

ЖИВАЯ СТАРИНА



ТРАДИЦИЯ — СИМВОЛ — БРЕНД

- «Всеагутьевский» праздник «Дрема»
- Как в белорусской деревне «кота пекут»
- Праздник Madonna de' Nojantri в Риме



Тканые пояса Пермского края

ЭКСПЕДИЦИИ

- Выпечка в традиционной культуре села Козинка (Грайворонский район Белгородской области)
 - Об экспедиции к староверам Латгалии
 - Экспедиции Центра «Сэфер» в Белоруссию, Латвию, Смоленскую область и Израиль

На 1-й стр. обложки:

Гармонист на праздновании Троицы в с. Алешенка (Трубчевский р-н Брянской обл.). 2015 г. Фото В. С. Минёнок

Тканые пояса. Принадлежат Н. П. Златиной (пос. Жемчужный Гайнского р-на Пермского края). Фото С. Ю. Королёвой. 2014 г.



Девушки из с. Алешенка, которые будут нести троицкий венок



Ряженный персонаж Дрема (д. Сагутьево)



Девушки с венком (д. Сагутьево)



Проход с венком по д. Сагутьево

В д. Сагутьево Трубчевского района Брянской области в понедельник после Троицы отмечается праздник «Дрема», восстановленный работниками культуры. Девушки делают из травы и веток венки в форме ворот, который вносят в деревню, участники обряда пролезают под венком, затем будят ряженого персонажа Дрему, после чего выбрасывают венок в реку и зажигают костер на берегу. В последнее время венок носят также в соседнем селе Алешенка — на Троицу. **Читайте статью Е. В. Минёнок на с. 20–24.** Все фотографии сделаны В. С. Минёнок в 2015 г.



Ряженный с крапивой. Проход по д. Сагутьево

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДНАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ

А. В. Пигин. Чудеса Иова Ущельского (из дневника мезенского крестьянина рубежа XIX–XX вв.)	2
С. Ю. Королёва, А. С. Беломестнова. «Живешь ты там одна, к чему?» (из личной переписки уральских старообрядцев-бегунов)	6
С. Ю. Королёва, К. В. Виноградова. «Просто жизнь» коми-пермячки Клавдии Беренюк	10
«Воспоминания записала я»: мемуары М. М. Ширкиной (Тверь). Публикация М. В. Строганова	14
Из «Воспоминаний» питерского рабочего Бориса Штейнфаса. Публикация Н. М. Куренной	17

ТРАДИЦИЯ — СИМВОЛ — БРЕНД

Е. В. Минёнок. «Всесагутьевский» праздник «Дрема»	20
Е. Г. Боронина. Степановская кадрили: возрождение традиции	24
Т. В. Володина. Как в белорусской деревне «кота пекут»	27
М. В. Ахметова. Какая рыба изображена на гербе Нарвы?	28
С. А. Сиднева. Праздник Madonna de' Nojantri в Риме	31
Т. Ганнелл (Т. Ginnell). Образ Повелительницы горы (Fjallkonan) в исландской национальной традиции. Перевод с английского И. А. Седаковой, Н. А. Власкиной	34

АРХИВНАЯ ПОЛКА

Т. К. Пастернак. «Народные сюжеты» в литературном творчестве Е. Н. Клетновой	38
Е. Н. Клетнова. Легенды местных крестьян. Подготовка текста Т. К. Пастернак, примечания М. В. Ахметовой, О. В. Беловой	40

В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО

Л. Н. Виноградова. История моей фольклористики	45
--	----

ЭКСПЕДИЦИИ

В. Е. Добровольская. Выпечка в традиционной культуре украинцев села Козинка (Грайворонский район Белгородской области)	48
А. А. Плотникова. Об экспедиции к латгальским староверам	50
О. В. Белова. Экспедиции Центра «Сэфер» в Белоруссию в 2014–2015 гг.	54
С. Н. Амосова. Экспедиции Центра «Сэфер» в Латвию, Смоленскую область и Израиль в 2014–2015 гг.	56

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Г. П. Мельников. Рязанская игрушка глазами коллекционера-исследователя	58
С. В. Алтатов. Этюды по истории русской паремиологии	60
Т. Г. Басангова (Борджанова). Книжная серия «Сокровища предков»	61
Е. Л. Березович, О. В. Белова. Возвращаясь к напечатанному: «чючело-мячело»	64
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	67

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Л. В. Фадеева. Казалось, она будет с нами всегда... (Лариса Павловна Солнцева)	68
--	----

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. XXI Международная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир»	69
---	----

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2016 ГОД	70
--	----

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алтатов, канд. филол. наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный республиканский центр русского фольклора

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

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

М. А. Енговатова, канд. искусствоведения, профессор, Российская академия музыки им. Гнесиных

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН

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

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



Александр Валерьевич Пигин,
доктор филол. наук, Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

ЧУДЕСА ИОВА УЩЕЛЬСКОГО (из дневника мезенского крестьянина рубежа XIX–XX вв.)

В Мезенском собрании рукописей Древлехранилища Пушкинского Дома хранится интересный дневник (№ 151), составленный в конце XIX — начале XX в. Григорием Яковлевичем Ситниковым, крестьянином Архангельской губернии, Мезенского уезда, д. Верхний Березник Ущельского прихода. Эта небольшая рукописная книжечка (в 8-ку, 96 листов, скоропись) поступила в Древлехранилище в 1967 г.¹ и с тех пор не становилась объектом специального изучения². Содержание рукописи составляют рассказы о различных чудесах в местных приходах, о снах самого Ситникова, его родственников и знакомых, автобиографические заметки и отдельные литературные статьи (сказания «о лестошке», о «червленом яйце»). Записи, как правило, начинаются с точного указания даты и укладываются в промежутки с 1891 по 1909 г. В отличие от многих других крестьянских дневников XIX–XX вв.³ здесь практически нет информации социального-экономического характера, фактов гражданской истории, хозяйственных рецептов и фенологических наблюдений. Ситникова в большей степени интересуют вопросы духовной жизни, он стремится отмечать проявления чудесного, божественного в повседневном, описывает свой личный религиозный опыт.

Г. Я. Ситников родился 17 ноября 1859 г. О своем детстве он вспоминает следующее: «Мы жили бедно. Меня отец вывез за тайбалу отроду 9 лет кормитце Христовым именем, потому 12 лет отдали меня к чиновнику во служение, тут я ему пондравилсе, а он нанял учителя и стал меня учить в грамоту» (л. 17). В 1880 г. Ситников «призывался царской повинностей» (л. 13об.), но на военной службе был недолго. В 1883 г., по настоянию родителей, он женился на односельчанке Евдокии Павловне Мишиной. В 1886 г. жил в Соловецком монастыре, исполняя родительский обет: «...родители мои дали обетъ; у мя у маленкаго, у годового, была трясухая болезнь, потому родители мои и дали обещание готъ жить работать в Соловецкомъ монастыре» (л. 17об.–18). В 1899 г. Ситников обратился в старообрядчество, в Белокрыницкое согласие, и в 1901 г. был поставлен старообрядческим священником. В заключительной части дневника он пишет о своем тесном общении с ураль-

ским и оренбургским епископом белокрыницкой иерархии Арсением (Шведцовым) (1840–1908), о своих поездках к нему в Нижний Новгород и Уральск, а также о путешествиях с женой по святым местам, монастырям и пустыням.

Дополнительные сведения о Ситникове содержатся в архивных документах о деятельности старообрядцев на Мезени в начале XX в.⁴ Согласно этим материалам, после рукоположения во священника Ситников поселился в деревне Сёмженской, которая стала центром мезенских старообрядцев-поповцев. Здесь сперва в доме одного из местных жителей, а с 1908 г. в недавно построенном храме Ситников совершал богослужения. Наиболее позднее известное мне упоминание Ситникова содержится в переписи 1926 г., где он отмечен как житель Верхнеберезницкой деревни, по роду занятий — сапожник⁵.

Дневник Ситникова представляет большой интерес для изучения «народной агиографии»⁶ Архангельского Севера, поскольку содержит записи многочисленных чудес мезенского святого Иова Ущельского и почитаемого на Мезени неканонизированного Иуды Конещельского (Иуды Трофимовича). Чудеса Иуды Конещельского⁷ мы планируем опубликовать в другой работе; в настоящей же статье в научный оборот вводятся тексты, посвященные Иову Ущельскому.

Святой преподобномученик Иов Ущельский (Мозовский) — основатель Ущельской, в честь Рождества Христова, пустыни, находившейся в месте впадения р. Ежуги в р. Мезень. Соловецкий постриженник, священноинок Иов пришел в с. Усть-Вашка в 1614 г. и тогда же при поддержке местных жителей основал монастырь, собрал братию, построил часовню, а затем и храм в честь Рождества Христова. В августе 1628 г., когда все иноки ушли на сенокос и Иов остался в обители один, на монастырь напали разбойники. Требуя выдать им «множество серебра», которое, как они полагали, находится в монастыре, разбойники начали нещадно истязать святого и после долгих мучений отсекли ему голову. Братья похоронили тело своего учителя близ Христорожественского храма и устроили над ним гробницу. Местное почитание Иова установилось вскоре после его смерти; в середине XVII в. от его гроба начали происходить чудеса исцеления⁸.

Житие Иова Ущельского, содержащее очень скудные сведения о святом, известно сегодня всего в нескольких списках XVIII–XIX вв. Первоначальный его текст с 39 посмертными чудесами 1654–1664 гг. был составлен, как полагает Е. А. Рыжова, около 1664 г., а в XVIII в. к нему был приписан новый корпус из 8 чудес, приуроченных к 1703–1741 гг.⁹ В середине XIX в. появилась вторая редакция Жития, дополненная незначительными фактическими данными, сказанием об освидетельствовании мощей Иова в 1739 г. и новыми чудесами (всего здесь 51 чудо). Примечательно, что единственный известный список этой второй редакции был изготовлен в 1861 г. 14-летним мальчиком из д. Верхний Березник Ф. Ситниковым¹⁰ — по-видимому, родственником Г. Я. Ситникова, имя которого появляется и на страницах дневника.

Рукопись Ситникова включает около двух десятков записей с упоминанием Иова Ущельского или церкви Иова Многострадального («Иевской» церкви) в Ущелье, где покоились мощи святого. Многие из них представляют собой рассказы о посмертных чудесах Иова, которые вполне могли бы послужить материалом для книжного агиографического сказания: святой исцеляет от болезней (№ 2, 3, 6), наказывает за грехи и нарушение различных запретов (№ 1, 7), спасает в дороге (№ 6), оказывает помощь в лесу (№ 8) и т.п. В тексте № 5 присутствует часто встречающийся в агиографии мотив «святой встает из своей гробницы»¹¹. Иногда эти чудесные события происходят не наяву, а во сне, что также типично для книжных посмертных чудес. В некоторых текстах зафиксирован широко распространенный на Русском Севере обычай давать обещание святому («клясть заветы») о приношении в его часовню или церковь votивных предметов, нередко символически обозначающих болезни или уже исцеленные части тела (№ 3)¹².

Очевидно, что Ситников вполне целенаправленно собирал сведения о чудесах Иова, записывал не только собственные сны, но и рассказы своих родственников и земляков. Являясь прихожанином «Иевской» церкви, он уже с детства испытывал сильное благоговейное чувство к святому: «У насъ на деревни церкви и священника не было, я ходилъ каждой праздникъ к заутрени в Ущелье к святому Иову, растяния от деревни 3 версты. Я ходилъ не скучал. Если когда за распутья рекою неможно и нельзя передти реку, то было мне такъ тоскливо, что я не могу то время скоротать, пока служба не отоидеть. Хоша и стою на молитвы псалмопение, ну все такъ бытто чего-то не достаетъ или чего-то бытто бы потеряль» (л. 18–18об.). В доме Ситниковых находилась икона с изображением Иова Ущельского,

свт. Григория Неокесарийского (святого покровителя Г. Я. Ситникова) и св. преподобномученицы Евдокии (святой покровительницы его жены), а над ними «выше всех святых написань нерукотворенной образ Спасителя» (л. 38об.).

В 1880–1890-е гг. на Мезени имело место, судя по всему, усиление культа св. Иова, что также не могло не способствовать поддержанию благочестивого интереса Ситникова к его чудесам. В 1880-е гг. перестраивался архитектурный комплекс Ущельского прихода: в 1886 г. была возведена новая Христорожественская церковь; в 1889 г. поновлена церковь Иова Многострадального¹³. Какой-то частью прихожан, в их числе и Ситниковым, прилагались, по-видимому, усилия к возрождению в Ущелье монашеской жизни: «...очюнь мы жадны монастыремь, всъ бы желали»¹⁴ (л. 34). Чудеса св. Иова с надлежащим церковным освидетельствованием записывались и представителями местного клира. Так, в памятную книгу Ущельской церкви, которую составлял приходской священник о. Федор Смирнов, были внесены три чуда св. Иова, произошедшие в конце 1880-х гг.¹⁵ В 1890-е гг. материалы для

жизнеописания соловецких святых, в их числе и Иова Ущельского, собирал о. Никодим (Кононов) (1871–1919), уроженец Мезенского уезда, известный агиолог, впоследствии епископ Белгородский, священномученик¹⁶. Ситников был знаком с о. Никодимом и некоторые записи о чудесах св. Иова делал специально для него. В дневнике он рассказывает о своих безуспешных попытках отправить эти записи о. Никодиму по почте (№ 4).

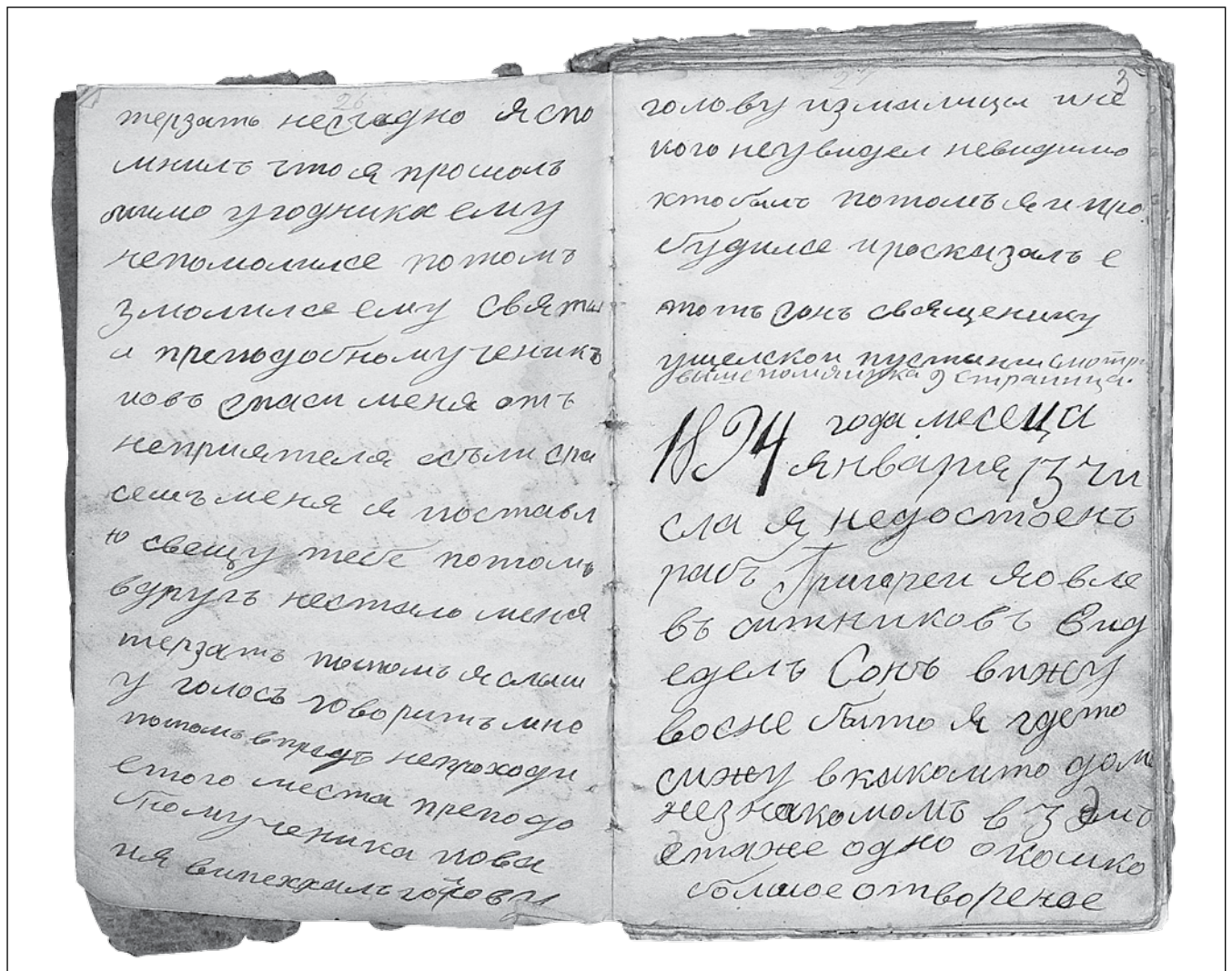
Наконец, сильное впечатление на Ситникова произвело обнаружение человеческих останков, принятых прихожанами за мощи Иова, в церкви Иова Многострадального во время ее ремонта в 1889 г. Ситников сам спускался к могиле и даже «похитил» частицу мощей святого (№ 4). Однако официального церковного признания это «обретение мощей» не получило¹⁷, что должно было вызвать большое разочарование среди крестьян и, возможно, стало одной из причин отхода Г. Я. Ситникова от господствующей церкви с последующим его обращением к «старой вере».

Ниже публикуются наиболее интересные тексты из дневника Г. Я. Ситникова (ИРЛИ, Мезенское собрание, № 151), посвященные Иову Ущельскому.

Орфография оригинала сохранена, знаки препинания расставлены по современным правилам. Пропущенные писцом буквы восстановлены в квадратных скобках.

1

1893-го года, месеца августа 14 четырнадцатого числа, Григорей Яковлевъ Ситьниковъ видель сонъ. Вижу я во сне, бытъо бы я хожу у Иевской церкви у северной стѣны, где лежить угодникъ Иовъ. А я сталь проходить то место, где лежить угодникъ. Я думаю умошь, что я лучше помолюсь Господу в олтари. И пришоль прям олтаря и помолилсе Господу Богу в олтарь, да угодника мимо прошоль, ему не помолилсе. Я толко сталь проходить олтарь мимо, потомъ вдругъ, где лежить угодникъ, прямъ угодника, застучело в стѣну, в опшивку, толко громъ-шумъ пошоль. Я испугалсе, побежалъ наутокъ [sic!], потом меня бросило какой-то силой, какъ ветромъ, и быто бы беретъ меня за волосы. Я был в малицы, я скорее голову упехаль в малицу и ноги под малицу подкорчилъ. Потомъ взяло меня терзатъ несчадно. Я спомнилъ, что я прошоль мимо угодника, ему не помолилсе. Потомъ змолилсе ему: «Святый преподобномученикъ Иовъ! Спаси меня



Рукопись Г. Я. Ситникова

отъ неприятеля! Есьли спасешъ меня, я поставлю свещу тебе». Потомъ вдругъ не стало меня терзать. Потомъ я слышу, голосъ говорить мне: «Потомъ впредь не проходи етого места преподобномученика Иова». И я вилахъ [sic!] голову из малицы и некого не увидел: невидимо, кто былъ. Потомъ я и пробудилсе и росказалъ етотъ сонъ священнику Ущелской пустыни.

Л. 1–3.

2

1894 года было чудо в Паску на Светлой недели. Григорьева супруга, Евдокия Павлова Ситникова, страдала головной болью: в головы у Евдокии шумело, и даже не было спокою. Потомъ Евдокия оглохла, даже нечего не слышала. Потомъ ета Евдокия на Светлой недели Паски дала обещание сослужить молебен с[вятому] преп[одобному] Иову. Потомъ вдругъ почувствовала облекчение в головы и в глухоты, стала слышити, то «я прославила с[вятаго] преп[одобнаго] Иова. Потомъ я, Евдокия, я замешкалась и замедлила исполнить обещание сослужить молебенъ с[вятому] преп[одобному] Иову.

Потомъ 1896 года, Великой постъ на первой недели, в чистой понеделникъ, вижу я, Евдокия, во сне, что быто я, Евдокия, стою в церкви въ Ущелской у крыласа, молюсь образу с[вятому] преп[одобному] Иову. Потомъ вышел из олтаря старичекъ в черной одежды и вынесъ книгу из олтаря, Евангелъе, и сталъ служить молебенъ с[вятому] преп[одобному] Иову. Потомъ взялъ Евангелъе и положылъ мне, Евдокии, на голову и стал читать на головы Евангелие. Потомъ я пробудилась.

Я, Евдокия, заметила, что етотъ старечъ тако же изображение старча, како на образу на иконы с[вятаго] преп[одобнаго] Иова, точно тако же всемъ. Потомъ я поспешила отправить обещание сослужить молебенъ с[вятому] преп[одобному] Иову».

Л. 22об.–23.

3

1896-го было чудо. Архангелской губернии, Мезенскаго уезда, Ущелскаго прихода, Верхнеберезницкой деревни у крестьянина Григорья Яковлева Ситникова у левой руки заболел средней персть. Такъ болно разболелсе, что я не зналъ не дня и не ночи. Три дня и три ночи не было мне спокою, голось от голосу не утихалъ, я все плакалъ. Потомъ в третью я ночь вижу я во сне, быто я очюдилсе въ Ущел въ Иевской церкви въ олтари, да еще со мной тутъ два муцны незнакомыхъ. О. Феодоръ ходитъ въ олтари с кадиломъ, кадитъ образа. Потомъ быто отца Феодора не стало, а очюдилсе какой-то незнакомой священникъ. Етотъ священникъ говорить намъ: «Станте прямо пристола на коленцы и молитесь Господу, вы все болящия». Потомъ мы стали на коленцы прямо пристола о северную стену спиною, а глазами на летнею стену. Прямо престола подле меня о левую руку стоить столить, и на етомъ столики множество накладено серебряныхъ изображенных: лошапки, ско-

тинки, человецки, ручки, ношки, гласки, да еще одинъ стоить наперстокъ. Потомъ етотъ священникъ говорить мне: «Подай мне со столика наперстокъ». Я говорю священнику, что у меня у левой руки персть болитъ. Потомъ мне священникъ говорить: «Подай левой-то рукой наперсток-отъ, дакъ луче оправце у тебя перст-отъ». Потомъ быто я взялъ левой рукой со столика наперстокъ и подаль священнику. Потомъ священникъ взялъ наперстокъ. Потомъ я и розбудилсе.

Потомъ я етотъ сонъ размыслилъ своимъ умомъ, что етотъ священникъ незнакомой, должно быть, св[ятой] преп[одобно] мученикъ Иовъ. У мя былъ серебряной наперстокъ. Потомъ я далъ такое обещание, что есле у мя оправце персть, то я снесу пожертвую св[ятому] преп[одобно]мученику Иову серебряной наперстокъ. Потомъ вдругъ в тотъ часть я почувствовалъ облекчение есть персту. И потомъ в скоро время у мя оправилсе персть. Потомъ я исполнилъ обещание: снесъ пожертвовалъ серебряной наперстокъ св[ятому] преп[одобно]му[ченику] Иову Ущелскому чудотворцу.

Л. 30об.–31об.

4

Опись части св[ятаго] преп[одобно]мученика. 1889-го, м[ѣ]сеца июня, въ Ущельи въ Иовской церкви была поправка полу, под поломъ огнили балки. Былъ подрячикъ мастеръ Александръ Ивановичъ Кычинъ, копалъ ямы, ставилъ стойки под балки и накопалсе на мощи св[ятаго] преп[одобно]мученика Иова. Потомъ созвалъ народу затащить балки и объявилъ народу. Потомъ сказали и священнику о. Ф. Смирнову. Потомъ мастеръ Александръ с прихожанами стали поросить [sic!] священника о. Ф[еодора], чтобы о. Ф. Смирновъ объявилъ о мощахъ преосвященному епископу Нафанаилу¹⁸. Потомъ о. Ф. Смирновъ не согласилсе объявить мощи св. Иова. Я былъ тутъ при томъ дели. Я заметилъ о. Ф. Смирнова, что, должно быть, о. Ф. Смирновъ хочеть скрыть¹⁹ мощи св. Иова.

Потомъ мастеръ с прихожанами не могли оставить такъ это дело без внимания, подали прошение о мощахъ преосвященному епископу Нафанаилу²⁰. Потомъ преосвященной Нафанаилъ нарядилъ народъ благочинному о. Иоану Карасову. Потомъ благочинной о. Иоанъ Карасовъ приѣхалъ въ Ущелье къ о[т]цу Ф. Смирнову. Потомъ пошли въ Иевску церковь, и мы были тутъ при томъ дели: Петръ Калмаковъ, Федоръ Крежевъ, Олександръ Ореховъ, Илья Мишин, Олексѣй Климцовъ, Федоръ Ситниковъ, и прочихъ людей много было тутъ. И я былъ тутъ, при томъ дѣли, Г. Я. Ситниковъ.

Мы по прозбы благочинаго о. И. Карасова роскопали могилу и докопались до мощей гроба. Гробъ придался к тлению. Потомъ мы выкопали ямку серѣтка могилы и докопались до мощей руки св. Иова. Отечение с крыши дождевой воды и падаетъ подле стѣны и пробираецъ в могилу. Могила грязная, от грязи мощи св. Иова раздрабилсе на части, а части нѣтленыя,

несколко не каснулось к тлѣнию. Потомъ насъ погнали вонъ из могилы. Мы просили священниковъ, чтобы скопать кругомъ гроба и выкопать мощи всего угодника Иова. Мы полагаемъ: тутъ мощи св. Иова вестъ челоуѣческой составъ.

Прочемъ тебе, о. Никодимъ, прежде было писано о мощахъ, какія мощи и какъ было дѣло, производило слетство.

Потомъ я заметил о. Иоана Карасова, что, должно быть, о. Ф. Смирновъ упротисилъ благочинаго о. И. Карасова. Я замечаю, что хотять скрыть²¹ мощи св. Иова. Потомъ я придумалъ своимъ умомъ для переду²² хлопотать для мощей и для монастыря, потому что у насъ по Мезенскому уѣзду нету не одного монастыря, очуень мы жадны монастыремъ, всѣ бы желали. И еще я читалъ книшку Иоана Претечи Крестителя обрѣтение главы. Потомъ я для переду хлопотать монастыря и мощей осмелилсе взять частичку мощей св. Иова. Эта частичка от кисти руки, от ноктей и о[т] четвертаго згиба. Потомъ я эту частичку очистилъ. Грязь по этой частички означаетъ узорчиками, быто какъ кровавья криулецки. Потомъ я эту частичку осмелилсе взять и затаилъ, похитилъ. Потомъ дѣло следство кончилось.

Мы пошли с мастеромъ Александромъ к дому. А домой-ту надо ѣхать через рѣку Мезень. А време было ведреѣ, жаркое, сѣно ставить. Вот я послалъ домой чистую одежду и часть с мастеромъ Александромъ и говорю ему: «Я опосле приѣду домой, дакъ возму у тебя». Вотъ я послалъ съ имъ, а самъ пошолъ на сѣнокося сѣно ставить. Потомъ вечеромъ я переѣхалъ через рѣку домой. А мастер-от Александр-отъ уѣхалъ за 50 верстъ в Чѣнбасъ, и потомъ построилъ крестъ, и въ ѣтотъ крестъ в среднюю ручку врѣзалъ эту частичку св. Иова и забилъ долгия гвозди, чтобы было крѣпко.

Потомъ етотъ мастеръ Александръ уѣхалъ на Пинегу и тамъ на Пинеги запыль съ однимъ крестьяниномъ Пинескаго уѣзда из деревни Агеевой, или Валтевой, с крестьяниномъ Титомъ Антипычемъ с Пулукиномъ. Потомъ етотъ мастеръ Александръ напылсе п[ѣ]яной и просказалсе про ету часть св. Иова этому Титу. Потомъ етотъ Титъ в другой разъ приѣхалъ къ Александру, должно быть, с виномъ и, должно быть, напоилъ Александра п[ѣ]янаго, и купилъ — выманилъ через вино — у Александра крестъ св[ятаго] с частью, и увѣсь домой, и поставилъ к себе под окошко. И посечась, должно быть, стоить под окошкомъ.

Сию часть описалъ многогрешной я, Григорей Яковлевъ Ситниковъ. Еще я увѣдомляю тѣбе, о. Никодимъ, в том, что у мя было описано про эту часть и послано письмо заказное в Питербург в Духовную академию на имя о. Никодима Кононова 1896-го, августа 7 числа. Потомъ еще черезъ немного время я послалъ опять 20 сентября два писма заказныхъ тоже в Духовную академию на имя Никодима Кононова. Потомъ я всѣ отвѣту не могу получить. (...) Потомъ мнѣ отписали, что в Духовной академии

о. Никодима нету на томъ мѣсте. Я такъ ропологаю своимъ умомъ, что ѣти мои писма заказныя отосланы обратно на нашу кантору Болшенисогогорскую <...>.

Л. 33–34об., 36–36об.

5

1898-го, января 20 числа, во фторникъ. Видель во сне Ущелской псаломщик Александръ Ивановичъ Жаравонковъ, быто я, Александръ, и священникъ о. Ф. Смирновъ пошли мы въ Иовску церковь. И зашли въ Иовску церковь, и стали служить молебень св[ятому] преп[одобно]мученику Иову. Потомъ мы быто сослужили молебень св. Иову. Я быто, Александръ Жаравонковъ, сталъ прикладыватце к раки ко святому преп[одобно]мученику Иову, хотелъ поцѣловать у св[ятаго] ручку. Потомъ вдругъ быто св[ятой] угодникъ Иовъ и сѣлъ быто в гробници. Я быто дрогнуль и отошоль от гробници далше ко дверямъ. Потомъ быто св[ятой] угодникъ Иовъ вышоль из гробници и пошоль ближе ко мне. Потомъ я быто побѣжалъ ис церкви вонъ да двери-то поскорее заперъ, захлопонул да и пробудилсе.

Я, Александръ, видель во сне св[ятаго] преп[одобно]мученика Иова Ущелскаго, тако же изображение, лицо, и брада, и платье, како изображено на иконы на образу, точно тако же всемъ.

Л. 49–49об.

6

1887-го, Архангелской губерни, Мезенскаго уѣзда, Ущелскаго прихода, Верхнеберезницкой деревни Иванъ Григорьевъ Грибановъ ходил в Киевъ Богу молитцѣ и св[ятымъ] угодникамъ приложитце и поклонитце.

Я, Иванъ, шоль дорогой и прибралъ себѣ товарища, и шли мы с ѣтимъ товарищемъ мѣстяхъ²³. Потомъ дорогой я, Иванъ, съдѣлалсе на плеси²⁴ нездоровымъ и не могу болше ити, потому что я былъ утлой, убогой, ходилъ я на двухъ костыляхъ. Вотъ товарищъ от меня ушоль, я осталсе на плеси одинъ, поплакаль-поплакаль, и потомъ я заснул. И вижу я во сне, быто пришоль ко мнѣ человекъ, одѣжда на ѣмъ серенкая, на ногахъ у его сапоги, на головы у его колпачекъ, т.е. скуфья. И говоритъ мнѣ: «Что, доброй человекъ, лежишь? Нездоровъ здѣлалсе, не можешь и ити?» Я ответилъ ѣму: «Да, не могу ити». Этотъ человекъ говоритъ мне: «Давай захватись мнѣ за плечи, я тѣбя донесу до села». Я говорю ѣму, этому человекъ: «Как же ты мѣня донесешь до сѣла? Веть у мня еще ѣсть сунка, и корзинка, и два костыля». Этотъ человекъ говоритъ мнѣ: «Давай возми сунку, и корзинку, и костыли и захватись мнѣ за плеча. Я тѣбя донесу до сѣла». Пото[м] быто я захватилсе за плеча этому человекъ, и этотъ человекъ понесъ меня до сѣла. Потомъ быто я здумалъ спросить, чай и откуль этотъ человекъ. За этого человекъ мнѣ можно Бога молить. Потомъ быто я спросилъ: «Откуль ты, доброй человекъ, ис какого мѣста?» Этотъ быто человекъ улыбнулсе и говоритъ мнѣ:

«Неужеле ты мѣня не знаешь? Я св[ятой] преп[одобно]мученикъ Иовъ Ущелский». И потомъ быто донесъ мѣня до сѣла и вдругъ потерялсе, здѣлалсе невидим. Потомъ я и пробудилсе от сна и здѣлалсе здоровъ, какъ по-старому. Тутъ я прославилъ Господа Бога и св[ятаго] преп[одобно]мученика Иова Ущелскаго чудо[творца].

Л. 51–52.

7

Было чудо Иова. 1898-го, мая 5 числа. Архангелской губерни, Мезенскаго уѣзда [sic!], Ущелскаго прихода, Верхнеберезницкой деревни крестьянинъ Александръ Петровъ Кычинъ поѣхали с товарищами въ ѣзугу лѣсъ катать ночью, супроти праздника св[ятаго] преп[одобно]мученика Иова Ущелскаго чудотворца. Вотъ приѣхали к лѣсу, и начали катать лѣсъ, и несколко скатали лѣсу. Потомъ тутъ было 4 бревна, эти 4 бревна покатались под гору. А Александръ былъ тут у брѣвень, и не могъ убежать, и пал на брѣвна. А правая рука попала межъ брѣвна, и вредило очунь больно руку, такъ болно, что вся ропухла и не могъ работать. Потомъ этотъ Александръ почувствовалъ, что работать супроти праздника св[ятаго] преп[одобно]мученика Иова Ущелскаго. Потомъ этотъ Александръ Кычинъ далъ такое обѣщание, чтобы впередъ болше не работать супроти праздника св[ятаго] преп[одобно]мученика Иова Ущелскаго. Потомъ этого Александра рука скоро выздоровела.

Л. 56–56об.

8

Чудо Иова. 1899-го, марта 19 числа. Архангелской г[уб]ерни, Мезенскаго уѣзда, Верхнеберезницкой деревни крестьянинъ Егоръ Григорьевичъ Грибановъ ѣздилъ въ ѣзугу, за 25 версть, за сѣномъ и поставилъ ловушку, капканъ на звѣря. Потомъ другой расъ приѣхалъ за сѣномъ и посмотрелъ ловушку, поставленную на звѣря. Потомъ и видит, что в ловушку попаль звѣрь и ушоль съ ловушкой. Потомъ этотъ Егоръ разделъ съ себя верхнюю одѣжду и давай-ко наискивать звѣря, ходилъ и слѣдилъ за звѣремъ день весь до вѣчера. А этотъ звѣрь попал въ ловушку переднюю ногою, и возьметъ ловушку в зубы, и лёгко уходитъ от человекъ. Потомъ этотъ Егоръ весь устал, а звѣрь очунь далеко ушоль в лѣсу о[т] дороги. А Егору принуждено дѣло в обратной путь со устали, чтобы не погинуть в лѣсу безъ одежды от морозу. И от звѣря остулице жалко.

Потомъ этотъ Егоръ змолилсѣ св[ятому] преп[одобно]мученику Иову Ущелскому чудотвор[цу] и далъ такое обѣщание: «Если я нагоню этого звѣря и уловлю, то продамъ этого звѣря, то изъ этихъ денегъ пожертвую рубль св[ятому] преп[одобно]мученику Иову Ущелскому чудотворцу. Потомъ я вижу, что звѣрь воротилсѣ обратно, ближе г дороги, и выпустилъ изъ зубовъ лоушку-капканъ. Эта лоушка потащилса по снѣгу, а этотъ день былъ очунь тёплой, на эту лоушку нальнюло снѣгу очунь много. Этотъ

звѣрь болше не можетъ нести в зубахъ лоушки и тащить по снѣгу тоже не можетъ».

Потомъ этотъ Егоръ нагаль этого звѣря — этотъ звѣрь называется русомаха — и уловилъ, и скоро вышоль на дорогу. И прославилъ Господа Бога и также и св[ятаго] преп[одобно]мученика Иова Ущелска[го] чудотворца, и обѣщание исполниль.

Л. 65–65об.

Примечания

¹ См.: *Мальшев В. И.* Новые поступления в собрание древнерусских рукописей Пушкинского Дома // *Русская литература*. 1968. № 2. С. 203.

² Самую общую краткую характеристику содержания этого дневника дал Г. В. Маркелов (см.: *Маркелов Г. В.* Крестьянские архивы в Древлехранилище Пушкинского Дома // *ТОДРЛ*. Т. 46. СПб., 1993. С. 500).

³ Ср., например: *Шилов П. Н.* Памятные книжки семьи Корниловых // *Кижский вестник*. Петрозаводск, 2007. Вып. 11. С. 166–175; *Ершов В. П.* О дневнике заонежского бондаря // *Кижский вестник*. Петрозаводск, 2013. Вып. 14. С. 3–16; Мужской род. Первое лицо. Единственное число: Дневники Д. И. Лукичева и Д. П. Беспалова / Под ред. С. Б. Адоньевой. СПб., 2013.

⁴ См.: *Окладников Н. А.* Поборники древлего благочестия. Архангельск, 2012. С. 197–211.

⁵ См.: *Новиков А. В.* Деревни Лешуко-нья: Исторические очерки. Архангельск, 2007. С. 496.

⁶ См.: *Мороз А. Б.* Святые Русского Севера: Народная агиография. М., 2009.

⁷ Иуда Конещельский — инок Ущельского монастыря, живший, по одним сведениям, в XVII в., по другим — в XVIII в., основавший пустынь на р. Попьюге (приток Мезени) (см.: *Новиков А. В.* Лешуко-нья XV–XIX вв. История края. Архангельск, 2003. С. 175–195).

⁸ См.: *Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Рыжова Е. А.* Иов (Мозовский) Ущельский // *Православная энциклопедия*. Т. 25. М., 2010. С. 288–291.

⁹ См.: *Рыжова Е. А.* Житие соловецкого постриженника Иова Ущельского — малоизвестное сочинение XVII–XVIII вв. // *ТОДРЛ*. Т. 55. СПб., 2004. С. 313–329. К двум спискам Жития первой редакции, изученным Е. А. Рыжовой, можно добавить еще один: ИРЛИ, Мезенское собрание, № 137, вторая половина XIX в. Список неполный, завершается 17-м чудом, остальные утрачены.

¹⁰ См.: *Рыжова Е. А.* Житие Иова Ущельского в рукописно-книжной традиции Русского Севера (Вторая редакция) // *Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря*. СПб., 2010. С. 545–574.

¹¹ Этот мотив присутствует, например, в житиях Зосимы и Савватия Соловецких, Варлаама Хутынского, Прокопия Устюжского и многих других святых.

¹² Ср.: «То, что болит, то и кладут. Ноги, дак чулки или носочки. <...> У кого дети маленькие были, кладут распашоночки <...>

Головы болят, дак вот платки кладут» (Минеева И. Н., Пигин А. В. Святыни Лекшм-озерья // ЖС. 2007. № 1. С. 51).

