — 3/25, с. 12–16.

Терешина Е. Е. Свадебный обряд хутора Нижнекривского Шолоховского района Ростовской области — 1/25, с. 36–40.

Толстая М. Н. Чудо и чудить в восточнославянских диалектных записях — 1/25, с. 16–20.

Толстая С. М. Названия месяцев в славянских языках и их объяснения — 1/25, с. 14–16.

Устинова Т. М., Остроухов М. С., Чеботарев К. В. Культурное наследие и исторические памятники в фондах ГРДНТ имени В. Д. Поленова: библиотека, архив и цифровые коллекции — 3/25, с. 17–22.

Фадеева Л. В. Память о преподобном Тихоне Лухском и сакральный ландшафт бывшей Подмонастырской слободы — 2/25, с. 20–25.

Фролова Е. Е. След доброхожих: к проблеме описания неидентифицируемых мифологических персонажей на белорусско-русском пограничье — 4/25, с. 38–41.

Хартанович М. Ф., Хартанович М. В. Полевой дневник лингвиста В. А. Ильинского (экспедиция 1930 г. к саамам-оленеводам) — 1/25, с. 41–45.

Чеботарев К. В. «Охота на льва» в хуторе Ильине — 2/25, с. 41–43.

Шевченко В. Ф. Три сказки псковича Алексея Гаврилова (К вопросу о скоморошьей сказочной традиции) — 3/25, с. 44–47.

Шилкин В. А. Свадебный обряд верховых казаков — 1/25, с. 29–35.

Ямалтдинов И. И. Становление и развитие татарской фольклористики: научный обзор — 4/25, с. 3–6.

ЭКСПЕДИЦИИ

Агафонова М. А. Специфика локальной и этнической идентичности немцев в селе Шумановка Алтайского края — 1/25, с. 50–53.

Белобородова Д. К. «Нету голоса, ушёл куда-то он...»: об одном песенном репертуаре — 2/25, с. 52–55.

Воробьев В. А. Русский фольклор Башкирии: полевые и архивные исследования — 2/25, с. 48–49.

Воробьев В. А., Олексюк Д. С. «Я вечером молода»: об одном случае «цензуры коллектива» — 2/25, с. 58–60.

Давыдов А. М., Нестерова А. А. Святочная маска из мордовского села Ерёмкино — 4/25, с. 56–58.

Дадыкина Е. А. Новые записи пастушеской обрядности Каргополя — 3/25, с. 60–63.

Кулаевская А. Н. Топонимические предания села Питяково — 2/25, с. 49–51.

Новикова В. Б. Частушка и религия: по материалам одной локальной традиции — 2/25, с. 55–57.



▲ Л. А. Басыров. «Портрет В. И. Плотникова, моего деда» (2025).
Холст, масло. 40 × 30



▲ В. И. Плотников. «Карельский мотив. Вечер. Кереть (?)» (1955).
Акварель

► В. И. Плотников. «Кемский собор Успения Пресвятой Богородицы» (1955). Акварель

Заметки участника этнографической экспедиции ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР (июль 1955 г.) Виктора Иннокентьевича Плотникова (1925–1978), доктора искусствоведения, профессора Института имени И. Е. Репина, читайте в рубрике «Из дневника собирателя» на с. 50–53. На этой странице обложки представлены акварели автора, иллюстрирующие его путевые заметки.



▲ В. И. Плотников. «Карельский мотив. Пейзаж с лодкой» (1955–1956). Акварель





В 2025 г. Центр русского фольклора ГРДНТ имени В. Д. Поленова провел экспедиции в Архангельскую, Нижегородскую, Ростовскую области, а также в Республику Бурятию и Республику Мордовию. Материалы экспедиций готовятся к публикации в следующих номерах «Живой старины».



◀ Участницы ансамбля «Чилисема» демонстрируют обряд моления Вирь-аве (с. Пикшень Большеболдинского р-на Нижегородской обл.). 2025 г.
Фото Д. В. Морозова



▲ Б. М. Лозинов (1951 г.р.) — гармонист, участник фольклорного коллектива «Сторонушка» (ст. Верхнекундрюченская Усть-Донецкого р-на Ростовской обл.). 2025 г. Фото К. В. Чеботарёва



▼ С. Е. Чернышев (2002 г.р.) — участник ансамбля казачьей песни «Казаки Дона» (ст. Кутениковская Зимовниковского р-на Ростовской обл.) демонстрирует традиционные способы игры на бубне. Фестиваль в г. Семикаракорске Ростовской обл. 2025 г. Фото К. В. Чеботарёва



▲ Е. А. Чернышев (1960 г.р.) — руководитель ансамбля казачьей песни «Казаки Дона» (ст. Кутениковская Зимовниковского р-на Ростовской обл.). Фестиваль в г. Семикаракорске Ростовской обл. 2025 г. Фото К. В. Чеботарёва



◀ Гармонь уменьшенная. 21,5 × 21 × 12,3. Ленинград, XX в. (вверху); гармонь, 36,5 × 22,5 × 20,5. СССР, XX в. Музикальные инструменты были переданы в дар Большеболдинскому историко-художественному музею комплексу Е. А. Мамешевой. 2025 г. Фото Д. В. Морозова

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Д. В. Морозов (Москва). Навстречу VI Всероссийскому конгрессу фольклористов
- Е. Ю. Блинова, А. А. Шиндяпина (Тамбов). Помощники колдуна в мифологической прозе Тамбовской области
- К. В. Чеботарёв (Москва). Фонографические валики А. М. Листопадова: история записей и судьба архива