¹³ См.: Краткое историческое описание приходов и церкви Архангельской епархии. Архангельск, 1894. Вып. 1. С. 334, 335.

¹⁴ Обитель Иова Ущельского была возобновлена как женская в 1901 г.

¹⁵ См.: Никодим (Кононов), иеромонах. Верное и краткое исчисление, сколь можно было собрать, преподобных отец соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших, которые известны по описаниям, и исторические сведения о церковном их почитании. Агиологические очерки. СПб., 1900. С. 78.

¹⁶ Кроме главы в книге, указанной в предыдущем примечании, о Никодим (Кононов) посвятил св. Иову небольшую брошюру (Никодим (Кононов), иеромонах. Преподобный Иов, Ущельский чудотворец, и судьбы основанной им обители: Исторический очерк. СПб., 1900), составил тропарь, кондак, молитву и акафист.

¹⁷ См.: Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Рыжова Е. А. Иов (Мозовский) Ущельский. С. 290. Здесь событие датировано 1888 г., у Ситникова — 1889 г.

¹⁸ Нафанаил (в миру Н. И. Соборов) (1824–1907) — епископ Архангельский и Холмогорский в 1879–1882 гг. и в 1885–1890 гг.

¹⁹ Над этим словом написано другими чернилами: «затаить».

²⁰ А. И. Кычин обращался с этим прошением как в Архангельскую консисторию, так и в Святейший синод. Спустил десять лет, 31 августа 1899 г., Синод вынес решение оставить прошение Кычина «без уважения» (см.: Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А., Рыжова Е. А. Иов (Мозовский) Ущельский. С. 290).

²¹ Над этим словом написано другими чернилами: «затаить».

²² Для переды — наперед, в будущем.

²³ Мьстяхъ — вместе.

²⁴ На плеси — вероятно, имеется в виду плес, т.е. участок пути, обычно вдоль реки.

Светлана Юрьевна Королёва,

канд. филол. наук

Анастасия Сергеевна Беломестнова,

инженер кафедры русской литературы,

Пермский гос. национальный исследовательский ун-т

«ЖИВЕШЬ ТЫ ТАМ ОДНА, К ЧЕМУ?» (из личной переписки уральских старообрядцев-бегунов)

Вопрос, вынесенный в заглавие статьи, продолжается в письме суровыми вопрошаниями: «Ведь ты там живешь совершенно впустую, неужели этого не чувствуешь?.. Кого ты там стережешь?.. Зачем обманываешься?..» Увещевания «покинуть свет» адресованы последовательнице бегунского (страннического) согласия, жительнице д. Усть-Уролка, расположенной на правом берегу Камы, в Чердынском районе Пермского края. Письма, написанные в начале 1990-х гг., интересны тем, что дают представление об эпистолярной форме коммуникации старообрядцев-бегунов — согласия, до сих пор сравнительно закрытого для «чужих» (в число которых неизбежно попадают и исследователи).

Место, где проживал адресат писем, хорошо знакомо этнографам, археографам, фольклористам, диалектологам, этномузыкологам из Москвы, Екатеринбург, Перми, Чердыни и других городов. Здесь зафиксированы образцы религиозного фольклора, устные мифологические рассказы, сказки; часть собранных материалов введена в научный оборот [5]. Нам довелось побывать в Усть-Уролке в 2011 г., во время двух экспедиционных выездов, организованных филологическим факультетом ПГНИУ, целью которых был сбор сведений о современном состоянии чердынской семейной обрядности и фольклора. Однако, как это бывает во время полевых исследований, кроме приоритетного материала участники экспедиции фиксировали и другую

информацию, представлявшуюся интересной и ценной. Так, в д. Усть-Уролка и соседнем с ней пос. Курган¹ был собран корпус текстов, репрезентирующих старообрядческую культуру: духовные стихи, молитвы, описания обрядов, предписания и запреты, комментарии о единоверцах и «иноверцах» [1]. В интервью отразилась современная религиозная жизнь местного микросоциума (определенные «точки напряженности» в котором создает совместное проживание представителей официального православия — мирских и двух старообрядческих согласий — часовенных и странников). Беседы с сельчанами о вере — мало интересовавшие мирских, но всегда эмоционально «втягивавшие» старообрядцев и выходцев из старообрядческих семей — в какой-то момент способствовали нашему знакомству и с упомянутыми письмами.

ИЗ ИСТОРИИ УСТЬ-УРОЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Старообрядчество проникло в отдаленную прикамскую часть чердынских земель вместе с переселенцами из заволжских нижегородских лесов, с р. Керженца. Приверженцы старой веры обосновались в деревнях Абог, Большие и Малые Долды, Печинки, Коепты, Ярина и др.; появились они и в старинной деревне Усть-Уролка, однако, когда именно это произошло, не установлено. На протяжении более чем трех десятилетий (с 1970-х по 2000-е гг.) полевые исследования в селениях камского правобережья

проводил пермский этнограф Г. Н. Чагин. По его сведениям, в 1970-е гг. пожилые устьурольцы (1890-х гг. р.) рассказывали про время, когда в здешних местах «их веры» еще не было: «ее приняли только наши деды, но давно» [8. С. 19]. На рубеже XIX–XX вв. старообрядчество активно поддерживал потомок разбогатевших местных крестьян, баржестроитель М. А. Сандраков: он построил и содержал в Усть-Уролке деревянный молеальный дом (*собор*) и школу для обучения детей церковнославянской грамоте [Там же].

В этой школе (закрытой в советское время) обучался местный житель Ф. Н. Зарубин, 1902 г.р., бывший в 1970–1980-е гг. наставником усть-урольской общины. В беседах с исследователем Г. Н. Чагиным он называл свое согласие не только часовенным, но и спасовским [Там же. С. 17–18]; подобное смешение могло свидетельствовать как о том, что местная община когда-то испытала влияние со стороны представителей разных согласий, так и о некотором размывании субконфессиональной идентичности. В 2011 г. нам довелось побеседовать с уроженкой Усть-Уролки, проживающей ныне в пос. Курган, Анной Ильиничной Шишигиной (до замужества — Сандраковой), 1927 г.р. Ее отец когда-то тоже был наставником, сама Анна Ильинична на момент нашего знакомства пользовалась у местных старообрядцев безоговорочным авторитетом как знаток и хранитель усть-урольской религиозной традиции. В разговоре она не называла свое согласие спасовским или часовенным, но четко идентифицировала усть-урольских старообрядцев как беспоповцев и противопоставляла свою веру поморской и зыбковской (по ее утверждению, современные книги этих согласий в последние годы начали проникать в Усть-Уролку и Курган через г. Соликамск).

Распространение на чердынских землях более радикального страннического (бегунского) вероучения произошло позднее, и прослежено оно в материалах исследователей подробнее. Установлено, что община бегунов возникла

в Усть-Уролке в 1910-е гг. под влиянием проповедника Евареста Евдокимовича Пинаева, который посетил эту деревню дважды и по нескольку дней беседовал с местными жителями. О религиозном даровании этого человека говорит тот факт, что за время своего странничества ему удалось обратить в свою веру значительную часть населения Печоры и верхней Колвы. Позднее, в 1920-е гг., в Усть-Уролке жила его приверженка, предельная старшая Чердынского братства странников Галина Андроновна [Там же. С. 21–22] (о личности этой проповедницы см. [6; 7. С. 45–48]).

В 1970–1980-е гг. авторитетом у устьурольских бегунов пользовалась местная уроженка Улита Егоровна Мамаева, 1917 г.р. Ее большой дом стоял на окраине деревни, и на протяжении многих лет она выполняла роль странноприимцы, тайно содержа у себя «в кельях» пожилых женщин, порвавших все официальные сношения с миром². Улите Егоровне и были адресованы три письма, приводимые ниже. Письма обнаружались в заброшенном доме («У нее там такие двери, знаете, в подвал да чё, знаете, как запасные выходы были») вместе с другими бумагами: частью книги на церковнославянском языке (начала XX в.) и рукописной тетрадь с вклеенными картинками, молитвами и фрагментами поучений — переписанными, по-видимому, одной из келейниц либо самой хозяйкой («Дак они там сидели годами, дак вот писали»). В начале 1990-х гг. Улита Егоровна уехала из Усть-Уролки в г. Данилов Ярославской области, где ушла жить «в келью». После того как в деревне стало известно о ее смерти, старый дом (который именовали иногда «кельями красноверов») решено было разобрать; тогда в нем и были найдены бумаги бывшей владелицы, сохраненные затем местными жителями. О хозяйке здесь вспоминают с уважением и доброжелательностью («Она вот сама, Ульяна Егоровна, она была очень добрый человек, но, как она попала в ту веру, я не понимаю»).

В наших полевых записях обнаруживаются сведения еще об одной яркой личности, без которой история становления и взаимодействия двух устьурольских старообрядческих общин была бы неполной. Это местный уроженец Пимен Афанасьевич Мамаев (?), больше известный как Пимша: «Он как отшельником потом был, вырыл себе землянку и жил там, за несколько километров кверху от этой реки. Вот эта вера, он её сюда и привёл. У нас её и звали “Пимшина вера”, не красноверы вот, а “Пимшина вера”, это вот всё эти старые Пимшины...»³. Пимен Афанасьевич имеет прямое отношение к У.Е. Мамаевой и одной из адресанток писем, поэтому приведем подробный рассказ о нем, записанный

от его внучатой племянницы Клавдии Митрофановны Дементьевой, 1938 г.р., проживающей в Усть-Уролке: «Это он мой родственник. Пимша-то. Это у моего дедушки, которого в ссылку сослали в [19]37-м году в Свердловск... и там растерял сделали за веру. (...) А Пимен Афанасьевич моему деду был брат. И он уходил с этого мира, чтоб его никто не тревожил, молился, крещение получил... далеко-далеко в дебри. В лесу жил. У ево была эта... келья, келья, да. Земляночка срублена. Мой родитель там к ему приезжал, навещал, продукты привозил. Мой отец как. Там он и покончился, этот Пимен Афанасьевич. (...) У него была эта... собачка. Тятя наш ему привозил продукты на лодке. И дети приходили его навещали. Это 20 км вверх по реке пешком»⁴. У.Е. Мамаевой Пимен Афанасьевич приходился свекром: она была замужем за его сыном, Емельяном Пименовичем, отчего, как полагают, и перешла в общину бегунов («Пимшину веру»).

«ТА ВЕРА СТОЛКНУЛАСЬ С НАШЕЙ...»

Жители Усть-Уролки хорошо помнят тайных обитательниц большого дома и охотно рассказывают о «монашках ихней веры»: «Молебный дом. Они называют его келья, там старушки. Вот старушки в ней проживают. Чтоб содержать дом, у их один прописан в доме. (...) Если не хватит, допустим, милостины, дак вот она одна хоть пенсию да получает»; «Они доживают уже, старые, они отказываются от пенсии. Они выписываются, паспорта сжигают или отдают ли всё. И они уже нигде не числятся, они как будто бы это, умерли. И они перекрещаются перед смертью, если успеют, то перекрестятся»; «Вот дом там за домом был, там старушка тоже жила. И у неё вот эти познанные... познанные или как их зовут-то... познанные они. Вот всё отрекаются. И она жила сколько лет тут. (...) У нас В. поедет туда, пойдёт, она выйдет. А их чтобы... они уже не выходят на улицу, их чтобы уже никто не видел. Если уже их перекрестят»; «Ночами их вот видели, только вечером... они выходили, возле дома, видимо, гуляли... конечно, они выходили».

При этом демонстрируется хорошая осведомленность о «скрытой жизни» бегунов, что вполне ожидаемо в условиях замкнутого деревенского мира, где, как известно, трудно что-либо утаить: «А тут у нас... повар была, а у неё свекровка была, она тоже, перекрестили, ушла вот к этой старушке-то. А потом она умерла (...) И вот она тогда эта Н. нам сказала, что, мол, бабушка у нас умерла. Ну, мы и до того знали, что она у них тут живёт, потому что у нас завхоз был, она ходила по молоку на дворы и видела одежду стираную у неё. Чё жо,

в деревне знают, кто чё носит, какая одежда. Говорит, она у них тут живёт. (...) Но к ним уже никто и не идёт, потому что знает, что к ним нельзя идти. (...) Они [родственники] ходили к ней сами. Еду да чё носили туда, видимо. А так чтобы люди не видели».

Рассказы о бегунах, записанные от чужих старообрядцев, интересны как контекст, позволяющий лучше понять идеи и реалии, упоминаемые в письмах к Улите Егоровне. Предметом полемики в рассказах становятся некоторые догмы и обряды бегунов, в частности крещение перед смертью: «И якобы эти все грехи с него снимаются, потому что он уже под другим [именем]. Вот так вот у них, такое толкование. Но я вот... этому я не верю. Неужели я под этим именем живу-живу, перекрестят перед смертью — и будет уже имя другое, и всё, уже будет чистый человек, как младенец?» Вызывают осуждение и тайные похороны (ночью, в лесу, без креста на могиле и нательного крестика): «И главное, хоронили они в лесу где-нибудь, могила чтоб не узнана была, разве это правильно?»; «А потом у неё у Г. брат умер старший, и она всё, мать, говорила: “До конца буду сама себя, до конца смерти буду ругать, что схоронили как собаку без креста”. Крест, видимо, не одевают у них».

О степени напряженности духовной жизни устьурольцев (как минимум неожиданной для деревни, где сегодня едва ли наберется пять десятков жилых домов) свидетельствуют истории о неоднократной смене веры: «Дак она и в той, и сейчас уж опять перекрещалась, сказали, что в этой она староверческой вере. Я и не знаю, где она, — то ли в той, то ли не в той. (...) У неё отец тоже вначале в той вере был. Потом он перед смертью перешёл в нашу веру. Да, уже обратно перешёл. И всё, молились по нему уже по этой вере». Подобные случаи могут вызывать осуждение: «А тут одна была, тожо. Перекрестилась, от пенсии отказалась, паспорт отдала, год так прожила. А жить-то надо, она с сыном жила. Потом снова всё вернула себе, снова пришла в эту веру. Туда-сюда. Ну зачем?»

На момент проведения исследования к бегунскому согласию относились три устьурольских семьи (называвшие себя последователями «православной християнской веры»). Известно, что здешняя община всегда была сравнительно малочисленной, возможно, поэтому бегуны из Усть-Уролки поддерживали связь с единоверцами из г. Ревды Свердловской области и г. Данилова Ярославской области, куда переехало несколько устьурольских семей [8. С. 23]. Это подтверждают и письма, полученные У.Е. Мамаевой. Как нам удалось выяснить, соавтором одного из писем выступает Дарья Пименовна — дочь отшельника Пимши (сварливо-родственный тон ее письма объясняется не только

преклонным возрастом и более высоким статусом, но и тем, что она пишет своей невестке⁵). По сообщению местных жительниц, в 2011 г. Дарья Пименовна еще была жива и приближалась к своему столетию, живя в келье в Данилове.

Адресантами писем, обращенных к Улите Егоровне, являются ее единовверцы из Сарапула, Ревды и Данилова, обладающие, судя по всему, разным уровнем грамотности и религиозным статусом. Первое письмо носит во многом бытовой характер. Два других являются примером конфессиональной словесности, отступающей от бытовой переписки в область религиозной коммуникации (здесь уместно вспомнить старообрядческие полемические письма [2. С. 47]). В этих текстах типичны для писем формульные фразы (зачин и заключение, благопожелания, упоминания о погоде и здоровье) сочетаются со специфическими идеями, воплощающими мировоззрение бегунов. По текстам писем, содержащим ключевые для данной субконфессиональной традиции слова (*погибель, путь, служение, спасение* и др.) [3. С. 31] можно реконструировать представления о нормативном поведении старообрядца-бегуна, грехе, христианском долге. В эпистолах отчетливо видно, что бегуны противопоставляют себя не только мирским, но и часовенному согласию; радикальность оппозиции «свои — чужие» проявляется в именовании последних «еретиками»⁶. Любопытны резкие экспрессивные переходы от одной темы к другой.

В условиях значительной замкнутости субконфессиональной культуры бегунов (и ее постепенном угасании на исследованной территории) личные письма становятся уникальным культурологическим и этнографическим материалом, который обнаруживает актуальные мировоззренческие и психологические установки, раскрывает стиль отношений, существующий между «своими»⁷.

ПИСЬМА, АДРЕСОВАННЫЕ У.Е. МАМАЕВОЙ

Привет из Сарапула!

Здравствуйте дорогие Улита Егоровна, Григорий и Шура!

С приветом к вам Тоня и семья С-х.

Мы с Андрюшей добрались отлично благодаря заботам Григория⁸.

В Керчево через 20 минут уехали до Соликамска, в Соликамске нас поймал дождь со снегом, в 3 [исправл. с «2»] часа выехали в Пермь на метеоре до Левшино, туда прибыли в 8 часов и в 11 часов вечера сели на поезд до Ижевска, в Ижевск приехали в 7 часов утра и в Сарапуле в 9 часов утра пили чай у Андрюши. Спаси господи вам за ваши заботы и ваше гостеприимство. Погода сегодня у нас хорошая, солнце, а без нас все лил дождь. Сегодня схожу к бабушкам и раздам милостину.

Рита с бабушкой у меня прожили хорошо. Сейчас буду заниматься огородными делами, приводить порядок в саду.

Григорий, как доехал паренек, догнал нет его дождь по дороге? Ещё раз вам за все хорошее, спаси господи, если что не так, то простите нас, долго в памяти будет ваше гостеприимство, деревня и ваша природа.

К нам в гости милости просим.

До свиданья.

16.09.90

Это Улите Егоровне⁹

Здравствуйте Улита Егоровна!

Шлем тебе низкий поклон с пожеланием всякого благополучия.

Поздравляем с наступающим Праздником Рождеством Христовым!

Посланное тобой всё получили в полной сохранности, за что искренно благодарим.

Хочется тебя спросить, а что ты думаешь делать в дальнейшем? Годы уходят за годами, здоровье слабеет, а дальше что? Немошь, болезнь и смерть.

Пока в силе, пока на своих ногах надо спешить исполнить повеленное Спасителем, чтобы смерть застала нас готовыми, а не в распах¹⁰.

Сколько лет прошло после кончины баб. Сл.¹¹?

А ты ведь давала обещание уехать после её кончины.

Так чего ты ждешь?

Когда сляжешь в постель, тогда надо за тобой ходить будет, и ты будешь непригодна для людей.

А это время-то, пожалуй, близко. Тогда тебя никто и не будет приглашать. Никому ты будешь не нужна.

Вот сейчас в Данилове, такая нужда, семья большая, а хозяев только двое: Мих. Лавр. и Даша, у обоих здоровье не важное, надо им помощников. Так что спешу, не откладывая.

Туда жить из хр. [христиан?] никто не поедет, да и некому, везде остались больные, да старые, а вновь никто не идет. Вот такие дела!

Сколько еще продлится эта жизнь не знаем, но чувствуется что недолго.

Мы пока живем благополучно, все живы и поменьше здоровы.

Хотя в магазинах всё дорого, но мы живем Сл.Б. [слава Богу?] в полном достатке.

На этом закончу писать.

Будь здорова и не забывай свое обещание.

С приветом вся наша

семья.

писала 7 дек¹².

Здравствуй, Иулита Егоровна¹³

Пишет тебе Варфоломей

Вот я нахожусь у Даши Пимин[овны]. Приехал навещать их. Здоровье её слабое. Всё время повышенное давление и бывает сильное. Часто схватывает сердце. Замены ей нет ниоткуда. Завели разговор о тебе.

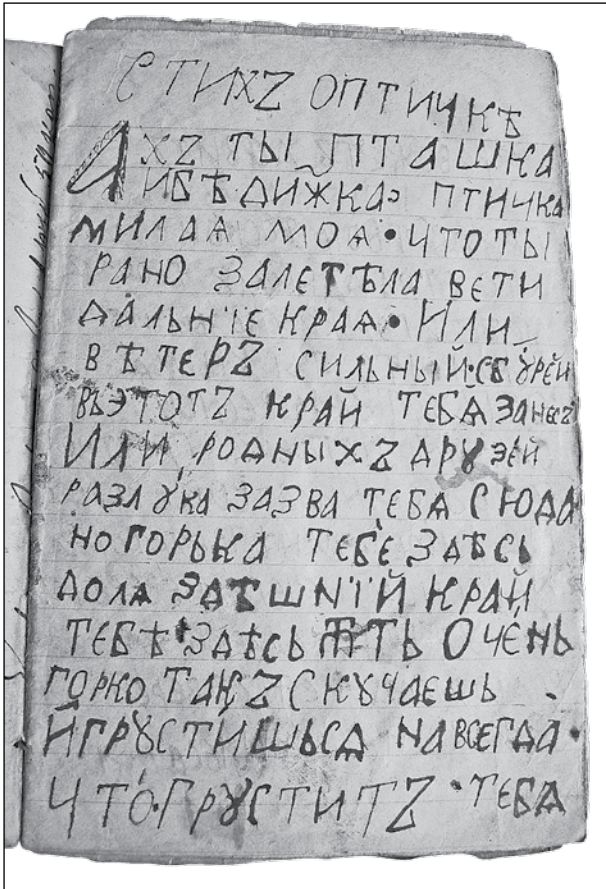
Живешь ты там одна, к чему? Ведь ты там живешь совершенно в пустую, неужели этого нечувствуешь? Посмотри на Дусю, сколько лет уже служит Христианам, и разве она жалеет об этом? Она благодарит Бога, что Господь помог ей выйти на этот путь! Кого ты там стережешь? Сына? Сын разве без тебя не проживет? Зачем обманываешься? Зачем ты остаешься одна среди еретиков? Заболеешь, кто тебя крестит? Так и погибнешь. Да и каждодневные труды твои трагичны в пустое. Столько держала Христианку, Спаси Господи помилуй, а сейчас одиночной жизнью теряешь время полностью. Ведь ни начало спасает, а конец. Так будь же благоразумна, порви цепи дьявола, которые удерживают тебя там. Дьявол держит тебя там только ожидая твоей гибели. Устрашись, убойся, потом пожалеешь, но будет поздно. Может быть тебя совращают кто-то из людей а может быть завлекают старообрядцы? Одумайся, опомнись. И вот еще Даша мне сообщила новость, Ты выслала ей деньги вырученные за книги христианские и христианские Иконы, Якобы ты их продала. Меня поразило такое твоё действие. Как можно было дойти и додуматься до такого, чтобы продавать святыню, да кому? Еретикам или совершенно не верующим в Бога, продать на поругание. Я немогу представить, как ты до такого додумалась. Она их отдает мне, но я немогу принять такую милостыню и раздать ее по христианам. И если у тебя ещё что-то осталось или Иконы или книги Я не советую тебе более продавать. Туда приезжает Михаил Ш., попроси его чтобы он на первый случай взял бы иконы, привез к себе, а здесь бы их забрали, а книги, на следующий раз и так по маленьку перевозит. Но не продавай, и давай сама выезжай, если не хочешь погибнуть.

Ну вот у меня пока всё.

Улита здравствуй дописываю¹⁴ письмо твое получила из которого поняла что ты очень наменя обиделась наменя обижатся нечего, ты себеб обижайся засвой поступок, и я тебе желаю только добра, когда ему сказали он как очумел, и выручку сказал закопайте возьму ей пользоваться никто не должен вот как страшно Живем помаленьку здоровья почти совсем нет, все время давление и болит голова, приезжай мне насмену друг задругом доходим што ты сбиошся не столь жить сколь прожила, зато заработаешь вечную жизнь, Слава Богу живем с голоду некто неумер Господ своих рабов некогда неоставляет, смотри Улита я тебе только желаю добра никакой мне выгады нет и не ради себя стараюсь а ради тебя жаль тебя, ну смотри сама как уш хочеш, силой милому небыть, погода у нас неустойчива то 20 гр. мороза, то три тепла так и наздоровие действует, снегу много во уже доживаем и до Богоявления [Господня]. Рожество прошло писать пока больше не знаю чего завсе меня п[р]ости христиаради Тебе аминь — Бог прости пиши [так!] необижай и ли приезжай жду

До свидан[ия]

Даша¹⁵



Тетрадка А. И. Шишигиной, изготовленная ею для самостоятельного обучения церковнославянской письменности. 2011 г. Фото С. Ю. Королёвой



Знаток усть-урольской старообрядческой традиции Анна Ильичина Шишигина и ее внучка (пос. Курган Чердынского р-на). 2011 г. Фото С. Ю. Королёвой

Примечания

¹ В Курган (куда из Усть-Уролки переместился административный центр сельского поселения, по-прежнему именуемого Усть-Урольским) переехала часть старообрядческих семей, ощутило влияющих на духовную жизнь леспромхозного поселка.

² Г. Н. Чагин, беседовавший с Улитой Егоровной Мамаевой в 1974 и 1984 г., сообщает, что в ее доме хранились старинные старообрядческие книги: «Канонник» почтаевской печати конца XVIII — начала XIX в. на ярославской бумаге, «Цветник» 1907 г., «Златоуст» 1913 г., «Пролог» на июнь, июль, август и «Чин двенадцати псалмов» (обе — начала XX в.) [8. С. 25]. Часовенные и бегуны в Усть-Уролке пользуются одними и теми же книгами: «Они, книги, одинаковые у нас. <...> Они вот наши вот это, что у нас-то ведь книги, вера, они вот истинные, а они [бегуны] от этих книг трактуют своё... Да, они своё, да, там у них склонение» (здесь и далее, если иное не указано, цитируются полевые материалы авторов статьи; интервью записаны нами в 2011 г. совместно со студентами С. Елтышевым и В. Цыганковой).

³ Поскольку «прения о вере» между усть-урольскими часовенными и бегунами до сих пор носят острый характер, высказывания жителей даются без указания их имен.

⁴ Судя по тому, что время событий определяется рассказчицей как «довольное», Пимша мог перейти в бегунское согласие под влиянием проповедника Ева-

реста или его последовательницы Галины Андроновны; в дальнейшем его уход от мира стал для усть-урольских бегунов впечатляющим примером духовного подвига.

⁵ По ряду формальных и содержательных признаков приписка, сделанная Дарьей Пименовной, сходна с личными письмами усть-урольской старообрядки А. Ф. Сторожевой (тексты опубликованы: [4]).

⁶ Из наших бесед с жительницами Усть-Уролки следует, что частные письма не рассматриваются ими как тексты, заслуживающие публикации, в частности потому, что допустимые в приватном общении экспрессивно-оценочные высказывания (например, «деревенские обзывки» в письмах А. Ф. Сторожевой) считаются неуместными в публичном пространстве. По этой причине некоторые из наших собеседниц, возможно, не одобрили бы публикацию писем, адресованных У. Е. Мамаевой. Очевидно, однако, что негативные оценки адресанта характеризуют отнюдь не местное окружение Улиты Егоровны, а лишь мышление самого автора.

⁷ Авторская орфография, пунктуация и способ оформления писем сохранены; упоминающиеся фамилии обозначены первой буквой.

⁸ Григорий — сын Улиты Егоровны; после ее отъезда остался жить в Усть-Уролке.

⁹ Написано на обратной стороне сложенного пополам листа.

¹⁰ Призывы переехать в Данилов связаны не только с пожеланием, чтобы Улита Егоровна жила среди единоверцев и по-

могала по хозяйству, но и с тем, чтобы она успела креститься «в смерть», как принято у бегунов.

¹¹ Баб. Сл. — очевидно, странница, которая жила в доме У. Е. Мамаевой.

¹² Местом отправления на штемпеле указан г. Ревда, дата не просматривается; на почтовой марке стоит 1991 г.

¹³ В письме развивается тема, намеченная в предыдущем послании; текст отличается большой экспрессивностью, призывы переехать в Данилов становятся всё настойчивее.

¹⁴ Эта часть письма написана на том же листе Дарьей Пименовной.

¹⁵ Местом отправления на штемпеле указан г. Данилов, дата не просматривается; на почтовых марках стоит 1992 г.

Литература

1. Беломестнова А. С. Воспоминания о старообрядчестве как часть семейной истории (на материале полевых исследований в Северном Прикамье) // Антропология. Фольклористика. Социоллингвистика: Сб. тез. конф. студ. и асп. / Ф-т антропологии Европейского ун-та в С.-Петербурге. СПб., 2013. С. 5–8.

2. Никитина С. Е. Наивная литература в конфессиональной среде // До и после литературы: Тексты «наивной словесности». М., 2009. С. 41–66.

3. Никитина С. Е. Конфессиональные культуры в их региональных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.

4. Письма А. Ф. Сторожевой. «И как уехал — не писал...» // Подюков И. А., Чагин Г. Н., Шляхова С. С. Фокеевна: Документальная повесть. Пермь, 2009. С. 67–77.

5. Подюков И. А., Хоробрых С. В. Голуби на часовенке: Сказки и песни деревни Усть-Уролка. Пермь, 2009.

6. Сморгунова Е. М. Духовница матушка Галина // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 359–365.

7. Чагин Г. Н. История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX вв. Пермь, 1999.

8. Чагин Г. Н. Уролка, Усть-Уролка... [Этногр. очерк] // Подюков И. А., Ча-

гин Г. Н., Шляхова С. С. Фокеевна: Документальная повесть. Пермь, 2009. С. 6–29.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 14-14-59009а(р) «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

Светлана Юрьевна Королёва, канд. филол. наук
Ксения Валерьевна Виноградова, студентка
Пермский гос. национальный исследовательский ун-т

«ПРОСТО ЖИЗНЬ» КОМИ-ПЕРМЯЧКИ КЛАВДИИ БЕРЕНЮК

«Просто жизнь» — название главы из мемуаров, написанных Клавдией Григорьевной Беренюк. Она работала над ними, будучи на пенсии и живя далеко от места рождения, в пос. Двубратский Краснодарского края. Вместе с мужем, уроженцем Западной Украины, попавшим на Урал «по вербовке», она обосновалась на Кубани, и трудно не увидеть в этом своего рода компенсацию за детство и юность, проведенные в самом суровом районе Коми-Пермяцкого округа — Гайнском, проживание в котором приравнивается к жизни в условиях Крайнего Севера.

Незадолго до выхода из печати книги Клавдии Григорьевны опубликовал небольшую книгу ее двоюродный брат Григорий Иванович Мизёв; свой труд он написал в соавторстве с их общим родственником А. В. Златиным, уроженцем д. Мысы Гайнского района. Как и многие сочинения непрофессиональных авторов, «Люди нашей деревни» — книга, к которой привычная жанрово-стилевая классификация может быть применена с долей условности. Она включает историко-этнографический очерк, перемежающийся публицистикой, изложение семейной истории одного из авторов, карты-схемы деревень, фотографии из семейных архивов. Особое место занимает длинный список имен жителей, сгруппированных по семьям; он представляет собой, по сути, коллективный помянник — не имеющий религиозной цели (помяновение за здравие и упокой), но обладающий выраженной мемориальной функцией¹. Мемуары Клавдии Беренюк, принципиально иные по своему характеру, представлены как продолжение этой книги; их, как и первую часть, издал маленьким тиражом за свой счет Г. И. Мизёв. Они вышли в 2012 г. по месту его жительства — в сибирском городе Железногорске, и его же усилиями несколько экземпляров оказались на родине автора и издателя — в Коми-Пермяцком округе².

История жизни, с удивительной подробностью и прямотой пересказанная Клавдией Григорьевной, — еще один случай «обретения голоса» человеком из числа тех, кого причисляли к «безмолвному большинству». «Внутренний потенциал» такого рода текстов — весьма далекий от того, чтоб быть исчерпанным, — всё чаще привлекает внимание исследователей (см., к примеру, [2; 5]); в научный оборот вводятся материалы, относящиеся как к самому началу XX в., так и к более позднему — советскому и постсоветскому — времени [1; 4; 8]. Воспоминания Клавдии Беренюк, чья жизнь началась в деревенской семье с еще вполне традиционным бытом, интересны тем, что показывают изнутри глубинные «тектонические сдвиги», происходившие в традиционном мышлении и укладе в советскую эпоху, когда был запущен масштабный процесс модернизации.

Для публикации мы выбрали несколько фрагментов³, где этот процесс отразился наиболее ярко. Детство автора прошло «между двух укладов»: оно началось в отдаленной северной коми-пермяцкой деревне (постепенно меняющейся под влиянием коллективизации), а закончилось в леспромхозе, куда мать Клавдии Григорьевны устроилась на работу после очередного замужества. Тяга автора к подробному письму, где без смущения фиксируются и смешиваются разнопорядковые детали и подробности, позволила отразить этнографию советского барачного быта, описать повседневно леспромхозного поселка. Его жителями становятся «раскрестьянившиеся» крестьяне — пострадавшие в предшествующие десятилетия семьи, уже не способные прокормиться крестьянским трудом в связи с болезнью или утратой кормильца (такова судьба матери и старшей сестры автора), оставшиеся на поселения бывшие лагерные заключенные (отчим) или «завербованные», приехавшие на север в поисках лучшей доли (будущий муж).

Некоторые особенности мемуаров не отразились в публикуемых фрагментах. Клавдия Беренюк обладает поразительной способностью описывать не только события, но и чувства и состояния, часто игнорируемые авторами крестьянских воспоминаний, как не имеющие ценности («Мне очень нравились ботинки, где земля сырая, встану на ноги, постою, убираю ноги и люблюю следом»). Возможно, ее повышенной чуткостью можно объяснить наличие в мемуарах отдельной главы, посвященной жизнеописанию мужа; увлекаясь, автор незаметно переходит с 3-го лица на 1-е: «Когда бой утих, они [мать с детьми] пошли дальше. Остановились у одного дома. <...> Мне очень хотелось есть. Я всё дёргал маму за подол и просил есть». В этой же манере Клавдия Григорьевна рассказывает о драматичных событиях, весьма далеких от ее собственного детства, прошедшего в глубоком тылу: «Когда я нашёл маму, я ей говорю, что меня ранило, а мама говорит: — Подожди, сынок, до утра. Я потерял сознание. <...> Утром Соня говорит, что мама умерла. <...> Соня взяла Стёпку [младшего брата], я на одной ноге с палкой. Лена не пошла, сказала, что умрёт рядом с мамкой»⁴. К повествованию от собственного лица она возвращается, лишь когда начинает описывать знакомство с будущим мужем. Чертами, определяющими характер композиционного построения и стиля, становится



Клавдия Григорьевна Беренюк. Фото 1961 г.

введение большого количества имен (часто без пояснений) и связанных с этими людьми воспоминаний, уводящих в сторону от основного повествования, не соотносящихся с ним и напоминающих поток сознания. Неизбежными оказываются смещения событий, относящихся к разным периодам жизни автора (иногда такой спонтанный «монтаж» может производить довольно сильный, хотя вряд ли специально предусмотренный эстетический эффект)⁵.

Судьба Клавдии Григорьевны сложилась благополучнее, чем у ее матери и старшей сестры. Она прожила долгую жизнь с единственным мужем, не раз меняла работу и проходила учебу, немного болезненно пережила выход на пенсию в 1990-е («как-то обидно, что все люди идут на работу, а ты уже никому не нужна») — и в конце концов обрела душевный покой, погрузившись в домашние хлопоты. Возможно, есть некоторая ирония в том, что и на Кубани атмосферу поселка, где она осела, определяло учреждение, связанное с лишением свободы (исправительно-трудовая колония), но автор по этому поводу не рефлексирует. Последние сцены, которые мы видим, изображены почти идиллически — такова награда современных российских Филемона и Бавкиды: «Еще в 1989 г. дали землю под дачу. Там построили маленький домик, кирпичный: есть, где отдохнуть. Там же он [муж] занимается с машиной “Москвич 412” держали с 1979 г. до 2010 г. и в конце августа поменяли по программе Путина на “Лада Калина”. Наша машина новая, но Саша, же не может, чтобы не лазить под ней».

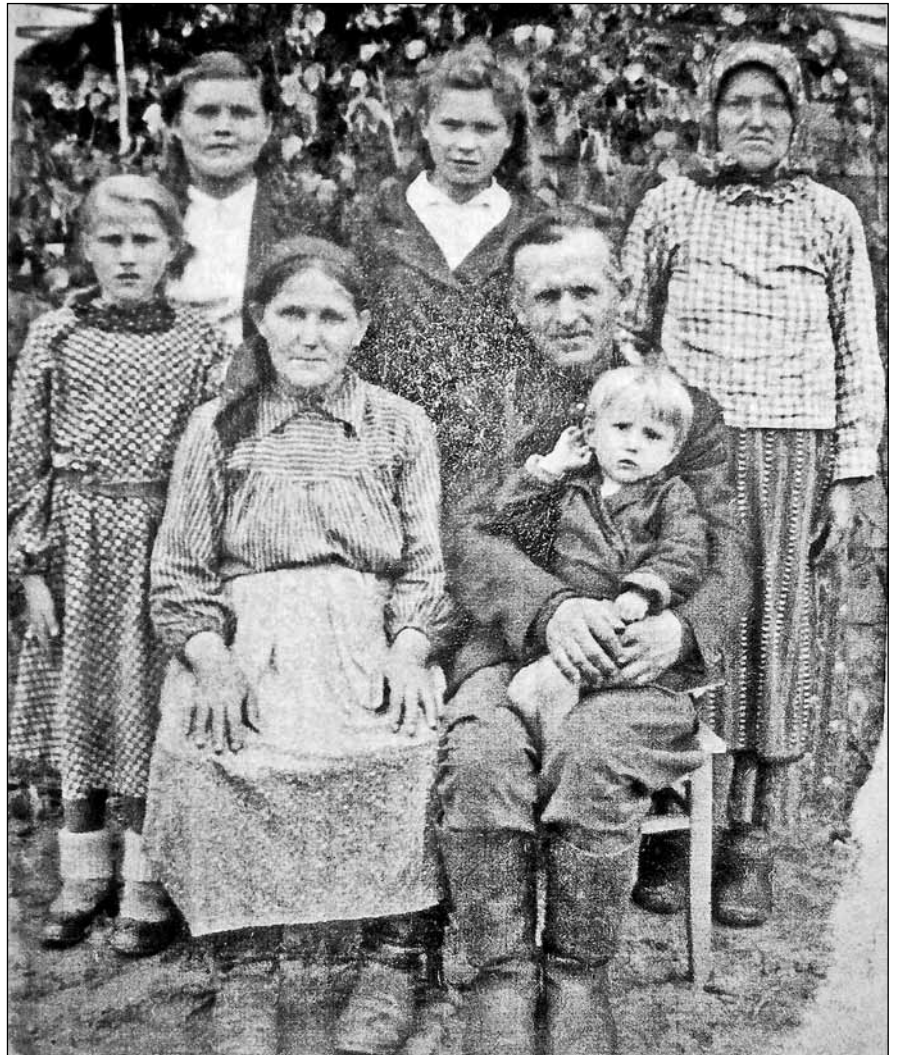
[ДЕТСТВО]

Мой отец Кузнецов Григорий Афанасьевич жил почему-то у дяди. У них были два дома, построенных под одной крышей с коридором между ними. В одном доме жили они с семьёй. У них были дети: Василий, Матрёна, Денис и Николай. Мать звали Анастасией.

В другом доме жили мы — папа, мама, Александра, которая родилась 21.05.1933 г. Отец служил в армии три года. Я родилась в 1937 г. в феврале или марте месяце. Отец умер 19 февраля 1937 г. Мама говорила, что я родилась через две недели после смерти отца. Меня не регистрировали в сельсовете, хотели, чтобы я умерла: кому нужны дети — «безотцовщины».

Через два года мама вышла замуж за Лесникова Фёдора Яковлевича из деревни Сойга. Я его ещё помню. Он в деревне Тошиб построил дом. Летом он пахал землю в колхозе и меня всегда брал с собой, катал на лошади. Зимой их отправляли на лесозаготовки. Шура его не любила, когда он пахал, она собирала гэнян — корень растения, как морковь, только мельче и очень сладкий⁶. Мама сушила потом, и делала квас.

В 1941 г. всех мужчин забрали на фронт. У нашего дома было очень много людей,



Семья Капеевых. Фото из личного архива К. Г. Беренюк

все почти на лошадях. У отца был конь. Он брал меня с собой до Гайнского тракта. Все плакали, а мне было весело: мне полный подол насыпали конфет разноцветных — горошек.

07.11.1941 г. мама родила Раю. Мы с Шурой помогали маме.

Летом всех женщин колхозниц посылали на сенокос на неделю, наверное, на реку Лупью. Мы ходили маму встречать. Они нам приносили полный пестер черёмухи, смородину, рыбу и чёрного хлеба около килограмма или полкилограмма. Какой же он был вкусный: им на сенокос давали этот хлеб. Они сами не ели, а приносили детям. Сами они ели травяной хлеб, который брали из дому. На хлеб картошки нужно было тереть ведра два на один раз. Потом в эту массу надо было сыпать сухую травяную муку из травы «пагырвудж»⁷, перемешать и получалось картофельно-травяное тесто. Травы сухой нужно было много на два ведра тёртой картошки.

Как-то раз мама говорит: — Давайте мы тоже попробуем кору пихты есть, некоторые же едят. Пошли в лес, настругали кору длинными ленточками, попробовали на вкус: она оказалась сладкая. Повесили ленты на забор сушить и высушили. В ступе стали дробить, просеяли через сито. Получилась мука бе-

лая с жёлтым оттенком. Мама сварила кашу из этой муки в виде хлеба на капустном листе в печи. Получились лепёшки, они поднялись, стали сладкими. Потом мы не смогли ходить в туалет, а мама опухла, её переворачивали с боку на бок соседи. Больше мы ничего такого не ели, кроме картошки и травы. У нас была корова белая с рыжими пятнами на шее, голова и рога большие. Как-то она отелилась, принесла телочку, её мы назвали Машей, до этого все были бычки. Один мужик просил маму, чтобы она продала и отдала телёнка, но мама не отдала. Он тогда маме сказал, что попомни меня⁸. Он жил на верхней улице, звали его Василий Федорович. Тогда наша корова начала бегать за телёнком и кормить её. Ей никакие заборы были нипочём. Пришлось телёнка резать. Корову, чтобы домой загнать, собрался народ со всей деревни. Она не давала молока, чтобы подоить. Мама звала Варлаама, привязывали корову за рога к углу сарая и так доили. Потом маме надоело, и она бросила доить корову и она бродила, как бык, домой не приходила. Осенью её резали.

[РОДСТВЕННИКИ]

Помню бабушку Антонику, её все звали так. Она видимо была русской, говорить пермячки не научилась, разговаривала, пу-

тая слова, то по русски, то по пермячки. Жила она с тёткой Анной у дяди Гриши, детей не имела. Была она толстая, как казалось мне.

У мамы было 4 сестры: Анастасия, Матрёна, Анна, Федосья и 3 брата: Иван, Александр, Алексей. Тётка Настя была хромая, замуж не выходила. Когда родители умерли, она с дядей Ваней заменила их. Когда бабушка Наталья умерла, маме было 3 года, а дяде Алексею 1,5 года. Тётка Настасья жила там, где она нужна была. Когда умер мой отец, она жила у нас, помогала маме нянчить меня и Шуру. Когда пропал без вести Федор — отец, она помогала нянчить Раю.

Сестра Шура с Иваном Созоновым жили в п. Мыслес. Первый сын у Шуры рождения 1956 г. Родители Иван и Шура пошли на работу. Коля был маленький. Ваня видел, как кормили детей с соской. Он нашел бутылочку уксусной эссенции, надел соску на горлышко и дал ребёнку. У него все внутри сгорело. Срочно отвезли в больницу в п. Кебрата, там он умер. Дядя Александр похоронил его в п. Шордын на кладбище в ногах у тёти Насти.

Про дядю Алексея почти ничего не знаю. Мама говорила, когда она вышла замуж в д. Тошиб, он каждое утро на лошади приезжал к ним. Он был женат на акушерке Татьяне Прокопьевне. Они мои крёстные. Когда я училась в г. Кудымкар, я её видела. Она живёт в Юсьве. Когда мы ездили в отпуск на Украину, мы заезжали к ней.

У тётки Анны была швейная машина. Небывалая по тем временам роскошь. Она шила нам и людям, ей принесли по чашечке зерна. Швейная машина была типа «Зингер». Можно было шить всё. Когда тётя Анна умерла, мама забрала машину в п. В-Будым. Когда я маму забрала в Краснодарский край, всё отвезла Шуре в п. Кебрата. Мы из п. Жечужный, отвезли вещей целую автомашину. И у мамы за столько лет набралось полно барахла, жернова, станок ткацкий. Только швейных машин было три штуки. Целую платформу отвезли Созонову Ивану. Я очень жалела только швейную машину, которая была у тетки Анны. Когда Шура уехала от него, то он кому-то продал всё, даже детям не оставил ничего. Иван Созонов очень издевался над Шурой. Однажды её так избил, что она целый месяц лежала в больнице. Избитую ее нашли чужие люди и отвезли в больницу. Её нашли в болоте. Они же дом покупали у Мизева Лазаря Никитьевича в п. Кебрата. У них была баня. Он собирался её в бане убить или обварить. Старший сын приехал и увёз её к нам. Ей даже переодеться не во что было. Я устроила её на работу на комплекс — на ферму — нисихман, так называется отделение, где принимают роды у коров и ухаживают за телятами две недели, получают привес. Им за это начисляется зарплата. Она начала получать хорошие деньги. Дали ей однокомнатную квартиру с печным отоплением. Купили все необходимое. Холодильник, телевизор, кровать, стол, посуду, диван дали мы. Чем могли, тем

и помогали. Она познакомилась с Борисом Руденко и стали жить вместе.

[ДЕРЕВЕНСКИЙ БЫТ]

Когда жили в д. Тошиб, у нас в доме стоял ткацкий станок. Тогда выращивали лён, он рос невысоко, цвёл очень красиво голубыми цветками. Мы ходили рвать лён с Шурой. Маме было некогда: летом она работала, пахала землю. Лошадь была серая, я очень любила на ней ездить. Всегда просила, чтобы мама мне разрешила отвести её на пастбище.

Когда лён убрали, его вымачивали, потом сушили. Был такой столик из досок на ножке, сбиты две доски посередине, также доска с ручкой на шарнирах. Укладывали лён на эти доски и верхней доской прижимали. Тогда получалась кудель. Не помню, как этот станок называется. Потом эту кудель расчёсывали «зудом», как расчёска, тогда расчёсок не было, изготавливали сами. Выдергивали щетину у свиней, собирали в пучок и заливали смолой, оставляя концы щетины определенной длины. Этой расчёской и расчёсывали нас мамы. Волосы были длинные у нас.

Из кудели пряли нитки. Из очень тоненьких ниток ткали тонкое полотно. Полотно отбеливали только летом. Сначала таскали до колодца, а там вода бежала по желобу. Полотно там стирали, били так называемым «палечом»⁹. Потом укладывали полотно на лужайку, стелили и сушили на солнце и оно отбеливалось. Мы очень любили бегать по полотну. Так оно всё лето отбеливалось. Из этого полотна шили одежду, простыни, наволочки, этим же и накрывались. Когда нужно было прость много, к нам часто приходила Вера сумасшедшая. Она много прядла, иногда она шила у нас одежду на всю семью. Какое-то время она себя вела хорошо, потом с ней что-то случилось, и она начала ругаться, материться. Успокаивалась и опять прядла. Была ещё одна женщина Катя, у нее тоже не хватало, она тоже к нам приходила. Был ещё парень, тоже к нам приходил, просто, чтобы покушать. Мы его не пускали без мамы: у него была эпилепсия. Он падал, бился руками, ногами, головой и из его рта бежала пена в это время. Мы его боялись. Когда заканчивали ткать ситец, переходили на половики.

Ещё мама обдελывала кожу. На западнее стояли большие бочки (кадки). Делали квас кислый, кислый, выливали в бочки, туда помещали кожу, когда квас был уже готов. Кожа была не сухая, а еще шукура. Когда резали скотину, на зиму замораживали мясо. От этих бочек шел страшный, вонючий запах. Выдерживали там месяца два, шукуру вытаскивали. Шерсть с кожи снимали руками. Снималось легко. Потом кожу дубили. Ошкуривали дерево, приносили домой, сушили кору, ломали на мелкие кусочки и сыпали в бочку, заваривали, когда остынет, в бочку помещали кожу. Через определенное время кожу вытаскивали. Кожа становилась очень лёгкой. Потом кроили кожу на коты, бахилы, шили, чтобы воду не пропускать, обувь мазали дёгтем.

[ОТЧИМ]

После войны к ним в Тошиб в колхоз прислали 3-х мужиков: Полянского, Капаева, Тимирханова. Маму все трое сватали. Полянский мне нравился: он с нами детьми больше общался, то он обувь починит, то я нашла в амбаре старые ботинки и он починил. Капаев не был разговорчив. Тимирханов был молодой. Я говорю: — Мама, выходи за Полянского. Мама говорит, что у него есть семья, и он все равно уедет к семье. И выбрала она Капаева Даниила Андриановича. У него в Курской области Тимском районе была мать и двое детей: Василиса и Нэля. Жену убили немцы.

Когда мама с Капаевым начали жить, жизнь у них изменилась в лучшую сторону. Зимой он работал в п. Ужанье — лес возил. Приехал к нам и угостил нас конфетами, помню — были в зеленой завёртке. За ночь мы все конфеты съели. Утром он хотел нас угостить, но там уже ничего не было. Капаев нас обеспечил хлебом, сахаром. Мне уже не приходилось ходить за хлебом за 15 км. на Н-Будым менять картошку на хлеб. Сначала он приезжал к нам только на выходные дни. Потом он начал просить маму, чтобы она переехала к нему в п. Ужанье. Мы всё оставались в д. Тошиб. Мама пошла к нему жить. Барак был большой, жили в нем 8 семей. По углам и посередине загораживали простынями, отдельный участок для каждой семьи. В бараке стояла чугунная печь, которую топили день и ночь. Но вода замерзала на полу. Когда я приходила на каникулы к ним, я спала у них в ногах. Они спали на топчане. Когда я к ним приходила, мама приходила в д. Тошиб, чтобы постирать, а я готовила для отца еду — какой-нибудь суп или жарила картошку. Он не мог кушать: у него не было зубов. Он был в концлагере, но нам ничего не рассказывал. Он не мог про это говорить. Потом им дали уголок в другом бараке, где было теплее. Там они жили две семьи вместе. Там мама родила Нэлю в ноябре 1949 г. Мы тогда жили ещё в д. Тошиб. Она рожала в сарае, то есть на сеновале в д. Тошиб. Потом мама Раю забрала



Зу (коми-перм.) — щеть, сделанная из пучка щетины и залитая с одного конца серой или варом. Из фондов Кочёвского районного музея этнографии и быта. 2016 г. Фото С. Ю. Королёвой

с собой, а мы остались вдвоём с сестрой Шурой. Шура часто ходила зимой к маме в п. Ужанье. Привезла сено на санках. Она говорит, что корове хватит на неделю. Меня она оставляла одну в доме. Часов у нас не было. Я иногда опаздывала в школу.

[ЖИЗНЬ В ЛЕСПРОМХОЗНОМ ПОСЕЛКЕ]

Когда на В-Будиме построили бараки, тогда Капаева перевели на В-Будым. Там были комнаты в бараке. Тогда Шуру забрали на В-Будым к маме. Получили паспорт или нет, но она устроилась работать сучкорубом. Шура любила украшения, также любила хорошо одеваться. Получит зарплату, покупала материал, шила себе платье. А отец злится, что она шьёт и крутится перед зеркалом. Зарплату она тратила на себя. В этом же бараке жили семейные, а также было общежитие. Маму устроили техничкой в общежитие. Дверь закрывали. В общежитии часто дрались, в коридоре тоже. Как-то пьяные прошли до нас. Отца, наверное, не было дома. Тогда они стучали в дверь, и мы не открыли, тогда они начали рубить дверь топором. Мама приоткрыла дверь, и они проскочили между ног. Маму сильно избили, а она была беременная, и у неё получился выкидыш. Тогда Капаев решил построить дом. Сделали сруб, поставили стены, а накрыть было нечем. Тогда мы все драли дранку. Покрыли крышу дранкой. Сами же оштукатурили стены. Сложили печь-голландку. Получилась длинная большая комната. Поставили три кровати.

Когда я пришла после сдачи экзаменов домой в В-Будым, мне мама говорит: — Были у нас сваты. Я подумала, что кто-то приходил за молоком, что мама шутит. Мама говорит, что приходили сватать меня за Худеева Николая. Капаев им сказал: — Какая она невеста. У неё ещё нет шерсти подмышкой.

Мама ходит в шубе, говорит, чтобы я ушла из дому. Я конечно, догадалась: мама будет рожать. Я пошла на работу в 18 часов. Прибегают Рая с Нэлей, зовут меня домой. Мама родила девочку. Отец, конечно, был очень недоволен, что родилась опять девочка.

Мама с отцом поговорили с Раей, чтобы она взяла меня работать в столовую. Она взяла меня техничкой. Мне надо было колоть дрова, заносить в столовую на кухню, в зал, топить печи, носить воду очень много на коромысле. Утром приходиться на работу в 5 часов утра, чтобы печку затопить, поставить воду, чтобы до прихода повара вода закипела. Когда, бывало, Клим Масольд напьётся и не может везти обед в лес рабочим, Рая отправляла меня. В термосы наливаем горячее первое, вторые блюда, чай, беру хлеб и я везу на лошади с отцом в лес и там раздаю. Там был вагончик, который отапливался. Был там прилавок с весами: надо было хлеб взвешивать. Прилавок был высокий, для меня сделала подставку. Так я продавала обед. Мне многие оставля-

ли сдачу. Сдачу не брали, говорили, чтобы я себе купила конфеты.

[ЗНАКОМСТВО С БУДУЩИМ МУЖЕМ]

Завстоловая Рая говорит, что одного парня покалечили и он не может ходить в столовую. Может быть, вы девчата по очереди будете носить ему еду? Мы согласились. Валя Сыровайко, она была немного старше меня, у нее уже был ребёнок, которого она родила, когда училась в седьмом классе, Таисия и я. Так началась у нас дружба с Сашей. Потом мы Сашу стали приглашать на дни рождения. Сначала был у Вали день рождения. В тот вечер первый раз меня проводил Саша. Когда мне исполнилось 18 лет, я тоже его пригласила. Также я пригласила Христину и Михаила из п. Н-Будым, подружек и конечно, соседей Клим с Раей, Шуру с Иваном. Иван Созонов хорошо играл на гармошке. Когда я спросила у мамы, что хочу отметить день рождения, отец сказал, что денег нет, если она хочет справить, пусть делает сама. Поставили брагу термос, водку дала Ева Андриевич: тогда с водкой было туго, закуски приготовили в столовой. После дня рождения мы с Сашей начали встречаться. Он начал предлагать мне выйти за него замуж. Я ему отвечаю: — Как мы будем жить, у нас ни ложки, ни миски нет. Он отвечает: — Наживем: мы же работаем.

Поехали мы с Сашей в п. Гайны, подали заявление в ЗАГС и начали жить вместе.

Примечания

¹ Сходные особенности встречаются и в других современных полупрофессиональных и наивно-краеведческих работах; количество таких книг возросло в 2010-е гг. и продолжает увеличиваться.

² Проявившийся географический разброс (Кубань — Сибирь — Урал) лишний раз доказывает, что для авторов сочинений, содержание которых имеет локальную привязку и мемориальную направленность, передача книги в то место, которому она посвящена, становится чем-то вроде миссии и осуществляется независимо от возникающих затрат и препятствий.

³ Текст печатается с сокращениями; авторская орфография, пунктуация и разбивка на абзацы сохраняются. Названия в квадратных скобках предложены публикаторами для удобства читателей.

⁴ В последние годы опыт советского военного детства, его вербальные (устные и письменные) презентации рассматриваются историками и антропологами в более широком контексте истории и культуры детства, сложившихся как особая область социогуманитарных исследований, см. об этом: [6; 7], в том числе библиографию [7. С. 114–115].

⁵ Эти черты сближают мемуары К. Беренюк с известным «наивным» жизнеописанием, опубликованным и прокомментированным Н. Н. Козловой и И. И. Сандомирской [3]; возможно, достаточное количество обнаруженных мемуарных текстов поставит перед исследователями вопрос о типологии стилей, характерных для литературно неподготовленных авторов.

⁶ *Гэнян* — предположительно то же, что рус. *ганьши, гоньши*; этот народный фитоним мог обозначать различные съедобные растения семейства зонтичных, в том числе *Chaerophyllum bulbosum* L. — *бутень клубненосный*.

⁷ *Пагырвудж* — букв. «кислый корень» (коми-перм.); по сообщениям учителя-филолога С. И. Жижилевой и фольклориста А. Н. Рассыхаева, в Гайнском районе этим народным фитонимом называли горец змеинный, или змеевик (*Bistorta officinalis*), из которого в голодные годы делали травяную муку.

⁸ Перед нами письменная фиксация пространственного в мифологической прозе мотива: после того как колдун произносит эту формулу, обозначающую угрозу, ее адресат обычно терпит ущерб [9].

⁹ *Палича, палица* — в народных говорах Прикамья валец для стирки белья.

Литература

1. *Веселова А. Ю.* Дедушкины рассказы // До и после литературы: тексты «наивной словесности» / Сост. А. П. Минаева. М., 2009. С. 106–175.

2. *Веселова И. С.* «Дневник бабушки Марфы» как образец бытовой словесности // «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С. Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 43–85.

3. *Козлова Н. Н., Сандомирская И. И.* «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт лингвосociологического чтения. М., 1996.

4. *Любимова Г. В.* Сибирская природа в зеркале крестьянской мемуаристики (особенности экологического сознания сельского населения) // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. № 2. С. 67–71.

5. Первая мировая война в устном и письменном творчестве русских крестьян: По материалам Пушкинского Дома. СПб., 2014.

6. *Ромашова М. В.* Вспоминая войну: детский взгляд на большую историю // Вестник Пермского университета. Сер. История. 2010. № 1 (13). С. 65.

7. *Ромашова М. В.* Дети и феномен детства в отечественной истории: новейшие исследования, дискуссионные площадки, события // Вестник Пермского университета. Сер. История. 2013. № 2 (22). С. 108–116.

8. *Фишман О. М.* Локальная история в письменных нарративах тверских карел второй половины XX в. // Историческая этнография. Вып. 4: Источники и методы изучения малых групп в этнографии. СПб., 2010. С. 13–29.

9. *Khristoforova O.* “You do will remember me”: Witchcraft and power in a Russia’s local society // “Charms, Charmers and Charming”. A three-day international conference at the Pécs Committee of the Hungarian Academy of Sciences, Pécs, Hungary (Friday 15th — Sunday 17th May, 2015). Abstracts. Pécs, 2015. P. 9.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 14–14–59009a(p) «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

«ВОСПОМИНАНИЯ ЗАПИСАЛА Я»: мемуары М. М. Ширкиной (Тверь)

Автор публикуемых воспоминаний Маргарита Михайловна Ширкина (1936 г.р.) живет в Твери с 1975 г., воспоминания написала в марте 2009 г.

Повествовательный заголовок, напоминающий названия древнерусских повестей (традиция эта держалась в массовой культуре до конца XIX в.), отражает сформировавшееся в дорефлекторном традиционализме представление о тождестве слова и предмета, названия воспоминания — и самого воспоминания. Но мысль о типическом характере рассказываемой истории сложилась в антитрадиционалистской культуре. Соединение таких генетически разных тенденций свойственно всему тексту.

Первая часть текста посвящена «истории двух семей». Здесь постоянны элегические интонации воспоминаний: было и ягод больше, и царь ласков, и мы молоды (хотя не без анахронизма: деревенские девки на гармошках не играли). Это счастливое прошлое при царе и советах противопоставлено отвергаемой современности, но это не политическая, а возрастная позиция. Рассказчица стремится зафиксировать полное имя, отчество, фамилию, год рождения каждого своего героя, девичью фамилию женщин, что имеет поминальную функцию, отражает архаическое представление о том, что тот, кто назван, не будет забыт. Некоторые повторы возникают не вследствие неумения построить рассказ, но для того, чтобы закрепить известную информацию. В тексте постоянно повторяются одни и те же конструкции типа «Константин Михайлович женился на невесте из Мамонова Александре Васильевне»; далее рассказ о братьях Константина Викторе и Сергее строится по той же модели, как в эпических сказаниях. Но при именовании родственников 73-летняя рассказчица воспроизводит не внешнедоступную эпическую, а конкретную детскую точку зрения: «дядя Андрей Николаев».

Во второй части, которая посвящена войне, примечательно небытовое, нерациональное объяснение событий. В небольшом по объему тексте мы находим два гадания, две приметы, один вещий сон. Тетке рассказчицы в молодости гадают «немолодая женщина»; в войну матери рассказчицы гадают «женщина типа цыганки»; оба предсказания (дурное и доброе) сбываются. Приметы толкуются в русле народной традиции и в войну всегда предвещают плохое. Разбилось зеркало — пришло известие о смерти тетки; птица клюнула мужчину в голову — на следующий день началась война.

Вещий сон «сын убегает от матери» — погибает сын. Частная жизнь во время войны полна удивительных «случаев». «Мамина сестра Евдокия» разыскала своих порознь эвакуированных детей и родила по дороге в эвакуацию к мужу. «Папин брат Виктор Михайлович» пропал без вести, его жена вышла замуж вновь, а потом они нечаянно встретились. «[Брат] Ширкин Константин Михайлович» был в плену, а потом спасался от советских репрессий, касавшихся бывших военнопленных. События войны показаны с точки зрения ребенка: песня «Вставай, страна огромная» кажется «веселой», слова военного времени «смешными», в канавах от блиндажей спасают «лягушачье племя». Но традиционные и антитрадиционалистские тенденции соединяются в тексте без специального авторского задания.

Орфография и пунктуация приведены в соответствие с современными литературными нормами.

ИСТОРИЯ ДВУХ СЕМЕЙ, ЖИВШИХ В ЛИХОЛЕТЬЕ XX ВЕКА И ИСПЫТАВШИХ НА СЕБЕ ВСЕ ТЯГОТЫ, НЕВЗГОДЫ И УТРАТЫ ЭТОГО ВРЕМЕНИ, КАК, ВПРОЧЕМ, ВСЕ ЖИТЕЛИ РОССИИ, ВПАВШИЕ В ВОДОВОРОТ ТЕХ СОБЫТИЙ

Мой отец Ширкин Михаил Михайлович, год рождения 1906 21 декабря.

Моя мама Ширкина (Золотова) Анна Ильинична, год рождения 1914 25 августа.

I

Сначала семья Ширкиных.

Семья Ширкиных проживала в деревне Лохино Кунцевского р-на Московской области. Эта деревня стояла на живописном левом берегу Москвы-реки, была уютная деревенька. Рассказывали, что в те далекие времена в Москве-реке в тех краях водилось очень много рыбы и что у каждого дома были свои лодки и сети. Удочками даже не ловили. Когда-то еще во времена крепостного права д. Лохино принадлежала князьям Юсуповым, их имение Архангельское было там недалеко. В советское время там был художественный музей: картин, скульптур и прочей утвари, рядом через дорогу был домашний театр, где когда-то играли крепостные артисты. Также на территории имения Юсуповы построили начальную школу для окрестных деревенских детей. Там учились мой отец и остальные его сестры и братья. Их было семь человек у деда и бабушки.

Дедушка Ширкин Михаил Петрович; год рождения точно не знаю, но приблизительно 1870 или 1871. Бабушка Ширкина (урож.

Куренкова) Мария Степановна, примерно 1873 года рожд.

Рассказывал отец и родственники, что в двадцатые годы свирепствовал тиф и все болели, только их одна бабушка Анна (а мне прабабушка) не болела. Она поила болящих клюквенным отваром и всех выходила, а сама вскоре умерла.

Дедушка Михаил Петрович в это время работал в Москве на ткацкой фабрике в красильном цехе. Там тоже всех косил тиф, и он там умер.

Сестры и братья:

Сестры отца были старшие.

Прасковья Михайловна, 1894 г. рожд.

Екатерина Михайловна, 1896 г. рожд.

Клавдия Михайловна, 1904 г. рожд.

Мой папа Михаил Михайлович, 1906 г. рожд.

Константин Михайлович, 1909 г. рожд.

Сергей Михайлович, 1911 г. рожд.

Виктор Михайлович, 1917 г. рожд.

Прасковья Михайловна вышла замуж в городок Рублёво, что не очень далеко от д. Лохино. Мужа звали дядя Андрей Николаев (отчества не помню).

У них было два сына: Костя, который умер лет 10-и от роду, и Леонид, 1924 г. рожд., был участник войны.

Екатерина Михайловна вышла замуж за Александра Ивановича Коревикина в д. Раздоры, которая находилась по правую сторону берега Москвы-реки. Правда, от правого берега их отделял лес и поле. Ну, если идти пешком, то придется потратить с полчаса. Деревня Раздоры стояла (а может, еще и стоит) вдоль Рублевского шоссе (теперь уже стало известным на всю страну из-за нашествия новых русских и нерусских и прочих пришельцев), одним концом упиралась в речку Чаченку, приток Москвы-реки. Воды этой речки родниковые, чистые были в те времена, так что люди брали эту воду для питья и приготовления пищи, не смотря на наличие колодезь. Берега этой речки Чаченки были из белого песка.

У Екатерины Михайловны и Александра Ивановича были два сына: Владимир, 1922 г. рожд., погиб на войне, и Алексей, 1924 г. рожд. Муж Екатерины Михайловны Александр Иванович был участник войны 1914 г., и потом его взяли на войну 1941 г. Ему уже было за 50 лет. Но, пройдя всю войну в пехоте, к счастью, остался жив, вернулся и прожил 81 год.

Потом в 1933 году в силу неких обстоятельств, к великому неудовольствию жителей, деревеньку Лохино переселили ближе к деревне Мамоново, которая рядом со станцией Баковка, что вблизи г. Одиново, тоже Кунцевский р-н.

II

Семья Золотовых.

Дедушка Илья Алексеевич Золотов, г. рожд. 1876. Бабушка Золотова (урожд. Яхонтова) Александра Алексеевна, г. рожд. 1878.

Итак, дедушка родился в деревне Мамоново, что рядом со станцией Баковка.

Бабушка родилась в деревне Шульгино, что недалеко теперь уже от небезызвестной всем Барвихи. Ранее это — царская летняя резиденция, потом кремлевский санаторий в советское время, а теперь резиденция семьи Ельцина или, может, еще кого-нибудь из новых русских. Рядом был замок баронов Май[е]ндорф. В советское время в нем был клуб. В те далекие времена, да еще и при советской власти, те края были окружены прекрасными хвойными лесами, и в них было много ягод черники, земляники, брусники, орешника, грибов и даже мелкого зверья. Бабушка рассказывала, что они всегда занимались сбором этих даров природы. Однажды, будучи подростками, они ходили за ягодами вблизи царской дачи и набрали на царя со свитой и детьми. Это был Александр III. Бабушка рассказывала, что они, деревенские дети, сразу преклонили колени. А царь Александр III был очень растроган и попросил всех встать, а они не хотели долго вставать, чувствуя себя счастливыми, что с ними разговаривал сам царь. Бабушка до замужества пела в церковном хоре и играла на гармошке. Так что по деревне ходили с песнями.

Дедушкин отец и бабушкин отец были знакомы по ярмаркам. Узнав друг у друга, что у них имеются холостые дети, решили их сосватать.

И так бабушка стала жить в деревне Мамоново.

У бабушки еще были братья и сестры, но я всех их не знаю. Знала только ее сестру Прасковью Алексеевну, которая была замужем в Москве, и брата младшего Яхонтова Ивана Алексеевича, который жил в д. Шульгино до конца жизни. У него было трое детей: старшая дочь Тоня и два сына младшие Виталий и Толик. Дочь Тоня была медсестра, незамужняя еще, и поэтому была мобилизована на фронт. Потом где-то в конце войны была отпущена с фронта по ранению, а потом вскоре умерла. Младшие сыновья были еще подростками и на фронт поэтому не попали.

И так бабушка с дедушкой стали жить-поживать в деревне Мамоново и детей наживать.

Дети — братья и сестры:

Василий Ильич, 1902 г. рожд.

Евдокия Ильинична, 1906 г. рожд.

Татьяна Ильинична, 1910 г. рожд.

Анна Ильинична, моя мама, 1914 г. рожд.

Александр Ильич, 1918 г. рожд.

Потом дети выросли и стали создавать свои семьи. В те послереволюционные и после Гражданской войны годы в Москву и пригородные места нахлынуло очень много приезжего люда. Поэтому некоторым детям достались супруги из приезжих.

Сын Василий Ильич после окончания службы во флоте вернулся домой и женился на приезжей женщине с двумя детьми. Звали ее Елена (отчества не знаю), а детей Тоня и Георгий. Она как раз снимала комнату у бабушки и деда. Дедушка Илья потом помог им приобрести свой дом. Своих детей дядя Вася так и не завел.

Дочь Татьяна Ильинична тоже сошлась с приезжим, звали его дядя Петя (отчества не помню) Фомин. Дедушка Илья тоже помог им приобрести дом.

Дочь Евдокия Ильинична вышла замуж в Москву за Кузьму Степановича Горбачева.

Потом, после 1933 года, из деревни Лохино нагрянули женихи на мамоновских невест.

Вот и моя мама Анна Ильинична вышла замуж за моего папу Михаила Михайловича в деревню Лохино. Там они построили дом. Далее братья отца: Константин Михайлович женился на невесте из Мамонова Александре Вас[ильевне], тоже построили дом. Виктор женился тоже на невесте из Мамонова Лидии Петр[овне]. Вроде они жили у невесты в Мамонове, а иногда и в Лохине у его матери Марии Степановны. Брат Сергей отыскал себе невесту Александру Авд[еевну] в деревне Воронки — это совсем рядом с именем Юсуповых Архангельским, и тоже привел ее в д[еревню] Лохино.

Дочь Клавдия Михайловна нашла себе мужа из приезжих. Звали его дядя Павел (отчества не помню) Белов. Он воевал на Гражданской войне, потом погиб на Великой Отечественной войне. Детей у них не было. Потом, уже после войны, Клавдия Михайловна вышла замуж в Москву, мужа звали Михаил Иванович Нарцисов.

В середине 30-х годов у всех стали появляться дети, кроме Клавдии Михайловны.

У моего папы и мамы родилась я, Рита, в 1936 году.

У Виктора и Лидии — сын Леонид.

У Константина — сын Борис.

У Сергея аж три сына: Станислав, Александр и Константин.

III

Теперь немного вернулись назад.

Мама рассказала, что, когда она и ее сестры Татьяна и Евдокия (Дуся), будучи совсем молодыми и незамужними, как-то вечером шли с танцев в компании таких же девушек, к ним подошла немолодая женщина и предложила погадать. Некоторые отказывались, денег не было у кого-то, а кто и согласился. У Евдокии (Дуси) денег не было, но та женщина все-таки сказала, что погадает и так. И она ей предсказала: ты выйдешь замуж за очень хорошего человека, и у тебя будет четверо детей, два мальчика и две девочки, но ты умрешь в 36 лет. Но в это особенно не поверили, потому что до замужества было еще очень далеко.

А вот еще один эпизод мама вспоминала не один раз. В июне 1941 года она была где-то под Москвой (я сейчас не помню точно где) в доме отдыха. Сидели все в столовой на открытой веранде за столиками и кушали. Вдруг на соседнем столике послышались некие возгласы. А произошло вот что, все причём обратили внимание: залетел воробей и сел на лысину одному мужчине и несколько раз клюнул его в темя. Кто посмеялся, кто поудивлялся. Одна женщина с соседнего стола встала и сказала, что это

очень плохая примета. Случится какая-то большая беда, которая поразит в основном мужчин. Это было 21/VI-1941 г. И что же, 22/VI-1941 г. объявили по радио войну. Дом отдыха срочно закрыли, а отдыхающих отобрали по рабочим местам, по домам.

И вот началась эта ужасная война.

Я помню эту суматоху. Разговоры про эвакуацию. Ехать — не ехать. Папа был инвалид по зрению (–15 диоптрий) и мобилизации не подлежал. Он работал на авиационном заводе № 30 в Москве, а мама на военном заводе № 214. Папа говорил, что их завод эвакуируют в г. Куйбышев, а мамин еще куда-то. Но они решили не ехать никуда. Вот в этой суматохе, рассказывала мама, она шла с работы на поезд (электричек тогда не было) к платформе Белорусского вокзала, к ней подошла женщина типа цыганки и пристала погадать за какие-то копейки. Чтобы отвязаться, мама ей дала денег. Эта женщина ей сказала так: «Много мужей погибнет, много останется вдов, но ты будешь счастливая, твой муж останется с тобой, и вы проживете счастливо всю жизнь». Так оно и вышло. Конечно, в войну было холодно и голодно, но были вместе, папа иногда по целому месяцу не приезжал домой, потому что работали круглосуточно. Часть завода оставалась в Москве, а большую часть эвакуировали. Делали истребители для фронта.

Помню, когда армия отступала, но нам, детям, это было непонятно, отчего столько машин военных вокруг, солдат. Солдат и офицеров распределили по домам, и у нас дома жили военные. Тогда я услышала такие слова: «начпрод, помпомзвод, аккумулятор и т.д.», потому что электричества не было, и военные подогнали машину к дому и от аккумулятора протянули лампочку в дом. Военные начальники нам сказали, что лучше бы мы уехали в Москву, потому что, может быть, здесь, у Одиново, будет последний бой. Мы уехали к другу папы, дяде Грише. Помню эти четырехгранные репродукторы на площади Белорусского вокзала и громовой голос Юрия Борисовича Левитана, песню «Вставай, страна огромная», которая мне казалась веселой.

Помню, и дядю Гришу потом мобилизовали. Мы пошли его проводить. Как только его нашли? Стояли на какой-то площади шеренги солдат в серых шинелях, не отличить друг от друга. Потом нам, кто, не помню, сообщил, что можно вернуться домой. Мы вернулись. Кто-то из военных подарил мне зеркальце, с одной стороны оно было обтянуто шелком, и на нем был изображен красивый цветочек (к этому я еще вернусь). Была зима уже в разгаре, много было снега и сильные морозы.

Из этих наших семей на фронт были взяты все братья отца и его племянники, и братья мамы.

Отдельно надо сказать теперь о маминной сестре Евдокии. Ее муж Кузьма Степанович Горбачев работал на военном заводе и занимал какую-то руководящую должность. Ему надо было организовать эвакуацию.

А в это время их дети, Сима, 1930 г.р., и Олег, 1932 г.р., находились в пионерских лагерях. Эти лагеря тоже срочно эвакуировали, но родителям не успели сообщить сразу куда. И Евдокия не могла сразу поехать с мужем, а стала разыскивать детей. На руках у нее была дочка Зоя, 1939 г.р., и сама она была уже беременна на последних месяцах. С большим трудом она их нашла аж в Горьковской области и где-то там по дороге родила мальчика Костю 1941 г. в сентябре. Вот в таком состоянии она со всеми детьми еле втиснулась в эшелон, который шел в Ташкент с беженцами. Туда эвакуировался завод ее мужа. Их по пути еще бомбили. Как рассказывали, потом все они приехали в Ташкент только в декабре. Там уже было известно, какие заводы где находятся. Тетя Дюся попросила в админист[раци] вокзала сообщить, чтобы их встретил муж. Тогда на вокзал в Ташкенте за ними пришел отец.

Теперь вернусь к зеркальцу, которое мне подарил военный. Я его положила на стул сверху цветочком и забыла, а на него положили что-то еще, то ли шарфик, то ли платок. Я куда-то полезла, пододвинула стул и встала на него коленкой. И почувствовала, что что-то хрустнуло, сняла шарфик и смотрю: мое зеркальце пополам треснуло. Мне его стало очень жалко, и я чуть ли не со слезами сказала маме. А она заволновалась и сказала, что это очень плохая примета. И что же произошло? Буквально на второй или на третий день приходит телеграмма из Ташкента: умерла мамин любимая, да и всеми любимая сестра Евдокия (Дюся) Ильинична на 36-м году жизни в 1941 г. в декабре мес[яце]. Осталось четверо детей: две девочки и два мальчика, как ей и предсказано было.

Так во время войны, помню, бабушка Александра (Саша) рассказывает маме свой сон: будто видит она своего сына Василия маленьким ребенком, и он всё бегаёт в красной рубашечке. Она его зовет, а он всё убегает. Тоже пришла похоронка вскоре — в марте 1943 г. (она у меня хранится).

Жена его (дяди Васи) Елена во время войны заболела воспалением легких и умерла. Сын ее Георгий в то время воевал на Черноморском флоте и тоже погиб. Дочь ее Тоня вышла замуж во время войны за какого-то афериста. Он уговорил ее продать дом. И куда она с ним уехала, никто не знает. Хотя ее все наши отговаривали от продажи дома.

Муж Татьяны Ильиничны Петр пропал без вести, а ребенок, мальчик Тимоша 1940 г.р., умер в 1941 г., около года ему было, заболел дизентерией, а лечить было нечем. Все медикаменты были для фронта. Татьяне Ильиничне потом тоже досталось работать на всяких трудовых фронтах.

Немцев по нашей Белорусской дороге задержали в Кубинке. Но некоторые воинские части (как говорили родители и прочие взрослые, это были зенитные точки) [нрзб.] оставались охранять Москву от налетов немецкой авиации.

Я помню, в наших краях стояли прожектора и пушки-зенитки, блиндажи, где жили

военные. Потом после войны еще долго оставались канавы от солдатских блиндажей и от подковообразных блиндажей под прожекторы. Весной они были заполнены талой водой, в них размножались лягушки. Мы, дети, ходили играть туда и наблюдали, как появлялось большое скопление лягушачьей икры в этих водах. Потом — как зарождалась жизнь в этих икринках. А если икра повисала где-нибудь на высохшей траве, то мы ее снимали и бросали в воду. Так мы спасали лягушачье племя. В этих канавах водились еще какие-то тритоны, жучки и прочая мелкая живность. Нам было интересно всё это наблюдать.

А пока шла война и зенитная артиллерия стояла в подмосковных лесах, я часто гостила в д. Раздоры у папиной сестры Екатерины Михайловны. Помню, однажды ее мужу Александру Ивановичу пришла по-вестка идти на фронт. И вот тетя Катя собрала ему в дорогу котомочку с какими-то вещами, и рано утром дядя Саша попрощался с нами и ушел воевать. Сын их Володя был уже на войне, поскольку перед войной был призван на срочную службу. Он был с 1922 г.р., через некоторое время тетя Катя получила известие, что Володя погиб.

Оставался сын Алексей 1924 г. рожд. Он работал на военном заводе в Москве, у него была бронь, поэтому на войне он не был. Зато познакомился с девушкой из военной части. Там было несколько девушек, они работали на прожекторах, освещали небо ночью, когда летели самолеты, если немецкие, то зенитчики их сбивали. Девушки жили в блиндаже. Лёшка брал меня с собой на свидания к этим девушкам, видно, для поддержки духа. Его подругу звали Валя. Я помню, у них в блиндаже был патефон, и мы слушали пластинки. Небольшое зеркальце стояло между [нрзб.], освещалось всё какой-то копилкой. Валя со своими подругами иногда приходила домой к Лёше. Все девушки были в военной форме. Валя иногда сажала меня к себе на колени. Я ей говорила: «Валя, какая ты красивая». А она смеялась. На ее гимнастерке были погоны с лычками и на груди всякие значки. Я у нее всё спрашивала, как они называются, а она мне объясняла. Потом, не очень помню, в какие годы войны, все эти зенитчики по-шли, наверное, в наступление, в общем, ушли дальше воевать. Так что Лёша остался ждать свою Валю с фронта домой и дождался. Они после войны поженились.

Папин брат Виктор Михайлович, 1917 г.р., был призван в армию (точно не могу сказать: то ли [в] 1937... 38 году) на срочную службу и попал на Тихоокеанский флот. Тогда на флоте служили четыре года. Там и застала его война. Как рассказывали старшие (родители, тетушка), что от Виктора не приходили письма во время войны целых два года. Все думали, что он погиб. Его жена Лидия Петровна ждала, ждала да и вышла замуж за одного офицера из ведомства [нрзб.]. У этого офицера (я его немного помню), его звали дядя Саша (отчества не знаю) Григорьев. Говорили, что вся семья его погибла в блокаде Ленинграде. Сына дяди Вити он

усыновил. Потом вскоре после войны его отправили то ли в Магадан, то ли на Чукотку охранять заключенных и повысили в звании.

Да, еще в начале войны погиб папин брат Сергей Михайлович. Осталось троє детей без отца. Бабушка Мария Степановна умерла от горя и болезней в 1943 г.

Чуть не забыла, брат папы Константин попал в плен тоже в начале войны. Но числился в пропавших без вести. Жена его не получала пособия на сына.

После, в конце войны, от дяди Вити стали приходять письма. Он писал, что и он не получал писем из дома и думал, что все погибли. Вот такая связь была с Дальним Востоком во время войны. Ему, конечно, сообщили, что умерла мать, а жена вышла замуж и уехала. Он в то время служил во Владивостоке, сразу еще военных не демобилизовывали. Дядя Витя тогда поступил то ли на офицерские курсы, то ли в какое-то военно-морское училище и остался служить на флоте. Там он себе нашел жену, и они родили двоих детей: сына и дочь. Но вот однажды в конце 40-х, а может, в начале 50-х годов (рассказывал потом дядя Витя, когда приезжал в отпуск) произошло такое романтическое и трогательное событие с ним во Владивостоке, ну прям как в хорошем или сентиментальном кино. Было 1 мая и, конечно, военно-морской парад. После парада они с сослуживцами стояли у буфета на ж/д вокзале и принимали свои законные сто грамм. Публика, которая ожидала отправления поезда на Москву, тоже толкалась там. И среди этой публики оказалась и дяди Витина жена Лидия Петровна с сыном Леонидом. Она ехала из Магадана получить ордер на квартиру, которую давали ее мужу Александру в Выборге. К тому времени у них уже были две дочки. И вот Лидия Петровна тут и встретила своего любимого мужа. Они узнали сразу друг друга. А сын, конечно, его уже и забыл и отцом называл дядю Сашу. Вот такая была история.

IV

Теперь надо подсчитать потери в войне 1941 г. и что осталось после войны 1945 г.

Потери семьи Золотовых:

Дедушка Илья Алексеевич умер еще в 1935 г. от астмы.

1. В 1941 г. в декабре умерла дочь Евдокия Ильинична, 1906 г., оставив четверых детей, правда с хорошим отцом. Потом они все вернулись из эвакуации из Ташкента в Москву. Отец их женился потом. Но всё равно без родной матери им было не очень легко.

2. В 1943 г. погиб сын Василий Ильич. Семья его, пусть [с] неродными детьми, тоже вся исчезла.

3. В результате ранений скончалась, хоть и дома, бабушкина племянница — участница войны Яхонтова Антонина Ивановна. У бабушки Александры Алексеевны Золотовой остались еще дети:

1. Сын Александр Ильич, 1918 г.р., вернулся с войны в 1947 г. на радость всем родным.

2. Татьяне Ильиничне, хотя ее муж погиб и сыночек умер, выходить замуж второй раз было уже не за кого.

3. Моя мама Анна Ильинична.

Потери семьи Ширкиных:

1. Сергей Михайлович, 1911 г.р.

2. Сын Екатерины Михайловны (урожд. Ширкиной) по мужу Коревихиной Владимир Александрович.

3. Умерла мать папы и всех Ширкиных бабушка Мария Степановна в 1943 г.

В семье Ширкиных остались живы:

1. Мой папа Ширкин Михаил Михайлович, 1906 г.р.

2. Брат Ширкин Виктор Михайлович, 1917 г.р.

3. [Брат] Ширкин Константин Михайлович, 1909 г.р. Он был в плену с первых дней войны в самых ужасных концлагерях.

Как только он выжил, сам даже удивлялся. Их освободили американцы в конце войны. Он рассказывал, как они хорошо к ним отнеслись. Сразу поместили в госпиталь, отмыли, одели в чистое белье, лечили, выходили, откормили в течение двух месяцев и в лучшем виде передали нашему командованию. Но наше начальство смотрело на пленных как на предателей, и сразу взяли многих под конвой, чтобы отправить в наши тюрьмы. Но дядя Костя и некоторые другие разузнали, что какие-то польские союзники вербуют людей на восстановление Варшавы. И он записался в эту команду. Их отправили в Варшаву. Ну а потом эта волна с пленными как-то затихла. Тогда дядя Костя уже в 1947 г. мог вернуться домой. И то, пока Сталин не умер в 1953 г., дядя Костя все был под колпаком у энквдешников.

Сестры, слава Богу, все остались живы.

Клавдия Михайловна, 1904 г.р.

Екатерина Михайловна, 1896 г.р., дождалась с войны мужа Александра Ивановича Коревихина, сын Алексей тоже остался при них.

Прасковья Михайловна, 1894 г.р., дождалась своего сына Леонида с войны. Муж ее дядя Андрей на войне не был, причину этого я не знаю: может, по возрасту, может, «бронь» была или еще что.

Воспоминания записала, дочь Ширкина Михаила Михайловича и Золотовой (Ширкиной) Анны Ильиничны, Маргарита Михайловна. Я пенсионерка, проживаю в г. Твери [индекс] с 1975 г. по адресу <...>.

Публикация **М. В. Строганова**
(доктор филол. наук, Московский гос. ун-т дизайна и технологии)

ИЗ «ВОСПОМИНАНИЙ» ПИТЕРСКОГО РАБОЧЕГО БОРИСА ШТЕЙНФАСА

Воспоминания питерского рабочего Бориса Штейнфаса (1910 г.р.) — своеобразная хроника событий послереволюционного десятилетия, которые происходили в одном локусе — на Колпинской улице Петроградской стороны и в ее окрестности. Этот район — малая родина автора этих своеобразных записок-мемуаров, он — участник и очевидец описанных событий. Основная часть воспоминаний посвящена периоду НЭПа и трудной петроградской/ленинградской повседневности ровесников Б. Штейнфаса: описаны подчас до мельчайших деталей быт, культурная жизнь города, одежда, еда, занятия горожан, в первую очередь молодежи, ее учеба, работа, увлечения, досуг. Много внимания автор уделяет описанию той части своих приятелей и соучеников, которую составляли носители девиантного сознания и поведения, их как бы «нетипичному», «неправильному» быту. Штейнфас в своих воспоминаниях проследивает разные судьбы своих товарищей: и тех, кто смог найти себя в новых условиях и воспользоваться предоставленным советской властью социальным лифтом, получить профессию и образование, и тех, кто был духовно искалечен как тяготами послевоенного быта, так и соблазнами НЭПа. Ценно то, что отношение автора к описываемым событиям, к их героям и антигероям в определенной мере отражает срез общественных настроений того времени в целом.

Б. Штейнфас, как правило, не погружен в личные переживания и философские размышления, как это часто случается в мемуарах. Он просто описывает

поток событий, в силу своих возможностей и представлений запечатлевает характеры самых ярких личностей, к какой бы среде они ни относились, — выдающихся спортсменов и виртуозных воров, талантливых цыганских певцов и ловких шулеров, девчонок, сбившихся с пути, и учащихся ФЗУ.

Годы НЭПа, совпавшие с взрослением автора записок, глубоко и ярко запечатлелись в его памяти. Из текста воспоминаний неясно, в какие годы они создавались, скорее всего на протяжении нескольких предвоенных и послевоенных лет. Можно предположить, что Штейнфас задумывал описать не только этот период, но и подробно рассказать о своей семье, последовавших после НЭПа годах, но, к сожалению, сохранилась только одна тетрадь под номером 4, которую он назвал «Дети Революций. Конец гражданской войны. НЭП». Общий объем рукописи — около 5 а.л., она хранится в личном архиве публикатора.

Текст публикуется с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.

Вспоминая годы с начала Н.Э.П.а, невольно вспоминаешь главную магистраль Петроградской стороны, Большой проспект на котором как было описано выше были сосредоточены все крупные рестораны кино пивные здесь сосредоточились большие магазины, игорный клуб Три-Кодерозэлектро лото и много миллиардных. Прежде чем описать жизнь Большого проспекта, невольно вспоминается моды того времени в чем ходили и кого можно было встретить, как одевался народ. Почти что до конца 1924 г. большинство молодежи насили брюки

кельшь часные портные которые шили брюки и продовали их на рынках принимали заказы и на дому кельшь можно было сшить любой ширины вот почему эти флотские брюки были извращены и испохаблены до придела стали шить так называемые юбки Джона ширина которых была 45-50 сантиметров такие широченные кельши еще терпимо было можно видеть на высоких здоровых парнях например как на Демитрии но когда такой кельшь был одет на низкого роста мальчишке или парне то это казалось прямым извращением морской формы. Бывали случаи когда моряки довали падзатыльники кельшникам рост которых аршин с шапкой. И невольно вспоминается стихотворение напечатанное в одном из юмаристических журналов того времени. Не могу сказать что был выпущен правительством указ запрещающий носить морские брюки кельшь, это запрещение не где не было опубликовано и наверно журнал просто высмеивал изкожателей морской формы стихотворение было озаглавлено так.

Ношение кельша будет преследоваться.

Широкий кельшь в кармане нож
и сутенерская сноровка
Прическа еж даешь-берешь а на груди
тутуеровка.
Когда-то этот буйный кельшь в атаку шол
покрытый славой
А буйный клич даешь-берешь звучал
под самую Варшавой.

Клинком рубил лихой моряк он
революции врагов поставил на колени
А морской широкий кельшь
хлестал матросские голени.
И вот в прошедшие года вперед мы шли
и белых били,
Кельшь носили моряки с великой
доблестью носили.
Теперь настали времена и каждый день
преступной сводки
Не вспоминая не о чем клеш напялил
шкет с Обводки.
Засел со шкицей у стола в зубах
дымится папироса

Мозгует мокрые дела и корчит старого
матроса.
Прическа еж в кармане ножь а жизнь
шпане свой путь укажет
Снимай скорей широкий клешь а то
мельтон берешь покажет¹.
Конец

1) Приступная сводка: в то время в всех газетах писали отдел происшествий — все крупные кражи убийство хулиганства насилие и прочие; это и подразумевается приступная сводка.

2) Шкет с Обводки: подросток 17–18 лет хулиганского подозрительного вида «Шпона» с Обводного канала.

3) Мокрое дело: грабёж с убийством.

4) Шкица: девушка легкого поведения.

На всех больших рынках Петрограда этого времени появились ларьки частных портных под фанерной крышей которых висели клещи всех матерьялов любой ширены спросить юбку Джона спросят на сколько ширены 40–45–50 см в других ларьках висели матросские флонеливки суконные морские рубахи и модные в то время гимнастерки со вздержкой на поясице, были так же ларки с модными в то время кожаными тужурками полуполто, матросскими бушлатами.

Такие ларки были на Сытном рынке, на Сенной площади и на многих больших рынках. Клещь и вообще морская форма была в моде до конца 1924 г. после ее сменил английский костюм узкие брюки с отворотами и однобортный пиджак резко сменились и ботинки заместо ботинок «вер» с тупым наском вышли в моду «Джими» с острым наском. Резкая перемена моды сразу подхватил частный капетал, стали шить костюмы из отличного «Бостона» и откуда только появилось у частника такой матерьял, открылись частные сапожные магазины где на выбор можно было купить и батики «Джими» с лайковым верхом и баретки шевро, лак все по последней моде давай деньги. Отличные шолковые рубашки галстухи носки, можно было купить пальто любого драпа.

В кооперации было гораздо конечно дешевле но кооператив от частника отстоявал тогда и в качестве и в изыачестве изготовления вот почему молодежь особенно девушки из кожи лезли вон что-бы купить у частника, туфли платье польто и прочий дамский туалет. В моду того времени вошла тутоировка привилась она очевидно с флота кумиром всех молодых и здоровых после революции сделался флот и морская форма привилась и тутоировка последние годы царского режима во флоте мореки начали увлекатся этим диким художеством тутоировка процветала так-же и в царских тюрьмах, понятно что дикое художество досталось как наследство пороков человечества старого прошлого. Больше всего из колпинских был заколот «Абрам» у которого тутоировка была на груди руках и ногах, заколот был «Брей» Валька «Шмара» «Буксир»

и многие другие колпинские у «Бати» тутоировка была только на руках но уже в конце 1928 г. эта дикая привычка начала отмирать и любители похвастант рисунками на своем теле становились все меньше и меньше.

Орел десять тысячь уколов на груди Демитрия «Ш» два укола у Бориса как память Женьки «Чиновника».

Еще во время гражданской войны Андреевский полк в котором служили Константин и Демитрий «Ш» стоял под Одессой. Оба брата гуляли по освобожденному от белогвардейщины и интервентов городу Одессе. Любовались ее зелеными скверами и главной ее магистралью Дербасовской улицей, побывали так-же и на Одесских рынках которые кишели в то время оферистами жульем и ворьем, на которых процветала спекуляция и контрабанда, на рынках открыто, поджидая клиентов сидели, квалифицированные тутоировщики, которые за спиртное или за кусочек золота могли вас заколоть с ног до головы. Это было все открыто договаривались выберай рисунок и подставляй под иголки свое тело. Демитрию очень хотелось иметь на своем атлетическом теле красивые рисунки и он хотел уже наколоть себе на груди тонущий корабель на спасательном круге и на перекресток два якоря, но старший брат Константин отговорил, который не любил дикое художество и тутоировка у Демитрия в Одессе не состоялась. Демитрий полюбил город Одессу как и свой Петроград и всегда

вспоминал сидя в компаниях этот город, наверное по этому к нему и пристала кличка Митька «Одесса» и в спорте и по всей Петроградской стороне после прихода из армии домой, кличка «Одесса» неизменно оставалась за ним. Полюбили Демитрию модные в то время Одесские песньи.

В конце 1923 г. Демитрий твердо решил сделать на своем теле тутоировку долго подбирал ресунки для груди рук и спины все не нравилось но вот наконец в журнале царского времени «Нива» Дмитрий облюбовал действительно красивый рисунок «Орлиное гнездо» где орел держал куропатку и кормил своих птенцов, крыльи у могучей птицы были раскинuty а в кривом клюве орел держал кусок мяса добычи и передавая кормил птенцов. Твердо решил Демитрий наколоть этого орла дело оставалось за квалифицированным тутоировщиком и Демитрий его нашол оказался тот самый Женька Консюкевич по клички «Чиновник», тот самый чиновник который оперировал² на коночных и трамвайных маршрутах Петроградской стороны.

Консюкевич после того как был здан сыщеком по квартирным кражам Кишкином³ отбывал срок в литовской тюрьме⁴ и был выпущен после ее разгрома. Встретился «Чиновник» с Демитрием в пивной на углу Орембанской⁵ улице и Малого проспекта. «Чиновник» сразу узнал Митьку как-же жили и росли на одной улице и в одном доме братья Голубевы Гинадей и Михаил которые сидели в компании за одним столом с «Чиновником» хорошо снающие



Уличный ларек на Петроградской стороне в районе Сытного рынка. Фото 1936 г. Из блога «История в фотографии» (<http://foto-history.livejournal.com>)



Семья Штейнфас. Ленинград, середина 1930-х гг. Фото из личного архива Н. М. Куренной

Деметрия, пригласили к столу, Дмитрий сел выпели разговор зашел насчет тутоировки Консюкевич сразу предложил свои услуги как квалифицированного мастера тутоировки выполняю Митя для тебя с полным художеством любой рисунок, работаю сейчас по этому делу. Узнав что у Деметрия есть облюбованный рисунок Орел встретились перевели с журнала «Чиновник» сразу сказал что тысяча десять уколов не меньше придется Митя потерпеть. Кололи на квартире у Деметрия днем когда Деметрий пришел со смены пожарной части. Начелось с того что коптели сажу. «Чиновник» внимательно развел сажу, в низкой чашечки деловито разложил связанные в деревянную оправу иголки, тонкие златоушки, грудь Деметрия была намазана жидко разведенном мылом обведено чернильным карандашом контур орла был наложен на грудь переведен и по переведенному контуру начался сложный процесс тутоировки, на столе стояла бутылка с закуской перед началом выпили. Деметрий стакан что-бы лучше терпеть «Чиновник» не полный. Кто не видал процесса наколки тот не представляет как это делается «Чиновник» взял оправку где были связаны семь иголок горкой окуная иголки в роствореную сажу «Чиновник» быстро наносил по контуру рисунка уколы делал эту работу вертуозно и быстро Деметрий лежал на кровати с папероской а чиновник колол и колол под кожу Димитрия, делали перерывы выпивали закусовали курили и продолжали колоть.

При этой операции от начала до конца присутствовал брат Деметрия Борис «Ш» который внимательно следил за вертуозной работой тутоировщика. Смотрел как в оправках укреплены горки иголок спрашивал как разводиться сажу и сразу попросил уколить его в руку хотя несколько раз и когда Деметрий сказал Консюкевичу кольни ему «Чиновник» дал Борису два укола которые у него остались на всю «жизнь», как память о наколки орла на груди брата. Входила

в комнату мать Деметрия и старшая сестра Мария закотили небольшую истерику видя что Митюшку колят иголками называли дикарями но делать нечего работа шла грудь Деметрия начала солидно припухать от уколов. Процесс тутоировки Орла с перерывами длился около четырех часов наконец страданья модника кончились грудь на которой выступала кровь и была вздуши по всему рисунку Орла тутоировщик натер сажей сказав что дня через три будет ретушировать перья крыльях и вообще Деметрию кололи три раза все этот же Чиновник но надо отдать должное что рисунок на груди у Деметрия получился как на картинке после Деметрий на колол на обоих руках все возможные рисунки и нескольких цветов все они были выполнены «Чиновником» надо сказать с художественным искусством. Очень просил наколоть и Борис брат Деметрий не разрешил узнает мать будет ругать сам портишь свое тело и мальчишки то-же. Но все же Борис уговорил брата который 1924 г. наколол ему сам на память рисунок на левой руке название которому «Вера, надежда и любовь» сердце пронзенное стрелой якорь в перекрестку с крестом, который остался на руке Бориса как память о любимом брате. Как я уже упомянул выше Женька Консюкевич кличка «Чиновник» был пассажен на два с половиной года сыщиком Кишкиным, отбывал «Чиновник» срок в «Литовской тюрьме» но как я то-же писал вышел в февральскую революцию полетели замки дверей этой тюрьмы и «Чиновник» со многими приятелями своего пошиба очутился на свободе. «Чиновник» раздобыл шинель русские сапоги и начал как и многие приятели его «професии» заниматься конечно не работой а темными делами и кражами, несколько месяцев т.е. до октября можно было промышлять корманом⁶, а после октября корманы стали пусты а деньги потеряли ценность, нужно было менять квалификацию и он быстро пере-квалифицировался. Первое время пытался

примкнуть к бандам и даже покойникам⁷, но все это было не его амплу не по его нутру да и все связано с большим риском. С раннего детства «чиновник» хорошо рисовал и коллеграфически писал не смотря на то что кончил только трех классное городское училище, и он стал специолистом по «ксивам»⁸ т.е. по изготовлению «липовых» документов справок все возможных печатей и штампов. В то время эта профессия хорошо оценивалась за хорошие изготовления «Ксив» платили золотом хорошими шмутками одеждой, было не так опасно «Чиновник» допускался во все «банны»⁹ и «малины» Петрограда и даже в последствии в «развалины» в подземные катокомбы «литовской тюрьмы». В моду вошла тутоировка и тут Консюкевич выступал как опытный и прославленный мастер этого дела. Отремела гражданская война начался Н.Э.П. и опять «специальности» чиновника встали в большой цене, вобщем жилось не плохо.

Примечания

¹ Схожий текст приводит К. Д. Золотовский в книге «Рыба-одеяло» (действие происходит в 1923 г.): «...Партийная и комсомольская организации гонят с боевых кораблей косяки этой шпаны, случайной во флоте и не любившей флота. О них напечатали стихотворение в газете:

Прическа ерш, в кармане нож
И хулиганская сноровка,
Аршинный клеш: «Даешь, берешь!»

И на груди татуировка.
Когда-то этот буйный клеш
В атаку шел, покрытый славой.
Его девиз: «Даешь! Берешь!»
Гредел под самую Варшавой.
Победа! Победена шинель.

В газетах нет военной сводки.
И вот... «даешь» — взяла панель,
А клеш напялил шкет с Обводки.
Нет, врешь, щенок! Не проведешь!
Твой шик украден, а не найжит!
Шпан! Долой матросский клеш!
Не то... матрос тебе покажет!» (Золотовский К. Рыба-одеяло. М., 1965. С. 11). — Прим. ред.

² *Оперировать* — здесь: воровать.

³ Сыщик Кишкин раскрывал карманные кражи.

⁴ Речь идет о городской тюрьме, располагавшейся в Литовском замке на пересечении р. Мойки и Крюкова канала. Со второй половины XIX в. в ней содержались наряду с уголовниками и политические заключенные.

⁵ Имеется в виду Ораниенбаумская улица. — Прим. ред.

⁶ *Промышлять карманом* — воровать.

⁷ Имеются в виду так называемые *попрыгунчики* или *покойники* — ленинградская банда 1918–1920 гг., члены которой наряжались в саваны, пугали и грабили прохожих.

⁸ *Ксива* — жарг. (поддельный) документ.

⁹ *Бан* — жарг. вокзал.

Публикация Н. М. Куренной
(доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН, Москва)

Елена Викторовна Минёнок,
канд. филол. наук, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва)

«ВСЕСАГУТЬЕВСКИЙ» ПРАЗДНИК «ДРЕМА»

С 1997 г. в д. Сагутьево¹ ежегодно отмечается праздник-представление «Дрема». На него собирается несколько сотен человек². На местном телевидении о нем делают репортажи, районная газета «Земля Трубчевская» публикует специальное объявление. Так, в 2015 г. был напечатан следующий текст: «Сагутьево приглашает на народный обрядовый праздник “Дрема”, — сообщает отдел по делам культуры, ФК и спорту в райадминистрации. — Он состоится **8 июня 2015 года, в 18.00**. Приглашаются все желающие». Газету читают, и среди гостей, приезжающих на праздник, встречаются даже жители из соседних районов — Погарского и Почепского.

Праздник отмечается в понедельник после Троицкой недели, он имеет локальное название *Розгары*, что соответствует хронониму *Розыгры*, описанному в словаре народного календаря Полесья [7. С. 212–213].

Розгары — что ты вот делаешь усё время, шишь там, ти што делаешь, ругаешься. Вот эта Розгары, [чтобы] просить Бога, чтобы всё простил, что ты наделал за тоя время, за Розгары [ЦОН].

Пожилые жители единодушно полагают, что «Дрема» отмечается в понедельник после Троицы, который и именуется *Розгарами*. Убеждение, что 50-й день по Пасхе является Духовым днем, а следующий за ним понедельник — Троицей, широко распространено на большой территории, объединяющей значительные части Смоленской, Калужской и Брянской областей [2. С. 274, сн. 1].

Раньше была Троица в понедельник, а сейчас — наоборот. Сейчас уже переделали по-советскому, получается, Троица — в воскресенье, а Дух — в понедельник. А всю жизнь, во, я живу, мне семьдесят три года, и всё время был Дух — в воскресенье, Троица — в понедельник. А сейчас всё наоборот [ШОБ].

Подобная перестановка праздников в народном календаре, возможно, объясняется практикой католицизма, в церковном календаре которого 50-й послепасхальный день празднуется как сошествие Святого Духа на апостолов, Троица же отмечается в восьмое воскресенье после Пасхи, т.е. на 57-й день. Трубчевск вошел в состав Русского цар-

ства в 1645 г. До этого город длительные периоды времени входил в территорию Великого княжества Литовского, позже — Речи Посполитой. Так, храм, одновременно служивший усыпальницей князей Трубецких (они получили свою родовую фамилию по имени города, которым владели), после 1618 г. переделывался в костел и только в 1646 г. «стал Соборным храмом города Трубчевска» (во имя Святой Троицы) [6. С. 8].

Современный праздник «Дрема» сохраняет связи с традиционным контекстом восточнославянской троичко-купальской обрядности. Жители Сагутьево и сегодня называют неделю, следующую за Троицей, *Гренёй*. Она традиционно считается опасным временем:

Во ета страшная неделя. Три раза в год — это после Рождва, после Рождва неделя... от Рождва до Хряшенья, потом неделя Святая, это после Паски неделя, вот, и, во, Греняя, это три страшных недели в году... Всё мама наша говорила, это во неделя от потопа. Греняя неделя от потопа, чтоб не топились дети. У каждого ж детки. Не надо шить, не надо стирать, не надо забивать ничего... Вот я помню, раньше ж сани делали мужики. И всё мама наша рассказывала. И один мужик: «А!» Ну, жена гря: «Не надо на этой [неделе]». — «Да что ты понимаешь?» И пошел, гря, и забил оглобли вот так [показывает]... забивается ж. И забил. И родился, гря, рябёночек, и руки были вывернуты у новорожденного). Всяго хватает на свете [ШОБ]³.

Жители и сегодня неукоснительно соблюдают на *Греной неделе* следующие запреты: белить, стирать, шить, городить изгородь, забивать гвозди, пользоваться топором, развешивать для просушки белье и даже разводиться костры (жечь мусор во дворе), так как в последнем случае это может привести к засухе. Особенно возбраняется нарушать запреты беременным и их родственникам (в том числе мужу, свекру, деверю и т.д.). Все физические дефекты и родимые пятна у детей объясняются нарушением родственниками запрета на вышеперечисленные работы.

Многие жители деревни «под Духа» (в субботу перед Троицей) кладут на подоконник два-три стебля *явора* (местное название айра, лат. *Acorus*). Его с берегов Десны приносят в дом дети и мужчины. Это действие имеет эстетическое объяснение: «кладем под Духа для духа»,

т.е. для хорошего запаха. Несколько старушек попросили нас привезти айр «из города». Действительно, в воскресенье, в которое, согласно православному церковному календарю, отмечается Троица, в районном центре на центральной улице около входа в магазины несколько женщин продавали айр по 150 рублей за пучок. В этот же день некоторые пожилые жители втыкают ветки березы, ольхи и липы в ворота. По местному поверью дом можно украшать ветками любых деревьев, кроме вербы⁴.

В Духовскую субботу, перед Троицкой неделей, жители ходят на кладбище помянуть своих родственников. В 2015 г. три жительницы д. Сагутьево служили панихиду.

Без преувеличения можно сказать, что ежегодная подготовка к празднику «Дрема» является частью школьной программы сагутьевской школы⁵. Учителя рассказывают детям и на уроках, и во время летней практики о значении этого обряда в местной культуре, формируют представление о нем как о высокоэстетическом явлении, как о действе, в котором обязательно надо принимать участие. В школе висит стенд, посвященный празднованию «Дремы». Фотографии школьников, несущих венок или сопровождающих процессию, есть во множестве семейных альбомов жителей Сагутьева. Участие в празднике становится важным фактом личной биографии местной молодежи.

На протяжении всей Троицкой недели жизнь деревни начинает концентрироваться вокруг предстоящего праздника «Дрема»: с четверга девушки изготавливают венок под руководством заведующей клубом, дети репетируют концертные номера для выступления на центральной площади, в семьи начинают съезжаться родственники, пекутся пироги.

8 июня 2015 г. автор статьи вместе с американской коллегой-филологом Рут Уорнер (Ruth Warner) были участниками праздника «Дрема»⁶.

В субботу на *Греной неделе* девушки под руководством заведующей клубом Ирины Сергеевны Мосиной на окраине леса делают из травы и веток венок в форме ворот. В понедельник четыре сагутьевские девушки, окруженные молодежью, вносят венок в деревню и несут его на центральную площадь. Одеты они в нарядные концертные костюмы, на головах — березовые венки с вилетеными в них цветами. По дороге к ним присоединяется всё больше и больше людей. Большое значение придается эстетической стороне праздника — мужчины в белых рубашках, женщины в нарядных платьях, участники самодеятельности в концертных костюмах, многие женщины в шляхах, жительницы д. Любец — в традиционных костюмах. В толпе идут два гармониста, под их наигрыши поют

частушки⁷. На центральной площади процессия останавливается. Гостям подносят хлеб-соль — украшенные пироги и солонку с солью. На площади установлена эстрада и проходит концерт, организованный районным Домом культуры. После концерта все крестятся и проходят под венком три раза. По мнению участников обряда, это делается, чтобы в следующем году не болеть. После этого процессия продолжает движение к реке. По дороге к Десне участники праздника будят старуху Дрему, сидящую на обочине. Пробуждение Дремы обозначает завершающую стадию праздника. Все спускаются к берегу, выбрасывают венок в Десну, зажигают большой костер на берегу и веселятся до двух-трех часов ночи (см. ил. на 2-й с. обложки).

Инициатива возрождения «Дремы» принадлежит Николаю Сергеевичу Копылову, сельскохозяйственному специалисту, ставшему впоследствии директором клуба в д. Сагутьево. Именно он, сохранивший в детских воспоминаниях яркий образ праздника, посчитал необходимым его восстановить:

Я вспомнил, что наши бабушки справляли праздник. Мы жили по улице Набережной, как идти на речку, и вот всё это шествие, которое проходило, у меня осталось в памяти. Первым шагом, который я сделал по поводу возобновления праздника «Дрема», — я обратился к старейшим жителям Сагутьева, которые непосредственно участвовали в этих мероприятиях. Прошло много лет, это уже с 94-го года стал

работать директором клуба, а в 97-м году вот это мероприятие всесагутьевское мы провели... Я пригласил ещё работников Дома культуры Трубчевска, чтоб посмотрели... Это первый раз после того, как когда-то, когда-то в старину проводили наши бабушки и дедушки... [КНС].

Разрыв между последними годами празднования *Рѳзгаров* и реконструированной «Дремы» (1997) составляет примерно 25–30 лет. Точных сведений о том, когда в последний раз в д. Сагутьево носили традиционный венок, нет. По воспоминаниям жителей, это могло быть в начале 1970-х гг. Обряд никто не запрещал, традиция сошла на нет сама по себе:

Современный этап развития пришёл, и всё былинное, это старинное начали забывать. Просто люди перестали праздновать. Вот эта самобытность, современность перебила немножко самобытность, и уклад жизни деревенский поменялся, потому что город начал наступать на деревню, и деревня начала сближаться с городом, появились газовое отопление, центральное отопление в доме, ваннные комнаты, ковры [КНС].

Тем не менее в 1997 г. еще были живы женщины, которые участвовали в *Рѳзгарах*. На их воспоминания и опирается Н. С. Копылов:

Я когда пришёл в первый раз на встречу с бабушками, у нас был типа... они сами христианского вероисповедания, все бабушки, и в выходные дни ходят помолить

ся, посидеть между прочим, ну, с собой⁸. И я пришёл к ним. Они удивились моему появлению — директор клуба! Мы пришли к Косенковой Марфе, которые в её доме проводили эти пения, бабушки. Ну, я дождался, куда закончится у них весь этот обычай, певчих, в субботу, в воскресенье они как раз собираются. Они сразу говорят: «Николай, а чо ты к нам пришёл?» А я говорю: «Вы, наверное, никогда не подумаете, чего я к вам пришёл». Ну, никто не приходил, вдруг Копылов явился на это пение. «Я, — говорю, — хочу возобновить и провести в этом году праздник «Дрема». Все внимательно меня слушали. Потом говорят: «Мы тебе поможем сделать так, как это мы проводили в свои молодые годы». Их было человек двенадцать, группа, но все были пожилые. Но это не суть главное. Главное — нам они передали то, что надо сделать. А мы подключили молодёжь... Участвуют в выносе венка со ржи и несут венок только девушки, я ещё раз повторяю, это только девушки, никакие молодые люди, девушки. Четыре человека — два несут, два сзади, ну, устают же [КНС].

К празднику-представлению все возрастные группы д. Сагутьево относятся положительно: жители эмоционально, ярко рассказывают о празднике, отмечают, что это сугубо «наш праздник», «весело очень», «дискотека до утра», «все съезжаются», «все такие нарядные». Положительно оценивают «Дрему» и пожилые исполнители. Но более подробный опрос выявляет сравнительный аспект суждений:



Красный угол и аир (д. Сагутьево). 2015 г. Фото В. С. Минёнок



Традиция и современность: аир перед евроокном (д. Сагутьево). 2015 г. Фото В. С. Минёнок

Раньше было по-другому. Веселей было. Старые женщины наряжались. Да, ну... Очень было интересно [ШОБ].

В деталях рассказы-воспоминания о традиционном праздновании данного обрядового комплекса существенно различаются в зависимости от возраста интервьюируемого. Самые старые жители хорошо помнят традиционную «двухчастную композицию» обряда: в понедельник на Троицкой неделе ходили в лес и связывали верхушки деревьев, через неделю, на *Розгары*, эти березы, обвязанные цветами и рожью, с молитвами несли в деревню:

Завивали так: идут в поняделок часы в четыре-пять вечера, ну, может, трохи поздней. Вот эта бярэза одна, вот это другая бярэза, и вот так во связывают [показывает, как связывают верхушки], вот так во, и травую, сделают вязно и связывают. В другой поняделок, во сяднешний день идут и рвут цвяты свежие, усякия, там же в поле, красивыя, и вьють, ображдають эты бярэзы свежими цветами. Тады ссекають, ссекають это вянок, бярэзы, и нясут, и пяють молитвы. А сюды на выгон гоняли коров, и всю дорогу по етой дороге и где коров гонют, погон назывался, выгон, коров выгоняли. Идут, нясут эта вянок и пяють молитвы, теперь уже нема молитв, а тады молитвы. И приходят на ето вот центр, и тут уже на головах становятся [АГТ].

Интересно, что информанты, родившиеся после 1940 г., не всегда помнят, чтобы березы срубали. В их рассказах цветами и рожью обвязывают не две березы, а две березовые палки, «чтобы было только, на что наматывать». Они также не помнят, чтобы пелись молитвы. Также различаются и сведения относительно того, кто нес венки. Более пожилые исполнители утверждают, что «бабам не разрешалось завиваться», т.е. венок завивали и несли по деревне девушки. Однако те, чья молодость пришлась на 1950-е гг., свидетельствовали обратное: «Ходили мы, женщины, завивали».

На праздник старались одеваться во всё старинное, дотканое, доставали из сундуков вышитые кофты, фартуки, т.е. уже тогда традиционная одежда стала восприниматься как праздничная (обрядовая). Есть свидетельство, что на этот праздник «водили козу».

Она была сделана из досок, на верёвочках. Женщина дергала за верёвки, и коза танцевала [ПНВ].

Со временем поля перестают засеиваться рожью, и уже в реконструированном варианте праздника главным обрядовым объектом становится венок из веток деревьев и травы. На отличие материала, из которого изготавливается венок, обращают внимание многие пожилые жители:

Раньше сеяли рожь. Завивали вянки с рожью. Большой, большой, большой вянок... Сейчас ржи той нету, так уже делают из ёлок да со всякого, а уже такэй красоты, как раньше, уже венка нету... Ржа и украшалась цветами [ШОБ].

Однако замена материала, из которого изготавливается венок, не повлияла на центральное обрядовое действие — трехкратное прохождение с крестным знаменем под венком:

В венок у этот обязательно пройти от хвори. Обязательно! Обязательно! И раньше, и теперь. Три раза кладёшь крест и идёшь [ШОБ].

В силу преклонного возраста некоторые жители уже не могут самостоятельно дойти до центральной площади деревни, где все трехкратно проходят под венком. Специально для них процессия останавливается перед их домами. Родственники тех, кто нуждается в помощи, ждут праздничное шествие и, как только девушки с венком останавливаются около дома, выводят под руки болящих и немощных и помогают им три раза пройти под венком.

Особое внимание обращает на себя персонаж реконструированного варианта праздника — старуха Дрема. Это переодетый мужчина, в парике с распущенными длинными седыми волосами. Лицо ее прикрыто платком, в руках она держит метлу из веток крапивы, рядом с ней стоит самопрялка. Дрема спит на стуле у обочины дороги и ждет, когда мимо нее пройдет процессия. Поравнявшись с Дремой, девушки, несущие венок, останавливаются. Дрема громко и нарочито храпит, что вызывает особое веселье у младших участников праздника — детей. Они начинают «будить» Дрему — пробегают мимо, стараясь задеть и одновременно опасаясь, что Дрема обожжет их своей метлой из крапивы, дергают за одеяние, брызгают на нее водой. Действие носит ярко выраженный импровизационный игровой характер, продолжается около десяти минут. Когда дети смелее подходят к Дреме, она вскакивает и старается достать крапивой хохочущих и разбегающихся врассыпную детей.

Никто не скрывает, что персонаж Дрему придумали для всеобщего веселья. Но образ этот как бы вырос из этнографического прошлого данного обряда. По многочисленным воспоминаниям, на *Розгары* из домов действительно выходили пожилые женщины, выносили прялки и таким образом участвовали в празднике: «Сядели пряли, утешалися бабки тыя... На дороге сядуть, и песни пяють, и прядуть» [ЦОН]. Есть свидетельства, что некоторые женщины рядились русалками:

Бегали, нарядаются в русалки, [наденут] юбку, кофту длинную, волосья распустяты, во, бегали женщины, и шли, шли з людьми, крапивою тэй стрекать нас, если мы вслед бягим. Да, стрекали... [ЦОН]⁹.

Даже по этим отрывочным данным становится ясно, что в *Розгары* происходило ритуальное изгнание русалок, которое «совершалось, как правило, на рубеже календарного времени» [1. С. 397].

После того как разбужена Дрема, все направляются к Десне. Раньше, подходя к берегу, девушки передавали венок женщинам, и уже те бросали его в Десну. Девушки старались не подходить близко к берегу, потому что парни караулили их, чтобы бросить в воду. Такие же попытки столкнуть девчат в воду предпринимались и в 2015 г. Женщины с берега не смогли добросить венок до середины реки. Он застрял на мелководье. Тогда один из участников праздника разделся, зашел в воду, взял венок и поплыл с ним к середине Десны. Подхваченный течением, венок уплыл, мужчина поплыл обратно и на берегу был встречен аплодисментами. Эта деталь также подтверждает серьезное, искреннее отношение жителей к своему празднику: обряд должен быть выполнен, как в старину, и венок должен уплыть по Десне.

Последние годы возрождение местных праздников-обрядов становится всё более популярной формой досуга сельских жителей. Попробуем обозначить ряд предпосылок, которые, на наш взгляд, могут способствовать успеху предпринимаемых реконструкций обрядов.

Прежде всего они возможны в тех деревнях, где продолжает бытовать разнообразная по жанровому составу фольклорная традиция. Так, в д. Сагутьево сохранились народные песни, похоронный обряд, нарративы о духах природы и дома, знахарская практика. Очень важно, чтобы временной разрыв между последними годами аутентичного бытования праздника и реконструкцией не превышал 35–40 лет. В противном случае в деревне не останутся живых свидетелей фольклорного явления, из чьих воспоминаний будет «рождаться» образ вновь воссоздаваемого праздника. К тому же живые участники некогда бытовавшего и уже прекратившего свое существование культурного явления в глазах более молодых односельчан обладают «сверхценным» знанием. Их авторитет повышает «авторитет» обряда, и, наоборот, значение *своего* праздника усиливается, потому что живы свидетели, которые хранят в своей памяти его *идеальный* образ.

Немаловажным фактором реставрации народных праздников является и подключение административных ресурсов. В данном случае праздник

«Дрема» воспринимается как визитная карточка района. На него приезжают руководители района; выступают коллективы районного Дома культуры, к выступлению перед зрителями активно привлекаются дети.

Часто залогом успеха обрядовой реконструкции является инициатива одного человека, который хорошо понимает историческое и социальное значение местного праздника. В данном случае это бывший директор клуба Н. С. Копылов. Такие люди в силу личной внутренней дистанции по отношению к традиции могут не знать ее в деталях, но воспринимают возрождаемое культурное явление как нечто ценное, уникальное («самобытное»), принадлежавшее их предкам.

Интересно, что в последние годы по инициативе работников культуры венки начали носить также в с. Алешенка (в 5 км от д. Сагутьево) на Троицу. В Сагутьево венок «приходит» после Алешенки.

Очень важным условием является возможность включения в обрядовое действие различных половозрастных групп: детей, подростков, молодежи, жителей средних лет, пожилых и даже престарелых.

В реконструированной «Дреме» наблюдается активизация роли мужчин —

участников праздника. Раньше «мужики не ходили, это всё женщины утешались» [ШОБ]. В традиционном варианте обряда женщины наряжались мужчинами: «солдатом», «дедом», «цыганом». Их непременно одаривали — яйцами, салом, деньгами. В современных вариантах обряда участвуют несколько ряженных мужчин¹⁰, которые намеренно подчеркивают признаки женской «красоты» — большую грудь (под платье подкладывают надувные воздушные шары), широкие бедра, надевают парики с длинными волосами. Поведение их носит пародийный характер («женская» походка, тонкий голос), одновременно им присущи и элементы мужского поведения: поскольку атрибутом ряженных стали метлы, сделанные из крапивы, они подкрадываются к девушкам, приподнимают юбки и стараются жалить их крапивой по голым ногам, что вызывает у тех визг и хохот.

Вообще изменение традиционного распределения гендерных ролей, на наш взгляд, является мощным способом оживления культуры. Введение мужчин в традиционно женские летние обряды нередко дает второе дыхание празднику. Так, автор этих слов в 1997 г. была свидетелем отказа женщин изготавливать традиционную куклу-чучело на Духов

день в селе Троицком¹¹: «А пусть в этом году мужики бабу сделают, а мы поглядим. Хоть посмеемся, какую они бабу сделают» [ЛМФ]. Мужчины согласились и под руководством женщин сделали «березовую бабу», понесли ее к р. Шуице и скинули с моста. Можно сказать, что с этого года затухающая обрядовая традиция укрепилась, хотя в последующие годы куклу по-прежнему изготавливали и носили к реке женщины.

В игровом характере праздника «Дрема» обнаруживаются различные магические действия. Так, широкое распространение получило следующее поверье: чтобы лицо было белое и красивое или чтобы вывести веснушки, надо умыться в Десне, перед тем как по реке проплывет венок. И прошлым летом на самом берегу группа девушек черпала ладошками прозрачную, холодную воду и плескала ее себе на лица.

Все вышеперечисленные факторы существенно повлияли на реконструкцию праздника. Они же гарантируют его бытование в ближайшее десятилетие и дают надежду, что «Дрема» навсегда останется тем уникальным явлением, посредством которого многие поколения жителей д. Сагутьево, а также их гости будут соприкасаться с прекрасным ускользящим миром фольклора.

Сводная таблица составляющих обрядового действия

	Традиционная форма		Реконструкция
	Исполнители, родившиеся до 1945 г.	Исполнители, родившиеся после 1945 г.	
Из какого материала изготавливается венок	Две березы связываются верхушками, образуя «ворота», затем срубаются и обвязываются рожью и цветами	Две березовые палки оплетают рожью и цветами	Ветки деревьев (разных пород) оплетают травой, перевивают лентами
Форма венка	Ворота (арка)		
Количество венков	По количеству улиц в д. Сагутьево		Один
Кто изготавливает венок	Девушки	Девушки и женщины	Только девушки
Начало изготовления венка	«Завивают» березы в понедельник на Троицкой неделе, делают «начало венка» и оставляют в лесу на неделю		Начинают делать, когда девушек организует заведующая клубом
Окончание изготовления венка, внесение в деревню	В понедельник после Троицкой (Греной) недели — на <i>Робгары</i>		
Где несут венок	По той улице, по которой гоняли коров, — по <i>Выгону</i>		По центральной
Рядятся	Женщины рядились «цыганками», «цыганами», «бабкой», «дедом», «солдатами», «русалками»		Парни рядятся «невестой», «медсестрой», «проституткой»
Кто кого жалит крапивой	Ряженные женщины метелками из крапивы жалят молодежь: «кто наряжается, тот и стрелкае»		Ряженные парни — девушек, Дрема — будящих ее детей
Проходят в «ворота» (под венком)	Жители д. Сагутьево		Все приехавшие на праздник
Музыкальное сопровождение праздника	Молитвы, «старинные песни (не установлено, какие именно), наигрыши на гармони		Частушки, наигрыши на гармони
Участники с прялками	Пожилые женщины		Персонаж Дрема
Окончание праздника	Девушки венок бросают в Десну. Парни пытаются столкнуть в воду девушек. Расходятся по домам		Любые участники могут бросить венок в Десну. На берегу разводят большой костер. Гуляют до 2–3 часов ночи

Примечания

¹ Д. Сагутьево относится к Селецкому сельскому поселению Трубчевского района Брянской области, расположена на правом берегу р. Десны (Среднее Подесенье) в 26 км к юго-западу от районного центра — Трубчевска.

² В «Списке населенных мест Орловской губернии», в которую до 1928 г. входило Сагутьево, на 1866 г. приводятся следующие статистические данные: 436 жителей мужского пола, 498 жителей женского пола, общее число жителей — 934, число дворов — 79 [4. С. 138]. Согласно последним данным, сегодня в д. Сагутьево проживает 342 человека.

³ О полесских запретах на Греной неделе см. [7. С. 68–69].

⁴ Чаще всего это березовые ветки, тогда как в соседней деревне Любец, расположенной в 2 км от Сагутьева, ворота украшают преимущественно ветками клена.

⁵ Роль учителей нередко становится ключевой в процессе реконструкции местных традиционных обрядов. Привлечение молодежи к участию в праздниках-представлениях, рассказы о важности сохранения местных традиций, разучивание песен и ролей, как правило, осуществляется учителями местных школ и работниками культуры [3].

⁶ С 26 мая по 3 июня 2015 г. в д. Сагутьево и д. Любец была проведена фольклорная экспедиция отдела фольклора Института мировой литературы РАН (руководитель — Е. В. Минёнок) в рамках международного проекта «Russian/American Educators' Exchange (2014–2015)» по программе «US-Russia Peer-to-Peer Dialogue Program».

Автор выражает глубокую благодарность Ольге Ивановне Дороховой, директору сагутьевской школы, за помощь в организации фольклорной экспедиции и сборе фольклорно-этнографического материала.

⁷ Поскольку среди участников процесса много детей и молодежи, исполняются частушки, «невинные» по своему содержанию.

⁸ Сегодня в д. Сагутьево верующие собираются для совместного богослужения дома у Татьяны Петровны Цыганковой — каждое воскресенье и по православным праздникам. Жители участвовали в совместных молениях и в советское время.

⁹ Подробно о роли русалок в триоцкопальской обрядности см. [5. С. 55–58].

¹⁰ По рассказу Н. С. Копылова, в 1997 г. на «Дрему» дары в мешок собирал он. На празднике в 2015 г. не было ни одной женщины, ряженной мужским персонажем, также отсутствовало дарение [КНС].

¹¹ Подробное описание обрядового действия см. [2].

Литература

1. Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Изгнание ритуальное // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 392–397.
2. Миненок Е. В. Обряд Духова дня в селе Троицком Калужской области // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1995. С. 21–30.
3. Миненок Е. В., Сорокина С. П. Белорусский обряд-представление «Колядные Цари» // Традиционная культура. 2015. № 2. С. 54–63.
4. Орловская губерния. XXIX. Список населенных мест по сведениям 1866 года. СПб., 1871.
5. Лашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. СПб., 2006.
6. Слюнкин Александр, протоиерей. Храмы Трубчевского благочиния. История и современность. Брянск, 2012.
7. Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.

Список информантов

АГТ — Андрейчикова Галина Тимофеевна, 1933 г.р., 2015 г. ФК ИМЛИ, папка «Сагутьево», аудиофайл ZOOM0167.

КНС — Копылов Николай Сергеевич, 1956 г.р., 2015 г. ФК ИМЛИ, папка «Сагутьево», аудиофайл ZOOM0155.

ЛМФ — Линькова Мария Федоровна, 1926 г.р., 1997 г. ФК ИМЛИ, папка «Троицкое», видеофайл 21.

ПНВ — Путина Надежда Васильевна, 1940 г.р., 2015 г. ФК ИМЛИ, папка «Сагутьево».

ЦОН — Цыбина Ольга Николаевна, 1928 г.р., 2015 г. ФК ИМЛИ, папка «Сагутьево», аудиофайл ZOOM0166.

ШОБ — Шеламкова Ольга Борисовна, 1942 г.р., 2015 г. ФК ИМЛИ, папка «Сагутьево», аудиофайл ZOOM0154.

Сокращения

ФК ИМЛИ — Фольклорная коллекция Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва).

Елена Германовна Боронина,

канд. пед. наук, Гос. республиканский центр русского фольклора, Ин-т искусств Московского пед. гос. ун-та

СТЕПАНОВСКАЯ КАДРИЛЬ: ВОЗРОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИИ

С 1994 г., я планомерно изучаю традиционную народную культуру Восточного Подмосковья. Как минимум один-два раза в год мне удавалось навещать ставшего дорогим мне человека — Устинию Григорьевну Андриянову (1924–2010), родившуюся и выросшую в д. Степановка Орехово-Зуевского района, удивительно отзывчивого человека, много повидавшего, многое предвидевшего и еще больше созидавшего для сохранения традиций своей родной деревни, которую безмерно любила и обустроивала по мере сил.

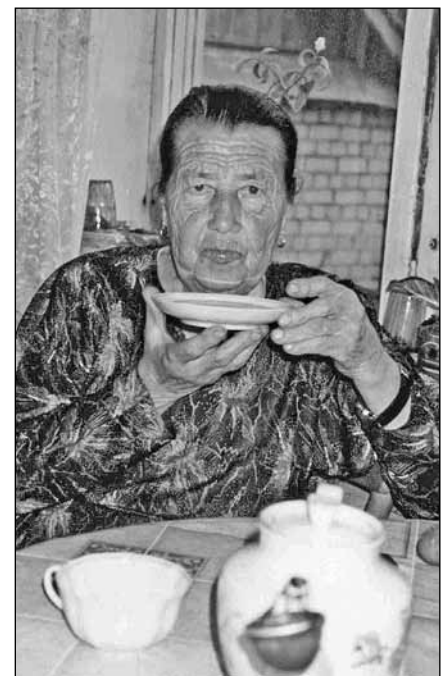
Устиния Григорьевна не могла спокойно смотреть, как выбрасывают ставшие ненужными предметы крестьянского быта: ткацкие станы, прялки, цепи для обмолота снопов, косылитовки, серпы, глиняные горшки и умывальники, люльки, плетеные коробки. Однажды на чердаке она нашла никому в деревне не нужный, а для ученых представляющий большую ценность редкий подмосковный музыкальный инструмент — пастуший рог. Смогла договориться, что часть постепенно пустеющей деревенской начальной школы передадут под помещение музея старообрядческой крестьянской культуры, который твердо решила создать. Музей впоследствии получил официальный статус: Муниципальное учреждение культуры «Степановский краеведческий музей». А началась

эта история в 1987 г. с небольшого деревенского общественного музея, созданием которого У. Г. Андриянова занималась практически каждый день более чем три десятилетия. Помимо хозяйственной утвари коллекцию музея пополнили костюмы — крестьянский и мещанский: парочки, кафтаны, коты, сапожки и, конечно же, лапти, немало домотканых полотенец ручной вышивки, скатерти и еще много-много всего прежде необходимого, но впоследствии вышедшего из употребления.

Большая часть музея посвящена односельчанам У. Г. Андрияновой — солдатам, воевавшим в Великую Отечественную войну. «176 мужиков не вернулись с фронта», — рассказывала нам хозяйка музея. Музей окружен парком из голубых елей: «Сколько погибших — столько и елей». Устиния Григорьевна установила памятник воинам, который нашла на одном из подмосковных заводов: «Комуто не понравился, списали», — забрала и поставила среди мемориальных елочек. В честь погибших повесила колокол, установила огромный деревянный восьмиконечный старообрядческий крест. В музее висит составленный ею список вдов, в одиночку растивших детей, под ним — список невест, так и не вышедших замуж...

Одна из витрин музея посвящена фольклорно-этнографическому ансамблю Степановки, который собрала

из местных жителей все та же У. Г. Андриянова. Возрождение степановской кадрили — это отдельная страница ее жизни. Устиния Григорьевна не могла смириться с тем, что из жизни деревни уходит ее столь яркая составляющая. Ни один праздник не обходился без кадрили: «К вечеру собиралась молодёжь. Идут по деревне с песнями, с гармонью, мандолинами, балалайками. У пруда встанут и кадриль заведут. А после кадрили всегда колёса плясали. Колёса эти похожи на кадриль, только движутся всё по кругу, будто речка стремительная течёт, всё переливается, перетекает. Глаз не оторвать. Молодёжь



Устиния Григорьевна Андриянова у себя дома в г. Куровское. 2006 г. Фото Е. Г. Борониной



Фольклорный ансамбль д. Степановка. Участники первого выступления с кадрилию у клуба. 21 июня 1981 г. Мария Ивановна Богомолова (1923 г.р.), Клавдия Марковна Никонова, Агафья Давыдовна Афанасьева, Устиния Григорьевна Андриянова (1924–2010), Нина Ивановна Егорова, Иван Павлов, Матрена Ивановна Зайцева (1927–2012), Акулина Федоровна Федулова (1912–1995), Марьяна Михайловна Орлова (1912–1999), Валентина Николаевна Курицина, Елена Никифоровна Шмелева, гармонист Манин. Фотография хранится в Степановском краеведческом музее

себя здесь показывала — кто пляшет лихо, кружит так, что ног не чувствуешь, а кто степенно ходит, но всё равно ловко так всё, с юмором».

Вот и решила Устиния Григорьевна восстановить кадрилию и колёса: расспрашивала тех, кто постарше, записывала, вспоминала — и так восстанавливала танец за танцем, колено за коленом практически забытый танцевальный цикл. К кому пойти за рассказами, знала

точно: родилась и выросла в Степановке, кадрилию помнила с детства.

Записать-то записала, а дальше нужно было собрать людей, вспомнить, что еще помнится, и обучить молодых участников. Не многие откликнулись — село старообрядческое (белокриницкое и единоверческого согласий), нравы строгие: «Чего ерундой заниматься?» Много ходила, уговаривала, убеждала: «Это нужно тем, кто за нами идёт...»



Выступление фольклорного ансамбля д. Степановка в концертном зале Союза композиторов РСФСР. 12 февраля 1986 г. Исполнители — Акулина Федоровна Федулова (1912–1995), Мария Ивановна Богомолова (1923 г.р.), Устиния Григорьевна Андриянова (1924–2010), Н. К. Кузнецова (урожд. Афанасьева) (1961 г.р.). Фотография хранится в Степановском краеведческом музее

Степановская кадрилию (в местной терминологии — «круглая кадрилию») и колёса — танцевальный цикл, бытовавший до начала 1960-х гг. в д. Степановка Орехово-Зуевского района. Он состоял из собственно кадрили (восемь фигур, или «танцев») и колёс (пять фигур). Кадрилию исполнялась обычно на шесть пар. Причем если в кадрилию танцевали последовательно противоположные пары (первая пара с четвертой, вторая с пятой, третья с шестой), то в колёсах рисунок движения был иным — по кругу, по солнцу. Каждая фигура сопровождалась определенной песней танцевального характера.

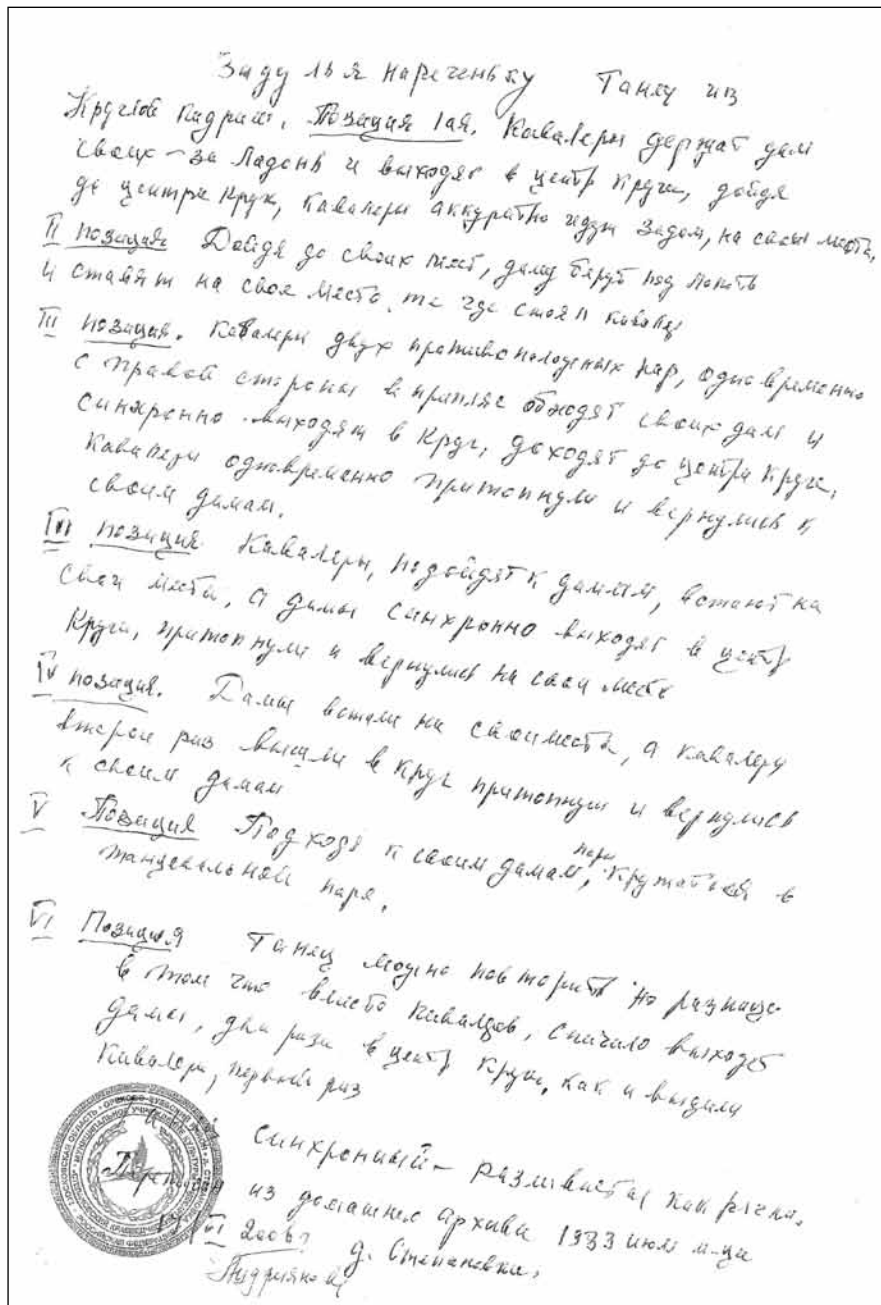
Приведем названия и последовательность фигур. В скобках приведены местные варианты названий, выкрикиваемые перед каждой фигурой (если они отличаются от приведенных ранее). В восстановленной кадрилию их объявлял обычно баянист или У.Г. Андриянова.

Кадрилию: 1) «Что за танцы, за веселье» («Что за танцы»), 2) «Как у наших у ворот», 3) «Под яблонькой под такой» («Под яблонькой»), 4) «Ой, берёза, ты моя берёза» («Берёза»), 5) «Запрягу я тройку борзых» («Тройки»), 6) «Во саду ли, в огороде» («Во саду ли»), 7) «Выйду ль я на реченьку» («На реченьку»), 8) «Из-за саду, саду». **Колёса:** 1) «Располным-полна моя коробочка» («Коробочка»), 2) «Вдоль по улице метелица метёт» («Метелица»), 3) «Ой, на горе калина» («Калина»), 4) «Купчик, голубчик» («Купчик»), 5) «Ой вы, сени, мои сени» («Сени»).

21 июня 1981 г. жительницы деревни вновь «сыграли», принародно исполнили свою родную степановскую кадрилию и колёса. В местном краеведческом музее сохранилась фотография этого события. Восстановить имена первых исполнителей помогла нынешний директор музея Любовь Федоровна Богомолова, воспитанница У.Г. Андрияновой.

Как рассказала Устиния Григорьевна, после первого выступления последовало много приглашений, состоялись концертные поездки по Орехово-Зуевскому и соседним районам Московской области.

В феврале 1986 г. ансамбль был приглашен в Москву для участия в музыкально-этнографическом концерте, организованном Союзом композиторов РСФСР, Всесоюзным домом композиторов, Комиссией музыковедения и Отделом фольклора Музыкального фонда СССР. На этом концерте были выполнены фотографии, хранящиеся и сегодня в Степановском краеведческом музее. Фотографии дают возможность увидеть, как двигались исполнители, расположенье танцоров в различных фигурах кадрилию, заметить детали (к примеру, «игру» платочка в руках женщин), почувствовать текучую



Рукописная страница У.Г. Андрияновой с описанием седьмой фигуры степановской кадрили. Заверена печатью Степановского краеведческого музея

устремленность кадрили, настрой ее исполнителей. В музее хранится и полученная ансамблем почетная грамота с благодарностью за выступление с подписью председателя правления Союза композиторов РСФСР Р.К. Щедрина.

Степановский танцевальный цикл стал интересовать и профессионалов-фольклористов. Впервые степановская кадрили и колёса были записаны хореографом М.Д. Яницкой в мае 1983 г. Более подробное описание этого танцевального цикла было выполнено У.Г. Андрияновой совместно с московским фольклористом М.Б. Чернышевой¹. В 1995 г. М.Б. Чернышева была научным консультантом фольклорной экспедиции Московского педагогического колледжа № 12 (руководитель Е.Г. Боронина) и познакомилась ее участников с Устинией

Григорьевной. После этого встречи стали практически ежегодными.

В одной из экспедиций в 2006 г. Устинией Григорьевной было от руки на листке бумаги выполнено описание одной из фигур степановской кадрили и передано автору статьи.

Произошло это так. Дети из фольклорного ансамбля «Оберег», которым руководит автор этих строк, долго разучивали кадрили и колёса. Не один раз при наших встречах Устиния Григорьевна поправляла юных исполнителей, подсказывала, вспоминала подробности, как плясали парни, девушки, как много живых, не попавших в публикацию моментов было в реальном, живом исполнении. На одном из первых наших показов она заметила: «Германовна, “На реченьку” совсем неправильно пляше-

те. Детей не расстраивай, ничего им не говори. Я напишу, как надо, завтра принесу». На следующий день принесла рукописный листок с описанием этой фигуры кадрили, которую переписала из домашнего архива²:

ВЫДУ ЛЬ Я НА РЕЧЕНЬКУ. ТАНЕЦ ИЗ КРУГЛОЙ КАДРИЛИ

Позиция лая. Кавалеры держат дам своих за ладонь и выходят в центр круга, дойдя до центра круга, кавалеры аккуратно идут задом на свои места.

II позиция. Дойдя до своих мест, даму берут под локоть и ставят на свое место, т.е. где стоял кавалер.

III позиция. Кавалеры двух противоположных пар одновременно с правой стороны в припляс обходят своих дам и синхронно выходят в круг, доходят до центра круга, кавалеры одновременно притопнули и вернулись к своим дамам.

III позиция. Кавалеры, подойдя к дамам, встают на свои места, а дамы синхронно выходят в центр круга, притопнули и вернулись на свои места.

IV позиция. Дамы встали на свои места, а кавалеры второй раз вышли в круг, притопнули и вернулись к своим дамам.

V позиция. Подходя к своим дамам, пары кружатся в танцевальной паре.

VI позиция. Танец можно повторить, но разница в том, что вместо кавалеров сначала выходят дамы два раза в центр круга, как и вы[хо]дили кавалеры [в] первый раз.

Танец синхронный — разливаешь, как речка.

Переписан из домашнего архива 1983 июля м-ца.

17/VI 2006 г. д. Степановка.

[Подпись:] Андриянова.

[Печать: Муниципального учреждения культуры «Степановский краеведческий музей»].

Именно в таком виде и живет седьмая фигура степановской кадрили в фольклорном ансамбле «Оберег». И на правах преемников теперь его участники обучают увлеченных народной хореографией сверстников. Степановскую или, как писала У.Г. Андриянова, круглую кадрили теперь с удовольствием пляшут на ставших популярными в Москве молодежных танцевальных вечерах. И получается, что продолжается жизнь одной из страниц домашнего архива уникальной хранилища подмосковной традиции Устинии Григорьевны Андрияновой.

Примечания

¹ См.: Андриянова У.Г. Степановская кадрили и колёса // Народное творчество. 1995. № 5. С. 4–9; № 6. С. 7–9; 1996. № 1. С. 9–12; № 2. С. 26–29; № 3. С. 12–15.

² Запись публикуется с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.

Татьяна Васильевна Володина,

доктор филол. наук, Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора
НАН Беларуси (Минск)

КАК В БЕЛОРУССКОЙ ДЕРЕВНЕ «КОТА ПЕКУТ»

В традиционной духовной культуре белорусов кот и кошка предстают как сложные полисемантические персонажи. В корпусе легендарных и сказочных нарративов, в магическом дискурсе образ кота во многом амбивалентен, что в целом закономерно. Его статус зависит от типологии, хронотопа каждой конкретной ситуации, хотя его медиативная функция очевидна. Кот — и демон, и особо приближенное к Богу существо. Любопытнее же то, что современные записи демонстрируют яркие примеры взаимодействия миров, когда фольклорный образ кота обнаруживает парадигматическое и синтагматическое единство с образом человека. Кот и человек взаимно пересекаются в рамочных отрезках жизненного цикла — младенчестве и старости (в фольклорных текстах и обрядности через образ кота описываются как сами младенец/старик, так и ситуации раннего детства или старости). В свадебном обряде белорусов образ кота практически не встречается, но в молодежных играх на передний план выходит эротическая символика этого животного. Одна из таких игр дожила до наших дней и сегодня претендует на получение статуса «элемент нематериального культурного наследия Республики Беларусь».

В агрогородке Скирмнтово Дзержинского района Минской области 27 ноября, на заговенье перед Рождественским постом, в одном просторном доме собираются вместе и женатые пары, и неженатая молодежь. Мужчины приносят выпивку, женщины — закуски, все вместе нанимают музыкантов. Угощения готовятся скромные, а среди них самое главное — пирог или крендель в виде кота, все части тела которого сделаны из теста, а хвост — из запеченной колбасы. Части тела скрепляют тонко выструганными палочками или шпажками, глаза делают из черники или изюма, усы из спагетти, уши из корок сала. Пока «кот» печется, все угощаются, танцуют, поют. Время от времени спрашивают у хозяйки, готовы ли «кот». Наконец его выносят со словами: *Ад печы да кута нясём лысага ката*. Пирог в виде кота действительно гладкий. Его подвешивают за пояс к потолку напротив красного угла.

И вот первый участник берет в руки кочергу или ухват, которым из печи вытаскивают горшки, и скачет на ней к пирогу, как на коне, говоря: *Ад парога да*

*кута еду на лысага ката. Цап за ката!*¹, после чего он должен подпрыгнуть и откусить или хотя бы просто укунуть хвост. После произнесения слов он обязан молчать, в некоторых вариантах игры он даже закрывает глаза, притом что окружающие всячески стараются его рассмешить. Действительно, в таких условиях сложно не засмеяться. Кто не смог укунуть хвост, выполняет определенное задание: для мужчин — походить аистом или петухом, для женщин — «напоить журавля» (выпить водки через рукав кожуха), станцевать или спеть частушки, стать на скамью и прокричать три раза: «Мама, готовь подушки, замуж хочу!» или сыграть в игру «Сорвать вишенку» (эротическая игра, когда женщина стоит на скамье, держа во рту вишню или конфету, а мужчина должен подпрыгнуть и забрать у нее сладкое)².

Игра фиксируется в Центральной Белоруссии, среди ее названий — *кот*, *у ката*, *ката спраўляць*: «У нас у хаце “ката спраўлялі”, называўся “кот”. Наймалі музыканта, і во як свадзьба, сталоў стаўлялі і тады ўжэ гулялі дзень, другі дзень, танцавалі, песні за сталом. Гэта толькі названне было “спраўляць ката”, а ката з мукі не выпякалі, так, гулянка. Спраўлялі ката на Ражаство» (д. Сосенки Вилейского р-на); *гуляць ката* (д. Старинки Вилейского р-на, д. Головачи Клецкого р-на); *на ката*: «У адзін з калядных вечараў дзяўчаты ў складчыну пяклі ката, хвост з каўбасы. Падвешвалі на поясе, які ахвяравала дзяўчына-гаспадыня хаты. Хлопцы наймалі музыкаў. Была такая гулянка, звалі — на ката» (д. Застаринье Солигорского р-на; так же в д. Пласток Любанского р-на), *ката пячы* (д. Гринкевич, Скирмнтово Дзержинского р-на).

Эта обрядовая игра относится к одной из загадок календарного круга белорусов. За всем весельем, задором и увлекательностью, безусловно, скрыты глубокие символические смыслы. В первую очередь важно время проведения — в Дзержинском районе это канун поста. В славянской и — шире — европейской традиции распространена практика прощания перед началом поста со скоромной пищей, которая приобретала формы ритуального уничтожения, поедания, удаления за пределы освоенного пространства. Безусловно, это должна была быть еда подчеркнута жирная и богатая, как раз такая, какой и выступает дзер-

жинский «кот» со своим колбасным хвостом и ушами из сала. Подвешивание «кота»-пирога к потолку находит продолжение у русских, где на высокий шест вешалась-«отправлялась» молочная пища перед Великим постом. Совместное поедание блюда также выражает идею коллективного прощания со скоромной пищей — а «кота» во всех вариантах игры обязательно делили между собой все участники вечеринки.

«Кот»-пирог как кулинарное воплощение времени, которое словно бы уничтожалось (съедалось) в начале нового периода, предстает в варианте игры из соседнего района: на Вилейщине в первый день Рождества девушки выпекали из муки «кота» — булку, которой придавали вид животного. Особенностью «кота» был большой атрибут самца, который начинали перцем, горчицей, солью. «Кота» вешали на тканых поясах под балку над столом, и парням нужно было откусить эту самую часть. При этом участникам нельзя было смеяться (хотя молодежь вокруг смешилась), а самое главное — нужно было съесть эту совсем не вкусную часть пирога. Обычно победителю «соревнования» преподносили небольшой подарок — чаще всего вышитый платок³.

Такой несъедобный «хвост кота» в сопоставлении с колбасным может быть объяснен как своеобразное кулинарное воплощение поста, так как именно в первый день Рождества пост заканчивается. К такому пониманию подталкивает и яркая эротическая составляющая игры (игры с поцелуями, песни фривольного содержания), ведь отношения полов в период поста также приобретали определенные ограничения, а канун его наполнялся соответствующими развлечениями.

В других деревнях обрядовая игра имеет другие временные привязки — от Рождественского поста до проводов Святков, когда игра совмещалась с обрядом «тянуть Коляду на дуба». Согласно сообщениям XIX в., игру проводили в первый вечер осенних посиделок, или *попрядок*: «Собравшись для этой цели в выбранной избе, девушки этим действием открывают свой сезон»⁴. В д. Головачи Клецкого района «играли кота» на *Михайла Зимнего* (21 ноября), в Березинском и Любанском районах «кота пекли» на *Богатую Коляду* (13 января). В любом случае актуализируются идеи временного перелома, Святков.

Однако игра содержит ряд указаний на иные обрядовые смыслы. Прежде всего обращает на себя внимание оппозиция смеха и молчания, чрезмерного веселья/шума и беззвучия. Участник должен подъехать к «коту» молча, молча пытаться откусить хвост, притом что поведение остальных сопровождается смехом. Если учесть, что смех семиотически выступает маркером этого мира,

и жизни в частности, а беззвучность кодирует потустороннее молчаливое пространство, то человек, который приближается к «коту», своим молчанием выдает себя за представителя потустороннего мира. Необходимость молчания по пути к красному углу подкреплялась и ритуальным прерыванием «человеческого» поведения: если кто-то отзовется, заговорит, ему обязательно вымазывали лицо сажей и уже не пускали к пирогу⁵. Как известно из этнографических описаний, пачканье сажей использовалось для создания обрядовой маски представителя иного мира во время рождественских обходов, а также выступало как символ наказания. На принадлежность персонажа — участника игры к иному миру указывает и его перемещение к коту на кочерге.

Получается, что человек, который начинает свой путь от порога (см. приговор: *Ад парога да кута еду на лысага ката. Цап за ката!*) как пограничного локуса и ведет себя по всем правилам представителя потустороннего мира, направляется не просто к красному углу как к наиболее сакральной точке в доме, но и вверх — «кот» подвешен к потолку. Фактически потусторонний гость в самом позитивно отмеченном месте дома посягает на овладение символическим воплощением плодовитости. Можно сказать иначе: представитель иного пространства проходит тест на вхождение в мир людей и присоединение к требуемой плодовитости.

Акт откусывания хвоста с его фаллической семантикой подтверждает

готовность юноши к браку: «Хлопец з парога садзіўся на вілошнік і ехаў да кута, дзе вісеў кот. Трэба было адкусіць у ката мудзі — гэта тое, што адрознівае ката ад кошки. Хлопец, якому ўдавалася адкусіць мудзі, быў годны да жаніцьбы»⁶. В д. Гайна Логойского района «кота» клали на дощечку таким образом, «чтобы яйца спускались». Тому, кто откусит яйцо, хлопали в ладоши и повязывали с левой стороны пояс.

В контексте социума игра направлена на сохранение плодовитости во время поста и на ее трансляцию на следующий год. В объяснениях самих участников действие проводится для того, чтобы было весело, чтоб «любіліся і дзеці раджаліся».

Пытаясь объяснить обычай, заметим, что на украинском Подолье существует практически идентичная обрядовая игра «кусать калиту», приуроченная к тому же Рождественскому посту — ко дню св. Андрея. Также выпекали корж, но с названием *калита*, который вешали к потолку и к которому на кочерге подъезжал участник и пытался откусить, те же запреты смеяться при активном смеховом поведении других, мазанье сажей и др. Показательно, что в Чернобыльском районе Киевской области в дополнение к калите выпекали так называемого *бугая* с подчеркнутым половым органом, которого прятали, а парни всячески пытались отыскать⁷.

Таким образом, игре «Ката пячы» присущ обрядовый характер, приуроченность к рождественскому периоду (здесь же уместно вспомнить о подвижной святочной «Женитьбе Терешки»),

символическая прагматика — эротико-брачная мотивация молодежного коллектива, включая молодые семьи общины, на которые ориентирована обрядовая стимуляция эротизма в контексте пополнения семьи.

Примечания

¹ См. еще один диалог: «Куды едзеш? — Да кута. — А што рабіць? — Грызці ката. — Грызці, калі ўдасца!» (д. Головачи Клецкого р-на Минской обл.).

² См. описание игрища: *Гамзович Р.* Уникальную традицию народного гулянья сохраняют в Скирмантово // *Infergax.by*. 2014. 5 декабря (<http://www.interfax.by/news/belarus/1173095>).

³ Зап. С. Гончар в д. Старинки Вилейского р-на Минской обл. от Лидии Ляшкевич. См.: *Трубач І.* Абрад «Пячы ката» можа атрымаць статус нематэрыяльнай каштоўнасці і ўвайсці ў Дзяржаўны спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Беларусі // *Вялейка і Вялейскі раён*. 2013. 18 чэрвеня (<http://vialejka.info/4486-piaczy-kata.html>).

⁴ *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 119.

⁵ Там же.

⁶ Традиционная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. / Агул. рэд. Т. Б. Варфаламеева. Мінск, 2011. Т. 5: Цэнтральная Беларусь. Кн. 2. С. 275–276 (Березинский район).

⁷ См.: *Чебанюк О.* На Андрія хлопці кусали калиту // *Газета.ua*. 2007. 7 грудня (http://gazeta.ua/articles/history-newspaper/_na-andriya-hlopci-kusali-kalitu/195925).

См. иллюстрации на 3-й с. обложки.

Мария Вячеславовна Ахметова,

канд. филол. наук, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ, Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

КАКАЯ РЫБА ИЗОБРАЖЕНА НА ГЕРБЕ НАРВЫ?

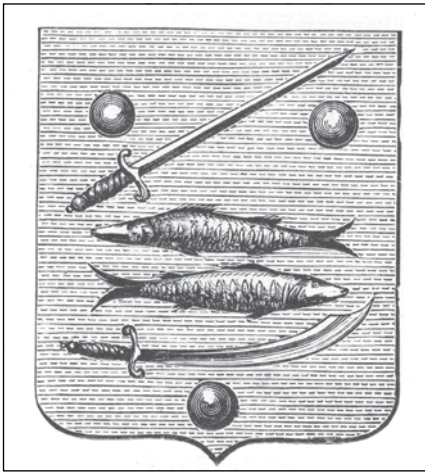
Среди текстов, осмысливающих официальную локальную символику (в частности, гербы), можно выделить несколько типов. Во-первых, это предания о происхождении гербов (так, считается, что на гербе Серпухова появился павлин потому, что Екатерина II велела изобразить «что-нибудь необычно» [1. С. 4–5]). Во-вторых, это интерпретации геральдических изображений. Например, в конце XIX в. курский этнограф Р. Л. Марков отмечал, что «народная геральдика» к гербу Тульской губернии «прибавляет хитрого кузнца, подковывающего блоху», к гербу Тверской — «гриб и веник, которыми тверитяне якобы и теперь платят подати

белому царю [так!], а к гербу Курской — «конскую оброть» [3. С. 326]. При этом народная традиция может сохранять сюжеты, инспирированные геральдическим изображением, даже когда герб перестает быть актуальным (см. [12]). Особняком стоят пародийные тексты.

В настоящей публикации рассматриваются интерпретации герба эстонского города Нарвы, записанные в 2011 г. участниками Российско-эстонской летней школы-экспедиции по культурной антропологии¹.

Герб Нарвы несколько раз менял свой вид. В 1223 г. датчане основали в Нарве крепость, а в XIV в. Нарва получила городское право. В 1340-е гг.

город был продан Тевтонскому ордену. Древнейший символ, считающийся гербом Нарвы, впервые зафиксирован на печати 1385 г. и изображает рыбу, увенчанную короной. Известен также герб с изображением креста и двух цветов, предоставленный городу в 1426 г.² После Ливонской войны (1558–1583) Нарва отошла Швеции и в 1585 г. получила от шведского короля Юхана III герб: две рыбы, над рыбами — меч между двумя пушечными ядрами, под рыбами — сабля и пушечное ядро; картуш герба обрамлен изображением рогов изобилия, в его верхней части размещена голова ангела с крыльями. В 1704 г. в ходе Северной войны Нарва была взята русскими войсками и затем вошла в состав России. В 1780 г. Екатерина II утвердила новый герб Нарвы, в целом повторявший герб 1585 г., но без ангела и рогов изобилия. Уже в XX в., после Тартуского мирного договора 1920 г., закрепившего Нарву за Эстонской Республикой, герб с двумя рыбами варьировался в ряде проектов; разработка герба была прервана после



Герб Нарвы, утвержденный в 1780 г. Из книги: *Гербы городов, губерний, областей и посадов Российской империи, внесенные в Полное собрание законов с 1649 по 1900 год / Сост. П. П. фон-Винклер. СПб., 1899*



Реплика печати 1385 г., хранящаяся в Нарвском музее. Из эстонской Википедии

вхождения Эстонии в состав СССР. После восстановления независимости Эстонии в 1992 г. был утвержден один из вариантов довоенного герба [4. С. 21–22; 5; 6. С. 38, 118–119, 162; 17; 18. Lk. 26ff; 20].

В немецкой историографии XVIII–XIX вв. [15. С. 52–60; 16. С. 310] вид рыбы на символике Нарвы не конкретизируется. По мнению современных историков, она означает богатство рыбой реки Нарвы (Наровы), на которой стоит город, а также указывает на рыболовство и привилегии горожан на рыбную ловлю. Другие элементы герба, согласно общему мнению, означают роль Нарвы в истории войн (ядра) и ее пограничное положение между Западом и Востоком (меч европейского типа и кривая азиатская сабля) [4. С. 21–22; 5; 20. Lk. 185].

В российском геральдическом описании 1780 г. также говорится просто о «рыбах»:

В голубомъ полѣ вверху обнаженный мечъ, и около его по одному пушечному ядру; въ середине двѣ серебряныя рыбы, подъ ними сабля, и подъ оною ядро. Сей

гербъ Нарва имѣла еще въ 1585 [8. Т. 20. С. 936, № 15012]³.

Те же две серебряные рыбы упоминаются и в проекте указа президента Эстонской Республики 1940 г., и в Правилах использования флага и герба города Нарвы, принятых городским собранием в 1998 г. [17].

Указания на конкретную рыбу (а именно хариуса) появляются в историко-краеведческой литературе последней трети XIX в. В 1872 г. нарвский историк и журналист Н. А. Скrobotов, писавший под псевдонимом Ругодивцев, публикует следующее предание о Петре I:

Вскоре после взятия города нарвские немцы обратились к Петру Великому с просьбою об утверждении герба города Нарвы. Этот герб, существующий и по настоящая день, представляет щит с изображением двух харьюзов, которые ловятся в нарвских порогах (Сноска: «В настоящее время харьюз весьма редко ловится, но в прежнее время он ловился чаще. В нарвских порогах ловится обыкновенный харьюз (*Thymallus vulgaris*). Мясо харьюза вкусное и нежное». — М. А.); наверху и внизу этих двух рыб находится по мечу и кроме того ядра: два ядра — около верхнего меча, а третье — под нижним мечем. Когда немцы Нарвы поднесли Петру Великому для утверждения означенный герб города, то он, обратясь к ним, сказал: «Я утверждаю этот герб, но смотрите, — при этом государь сделал указание сначала на рыб, а потом на мечи и ядра, — будьте как рыбы — молчите» [9. С. 13].

Гидрограф П. В. Козакевич в очерке, посвященном Нарве, упоминает «предание, что рыбы внесены в герб по тому поводу, что исключительно в р. Нарове (...) ловится *Харьюс* (курсив автора. — М. А.)» [2. С. 8–9]. Наконец, по словам местного историка А. В. Петрова, «харьюсы изображены на гербе потому, что в былое время Нарова изобиловала этого рода рыбой, вообще довольно редкой» [6. С. 118].

Позднее относительно единичной рыбы на печати 1385 г. появляется мнение, что это осетр [4. С. 21] или лосось [18. Lk. 26]. В дальнейшем все три версии находят отражение в краеведческой литературе и СМИ, зачастую без уточнения, о каком из гербов идет речь. Стоит отметить, что и европейский хариус, и атлантический лосось, и атлантический осетр характерны для ихтиофауны соответствующего региона [10. Т. 1. С. 165, 252; Т. 2. С. 489].

Как интерпретируют гербовую рыбу современные жители Нарвы?

По мнению одного из наших информантов, изначально на гербе был изображен осетр (текст 1). Судя по всему, эта информация почерпнута из литера-

туры (возможно, интерпретация рыбы на печати 1385 г. как осетра обусловлена визуальным сходством: стилизованные плавники на этом изображении напоминают характерные для осетровых костные чешуи, так называемые жучки).

Наиболее популярна трактовка рыбы как хариуса (тексты 3–6). Практически все опрошенные говорили, что хариус сейчас почти не ловится; примечательна реакция информантки, узнавшей о хариусе на гербе от собирателей: «Много захотели! (...) Я даже не знаю его вида» (текст 13). Редкость хариуса отмечали и авторы XIX в., а в местной газетной заметке 1936 г. о поимке местным рыбаком двух хариусов — «гербовых рыб» (*varikala*) рассказывается как о важном событии [19]. По всей вероятности, именно редкость хариуса приводит к вытеснению из коллективной памяти информации о нем как о гербовой рыбе.

Хариус — рыба из семейства лососевых; возможно, благодаря этому популярно мнение, что на гербе изображен лосось (тексты 7–9). Эта рыба более актуальна для Нарвы: «... в XIX и начале XX веков промысел нарвского лосося ориентировался на поставки его в Санкт-Петербург и Ригу» [14. С. 34]. Численность лосося в Нарове упала в связи со строительством плотины и Нарвской ГЭС (запущена в 1955 г.); кстати, обилие рыбы до строительства ГЭС — общее место в нарвских нарративах (тексты 1, 8, 9, 15). Промысловый лов лосося был восстановлен лишь в 1978 г. [13. С. 169]. С 2001 г. в Нарве ежегодно проводятся международные соревнования «Нарвский лосось», в которых участвуют рыбаки из Эстонии, Латвии и Финляндии.

Еще трое опрошенных предположили, что на гербе изображена «эстонская рыба» салака (тексты 11–13), что свидетельствует скорее о региональной (национальной), чем о локальной идентичности. Салака, или балтийская сельдь, — главная промысловая рыба Балтийского моря, служащая объектом экспорта. В 2007 г. салака была объявлена «национальной рыбой Эстонии» [7].

Треска, о которой идет речь в тексте 10, как и салака, является морской, а не речной рыбой. Но в данном случае для информанта гораздо важнее, чем символика рыбы, оказывается символика мечей — знаков пограничного положения Нарвы (которое вообще является ключевым для нарвского локального текста).

По мнению еще троих горожан, рыба на гербе является абстрактным символом водоемов и рыболовства. При чем может актуализироваться как локальная специфика — изобилие рыбы в р. Нарве/Нарове (текст 15), так и региональная: для информантки, работающей при церкви, актуален образ старообрядцев,

занимающихся рыбным промыслом в эстонском Причудье (текст 14).

Интересна версия, согласно которой на гербе изображены две разные рыбы — осётр и лосось (текст 2), контаминирующая информация из литературы (осётр на средневековой печати и хариус из семейства лососевых на гербе 1585 г.). Наконец, представление о том, что рыб на гербе три, а не две (текст 15), вероятно, обусловлено смешением предметов, изображенных на гербе (*три ядра*).

По-видимому, многообразие интерпретаций обусловлено не только тем, что в литературе и СМИ говорится о разных рыбах, изображенных на нарвском гербе, но и тем, что сама символика гербовой рыбы не является особенно актуальной для локального сообщества. В литературе об истории Нарвы описания герба занимают скромное место; показательно, что и сотрудники музея могут затрудняться с ответом на вопрос о рыбе (текст 11). В то же время в основе трактовки изображения на гербе Нарвы (как, в сущности, на любом гербе) лежит стремление перекодировать заложенную в гербе информацию из геральдической системы, которая изначально внеположна по отношению к народной культуре, — и тем самым «присвоить» герб.

1. Ну, в общем, по историческим всем — осётр был. <...> Когда водохранилища этого не было ещё, <...> осётр здесь был. Есть вот. Где-то тоже там я покопался, есть в этих более старых таких гербах вот именно очертания осетра. Потом оно, видимо, потихонечку видоизменялось в силу интерпретации художников, которые там делали эти гербы, теперь она как-то так непонятно, она стилизованная получилась, а так — осётр. Был (Рашид Шамсутдинов, 65 лет, в Нарве живет около 50 лет, художник).

2. ... Там две рыбы, одна сверху, другая внизу. Вот, и там осётр, которого много в Нарве водилось, и, по-моему, вторая — лосось или что-то из лососевых такое (Светлана Зайцева, около 45 лет, в Нарве живет с 1988 г., выпускающий редактор газеты «Виру-проспект»).

3. Там хариуск. Не знаю, как «хариуск» по-русски. <...> Это очень редкая рыба и очень редко ловится сейчас в Эстонии. <...> Сейчас — ну, пару штук. И вообще в Эстонии можно найти, может быть, сто. <...> Это три пули [т.е. ядра] — потому что постоянная война, и два меча — один прямой, другой кривой, потому что это граница между разными верами. <...> Да, на гербе — это очень долго изучали, что за рыба. И такой момент, что объяснялось, что это — этот [т.е. хариус] (Танель Мазур, 1971 г.р., род. в Таллине, сотрудник Нарвского музея, учитель истории в гимназии, журналист).

4. На гербе? Ну это хариус. <...> Я так думаю, что хариус, потому что хариуса очень много было. <...> Он же, здесь в порогах всё

было, и на порогах он нерестился (Евгений Сычевский, 59 лет, местный, антиквар).

5. На гербе изображены хариусы. Я не... не уверен, что они сейчас у нас водятся... (Евгений Тимошук, около 1980 г.р., местный, экскурсовод).

6. [Собиратель спрашивает, что за рыба изображена на гербе; собеседница (около 70 лет), говорит, что это хариус.] Хариус, точно. Хариус. Не ел, не видел живой... (Оскар Оскарович Ида, 1930 г.р., в Нарве живет с 1967 г., работал учителем, директором школы, экскурсоводом).

7. Ну, здесь <...> рыбное место такое, и здесь герб — рыба. [А какая там рыба?] О, это же лосось. [Лосось?] Да. Форель, лосось. <...> Здесь же и щас ловят лосося, вот щас он пойдёт. Но уже мало. Но ловят на спиннинг. Килограмм по двенадцать такие туши (Альберт Григорьевич, 1937 г.р., в Нарве живет 30 лет, работал на Кренгольмской мануфактуре).

8. ... Нарова была нерестовой рекой, и лососи проходили на нерест здесь. И на гербе она, потому что, во-первых, очень большое количество было её, а во-вторых, ну, я помню, что ещё маленькая когда, музей был старый, <...> и там был такой докмент, что когда принимал хозяин на работу работников, он давал обязательство, что он не будет кормить рыбой работника чаще, чем три раза в неделю. То есть вот как бы она была доступна и... [Именно лосось, да?] Да, именно вот красная рыба. <...> А потом, когда поставили плотину, когда построили ГЭС, там-первых, перекрыло, потом Кренгольм⁴ там забирал часть воды, там тоже стояли плотины. Когда открывали (я какое-то время работала на Кренгольме), ну там звуковой сигнал подавался о том, что открывается плотина, <...> сухое русло реки сейчас которое, что оно заполняется водой, можно было, в общем, в цехе не искать мужчин совсем. Потому что вот она открывалась, вода проходила какое-то время, закрывали воду, и они спускались туда, в это русло. Миногу ловили. Ловили... ну вот были случаи, когда приносили лосося в руках кто-то. Ну просто они руками голыми, руками голыми, потому что вода ушла — рыба осталась (Наталья Кравченко, 1966 г.р., местная, бухгалтер).

9. [Вот на гербе рыба изображена, что это за рыба?] Ну, это лосось, говорят. Потому что он на нерест шёл здесь, пока, пока, это самое, не было плотины, на нерест шёл (Раиса Михайловна, 1940 г.р., с 1954 г. жила в Ивангороде, с 1961 г. в Нарве, работала на Кренгольмской мануфактуре, на Прибалтийской ГРЭС).

10. [А что за рыба на гербе нарисована?] Так это треска. Да. Это герб Нарвы то есть изначальный, который ещё был при царе Горохе, то есть мечи вот эти вот и ядра. Именно этот герб, он, кстати, как бы... невхождения Нарвы в Ганзу как бы подтверждение. <...> Именно Нарва, она в Ганзейский союз не входила, и не входила именно потому, что она граничила с Россией, и именно потому, чтобы здесь люди могли делать

свои дела, то есть безналогово вот это всё. Это как вот щас СЭЗ, то есть свободная экономическая зона, вот, в то время Нарва как бы вот именно таким местным была. Вот, и именно вот этот герб, он именно это символизирует, то есть именно один меч такой — другой меч такой, они же — обратили внимание, что они разные? Один меч загнутый, другой прямой (Олег, 1961 г.р., местный, железнодорожник).

11. [Ж.:] [На гербе изображена] салака или селёдка, да, или салака. Я просто так визуальное-то я знаю <...> я плохо в рыбах разбираюсь. <...> На гербе какая рыба у нас нарисована — салака или селёдка? <...> [М.:] Я не помню. Вот сейчас не могу [сказать]. [Ж.:] Вот. А я в рыбе не разбираюсь. Я помню, что похоже на селёдку или на салаку. [М.:] Я знал, я точно знал, честное слово знал (жен., сотрудница Нарвского музея, экскурсовод; муж., сотрудник Нарвского музея).

12. [Есть версии, какие там рыбы на гербе изображены?] Версии? Ну там салака, думаю, что такая вот чисто наша рыба (Мария Минакова, 1987 г.р., в Нарве живет с 1991 г., студентка Нарвского колледжа).

13. [На гербе Нарвы рыба, а что за рыба, не знаете, какая именно?] Не знаю... может, салака? Это главная, это главная рыба Эстонии. <...> В основном это была пища эстонцев, салака. Самая главная рыба. Но на гербе я не знаю кто... [Собиратель говорит, что на гербе хариус.] Да? Много захотели! [Смеется.] [А что, нету хариуса?] Я его никогда не видела, сколько лет тут живу, чтоб они хариус ловили. [Смеется.] И ни в магазинах, нигде его нет. Я даже не знаю его вида, что это за рыба — хариус (жен., 1938 г.р., в Нарве живет с 1947 г.).

14. [А вот на гербе какая рыба изображена, вы не знаете?] Речная. [То есть это просто рыба?] Просто рыба, да, мне кажется. Рыба и рыба, никакая не конкретная. <...> Что промысел-то был рыбный, он так и остался... Вот там на Причудье, они жили за счёт лука... лука, цикория и рыбы. То есть вот Причудье, все вот, и староверы там, и кто там жил. Староверы, староверы — одиннадцать общин в Эстонии. И они как раз после раскола Церкви, когда были гонения, сюда с России, это в XVII веке, они приехали (Елена, 1965 г.р., местная, работает при церкви).

15. [А вот скажите, пожалуйста, у вас на гербе что за рыба и сколько?] [В.И.:] Три. [Л.Г.:] Три рыбы. [А как рыба называется?] <...> [В.И.:] Рыба. [Просто рыба?] Ну это символика. Рыба — любая рыба. Ну это, основная рыба-то — сиг, лох. Вот такие. [Л.Г.:] Чистейшая... Когда были водопады, работали, на нэрест приходил... там было, лосось приходил на нэрест. И когда, это самое, построили Нарвскую ГЭС, это самое, и водохранилище Нарвское сделали, и он всё равно прорывался, бедный, ему сделали проток такой (Василий Иванович Ларюшин, 1926 г.р., в Нарве живет с 1951 г., художник-оформитель; Людмила Галактионовна Ларюшина, 83 года, в Нарве живет с 1946 г.).

Примечания

¹ Школа-экспедиция была организована Академической гимназией Санкт-Петербургского государственного университета и Нарвским колледжем Тартуского университета.

Цитируемые полевые материалы записали преподаватели школы М. Д. Алексеевский, М. В. Ахметова, О. Н. Бурдакова, Н. Г. Галеткина, В. В. Головин, Е. В. Кулешов, М. Л. Лурье, А. А. Сенькина и слушатели М. Авила-Реее, В. Близнец, В. Грунина, А. Виноградова, М. Минакова, Т. Могутова, Л. Новикова, М. Репецкая, Е. Роотамм-Вальтер, Ю. Тамм, А. Филиппов, А. Фомичева, А. Юрлова.

Благодарю Татьяну Криволап, Татьяну Климино и Александра Пересветова-Мората за историю-библиографические консультации, а также Глеба Казакова и Камиля Ибрагимова за помощь в переводе источников.

² Впрочем, существует мнение, что ни рыба под короной, ни крест не являлись гербовыми символами в настоящем смысле [20].

³ О «двух рыбах» речь идет и в описании, присланном Нарвской ратушей вместе с рисунком герба в Военную коллегию в 1728 г. [11. С. 108–109].

⁴ Имеется в виду Кренгольмская мануфактура в Нарве.

Литература

1. Виноградов В. В., Громов Д. В. Легенды о путешествующей императрице // ЖС. 2007. № 3. С. 4–7.

2. Город Нарва с морским его рейдом и рекою Нарвою / Сост. П. Козакевич. СПб., 1878.

3. Марков Р. Придорожники Курской стороны // Русский вестник. [СПб.,] 1892. № 4. С. 326–342.

4. Нарва: Культурно-исторический справочник / Сост. Г. Смирнова. Нарва, 2001.

5. Никитюк А. Нарвская геральдика: страницы истории // Нарвская газета. 1991. 1 апр. С. 3.

6. Петров А. В. Город Нарва. Его прошлое и достопримечательности в связи с историей упрочения русского господства на Балтийском побережье. СПб., 1901.

7. Победителем в споре за звание национальной рыбы вышла салака // Новостии Эстонии — Postimees. 2007. 22 февр. [Электрон. ресурс:] <http://rus.postimees.ee/2256607/pobeditelem-v-spore-za-zvanie-nacionalnoj-ryby-vyshla-salaka>.

8. Полное собрание законов Российской империи. 1-е собрание. СПб., 1830.

9. Предания жителей города Нарвы. (Материал для местной истории) / Собрал Ругодивцев. IV. Петр Великий в городе Нарве // Гдово-Ямбургский листок. 1872. № 22. С. 11–13.

10. Сабанеев Л. П. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1–2: Рыбы России. Жизнь и ловля (уже не) наших пресноводных рыб. М., 1993.

11. Татарников К. В. Знамена и гербы полков Российской армии царствований Екатерины I и Петра II (1725–1730) // История военного дела: исследова-

ния и источники. 2012. Т. 1. С. 51–215. [Электрон. ресурс:] <http://www.milhist.info/2012/04/22/tatarnikov>.

12. Хлыбова Т. В. Змей в геральдике и нарративах одного города // Традиционная культура. 2015. № 3. С. 113–120.

13. Христофоров О. Л., Мурза И. Г. Состояние популяций и воспроизводства атлантического лосося в Российском секторе Балтийского моря // Атлантический лосось: биология, охрана и воспроизводство. Петрозаводск, 2003. С. 165–174.

14. Христофоров О. Л., Мурза И. Г., Румянцев Н. Н. 50 лет Нарвскому рыбноводному заводу // Рыбное хозяйство. 2007. № 4. С. 34–36.

15. Brotze J. Ch. *Estonica* / Hrsg. A. Hein u. anderen. Tallinn, 2006.

16. Der Liefländischen Chronik... Theil 2 / Hrsg. J. G. Arndt. Halle, 1753.

17. Heraldicum. [2013]. [Электрон. ресурс:] <http://www.heraldicum.ru/estonia/towns/narva.htm>.

18. Oja T., Medijainen E. *Eesti vapid ja lipud*. Tallinn, 1993.

19. Püüdis kaks “vapikala” // Uus Eesti — Narva uudised. 16. juunil 1936. a. Nr. 22. Lk. 1.

20. Saare T. Kas Narva linnal oli neli vapipi? // Iisaku Muuseumi TOIMETISED. Iisaku, 2012. Lk. 184–204.

Исследование выполнено в рамках НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”».

Светлана Александровна Сиднева,
канд. филол. наук, Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

ПРАЗДНИК MADONNA DE' NOJANTRI В РИМЕ

Madonna de' Nojantri (вариант — Noantri) — диалектное наименование статуи Кармельской Девы Марии, перешедшее от уникального городского праздника la Festa de' Nojantri, который отмечает один из старейших кварталов Рима, Трастевере.

Noi altri (диал. nojantri) ‘мы другие’ — так называют себя жители района, противопоставляя другим римлянам. Об обособленности и замкнутой жизни данного квартала писали путешественники еще в XIX в. Наиболее яркое свидетельство оставил Н. В. Гоголь в своих письмах: «Знакомы ли вы с транстеверянами [так!], то есть жителями по ту сторону Тибра, которые так горды своим чистым римским происхождением. Они одни считают себя настоящими римлянами. Никогда еще транстеверянин не женился на иностранке (а иностранкой называется всякая, кто только не в городе их), и никогда транстеверянка не выходила замуж за иностранца. Случа-

лось ли вам слышать язык и читали ли вы знаменитую их поэму “Il meo patassa”, для которой рисунки делал Pinelli? Но вам, верно, не случалось читать сонетов нынешнего римского поэта Belli, которые, впрочем, нужно слышать, когда он сам читает. <...> Они писаны на Lingua romanesca...» [1. С. 67–68]. В приведенной заметке писатель отметил сразу несколько характерных черт Трастевере: представление о древности и «укорененности» жителей квартала; традицию «внутренних браков», присущую архаичным народным культурам с четким противопоставлением «свои — чужие»; наличие своего «языка», точнее диалекта *romanesco*, который поэт Джузеппе Джоаккино Белли, сам выходец из Трастевере, облек в литературную форму в своих стихах².

В наши дни Трастевере является одним из популярных у туристов мест, но тем не менее сохраняет и даже культивирует свою идентичность. Стоит

также отметить, что празднование Festa de' Nojantri в последние годы также приобретает всё большую популярность в качестве своеобразного «бренда» квартала.

Наличие «своего» праздника и «своей», особо чтимой в данном квартале покровительницы — Madonna de' Nojantri — отображает уникальность и типичность Трастевере. Для Рима характерен сильный марианский культ³, а для Италии — узколокальные культы, т. е. особое почитание святых покровителей города, квартала и семьи, которые иногда даже официально не признаны Церковью. Праздник трастеверинской Мадонны носит вполне официальный характер. Он начинается в первую субботу после 16 июля и длится 8 дней. Восьмидневный период празднования называется *ottavario*.

Согласно легенде, в 1535 г. во время шторма корсиканские рыбаки обнаружили в устье реки Тибр запутавшийся в сетях ящик со статуей Девы Марии, изготовленной из кедрового дерева (AASSMC; см. также [3]). Этим объясняется другой вариант ее наименования, кроме упомянутого выше диалектного Madonna de' Nojantri: *Madonna Fiumarola* ‘Речная Мадонна’. Корсиканцы передали находку монахам-кармелитам в храм

св. Хрисогона в Трастевере, поэтому праздник начинается 16 июля, в день почитания Пречистой Девы Марии с горы Кармель — *Madonna del Carmine* (*del Carmelo*).

Стоит отметить, что не все источники и информанты указывают на корсиканское происхождение рыбаков, хотя с этим фактом связан один из парадоксов «самого римского» квартала, который никогда не был этнически однородным⁴. Тем не менее в «*Compendio della Storia degli Eresiarchi*» 1737 г. есть упоминание о том, что в квартале недалеко от церкви св. Хрисогона проживало около 129 корсиканских семей. По инициативе корсиканской милиции и с согласия папы Павла III в 1543 г. при храме было образовано братство Святейшего тела Христа, Господа нашего, и Пресвятой Девы Марии Кармельской — *SS. Corpo di Cristo nostro Signore e della Beata Vergine del Carmine* [5. P. 566].

День почитания обретенной в Тибре статуи Девы Марии, однако, не стал узколокальным культом корсиканской общины. «Речная Мадонна» превратилась в покровительницу всего квартала, и помимо канонически-церковного почитания к ее культуре добавилось много народных элементов. Оригинал статуи был утерян в начале XVIII в., хотя среди современных жителей квартала существует легенда о том, что оригинал по-прежнему хранится в базилике св. Хрисогона, тогда как копия, изготовленная в начале XIX в. и перенесенная в церковь св. Агаты в Трастевере, используется во время празднования. Оригинал, естественно, наделяется особыми апотропейческими свойствами.

Изначально вынос статуи осуществлялся вместе с массивным, украшенным цветами и лентами распятием, из-за своих внушительных размеров называемым *tronco* 'ствол', и хоругвью. Священные предметы несли братья-кармелиты, сборщики цикория, торговцы рыбой и изготовители глиняной посуды для хранения и розлива вина. Во время шествия его участников угощали вином, так что они к концу пути добирались уже в нетрезвом виде, иногда возникали жестокие потасовки (*AASSSMC*, *AMCPRT*; см. также [3]). Подобные случаи высмеял в одном из своих «римских сонетов» Дж. Белли, пусть даже упоминая не день трастеверинской Мадонны, а праздник Тела Господня (*Corpus Domini*):

Ner porta' bbene lo stennardo e 'r tronco
lli sse vedeva l'òmo, eh sor Diopisto? [6].

Не правда ли, почтенный Теопист,
Изрядный молодец был виден в том,
Кто хорошо носил хоругвь с крестом?⁵

В 1825 г. папа Лев XII отменил ношение хоругви и массивного креста

во время торжественного выноса священных реликвий и статуй. Согласно народной легенде, такое распоряжение папы поступило после очередной пьяной драки во время шествия, приведшей к смерти одного из его участников.

С 1870 г., когда статую пронесли по улице *San Francesco a Ripa*, военные приветствовали ее военным салютом. Жители квартала, пользуясь случаем, выставляли прилавки с вином, арбузами и другими товарами.

В 1920-е гг. организация праздника и шествия со статуей переходит к братству Святейшего Таинства и Святой Марии Кармельской (*l'Arciconfraternita del Santissimo Sacramento e di Santa Maria del Carmine*). В религиозную общину входят и жители Трастевере, не обязательно принадлежащие какому-либо монашескому ордену. В период с 1924 по 1927 г. братство производит реставрацию выделенной ему церкви св. Агаты в Трастевере, куда впоследствии переносится полихромная деревянная копия найденной в Тибре статуи Девы Марии, где она хранится и сейчас в первой капелле слева от алтаря. В эту же церковь перенесены архивные документы, постановления, касающиеся праздника, истории самого братства, фотографии процессий с выносом статуи (1920–1950-х гг.), одеяния Девы Марии, ее носилки (*macchina*), вотивные дары (*AASSSMC*).

С 1927 г. праздник стал осознанно связываться с народной традицией и называться *Festa de' Nojantri*. Кроме литургии 16 июля, посвященной Пресвятой Деве Марии с горы Кармель, и торжественного шествия со статуей по улицам квартала, в первую субботу после 16 июля стали устраиваться различные развлекательные мероприятия, например соревнования велосипедистов или бег официантов с подносами, исполнение песен и импровизированных стихов на римском диалекте. Если раньше выставка-продажа ремесленных изделий, вина и блюд традиционной римской, даже трастеверинской кухни во время процессии со статуей носила скорее стихийный характер, теперь это стало частью праздничной программы, связанной с особыми инициативами возрождения «итальянских национальных традиций». Подобная идея соответствовала программе социально-политических преобразований Муссолини. Однако культ трастеверинской Мадонны не стал ассоциироваться с фашистскими инициативами. По свидетельству информантов, а также согласно архивам Музея народной культуры Рима в Трастевере, статую *Madonna de' Nojantri* несли по улицам даже после бомбардировок Рима 19 июля 1943 г. Шествие совершалось ночью. В знак покаяния и траура участницы процессии шли босыми. К тому

же шествие носило апотропейный характер. Таким образом трастеверинцы выражали надежду, что святая покровительница защитит их квартал. Подобное явление характерно для итальянской народно-религиозной культуры (*AMCPRT*). Например, в Неаполе статую святых покровителей выносят во время землетрясений, а также извержения вулкана. Иногда даже происходили случаи «одалживания» святого покровителя из других городов, если таковой считался сильнее, а свой не оказывал должной помощи.

Примечательно, что ранее, в том числе в 1920-е гг., в структуре праздника отсутствовала водная процессия, которая появилась в 2000-е, когда наблюдается очередной рост интереса к празднику. К тому же до Второй мировой войны праздник носил более замкнутый локальный характер и отмечался в основном жителями квартала, но в начале XXI столетия он привлекает более широкий круг участников и зрителей.

Что касается религиозной части празднования, с передачей статуи и организации крестного хода братству Святых таинств и Пресвятой Девы Марии с горы Кармель для выноса святыни стали избираться по жребию 30 членов братства, одетых в белые одежды без традиционного кармелитского скапулярия⁶. В настоящее время братство отвечает за облачение самой статуи, которое является особым ритуалом. Изначально за одеждой и украшениями статуи следили монахини из монастыря св. Аполлонии в Трастевере. По свидетельству членов братства, в разработке дизайна платьев для трастеверинской Мадонны участвуют известные стилисты, строго придерживаясь принятой религиозной символики. Цвета тканей соответствуют символическим богородичным цветам (синий, белый, золотой) или коричневому цвету малого кармелитского скапулярия. Вышивка, украшающая праздничное платье Мадонны, как правило, выполнена в виде лилий, символизирующих ее непорочность и часто встречающихся в ее иконографии, или роз, что соотносится с одним из титулов Девы Марии — Мистическая Роза.

В настоящее время праздничные торжества делятся на три этапа. Первый этап представляет собой традиционное шествие, т.е. перенос статуи от церкви св. Агаты до базилики св. Хрисогона, где она находится в течение 8 дней. Второй — добавленное, как уже говорилось выше, в более позднее время шествие «речной Мадонны», т.е. воспроизведение момента обретения статуи во время наводнения, ее провоз на лодке по Тибру и перенос в базилику *Santa Maria-in-Trastevere*. Перед храмом разворачиваются основные мероприятия

Festa de' Nojantri. В последние годы устраиваются чтения стихов Белли и других римских поэтов, писавших на диалекте. Третий этап — возвращение Мадонны в церковь св. Агаты по истечении 8 дней⁷.

Примечательно, что сейчас некоторые жители квартала переосмысливают эпитет *fumarola* 'речная', связывая его не с местом обретения статуи, а со второй фазой празднования, т.е. с шествием по реке. Вместе с тем, будучи покровительницей Трастевере, Мадонна Nojantri сохраняет сильную связь с культом «водных Мадонн», которых в Италии насчитывается около десятка. Среди наиболее любопытных стоит упомянуть, например, культ «подводной Девы Марии» в Сперонелло-ди-

Монтальто Марина (Лацио), статуя которой буквально установлена под водой и почитается местными рыбаками, моряками и аквалангистами, или Богоматери Соверато в Калабрии, которую торжественно вывозят на корме корабля в море. В честь последней жителями Соверато совершается массовый заплыв. Более того, стоит отметить связь именно кармелитской Девы Марии с морем. В католической традиции она является покровительницей моряков и наделяется эпитетом *Stella Maris* (Звезда Морей)⁸. Обретение «Речной Мадонны» вписывается и в традиционный житийный сюжет прибытия священного предмета или мощей по воде (ср. перенесение мощей св. Николая на корабле, «путешествие

по воде» иконы Богоматери из Иверского монастыря на Афоне, которую опустила в море благочестивая вдова из Никеи, обретение Чимеевской иконы, приплывшей по реке Нияп, и др.).

В современном праздновании также обыгрывается момент нахождения статуи корсиканскими рыбаками: в 2015 г. на праздник были приглашены представители корсиканских братств, чтящих Богоматерь с горы Кармель. Во время их выступления также говорилось о похожем корсиканском культе, связанном с обретенной в море статуей Девы Марии. Так узлокальный на первый взгляд праздник приобретает более широкое бытование.

Таким образом, праздник *Madonna de' Nojantri*, с одной стороны, является примером местночтимой святыни, связанной с идентичностью одного квартала города, с другой стороны, вписывается в довольно распространенный в католической традиции культ Пресвятой Девы Марии с горы Кармель. Название, призванное противопоставлять и обособить участников празднества, становится в своем роде «брендом» квартала, привлекая на праздник туристов. Привнесенные элементы празднества приводят к переосмыслению дифференциала агниона «речная». Статуя становится источником создания новой городской мифологии.

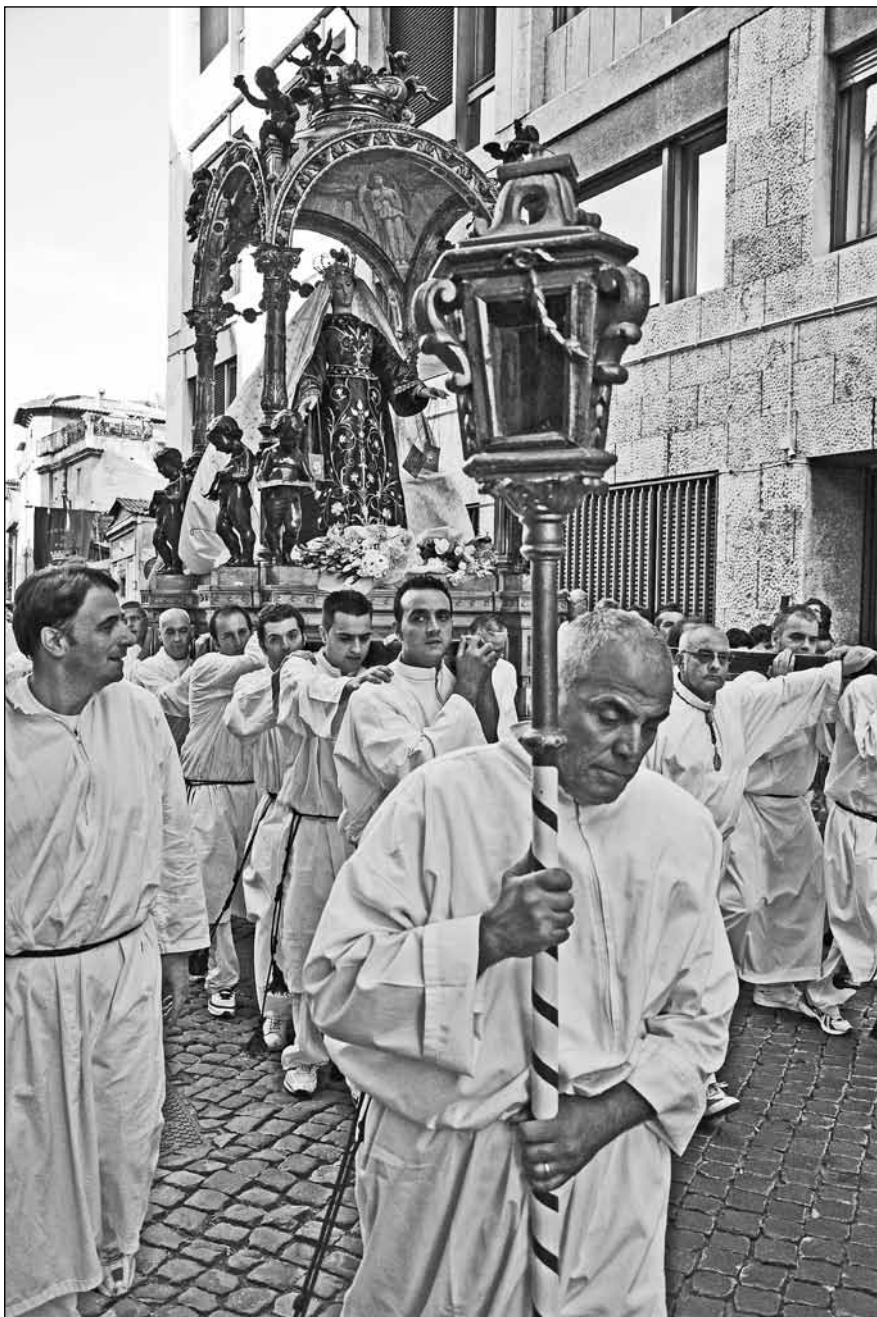
Примечания

¹ De' — диал. вариант dei с выпадением последней гласной.

² Римский диалект также культивировали такие поэты, как Чезаре Паскарелла (1858–1940) и Карло Альберто Салюстри, по прозвищу *Trilussa* (1871–1940). Стоит отметить, что *lingua romanesca* сохранился, пусть даже не в отточенно-литературном варианте Белли, до нашего времени, как в повседневном общении, так и для создания комического эффекта в телепередачах и кино, для создания местного колорита — на вывесках баров, таверн, на сувенирной продукции (надписи на футболках или чашках). В исследовательских работах по итальянской и романской диалектологии римский диалект нередко называют «трастевринским наречием», хотя он имеет и более широкое распространение. На нем говорят в Риме за пределами Трастевере, а также в ряде поселений региона Лацио и в пограничных с ним городах Умбрии. Римский диалект относится к группе центральноитальянских диалектов, претерпевших минимальные изменения под влиянием иноязычных субстратов и суперстратов, но не избежавших неаполитанского и тосканского влияния [2. С. 41–42].

³ Итальянцы называют Рим *la città più «mariana»*, т.е. городом, в котором особо почитается Дева Мария.

⁴ В эпоху Римской империи, например, в этой части Рима помимо римлян проживали выходцы с Востока (главным образом



Члены братства Святых таинств и Пресвятой Девы Марии с горы Кармель, облаченные в белые одежды, выносят статую *Madonna de' Nojantri*. 16 июля 2011 г. Фото из архива братства Святых таинств и Пресвятой Девы Марии с горы Кармель

евреи и сирийцы), в Средние века и позднее — генуэзцы, о чем свидетельствует топоним *via dei Genovesi* [4].

⁵ Перевод фрагмента выполнен С. А. Сидневой.

⁶ Элемент монашеского облачения. Иногда носится католиками-немонахами по обету. Представляет собой два сшитых прямоугольных отреза ткани с нанесенными на них священными изображениями или надписями. Цвет скапулярия может варьироваться в зависимости от ордена. Для кармелитов, например, характерным является коричневый скапулярий.

⁷ См. сайт праздника: <http://www.festadenoantri.it/en/storia.html>.

⁸ Есть версия, что такой эпитет — результат ошибки переписчика. Впервые такое наименование встречается у св. Иеронима, который переводил с греческого

на латынь «Ономастикон» Евсевия Кесарийского. Иероним перевел имя Марии, которое, согласно этимологии Евсевия, означало «морская капля», как «*Stilla Maris*». Один из переписчиков сделал ошибку и заменил *i* на *e*, в результате чего получился эпитет *Stella Maris*, совпадающий с названием Полярной звезды, которая издревле считалась путеводной звездой мореплавателей [7]. Но, даже несмотря на возможную ошибку переписчика, в агониме сохраняется ассоциация с морем.

Источники

1. Русские письма о Риме. М., 2007.
2. Алисова Т. Б., Челышева И. И. История итальянского языка. М., 2009.
3. *Gaspari S.* La Madonna de Noantri e La Festa del Carmine // *La Domenica*: [газ.]. 2010, 11 luglio.

4. *Rendina C.* Alla Scoperta di Roma. Roma, 2006.

5. *Semidei G.* Compendio della Storia degli Eresiarchi, 1737.

6. *Belli G.* Tutti i sonetti romaneschi. Roma, 1998.

7. *Maas A.* The name of Mary // *The Catholic Encyclopedia*. New York, 2012.

Сокращения

AASSMC — Archivio dell'Arciconfraternita del Santissimo Sacramento e di Santa Maria del Carmine (архив братства Святых таинств и Святой Девы Марии с горы Кармель).

AMCPRT — Archivio del Museo della Cultura Popolare di Roma in Trastevere (архив Музея народной культуры Рима в Трастевере).

Терри Ганнелл (Terry Gunnell), профессор, Университет Рейкьявика (Исландия)

ОБРАЗ ПОВЕЛИТЕЛЬНИЦЫ ГОРЫ (*FJALLKONAN*) В ИСЛАНДСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Начиная с 1944 г. ежегодно 17 июня Исландия отмечает свой национальный праздник *Lýðveldisdagurinn* (букв. День Республики). Как и в других странах, праздничные события этого дня по всей стране делятся на официальные и менее формальные. Последние в основном сводятся к совместным развлечениям — жители Исландии (вместе с тысячами гостей страны) собираются на улицах, чтобы послушать музыку, принять участие в многочисленных культурных мероприятиях, посидеть в кафе и просто побыть вместе.

В Рейкьявике, столице Исландии, официальное празднование обычно проходит утром. После того как в 9 часов 55 минут бьют церковные колокола, в маленьком соборе в центре города начинается служба. За ней следует официальная церемония на площади Аустурвёллур (*Austurvöllur*) перед парламентом и собором, у памятника Йону Сигурдссону (1811–1879), человеку, имя которого ассоциируется с мирной борьбой Исландии за независимость от Дании в конце XIX в. Обычно здесь исполняются национальные песни, президент возлагает венки к подножию памятника, премьер-министр произносит речь, и молодая женщина в национальном костюме XIX в. читает стихи¹. За этой церемонией следует шествие к старинному кладбищу в центре города, мимо могилы Сигурдур Гудмундссона (1833–1874), создателя национального костюма, в котором

выступает женщина на празднике, к могиле Йона Сигурдссона, где также возлагается венок.

Национальные церемонии подобного рода производят впечатление давних традиций. Нередко мы забываем о том, что они в значительной степени созданы сознательно, в практических и политических целях, и представляют собой спектакли со специально продуманным временем, структурой и сценарием. В качестве национального дня в Исландии прежде отмечалось 1 декабря, эта историческая дата относится к 1918 г. и знаменует переход Исландии от датской колонии к самостоятельной монархии под датским управлением. 1 декабря в Исландии обычно довольно холодно, что не очень подходит для национального праздника. Удачным совпадением оказалось то, что день рождения Йона Сигурдссона приходится на лето, 17 июня. Эта дата близка ко дню летнего солнцестояния, в который начиная с IX в. старинный независимый исландский парламент устраивал поездки на природу в Тингвеллире. В 1944 г., когда в результате военных действий Исландия получила полную независимость от Дании, в качестве национального праздника естественным образом был определен день рождения Йона Сигурдссона. Выбор центрального места празднования возле парламента Исландии, у памятника Йону Сигурдссону, также понятен и логичен. Это место, где проходят все официальные и политические праздники, устанавливается

рождественская елка. На этой площади после финансового коллапса в Исландии в 2008 г. проходили антиправительственные митинги. Кроме символики места следует отметить и тщательный выбор песен для церемонии, призванных воздействовать на национальные чувства². Также неслучайны и выступления политиков-мужчин, обычно одетых в официальные костюмы и галстуки, представляющих власть и политическую сферу и говорящих прозой, которым как бы противопоставляется женщина, облаченная в исторический костюм и говорящая только стихами. Она представляет собой незбываемое культурное наследие страны, и именно она завершает торжественную часть³.

В этой статье я сосредоточусь на анализе именно этого женского персонажа, который по-исландски именуется Фьяллкона, Повелительница горы (букв. Горная женщина), в свете теории изобретенной традиции [8]. С 1947 г. эту роль обычно берут на себя актрисы, что объясняется не только необходимостью читать стихи, но и тесной связью этого образа с театром, о чем речь пойдет ниже⁴.

О развитии и изменениях этого персонажа написано немало статей, многие отмечают, что женский образ выбран для представления всей нации специально, чтобы подчеркнуть различие между Исландией и Данией, которая предстает «маскулиной» отчизной⁵ [1; 2; 4]. Мне видится, что этот аргумент не имеет ничего общего с идеей Фьяллкони. Это имя, хотя и появится впервые в национальной поэзии Исландии в XVIII в., на самом деле не является неологизмом, оно имеет отношение к фольклору и мифологии скандинавов. Принятый визуальный образ при этом напрямую ассоциируется с ранними сборниками народных сказок, с формированием исландского национального самосознания и с развитием национального театра. Все эти процессы про-

ходили в краткий, но очень интенсивный период культурно-национального строительства в Исландии между 1858 и 1874 гг. и были связаны с именем Сигурдур Гудмундссона.

Как мы уже говорили, возникает вопрос в связи с именем Фьяллконы, выступающей как персонификация Исландии. Это имя — Повелительница горы — ассоциируется с природой острова, и не только с дикой красотой гор, но и с мощью ледников и вулканов, что отсылает к романтизму начала XIX в., и прежде всего к стихотворению «Гост за Исландию», написанному поэтом-романтиком Бьярни Тораренсеном (1786–1841), когда он жил в Дании. В этом произведении героиня именуется *fjallkona* и *Ísafold*, последнее слово — это несколько видоизмененное название Исландии (*Ísland*). Бьярни находился под сильным влиянием ключевых фигур европейского романтизма Хенрика Стеффенса (1773–1845), Адама Эхленшлегера (1779–1850) и Фридриха Шиллера (1759–1805)⁶, все они поддерживали развитие национального искусства и традиций на основе местного фольклора и истории.

Идея женской фигуры, представляющей нацию, была широко распространена и в других странах, примерами могут служить греческая Афина, французская Марианна, английская Британия, швейцарская Гельвеция. Исландия в женском образе была представлена ранее другим влиятельным ученым, Эггертом Олафссоном (1726–1768), в его поэме «Исландия» и в изображении, которое должно было иллюстрировать другую его поэму «Видение на погребении Королевы Ловизы» [13. Р. 9–29, 107–109]. Согласно описанию Эггерта, предполагалось, что это будет образ грустной женщины в дорожных одеяниях того исторического времени и слово «Исландия» будет написано у нее над головой. Она будет сидеть на скале, возле реки, опершись головой на левую руку и смотря в небо, окруженная домашними животными. Возможно, Бьярни Тораренсен сознательно создавал именно такой образ. Несмотря на это, как замечает Арни Бьёрнссон [2], уже после Тораренсена несколько поэтов стали использовать слово *Фьяллкона* как поэтический образ Исландии, включая Сигидура Брейсдфьёрда (1798–1846), Йона Тороддсона (1819–1868), Йонаса Халлгримссона (Магнусаркvida) (1807–1845) и Гуннлаугура Оддсона (1786–1835). Последние двое упоминали, что у нее традиционный для национального костюма Исландии головной убор, наподобие того, что изобразил Сигурдур Гудмундссон, когда он создавал новый национальный женский костюм.

Реже упоминается тот факт, что все эти авторы обращались к более древнему образу из нордической поэзии и исландских саг, корни которых ухо-



Исландская дева. Художник Й. Б. Цвекер. Завещано Джорджем Э. Дж. Пауэллом Галерее и музею Школы искусств Университета Аберистуит. Публикуется с разрешения владельца

дят в дохристианскую веру в женских духов, защитниц человека и его семьи, именуемых *dísir* и *valkyrjur* (а также *fylgjur* или *hamingjur* (последняя непосредственно представляла фортуны или удачу) [7; 12]). Эти персонажи обычно изображаются с оружием или даже как вооруженные всадницы (иногда в небе), их образы частотны в ранней исландской литературе и хорошо известны исландцам.

Первое известное ныне изображение Фьяллконы как олицетворения Исландии, подчеркивающее сочетание женского, природного, национального и культурного (что мы наблюдаем в ее роли в праздновании национального дня), появляется на обложке фольклорного издания «Исландские легенды» (1866), предназначенного для иностранных читателей [9]. Это был второй том перевода на английский известного собрания исландских сказок Йона Арна-

сона (1862–1864). Обложка и акварельный рисунок на ней были выполнены немецким иллюстратором книг для детей Й. Б. Цвекером (1814–1876). Тот факт, что образ появляется на собрании сказок, безусловно, усиливает идею Йона Арнасона, Магнуса Гримссона и самого Йона Сигурдссона, что сказки — это «поэтическое творение нации» [10. Р. 3] и, безусловно, могут рассматриваться как воплощение «чистого образа нации» [15. Р. 196].

Легко заметить, что в этом образе проявляются остатки архаических идей о древней богине-защитнице, поскольку она вооружена мечом викингов и одета в костюм той эпохи. Важными являются и рукописи, и руны у ее ног (возможно, соотносящиеся с сагами и эддической поэзией), а один из воронов бога Одина сидит на ее плече (возможно, Мунин, «память»). Корона, которая изображена на голове женщины, вероятно, сим-

волизирует северное сияние. Героиня восседает на троне из базальта, который напоминает нам о вулканах Исландии. Луна, звезды, оттенки синего цвета на изображении соотносятся с образом Девы Марии. Всего лишь несколько лет спустя этот образ использовался в ином национальном контексте поэтом и художником Бенедиктом Грендалем (1826–1907) при создании главного мемориального плаката к празднованию тысячелетия Исландии в 1874 г.⁷

Многие отмечают тот факт, что образ Фьяллкони, появляющейся на сцене, зародился в ежегодном соревновании, которое проводилось среди исландцев-эмигрантов в Виннипеге (Канада) в 1924 г. [2; 4]. Это действительно так, однако следует помнить о культурном мосте, существовавшем между Виннипегом и уже упоминавшейся группой романтиков, которые не только собирали народные сказки, но и создали национальный музей, национальный костюм, а также национальный гимн, первые национальные пьесы и описанную картинку на обложке книги с переводами исландских легенд. Здесь я имею в виду тайное культурное общество в Рейкьявике, которое действовало между 1861 и 1874 гг. и называло себя «Театральное / атлетическое» общество души», позднее «Вечернее общество» [14. P. 55–93].

Центральной фигурой в Обществе был художник Сигурдур Гудмундссон — бедный, не получивший образования, но начитанный и весьма влиятельный мыслитель, идеалист. Он мечтал о независимой Исландии, но понимал, что ни одна нация не может заявить о себе, не продемонстрировав наличие собственной культуры. Эту идею разделяли его друзья и члены Общества, среди них и собиратель сказок и библиотечкарь Йон Арнасон, переводчик Эйрикур Магнуссон и национальный поэт и драматург Маттиас Йохумссон, писатель Йон Олафссон (1850–1916), который позднее обосновался в Виннипеге. Все они подчеркивали необходимость создания образов, которые бы соединили прошлое с настоящим. Они также понимали, что огромный потенциал заложен в театральных постановках, которые передают искомые образы и идеи в доступной визуальной форме, в народных сказках.

Эти идеи привели к созданию пьесы «Новогодняя ночь» («Nýársnótt») (1872), автором которой стал последователь Сигурдура, молодой исландский драматург Индриди Эйнарссон (1885–1939) [5]. Основанная в значительной степени на исландском фольклоре из собрания Йона Арнасона, эта драма ставилась в Рейкьявике в декабре 1871 г. и затем довольно долго показывалась регулярно и в Исландии, и в поселениях исландцев в Северной Америке (в несколько измененной версии). По понятным причинам эта пьеса, определенно будучи

«национальной драмой», как это и замыслил Сигурдур, стала также первым спектаклем, поставленным в новом Национальном театре, когда он был открыт в Рейкьявике в 1950 г.

Прямая связь между пьесой и позднее сформировавшимся образом Фьяллкони просматривается в центральном персонаже пьесы — могущественной сверхъестественной женщине-эльфе (исл. *álfkona*) Аслауг, которая живет в горах Исландии. В этой пьесе встречается несколько аллюзий на тесные связи между эльфами и самой землей, поющие эльфы подчеркивают, что они жили на этой земле с тех пор, как Исландия появилась из моря, т.е. задолго до того, как появились первые люди. Если анализировать стихи, которые теперь читает Фьяллкона на национальном празднике, то надо напомнить, что эльфы из аутентичной пьесы также используют древние исландские поэтические формы, подчеркивающие связь с древней исландской культурой и ранней дохристианской скандинавской религией [5. P. 25, 32–44].

Национальные черты Аслауг, которые не были заметны в пьесе 1872 г., усилились в ее новой версии 1907 г. Здесь героиня появляется в конце пьесы с флагом Исландии в руках. Особенно интересно то, что Аслауг во всех вариантах пьесы одета в женский национальный костюм, который был создан ранее Сигурдуром Гудмундссоном для новой исландской нации. Он верил, что национальный костюм, уходящий корнями в традиции прошлых лет, как и народные сказки, был средоточием национального, отражавшим народный образ мышления. Таким образом, он

может рассматриваться как визуальный символ, демонстрирующий связь современной женщины с праmaterью саг прошлого [6. P. 2]. В создании обобщенного женского образа народный сказ сливается с национальной драмой.

Росту популярности персонажа — сверхъестественной Повелительницы гор, ее образа как репрезентации тесной связи между природой, историей и культурой и ее тесной связи с театральным миром содействовала и другая пьеса того же периода «Ингимундур Старый» («*Ingimundur gamli*») [16. P. 414–419], которую, возможно, использовал Эйнарссон при создании одной из версий пьесы «Новогодняя ночь» 1907 г. Она была написана школьным учителем Гальдором Бриемом (1852–1929) в 1901 г. и впервые поставлена в 1902 г. Время и место действия — исландское поселение X в. Пьеса основана на сюжете исландской саги (*Vatnsdælasaga*, сага народов Ватнсдалюр), в ней трижды появляется очень похожий на Аслауг персонаж, который не упоминается в саге, но показан так, словно он напрямую соотносится с языческими верованиями в духов женщин-покровительниц. Героиня пьесы производит пролог в начале произведения, она одета в белое, ярко освещена и окружена фоном из гор и камней. О ней говорили, что это *verndagyðja Vatnsdals* (богиня-защитница из долины Ватнсдалюр). При каждом своем появлении она говорит исключительно староисландским стихом. В начале пьесы героиня описывает красоту земли, которой она в одиночестве правила в течение веков, пока не пришли первые поселенцы, принеся с собой культуру и одновременно с этим проблемы. Этот мифологический пер-



Стефания Гудмундсдоттир в роли женщины-эльфы Аслауг в постановке пьесы «Новогодняя ночь» 1907 г. Публикуется с разрешения Национального музея Исландии

сонаж в дальнейшем появляется в пьесе еще два раза: во время смерти главного героя, тогда она уже одета в черный плащ поверх белого платья, и потом в конце, когда ее в окружении светлых эльфов приветствуют трубами, освещают ярким светом, и тогда она снова выступает в белом — произносит финальную речь. Она подчеркивает, что сейчас после всех трагических событий, описанных в пьесе, земля может вернуться к миру под ее защитой [3. P. 1–2, 37–38, 61–63].

Как отмечалось выше, нет сомнений, что Аслауг появлялась на сцене как персонафикация земли исландских поселений в Виннипеге задолго до появления там собственно Фьяллкони в этой функции в 1925 г. По моему убеждению, можно проследить четкую связь между всеми описанными выше персонажами (в поэзии и на сцене), которые соединились в праздничном образе одетой в национальный костюм Фьяллкони. Ее первое поэтическое выступление в рамках национального дня состоялось в Рейкьявике в 1947 г., и эта традиция поддерживается до настоящего времени. До сих пор эту роль играет актриса (тем самым подчеркивается связь Фьяллкони с театром), и до сих пор она говорит стихами (так же как ее предшественницы делали в пьесах).

Слова, которые Фьяллкона произносит перед зданием парламента в Рейкьявике, сознательно объединяют землю, природу и культуру, прошлое и будущее точно так же, как в первых исландских спектаклях. Стихи, которые она декламирует, обычно написаны специально для этого случая признанными поэтами. Интересный разрыв с традицией тем не менее наблюдался в 2009 г. — в году, последовавшем за тяжелым для Исландии финансовым кризисом. Фьяллкона, вместо того чтобы читать новые стихи, внезапно обратилась к элегической поэзии, произведениям одного из исландских национальных культурных «святых» начала XIX в. Йонаса Халлгримссона (1807–1845). В них говорится об осмеянии, потерях и необходимости поддерживать надежду.

Совершенно очевидно, что образ Фьяллкони в Исландии не связан только с национальным праздником. Возможно, он возникает каждый раз, когда исландская женщина надевает национальный костюм, таким образом превращаясь в символ нации, указывая на связь с прошлым, как это и предполагал Сигурдур Гудмундссон. Возможно, наиболее интересным примером подобного действия было то, как первая в Исландии женщина-президент Вигдис Финнбогадоттир сознательно использовала образ Фьяллкони. Она имела право делать это, с одной стороны, как независимая незамужняя женщина, представляющая свой народ, и с другой — как бывший руководитель

городского театра. Это объединение в одном лице культурного и национального лидера (что проявляется не только в спорадическом использовании ею национального костюма, но также в том, как она регулярно осознанно использует национальные образы в своих речах) способствовало приписыванию Вигдис черт сверхъестественного и символического характера — тех черт, которыми ранее не наделяли ни одного из исландских президентов. Также интересен и факт, что первая женщина-премьер-министр Исландии (2009–2013) Йоханна Сигурдардоттир, насколько я знаю, никогда не использовала национальный костюм как средство политического воздействия. Как политик, она прекрасно понимала, что это рискованно и даже может выглядеть вызывающе.

Возможно, через образ Фьяллкони, объединяющей культуру, историю и природу, в национальном костюме эпохи викингов, реализуется идея устойчивости и связи времен. Можно предположить, что появление Фьяллкони перед исландским парламентом в национальный день Исландии является жизнеутверждающим знаком надежды на будущее страны и продолжение рода. Этот образ может быть изобретенным, может быть старомодным, но, по крайней мере, Фьяллконе, облаченной в национальную исландскую одежду, можно доверять, как обычно можно доверять лучшим традициям.

Примечания

¹ См. программу празднования 17 июня 2015 г. в Рейкьявике: <http://17juni.is/english>.

² Используются произведения Стейндримура Торстейнссона и Маттиаса Йохумссона, которые считаются национальными поэтами.

³ Исключениями из этого общего правила стали годы, когда президентом была Вигдис Финнбогадоттир (1980–1996) и премьер-министром — Йоханна Сигурдардоттир (2009–2013). В эти периоды женщины занимали центральное место на национальном празднике на площади Аустурвёлтур.

⁴ См. список актрис, игравших роль Фьяллкони в разные годы: <http://17juni.is/fjallkonan>; [11].

⁵ Национальные поэты Исландии также использовали образ страны как Отечества (*föðurland*), что нередко отражается в национальных песнях, которые исполняются в государственные праздники.

⁶ См.: *The Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe* (2015): <http://romanticnationalism.net>.

⁷ См. черно-белые и цветные изображения Исландии, выполненные Грёндалем: <http://www.alamy.com/stock-photo-benedikt-grndals-millennial-card-1874-54940042.html>; <http://www.myndlist.is/auction/WebAuctionItems.aspx?ItemID=4024>. См. также изображение, которое использовалось при оформлении рейкьявической газеты «Фьяллкона» в 1899 г.: http://timarit.is/view_page_init.jsp?issId=150340.

⁸ Слово *leikur* в оригинальном названии *Leikfélag Andans* в исландском может относиться как к театральной сфере, так и к спорту.

Литература

1. *Björnsdóttir I. D.* The Mountain Woman and the presidency // *Images of contemporary iceland: Everyday lives and global contexts* / Ed. by G. Pálsson and E. P. Durrenberger. Iowa City, 1996. P. 106–125.

2. *Björnsson Á.* Hver er uppruni fjallkonunnar og hvaða hlutverki gegnir hún? 2007. [Электрон. ресурс.] <http://visindafur.hi.is/svar.php?id=6696>.

3. *Briem H.* Ingimundur Gamli: Sjónleikur í þremur þáttum. Reykjavík, 1901.

4. *Brydon A.* Mother to her distant children: The Icelandic *Fjallkona* in Canada // *Undisciplined women: Tradition and culture in Canada* / Ed. by P. Greenhill and D. Tye. Montreal, 1997. P. 87–100.

5. *Einarsson I.* Nyársnóttin: Sjónleikur í þremur sýningum. Akureyri, 1872.

6. *Guðmundsson S.* Um kvenbúninga á Íslandi að fornu og nýju // *Ný félagsrit*. 1857. January 1. P. 1–53.

7. *Gunnell T.* The season of the *Disir*: The winter nights and the *Disarblót* in early Scandinavian belief // *Cosmos*. 2000. Vol. 16. P. 117–149.

8. *Hobsbawm E.* Introduction: Inventing traditions // *The invention of tradition* / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983. P. 1–14.

9. *Icelandic legends*. Vol. I–II / Ed. by J. Árnason; Transl. by G. E. J. Powell and E. Magnússon. London, 1864–1866.

10. *Íslensk æfintýri* / Ed. by J. Árnason, M. Grimsson. Reykjavík, 1852.

11. *Jónsson K.* Hátíð í hálfá öld: Lýðveldi fagnað í Reykjavík 1944–1994. Reykjavík, 1994.

12. *Murphy L.* Herjans *disir*: Valkyrjur, supernatural femininities, and elite warrior culture in the late pre-Christian Iron Age: Unpublished MA thesis / Univ. of Iceland. 2013.

13. *Ólafsson E.* Kvæði Eggerts Ólafssonar útgefin eptir þeim beztu handritum er feingizt gátu. Kaupmannahöfn, 1832.

14. *Sigurbjörnsson L.* Þáttur Sigurðar málara: Brot úr bæjar- og menningarsögu Reykjavíkur. Reykjavík, 1954.

15. *Sigurðsson J.* Review of Konrad Maurer “*Isländische Volksagen der Gegenwart, vorwiegend nach mündlicher Überlieferung*” // *Ný félagsrit*. 1860. Vol. 20. P. 190–200.

16. *Wawn A.* *Vatnsdæla saga*: Visions and versions // *Learning and understanding in the Old Norse world: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross* / Ed. by J. Quinn, K. Heslop, T. Wills. Turnhout, 2007. P. 399–421.

Автор выражает огромную благодарность Карлу Аспелунду за работу с черновиком статьи, полезные комментарии, предложенные библиографические ссылки и помощь в поисках изображения Фьяллкони.

Перевод с английского
И. А. Седаковой,
Н. А. Власкиной

Татьяна Константиновна Пастернак,
магистр пед. наук, учитель, средняя школа № 6 (Вязьма)

«НАРОДНЫЕ СЮЖЕТЫ» В ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ Е. Н. КЛЕТНОВОЙ

Екатерина Николаевна Клетнова (1869–1938) была человеком чрезвычайно деятельным, проявившим себя в разных областях знаний: она известна как археолог, геолог, краевед, этнограф, автор стихов и пьес, член Русского исторического общества. Сразу после рождения родители увезли ее из Москвы в их родовое имение Кочетово Вяземского уезда Смоленской губернии. Со Смоленской землей связана часть жизни и научные разыскания Е. Н. Клетновой разных лет. По результатам изучения геологии Смоленского края она написала статью «Полезные ископаемые Смоленской губернии». С 1908 г. Е. Н. Клетнова — активный член губернской ученой архивной комиссии. В 1909 г. участвовала в раскопках в Смоленске на Смядыни. Из-под ее пера вышла книга «Археологические разведки Вяземского уезда» (М., 1915). К 100-летию Отечественной войны 1812 г. Е. Н. Клетнова опубликовала работы «Отзвуки Отечественной войны в преданиях и сказаниях Вяземского уезда» (Смоленск, 1911) и «Село Семлево в 1812 году» (Смоленск, 1912). С 1920 г. она работала на педагогическом факультете Смоленского университета, читала лекции по археологии, истории первобытной культуры, истории Смоленского края, написала учебное пособие «Изучение родного края» (М., 1918). Продолжив археологические раскопки, обобщила их результаты в брошюре «Великий гнездовский могильник» (Прага, 1925). Очень ценной в научном отношении является работа Е. Н. Клетновой «Символика народных украс Смоленского края» (1924), в которой она, изучив более 1000 образцов тканей, выявила происхождение смоленского геометрического орнамента.

В 1924 г. Е. Н. Клетнова уехала в научную командировку в Чехословакию. Выписка из протокола № 11 заседания правления Смоленского государственного университета от 23 января 1925 г. содержит информацию о продлении «проф. Е. Н. Клетновой научной заграничной командировки до конца учебного года без сохранения содержания». Командировка оказалась бессрочной, в Россию Клетнова не вернулась.

В период работы в Смоленском университете она готовила к печати «Материалы для областного словаря» этнографа В. Н. Добровольского, подчеркивая, что данный аспект ее научной

деятельности является продолжением труда Добровольского¹. Обладая глубокими и всесторонними познаниями не только в области археологии, этнографии, но и музыки, лингвистики, она чутко фиксировала диалектные особенности народного говора. Наиболее яркое отражение это нашло в «Отзвуках Отечественной войны», где, дав портретную характеристику своему собеседнику Калинычу, Клетнова отмечает, что «в речи его слышалось характерное “цоканье”»².

Живой литературный стиль Клетновой передает атмосферу ее путешествий по Вяземскому району в поисках памятников прошлого, в частности так называемых французских могил, о которых ей рассказывает пастух Калиныч:

Трудно было определить его [Калиныча] возраст, так как в густой светло-русой шапке волос и в небольшой курчавящейся бородке не было ни малейшей седины, а зубы поражали своей сохранностью и белизной. Черты лица, правильные и тонкие, являли редкой чистоты белорусский тип и в речи его слышалось характерное цоканье.

Сам он родом был из Духовщинского уезда, но много лет тому назад пошёл на «заработки» да так и прижился в деревенских пастухах. Первые годы он ещё уходил на родину, но потом, как «безродный», навсегда остался здесь. Несмотря на студёную погоду, он был без шапки, босой и одет в одну белую холщовую рубашу и такие же порты, заплатами по коленам красными кумачовыми заплатами. Жилистая и сухая фигура его обличала силу и несокрушимое здоровье <...>

«Калиныч! Ведь это, говорят, могила?» — «Могила, матушка, могила, точно», — ответил он и замолчал. — «Французская могила, говорят?» — «Да, оно точно, что французская», — и опять ни звука. Что тут было делать?

«А на что это тебе, матушка, знать-то надобно?» — внезапно обратился он, как-то сразу изменяя тон, а в бесстрастных дотеле глазах его замелькали лукавые огоньки.



Е. Н. Клетнова в эмиграции. 1934 г. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6770. Оп. 1. Д. 52. Л. 1. Опубликовано: Е. Н. Клетнова. *Неизвестные страницы жизни и деятельности (материалы Междунар. науч.-практ. конф. Вязьма. 28–29 мая 2008 г.)*. Вязьма, 2008. С. 164

«Вот видишь ли ты, — старалась я понятным для него образом пояснить своё любопытство: я о всех старых могилах, о всяких местах да урочищах сказанья записываю, снимки с них на карточки делаю и посылаю разным ученым людям в такие места, где все это собирают. Вот тоже о французском нашествии и о французских могилах». — «И ты все записываешь?» — «Все записываю». — «Апосля другие прочие читать могут?» — «Ну, конечно, всякий сможет прочесть, когда напечатано будет». — «Вот это добро, — оживился он. — Что добро, то добро. Значит же, тебя господь до дела довел, старину гласить. Усякий прочтет и усякий помянет, кто чего своей жистью заробил. Так вот, значит, теперь я тебе усе как есть разбалакую, как это дело было.

Вот, матушка ты моя, от стариков я слышал: година та лихая была. Ух лихая! Усе из деревень повыехали да в лесах хорошились. У "Теплого ключа", в самой, значит, болотине от хранцуза прятались. Кто свое худобишко с собой забрал, а кто и тут позарывал. Много по здешним местам добра всякого зарыто. Ух много! Вот, к примеру сказать, под Кочетовом вашим ровок есть, что к мельнице идет — Шильонским прозывается». — «Шильонский?» — переспросила я, удивленная таким названием, которого никогда еще не слыхала, хотя всю жизнь провела в имении. «Да, матушка, Шильонский и струбы тамотко есть дубовые». — «Про сруб-то я слыхивала...» — «Не один сруб-то, а целешоньких два, да еще погреб каменный, а в погребке там икона Божьей Матери Одигитрии крыта... Един струб-то расковыряли, брусья на доски порезали. Из доски цельная столыня вышла, и по сие время в деревне в Киеве есть, да икона тоже, только не та, что в погребке, не настоящая... Ну, ту добыть усякому никак невозможно. Сколько разов ходили мужики в этот самый ровок — рыть хотели. Все, вишь ли, кладов по описи искали <...>

Ох, много тут делов было, много. Сколько душ понапрасну загублено. Вот на асадьбе на вашей банька была. Пошли это, матушка ты моя, хранцузы в нее помыться, а их там и приперли да и подпалили с четырёх углов. Все погорели... А их там душ двадцать было. Да...

Вот и эта могила. Видишь ли... Был тут в деревне нашей мужик. Панфилом его звали. Он из семейства Изотова. Вот трапилось ему молотить рожь на гумне, с бабой. Видит, идут два неких человека, словно бы не найские. Ну и испужался, конечно. Обомлел, значит. Подходят это ёны... точно — хранцузы, только бродучие, значит, отсталые — лед-лед тащатся. Голые, босые. А на дворе-то мороз лютеющий, ажно глаза слепляет.

И говорит один хранцуз Панфилу: не бейте меня, Русь, я буду с вами жить, на вас сапоги шить. А Панфил-то "раз" его по башке цепом. Он с ног долой... Другой — бежать, а Панфил кричать. Созвал деревню. Изловили тово, другога. Вывели это их, горемычных, сюда к Сорогоще, чем попало забили да тут и зарыли». — «Так вот оно как

дело-то было?» — «Не все еще, милая, погоди, доскажу. Речь-то самая впереди. Да! Вот што б ты думала? Панфил-то? Затосковал с тех пор. Вот как... Засох совсем так и помер в скором времени. И двор ево увесь вымер. Увесь, как есть. Вот оно, значит, господь-то не гуляет, а добро перемеряет, мерилами праведными».

Калиныч опустил голову. «Эх, быть-то была, травой-ковылем поросла, да правду в могилу снесла, — будто про себя бормотал он. — Много здесь могил нарыто, много в них жистей забито. Есть души басурманские, есть и праведные, христианские... И над праведными горят усегда в ночи огни неугасимые, словно лампы теплются...»³.

При описании археологических разведок в Вяземском уезде Е. Н. Клетнова также касается темы «французских могил»:

Вяземский уезд вообще изобилует курганами, еще совершенно не тронутыми археологическими исследованиями, но народ в большинстве случаев именует «французскими могилами», изредка «литовскими».

Такая «французская могила» была мне казана на берегу реки Вязьмы под селом Серезанью крестьянами деревни Хожаево, но там оказалось типичное мерянское погребение с трупосожжением IX-X века. Затем в пустоше Соровежино, принадлежавшей некогда господам Басовым, а теперь крестьянам деревни Ямново, сажнях в полутора от дороги из Вязьмы на Белый, на малой возвышенности приметны две квадратные ямы и возле них заплывший прудок. Ямы эти тоже называют «французскими могилами» и лет 15 назад какие-то кладоискатели их разрыли и, говорят, нашли там человечески кости, а также ружья, неизвестно куда исчезнувшие.

Остановившись на Литвинове для проверки промеров и отправив «Победу» с конюхом вперед, направилась и я, наконец, к радушному хозяину. <...>

Разговор перешел на курганы. Рогов сообщил мне, что среди деревни есть еще три кургана, один сравнялся почти с землей, а два другие разрыты лет двадцать тому назад. Между прочим, у него в садике действительно была саженная квадратная яма, забросанная теперь битыми горшками и всяким мусором. «Кладов, конечно, все искали», — пояснил Рогов. «Ну что же, нашли?» — полюбопытствовала я. «Да что? Пустяки сущие. Окромя трех огромных человеческих голов; ну мы их тут же зарыли. А то бусинки такие светлые да крестики медные тельные, больше ничего». — «А как рыли?» — «Да как? Известно, колодцем сверху». — «Ну а вещи где?» — «Передали тогда же в Чепчугово отцу Михаилу Лебедеву, а он куда-то, говорят, отправил».

Отец Михаил уже много лет как умер, а потому чего-либо добиться об этих вещах не было возможности.

«Вот у нас интересное озеро есть: Кладовое прозывают».

Я насторожилась.

«Тут недалече. На моих нивах. Говорят, будто там три воловьих шкуры с золотом, да еще орудие зарыто». — «А кем?» — «Ну, это неизвестно».

Я, конечно, поспешила воспользоваться этим предложением пройти на сию достопримечательность. Среди высокой волнующей ржи, обдавшей нас приятным хлебным запахом, пролегал узенькая тропа. Она вывела на скошенный лужок, среди которого виднелась куртинка, сажен в 20 квадратных.

Это и было Кладовое озеро, теперь совсем заплывшее. Далее за ним оказался овражек, по-видимому когда-то запруженный. Так как с боков виднелись остатки плотины. В скатах овражка мое внимание привлекли ямы в виде погребов, где я усмотрела кирпичный мусор. По всей вероятности, здесь когда-то была стройка, но о ней Рогов мне ничего сообщить не мог⁴.

До сегодняшнего дня малоизученной остается еще одна грань деятельности Е. Н. Клетновой — ее литературное творчество: она писала стихи, стихотворные пародии, легенды, очерки⁵. Материалы, обнаруженные нами в Государственном архиве Смоленской области (ГАСО), в архиве Смоленского государственного университета и в дореволюционных периодических изданиях, показывают, что Е. Н. Клетнова, обладая несомненным литературным талантом, пробовала свои силы в разных литературных жанрах.

Так, свои знания о быте и верованиях Древней Руси Е. Н. Клетнова изложила не только в научных статьях, но и в пьесе «Славный город Смоленец» (1908), рукопись которой хранится в фондах ГАСО⁶. В основу произведения положены русские былины, чтением которых Клетнова увлеклась. Широко известны герои киевских и новгородских былин (князь Владимир, Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алёша Попович, купец Садко и др.), а вот сведений о смоленских богатырях нет. Как бы восстанавливая эту историческую несправедливость, Е. Н. Клетнова, занимавшаяся в то время археологическими разведками в Вяземском уезде и в Гнёздово, создает «скоморошно-былинное действо» «Славный город Смоленец».

Главным героем действия выступает славный витязь Русислав Славянович⁷. В начале своего пути Русислав ставит перед собой конкретные сугубо материальные цели: богатство, молодая жена, воинская слава. В качестве желанной молодой жены видится ему Царь-Девница, представшая перед ним в болоте, среди густого леса. Русислав отправляется в город Смоленец; влюбленная в него дочь бортника Любава дает ему ладанку и предлагает найти отшельника святого, который «молится иному Богу», чтобы оградить его от царь-Девницы⁸. Так в пьесе начинает

формироваться оппозиция язычества и христианства. Наряду с людьми полноправными, действующими лицами выступают мифические существа, принадлежащие к разным уровням демонологической иерархии (Кикиморы, Нички, Пузанчики, Русалочки-земляночки, Водяной, Купало, Ярило и др.). Русислав просит совета у волхвов на Велесовом требище и получает от «старшего волхва» ответ, призванный определить его дальнейшие действия: «Будь слугой векожитных богов / <...> Рази, пленяй. / Дань налагай. / Богом давай / Обетных даров»⁹. В купальскую ночь Русислав ищет цветок папоротника, дабы исполнить свое сокровенное желание: не во сне, а наяву встретиться с Царь-Девницей¹⁰. До поры до времени смолевецкий люд не внемлет Божьему слову, но в конце пятого действия христианская тема усиливается, а языческая идет на спад. «Точка пересечения» духовных парадигм представлена в сцене-полилоге «Совет векожитных богов», которая предваряется развернутой ремаркой, наполненной именами представителей низшей и высшей мифологии (Лель, Дажь-Бог, Дрёма-сон, Суденицы, Трясовицы, Навяки, Велес, Перунице, Пресветлая Лада, Стрибог и др.). В результате долгого спора языческие божества вынуждены признать,

что время вспять повернуть невозможно, но весь лучший накопленный древними людьми опыт должен не отвергаться, а в новом качестве перейти на новый виток жизни. Подводит итог обсуждению искусник Лель, утверждающий, что языческие боги продолжают свое существование в сказаниях, стихах, песнях, обрядах¹¹.

В ГАСО (ф. 113, оп. 2, д. 45) находится рукопись предания «Ночь на Волге» (дата создания 8–15 января 1891 г.); между рукописным и опубликованным в 1909 г. вариантом¹² есть принципиальное отличие, в рукописи отсутствует сцена «приношения в жертву» Степаном Разиным «за вольную волюшку» прекрасной красавицы Заиры.

Особое место в наследии Е. Н. Клетновой занимают собранные и литературно обработанные ею легенды вяземских крестьян. Некоторые из текстов публикуются в следующей статье.

Имя Е. Н. Клетновой возвращено в науку после почти 70-летнего замалчивания. С 1999 г. в Вязьме проходят научно-практические конференции, на базе которых сложились Клетновские чтения, ставшие регулярными. Исследователи отдают должное таланту и достижениям этой удивительной женщины — археолога, этнографа, краеведа, педагога, переводчика.

Примечания

¹ В. Н. Добровольский — автор четырехтомного «Смоленского этнографического сборника», «Смоленского областного словаря» и более пятидесяти исследований по вопросам фольклористики, этнографии и лингвистики, уроженец Смоленщины.

² Клетнова Е. Н. Избранные труды. Вязьма, 2007. С. 114.

³ Там же. С. 114–117.

⁴ Там же. С. 127–129.

⁵ См.: Журавлёва Л. С. Екатерина Клетнова. Смоленск, 2001.

⁶ ГАСО. Ф. 113. Оп. 1. Д. 54.

⁷ Возможно, в этом образе отразились черты смоленского князя Ростислава Мстиславича (ок. 1108–1167).

⁸ ГАСО. Ф. 113. Оп. 1. Д. 54. Л. 19.

⁹ Там же. Л. 31.

¹⁰ Там же. Л. 41.

¹¹ Там же. Л. 40.

¹² См. журнал «Светлый луч» за 1909 г. (№ 7–8 (июль-август), с. 2221–2230).

В статье представлены наблюдения и результаты, полученные в ходе реализации проекта «Сочинения Екатерины Клетновой: подготовка текстов, исследования, комментарий», поддержанного грантом РГНФ по результатам регионального конкурса «Центральная Россия: прошлое, настоящее, будущее» 2016 г. (№ 16–14–67001).

Екатерина Николаевна Клетнова

ЛЕГЕНДЫ МЕСТНЫХ КРЕСТЬЯН

Публикуемые тексты извлечены из Архива Е. Н. Клетновой (ГАСО. Ф. 113. Оп. 1. Д. 108). Среди записанных Е. Н. Клетновой образцов народной прозы — не только легенды, предания и сказки (тексты литературно отредактированы или написаны самой Клетновой), но и фрагменты рассказов о посещении староверов, об обмирании. Особый интерес представляют краткие записи слухов и толков периода Первой мировой войны, передающие напряженную обстановку прифронтовой Смоленщины, в которых военные сводки перемежаются с эсхатологическими приметами. Тексты публикуются с сохранением авторской орфографии, пунктуация приведена в соответствие с современными нормами. Авторские пометы и подчеркивания сохраняются. Все дополнения, сделанные публикатором, помещены в квадратные скобки.

Заспорил баринъ съ мужикомъ, большую сумму денег заложили. Мужикъ говоритъ: «Свинья лучше человека, потому свинью накормить можно, она ничего не запроситъ, а человека все мало. Я твоихъ свиней накормлю, а ты моихъ ребятъ николи».

На томъ и порѣшили.

Вотъ взялъ мужикъ бариновыхъ свиней, намѣсилъ имъ муки ржаной вволю; наѣлись свиньи до овалу, легли — только попрыхиваютъ.

Зазвалъ баринъ мужицкихъ дѣтей — давай угощать: и чай, и кофей, и варенье, и печенье всякое. Навалились ребятишки. Ну, думаетъ баринъ — накормилъ ребятъ. А тутъ пришелъ мужикъ да и бросилъ имъ горсть орѣховъ. Кинулись ребятишки за ними, задрались.

— Что? — говорить мужикъ, — накормилъ? Значитъ, еще не сыты, коли за орѣхами кинулись. А ты поглядика на свиней, имъ сейчасъ хоть меду давай — не встануть.

Такъ и выигралъ мужикъ закладъ съ барина.

Разсказана сказочникомъ по прозвищу «балакоръ» Духовщинскаго уезда, Пречистенской вол[ости] дер[евни]¹ Передана крестьяниномъ той же мѣстности

Иваномъ Калиновымъ 40^л [ет] 1915 г. [л. 1–1об.].

Пришоль солдатъ въ избу; спрашиваетъ у старухи про кошку: «Что это такое, бабушка?» — «А это, батюшка, чистота».

Спрашиваетъ про огонь: «А это что?» — «А это, батюшка, красота». Спрашиваетъ про потолокъ: «А это что?» — «А это, батюшка, высота».

Взялъ солдатъ кудельку, навязалъ кошкѣ на хвостъ и заожгъ; пошла кошка по избѣ метаться и зажгла ее всю.

Прибѣжала старуха, ахаетъ: «Ахъ, батюшка, да что же это такое?» — «А это, бабушка, — говорить солдатъ, — чистота красоту въ высоту подняла». Такъ вся хата и сгорѣла².

Духов[щинский] у[езд] Пречистенск[ая] вол.

кр[естьянин] Иванъ Калиновъ (Куропаткинъ) 40 лѣтъ. 1916 г. [л. 2].

Бабы у Днѣпровскаго (?) моста бѣлые мыли. Ъдутъ люди на лодкѣ, лицами «черные», все списываютъ что-то. Бабы спрашиваютъ, откуда и что списываютъ.

«Мѣста здѣшніе понравились. А вы мойте себѣ, бабы, бѣлые. Мы скоро сюда опять приѣдемъ, тогда на насъ мыть бѣлые будете». Подѣхали люди къ берегу, вышли, лодку вытащили, сложили и съ собой унесли [л. 3]³.

4^о Августа явилась толпа крестьянъ дер[евни] Иваново съ просьбой дозволить въ каменный амбаръ складывать сухари, насущенные изъ хлеба, т.к. имъ скоро приѣдется въ Сибирь отъ нѣмца уходить. Нѣмцамъ Америка 20 милліардовъ взаимно дала[.]

Нѣмецкіе аэропланы 3 полка нашихъ уничтожили.

На 15 верстѣ по сторонамъ Московско-Смоленскаго большака запрещено сѣять хлѣбъ, т.к. его все равно вытопчутъ непріатели... [л. 3–3об.].

Когда мы ходили къ Тихону Преподобному, насъ въ калужской губ[ернии] зазвала къ себѣ ночевать «столовѣрка» (староверка) бобылочка. Молокомъ съ творогомъ накормила, а на завтра съ собой хлѣба дала. «Я, — говоритъ, — все у окошка сидѣла, глядѣла, кто не пройдетъ ли, зазвать». У нихъ такъ полагается, кто бы ни померъ, даже младенецъ, непременно прохожихъ зазвать, напоить, накормить. Такъ вотъ она рассказывала: Когда кто ппри [sic!] скончаніи человѣка бываетъ, то всѣ идутъ въ баню — моются, потому что намъ не видно, а когда душа съ тѣломъ разстается, то кровь на три вѣнца брызжетъ⁴.

Женщ[ина] 50 л[ет] Вяземск[ий] у[езд] 1916 г. [л. 5].

Тетка, бывало, рассказывала. У нихъ въ деревне дѣвка въ «металлическомъ» снѣ лежала (летаргическомъ), 2 дня лежала. А потомъ вдругъ какъ вздохнетъ, да глубоко такъ: «Уф!..» И глаза открыла. «Что это, — говоритъ, — столько народу? А я какъ спала крѣпко!» Потомъ рассказывала, что ей снилось: будто ее старикъ водилъ. Привелъ въ часовню, а тамъ все маленькія дѣтки яйца катаютъ. «А тебе, — говорятъ, — matka яйчика не припасла». Потомъ водилъ старикъ все по какимъ то ямамъ; а въ нихъ падалъ, да вдругъ какъ толкнуть меня въ яму — тутъ я и проснулась.

разск[азала] женщ[ина] 50 л[ет] Вяземск[ий] у[езд] [л. 6]⁵.

ЛЕГЕНДА

Нечистый духъ, жившій на Сѣверѣ, просилъ Бога отвести ему участокъ земли. Богъ отказалъ ему. Нечистый духъ озлобился, ткнулъ коломъ въ землю, и изъ открывшейся дыры показались комары въ такомъ количествѣ, что въ воздухѣ потемнѣло. Тогда жители [?] взмолились къ Богу. Явился пророкъ Илья, заткнулъ дырку горячей головнею, и дальнейшее появленіе комаровъ прекратилось, но уже тѣ, что успѣли появиться, расплодился настолько, что и донныѣ полчищамъ ихъ нѣтъ числа.

Зато и бояться комары дыма [л. 9]⁶.

Въ Насонѣ-городѣ на р[еке] Вологдѣ Іоанъ Грозный царь строилъ церковь весьма великую и прекрасную во имя Успенія Божьей Матери. Но во время постройки одинъ изъ кирпичей — плинфъ сорвался со свода и попалъ ему въ голову. Разгнѣвался грозный царь и съ проклятіемъ ухалъ тотчасъ на Москву.

Отъ проклятя его земля тряснула и покрылась топкими болотами, рѣка же Вологда стала водою стоячею, тенистой, воичую [л. 9–9об.].⁷

Въ царствованіе царя Констанція, поклонника нечестиваго Арія, за грѣхи его появил-

ся въ Константинополь огромный мѣдно-красный морской змѣй. Шестъдесят локтей было въ немъ длинны. Пасть съ тремя рядами зубовъ, каждый длинною въ воинское копые. Онъ доползъ до мраморной императорской сокровищницы, гдѣ хранились неисчислимые богатства, однимъ ударомъ хвоста смѣлъ и сборолъ всю стражу латниковъ и отдельнымъ кольцомъ[ъ] свернулся вокругъ каменныхъ стѣнъ сокровищницы и пожиралъ всякаго, кто только приближался.

По моленію трепещущаго Констанція прибылъ изъ Пафлогоніи епископъ Ипатій. Онъ велѣлъ сложить за городомъ на мѣстѣ конскаго ристалища огромную печь, а самъ со своимъ святительскимъ посохомъ, украшеннымъ крестомъ, безстрашно направилъся къ змѣю.

Змѣй зашипѣлъ, сверкнулъ зелеными глазами, но епископъ ударилъ его посохомъ. Змѣй сжался и сталъ метаться въ безсиліи. И поблекла, потускнела мѣдно-красная чешуя чудовища, и погасли его зеленыя очи.

— Во имя Бога моего Иисуса Христа — слѣдуй за мною.

И змѣй робко, какъ агнецъ, поползъ за епископомъ.

Привелъ Ипатій змѣя къ печи.

— Во имя Бога — войди въ огонь!

И грозный змѣй бросился въ пламя и обрѣлся въ пепель [л. 9об.—10об.].⁸

ГОРА СУДОМА

Недалеко отъ озера Ильмень, среди горъ Валдайскихъ есть гора Судома — гора наибольшая.

Надъ бѣль-горючю камнемъ съ синяго полога неба, золотыми гвоздями прибитая, спускалась на гору желѣзная длинная цѣпь. Было здѣсь древнее мѣсто судомское. Коли ты правъ, подойди смѣло и бери рукою желѣзную цѣпь. Коли не правъ, цѣпь подымется къверху, и никогда не достанешь [л. 10об.—11].⁹

ОБЪ ПОПУ

Жилъ страдникъ¹⁰ — ходилъ все Богу молился. Подъ конецъ своихъ дней вырылъ собоу землянычку — посѣлился. Попъ съ того села его часто провѣдывалъ — ну, того другого ему подавалъ. Занедужился страдникъ, чувствуетъ, конецъ ему приходитъ, да и попь объ немъ вспомнилъ, думаетъ, дай страдника отвѣдаю, на путь наставлю.

Приходить, а страдникъ ему:

— Какъ ты, такой сякой жизни, меня праведнаго человѣка наставлятъ можешь... — и не принялъ попа.

Занедужился послѣ того ещѣ сильнѣе, а смерти Богъ не даетъ.

Три годъ такъ пролежалъ ни живъ ни мертвъ и сталъ каиться, что согрѣшил, не принявъ попа.

Собралъ кое какъ силы, поплелся въ церковь. Идетъ дорогой, а на пути съ нимъ такой же старичекъ сходитъся:

— Здравствуй, дѣдушка, — говоритъ.

— Здравствуй, — говоритъ, — откуда идешь?

— Да въ церковь, батюшка, поговѣтъ, поисповѣдаться.

— Ну и я тоже. Пойдемъ вмѣстѣ.

Пошли.

Чуть идетъ страдникъ, замучился.

— Хотя бы водицы испить, — говорит.

— А пойдемъ дальше, можетъ, гдѣ и попадетъ.

Вотъ видятъ: подлѣ самаго села изъ-подъ тына поповскаго ручеекъ течетъ, да свѣтлый такой.

Привалился страдникъ, напился.

— Вотъ такъ вода.

— А что?

— Да прямо слаще меду. Вотъ бы разузнуть, откуда такая вода берется.

— А пойдемъ посмотримъ.

Въ тыну колитка. Отчинили¹¹. Вошли. Чтожь видятъ: яма, а въ ямѣ песь лежитъ, а у того пса изо рта пѣна клубомъ идетъ, а отъ той пѣны и ручеекъ тотъ течетъ.

Ужаснулся страдникъ.

— Что жъ это я надѣлалъ... осквернился.

— Нѣтъ, — говоритъ другой. — Ты не осквернился. То вода была ползительна — вѣдь то не песь въ вертоградѣ, а попь в нарядѣ. Что за нимъ водится, за то самъ онъ отвѣтчикъ, а рѣчи его, наставленія что тотъ ручей — для всякаго пользыльны.

Сказалъ и пропалъ.

А страдникъ въ храмъ пошелъ къ тому попу исповѣдаться, причащаться, а после того и преставился [л. 13–14].¹²

МЕРКУРІЙ

Меркурій святой кожемяка былъ. И явилась ему Богородица, повелѣла итти на орду татарскую, что кругомъ городъ Смоленскъ обложила. И порвалъ Меркурій на полосы двѣнадцать кожъ и пошелъ побилъ силу татарскую. На послѣдъ воинъ ему самому голову снесъ. Взялъ Меркурій голову свою и поухалъ въ соборъ, а ужъ бы ему голову присадила Богородица, да на грѣхъ ему дѣвка повстрѣ, говоритъ: «Меркурій свою голову потерялъ», — а оттого у Меркурия изъ рукъ голова выкатилась [л. 15].¹³

ПРО БѢДНАГО МУЖИКА

Были годы неурожайные, худые, ни у кого хлѣба не было, а бѣдный мужикъ былъ весь омелевши¹⁴. Дѣтей много, а ѣсть нечего — плачутъ, хлѣба просятъ. Говоритъ ему баба — пойдѣ по деревняхъ, попроси съ котомочкой. Взялъ мужикъ, 4 деревни обѣгалъ, только нѣсколько кусочковъ принесъ, подѣлили ребятамъ, сами подѣли да и спать полегли. А на завтра опять ѣсть нечего.

Опять баба его съ котомкой по деревнямъ посылаетъ. Обѣгалъ мужикъ другой околодокъ¹⁵ — всего-навсего пять кусочковъ принесъ. Никто не подаетъ хлѣба — нѣтутѣ.

Опять его на утро баба съ котомкой шлетъ. Вышелъ мужикъ за деревню, не знаетъ, куда ему итти — всѣхъ кругомъ обходилъ.

— Только пойти и удавиться.

И какъ проговорилъ, такъ явился передъ нимъ человѣкъ, чисто одѣтый.

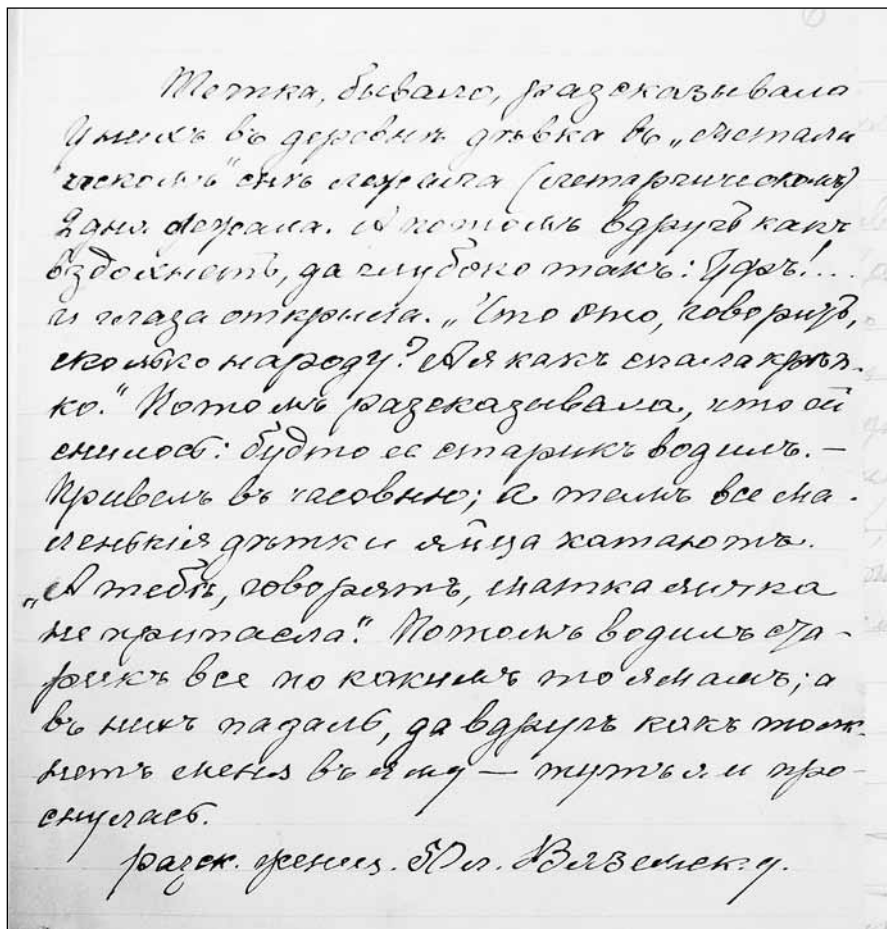
— Зачѣмъ, — говорит, — тебѣ давиться, подпиши лучше мнѣ.
 Нечего дѣлать, согласился мужикъ.
 — Какъ же, — говорит, — подписываться будешь?
 — Да на три года.
 — Нѣтъ, такъ не пойдеть, больно срокъ коротокъ. Вотъ лѣтъ бы на двѣнадцать.
 — Ну на двѣнадцать такъ на двѣнадцать — бери ножъ, рѣжь палецъ на лѣвой рукѣ, чтобы кровь пошла.
 А у мужика и ножа нѣтъ.
 — Ну, травину бери, рѣжь да кровью росписи пиши.
 Какъ говорили, такъ и сдѣлали.
 — А теперь иди домой, тамъ въ засѣкъ¹⁶ мука засыпана.
 Пришелъ мужикъ въ хату, а баба видитъ, что ничего не принесъ, ребята плачутъ, ѣсть просятъ.
 — Ты, видно, никуда и не ходилъ?
 — Поди въ засѣкъ — тамъ мука сыпана. Пошла баба, видитъ — лежитъ муки немного, такъ, кучечка. Взяла муку, навала прѣснушекъ, въ печь посадила. Стала тащить, а прѣснушекъ цѣлая печь.
 Поѣли всѣ досыта, еще осталось. Приходить сусѣдка — дай, моль, хоть кусочек, ребята не ѣмши сидятъ.
 Дала ей баба, что осталось — целую лепешку.
 А на завтра опять самимъ ѣсть нечего.
 Пошла въ сусѣкъ поглядѣть, ошметочки подобрать, а тамъ муки противъ вчерашняго вдвое.
 Напекла баба хлѣбовъ. Поѣли всѣ вволю — остальное по сосѣдямъ разошлось: то одинъ, то другой хлѣба просить — ѣсть нечего.
 Опять пошла баба въ сусѣку, а тамъ муки цѣлая четверть лежитъ.
 Прослышали сосѣди, что у бѣднаго мужика муки много и что онъ хлѣбъ подаетъ, стали всѣ просить. А мужикъ бабѣ заказалъ всѣмъ давать, кто сколько просить, хоть пудъ.
 А въ сусѣки хлѣбъ все растеть и растеть, черезъ валится [так!]. Никому не отказывалъ мужикъ бѣдный¹⁷ и такъ три года неурожайныхъ весь околодокъ питалъ.
 А потомъ пошли урожаи, у всѣхъ былъ хлѣбъ, бѣдный же мужикъ сталъ избытокъ по ценно¹⁸ на сторону продавать, а только у кого не было, никому не отказывалъ. Разбогатель мужикъ, скотъ навель, отстроился, двѣ хаты поставилъ, сыновъ женилъ.
 Только подходитъ ему срокъ его. Онъ и говоритъ бабе:
 — Нагрей мнѣ водицы помыться.
 — Что это тебѣ вздумалось, дѣдъ?
 — Сегодня помирать буду. Срокъ мой пришелъ: вѣдь я всѣхъ васъ поиль-кормилъ за то, что душу свою подписалъ.
 Заголосила баба.
 А мужикъ помылся, чистое все опрянул и на лавку легъ, холстомъ-коленкоромъ бѣлымъ покрылся. Мужикъ своего часа ждетъ.
 А баба въ другой хатѣ плачетъ.
 Вдругъ слышитъ, кто въ окно стучит. Открыла — солдатъ ночевать просится.

Засуетилась баба, куда солдата положить.
 — А что у васъ в той хатѣ огонь горитъ?
 — Да тамъ покойникъ лежить.
 — Чтожь, и я туда пойду.
 Подошелъ солдатъ къ мужику, какъ водится, три раза поклонился, поднялъ покровъ, а покойникъ глядитъ на него.
 — Какой же это покойникъ, когда глазами глядитъ? Ей, дѣдъ, вставай! Идика на печку ложись, а я и на твое мѣсто лягу.
 Такъ и сдѣлали.
 Только въ полночь къ окошку стучать, гремятъ, на тройкѣ съ колоколами бубенцами ѣдутъ.
 — Готовъ ты? — спрашиваютъ.
 — Давно увезли, — отозвался солдат, — нагоняй.
 Опять стучать-гремятъ — шестерикомъ ѣдутъ.
 — Давно увезли — догоняй!
 Опять стучать-гремятъ — девятерикомъ ѣдутъ.
 — Давно увезли — догоняй.
 Такъ и вся ночь прошла.
 А какъ далъ Богъ свѣту, такъ солдатъ и говорить мужику:
 — Живъ же ты, дядя?
 — Живъ, батюшка.
 — Ну, теперь живъ будешь, твой часъ прошел.
 А самъ пропаль.
 Господь ему своего Ангела-спасителя послалъ за добродѣтель его, что всѣхъ поиль-кормилъ, никому не отказывалъ.

Такъ и откупился мужикъ отъ запродажи [л. 15об.—18]¹⁹.

ОБЪ САПОЖНИКУ

Жиль сапожникъ, мастерство свое работалъ. Пришелъ праздникъ Великий день, распустилъ онъ своихъ подмастерокъ, сталъ прибираться, къ заутрени собираться. Шильце, дратву — все в верстачекъ поклялъ. Тѣмъ временемъ шель купецъ тоже къ заутрени — всю новую одѣжу надѣлъ. Шел то онъ — смотреть — сапогъ порвался — неловко будто такъ въ Божій храмъ итти. Видитъ вывѣска — сапожникъ живеть. Вззошелъ, просить сапогъ оправить.
 — Ни по чемъ, ни за пять рублей не буду свой инструментъ вынимать. И подмастерокъ своихъ я всѣхъ распустилъ.
 Сталь купецъ упрашивать, хоть бы подмастерку дозволилъ сапогъ зачинить, а онъ ему на чай дастъ.
 У сапожника дочка была, и та стала отцу присовѣтывать, чтобы подмастерку дозволилъ сапогъ зачинить. Согласился сапожникъ.
 Подмасторокъ сейчасъ шильцемъ да дратвой сапогъ купцу справилъ.
 Вынулъ купецъ 5 рублей, далъ подмастерку, а сапожника досада взяла — за такія, моль, деньги я бы и самъ справилъ. Мнется купецъ, не уходитъ.
 — Пойдемъ, — говорит, — вместе къ заутрени.



Лист из рукописи Е. Н. Клетной. Запись предания об обмирании девушки, лежавшей в «металлическом» (летаргическом) сне. ГАСО. Ф. 113. Оп. 1. Д. 108. Л. 6

Отнекивается сапожник, говорить, ему прибраться да мыться надо.

Купец дожидаться общается — так и пошли вмѣстѣ.

Отстояли заутреню, обѣдню — домой пошли.

Сталь напрашиваться купецъ къ сапожнику на розговѣны. Хоть у того достатокъ небольшой былъ, а все же разговѣться было чемъ.

И говорить купецъ сапожнику:

— А что дочку то не просватываете?

— Да отчего — кабы чловѣкъ подходящій нашелся, хорошій.

— Да я чловѣкъ хорошій, отдай за меня²⁰.

А сапожникъ говоритъ:

— Что это вы коло меня смѣтаете?

— Нѣтъ, — говоритъ купецъ, — не смѣюсь, а вправду.

Сталь сапожникъ дочку спрашивать, а та и рада за купца итти.

Вынулъ купецъ пять сотъ рублей.

— Вотъ, — говоритъ, — мне Вашего ничего не надо, а пусть Сашенька себѣ на эти деньги приданое, всю одежду справляет, какъ подобаетъ.

Ну за пять сотъ костюмъ справить можно. Порѣшили сейчасъ послѣ праздникова и свадьбу играть.

А противъ сапожника былъ магазинъ большой — тамъ они всякій товаръ забирали. Пошла туда Сашенька себѣ на костюмъ покупать. Спрашиваетъ матеріи что ни на есть самой лучшей. Подаль купецъ ей ситчику такъ себѣ плохонькій, знаетъ сапожниковъ достатокъ.

А она говоритъ:

— Что вы смѣтаете коло мене, мнѣ надо товару самага перваго.

Взялъ купецъ въ капризъ²¹, достал шелку самага дорогого по 15 руб. аршинъ.

— За ценой, моль, мы не постоимъ, — говоритъ Сашенька и стала рассказывать, что замужъ итти и купца того назвала.

— Да это первый мой товарищъ, и мнѣ достанется на свадьбу у васъ погулять.

Не занравилось этому купцу, что товарищъ его женится на Сашинькѣ, и порѣшилъ онъ разстроить это дѣло.

А купецъ ему пишетъ письмо, зоветъ к себѣ на свадьбу.

— Не пойду я къ тебѣ на свадьбу, когда ты на такой-сякой неподобной женишься, — отписалъ ему купецъ.

Ну а тотъ и вниманья не обратилъ — на Сашеньке повѣнчался.

Только во время свадьбы приходитъ ему вѣсть, что товаръ ему пришелъ, надо на пристань выкупать ѣхать. Поѣхалъ. Ѣдетъ мимо того купца-товарища.

— Что же, товарищъ, не завернешь ко мнѣ?

— А я къ тебѣ и заворачивать не хочу — ты у меня на свадьбѣ не былъ.

— Не былъ, потому [что] ты не по себѣ женился, та дѣвка всякому дѣлу подобна.

И сталъ всячески корить Сашеньку. Заспорили.

— Ну ладно, — говоритъ купецъ, — я все свое имущество тебѣ отписываю, если

ты мнѣ на мою жену значекъ принесешь. Сейчасъ поѣхали къ нотариусу, договоръ написали.

Поѣхалъ купецъ на пристань, [нрзб.] товар, а тотъ остался да думаетъ, какъ ему из этого дѣла вытти.

Тутъ къ нему на крыльцо старушка Христа ради просить. Осерчалъ купецъ, толкнулъ ее, едва ноги унесла... А потомъ думаетъ — за что я старуху обидель, можетъ, она мнѣ что присоветуетъ. Нагналъ ее.

— Бабушка, вотъ тебѣ полтинничекъ, не сердись, я самъ больно гнѣвень, разстроены былъ. Не бойся, зайдти ко мнѣ въ магазинъ.

Ситчику ей на платье отрѣзалъ.

— Вотъ, — говоритъ, — так и так, не можешь ли ты мнѣ отъ Сашеньки значекъ принести?

— Могу, — говорит.

Пошла старуха на свадьбу, тамъ сказ[ки] сказывала, пѣсни. Ей винца [под]несли рюмочки — она пьяной притворилась. Отвели ее въ комнатку, спать уложили. Она смотреть — шкапчикъ стоитъ. Открыла дверку, а тамъ вещь разная и табакерка золотая [л. 19–22об.]²².

Примечания

¹ Название не указано.

² Вариант сюжета «Чистота, красота, высота» (СУС 1562А).

³ Характерное для слухов военной поры включение в рассказ о бытовом случае эсхатологических мотивов («черные» люди, «переписывающие» окружающие объекты, могут быть соотнесены с представлениями о том, что в конце времен вся земля будет измерена, а люди «пересчитаны» и помечены печатью Антихриста). См.: *Белова О. В. Эсхатология народная // СД. Т. 5. С. 594, 596; Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. М., 2014. С. 248–249.*

⁴ Ритуальное посещение бани после похорон, а также подавание первому прохожему милостыни для поминовения души покойного (в том числе продуктами питания) (*прохожая/проходная милостыня, (первая) встреча* и т.д.) были широко распространены в различных регионах России, в том числе среди старообрядцев (см.: *Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские / Отв. ред. В. А. Александров и др. М., 1999. С. 523; Она же. Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 25–26.*)

Образ невидимой крови, брызжущей при разлучении души с телом, вероятно, связан с представлением о крови как воплощении жизни (души) (*Белова О. В. Кровь // СД. Т. 2. С. 677.*)

⁵ Фрагмент обмирания с видением загробного мира. Обделение яичком можно сравнить с традиционным мотивом надевания/обделения на том свете яблоками детей, чьи родители (особенно мать) ели яблоки до Спаса. См.: Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. СПб., 2001. С. 448.

⁶ Этиологическая легенда, объясняющая появление комаров соперничеством Бога и дьявола при сотворении мира, — дьявол протыкает землю обугленным колом, откуда появляются вредные насекомые и гады (вариант сюжета АТУ 773) — известна в нескольких региональных вариантах (Вятская губ., Приангарье) (см.: *У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014. С. 42–43, 276, 344.*) Своеобразие публикуемого варианта состоит в том, что он объясняет, почему комары боятся дыма: дырку, проделанную в земле нечистым духом, затыкает головней Илья-пророк.

⁷ Пересказ исторической песни «Гнев Ивана Грозного на Вологду», в которой излагается предание, зафиксированное в летописном документе начала XVIII в. Песня впервые опубликована М. П. Погодиным в журнале «Москвитянин» (№ 48. 1842. С. 250–252) и с тех пор неоднократно публиковалась в разных вариантах (см.: *Малинина Н. И. «Сверлюк Стерлюк Харахорович. Повесть. Древнее русское стихотворение 184-го года» из собрания Вологодского музея-заповедника // От Средневековья к Новому времени: Сб. ст. в честь Ольги Андреевны Белобровой. М., 2006. С. 311.* Ср.: «Что на славной реке Вологде / Во Насоне было городе, / Где доселе было — Грозный царь / Основать хотел престольный град <...> / Посреди он града церковь склал, / Церковь лепую соборную, / Что во имя Божьей Матери, / Ея честнаго Успения <...> / Как из свода туповатова / Упала плинфа красная, / Попадала ему в голову <...> / Тут наш грозный царь прогневался, / <...> Уезжал он в каменну Москву, / Насон город проклинаячи / <...> От того проклятья царскаго / Мать-сыра земля тряхнулася, — / И в Насон-граде гористою / Стали блаты быть топучая, / Река быстра славна Вологда / Стала быть водой стоючею, / Водой мутною, вонючею, / И покрылася все тиною, / Скверной зеленью со плеснетью» (*Степановский И. К. Вологодская старина (историко-археологический сборник). Вологда, 1890. С. 299–300.*)

⁸ Пересказывается эпизод из жития священномученика Ипатия Гангрского (см.: *Димитрий Ростовский. Жития святых. Т. 7: Месяц март. М., 1906 (репр. изд., 2007). С. 611–612.*)

Ср. также мотив змея, обвинявшегося вокруг города: Сказание о Вавилонском царстве // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 182, 596 (входит в цикл легендарных сказаний о Вавилонском царстве, в том числе о строительстве града Вавилона, о создании вокруг Вавилона городского вала в виде огромного глиняного змея, о запустении Вавилона, в котором ожившие змеи поедают жителей всех до единого и последним — царя Навуходоносора); *Жданов И. Н. Повести о Вавилоне и сказание о князях владимирских // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. Ч. 276. С. 247.*

⁹ Предание о горе Судоме и свисающей с неба золотой цепи см., например: Некоторые извлечения из собираемых в И. Р. Г.

Обществе этнографических материалов о России, с заметками о их многосторонней значительности и пользе для науки // Сочинения К. Кавелина. Ч. 4. М., 1859. С. 204–205 («Г. Сырохнов, учитель Вербиловского села (Себежского уезда) говорит, что в Порховском уезде (Псковской губернии) есть гора Судомá, о которой сохранилось следующее поверье. Над этой горой висела с неба цепь. В случае споров или бездоказательных обвинений соперники приходили на Судому́ и каждый поочередно должен был достать цепь рукою; а цепь позволяла себя взять только праведной руке. Однажды сосед у соседа украл деньги и засыпал их в толстую палку, выдолбленную в середине. Обокраденный как раз попал подозрением на виновного. Оба пошли на Судому́, причем вор вместо путевой дубинки взял свою палку с деньгами. Сперва цепь достал хозяин, торжественно складывая вину покаяния на своего товарища. Потом вор отдал хозяину поддержать свою палку и, доставая цепь, сказал: “Деньги у тебя”. Цепь и ему далась, но с тех пор неизвестно как и куда исчезла»); см. также: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 380–381. Это предание послужило основой сказки Л. Н. Толстого «Судомá», опубликованной в составе «Второй русской книги для чтения» (1875) (*Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 90 т. Т. 21. М., 1957. С. 154–155; ср. также комментарий о публикациях данного предания 1850–1860-х гг.: Там же. С. 636). О типологических параллелях к преданию см. также: *Буслаев Ф. И.* Замечательное сходство псковского предания о горе Судоме с одним эпизодом Сервантеса Дон-Кихота // Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Сочинение Ф. Буслаева. СПб., 1861. Т. 1. С. 464–469.

¹⁰ *Страдник* — смол., зап.-брян. ‘мученик, страдалец’ (СРНГ. Вып. 41. С. 274). Здесь: вероятно, подвижник.

¹¹ *Отчинять* — в том числе смол. ‘открывать, отпирать’ (калитку, дверь, окно и др.) (СРНГ. Вып. 24. С. 365).

¹² Вероятно, в основе текста лежит сюжет из церковно-учительной литературы. Ср. поучение из Пролога (10 марта): египетский монах Марк тридцать лет провел в келье; бесноватый по наущению сатаны советует Марку не пускать к себе для причастия священника, поскольку тот великий грешник; в видении Марк видит рядом со священником ангела, а самого священника как бы объятых пламенем; голос свыше говорит, что Бог очищает своих служителей; Марк проповедует всем, чтобы не осуждали священников за их грехи, потому что они предстатели Божии.

На л. 20 тетради среди других набросков представлены заметки к данному тексту, объединенные заголовком «Страдникъ»: «То не песь въ (виноградъ) вертоградъ а попъ въ нарядъ. На три годъ (за три годъ)».

¹³ Текст представляет собой пересказ фрагмента Жития Меркурия Смоленского (ум. 1239), православного святого, мученика (во время нашествия хана Батыя на Смоленск пономарю Меркурию является Богородица и велит идти во вражеский лагерь; Меркурий истребил множество

врагов, включая некоего исполина, наводившего на всех страх своей силою; в ходе сражения сын убитого исполина отсек Меркурию голову, но татары в страхе бежали). Одновременно присутствует контаминация с Никитой Кожемякой, героем-змееборцем народной сказки (СУС 300₂), который по-казывает свою богатырскую силу, разрывая несколько сложенных вместе бычьих шкур. На формирование легенды могли также оказать влияние иконография Чуда Меркурия Смоленского (святой изображен держащим свою голову) и народные рассказы об этом святом. Так, В. Н. Добровольский приводит следующую легенду:

«Св. Меркурий быў кажимьяка, Лютву побиваў, самаму галаву атрубили, на капіи нес буйную голаву, стреўшись с багатыр-кью, абрану́ яе.

Меркурий быў кажимьяка; разъ ион мяў сорок кож, як асирчаў, рвануў кожи — и ўсе пупалам. Як пришла Лютва, сеў на лошаць и давай яе пубивать. Самаму голаву сняли. Иднача ион едит на лошади, а буйну голаву нясетъ на капіи, чем сражаўся. Падъиз-жайтъ к малахоўским варотам. Нясетъ багатырка сорок ушатъу вады и гаворить:

— Ах, Аврамій, патираў ты буйну гола-ву! Мяркурий тут самлеў — упала на земель буйная голава» (*Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891. С. 379).

По сравнению с публикуемым текстом в варианте Добровольского в роли врага выступает «лютва» («литва») и упоминаются смоленские реалии — Малаховские (Молоховские, Молохвинские) ворота — одна из не сохранившихся до наших дней башен и ворот Смоленской крепостной стены (находились в центре северной части нынешней площади Победы). «Багатырка» называет Меркурия Авраамием, возможно, в тексте Добровольского отражена контаминация образов двух особо чтимых в городе святых — Меркурия Смоленского и Авраамия Смоленского (первого настоятеля Спасо-Преображенского Авраамиева монастыря в Смоленске, основанного в начале XIII в.; в 1755 г. (1765 г.?) в монастыре был выстроен двухэтажный каменный собор (верхняя церковь — Преображенская, нижняя — во имя святых Авраамия и Меркурия чудотворцев). Варианты легенды см.: *Буслаев Ф. И.* Смоленская легенда о св. Меркурии и ростовская о Петре царевиче Ордынском // Исторические очерки русской народной словесности... СПб., 1861. Т. 2. С. 155–198.

¹⁴ *Омельть* — смол. ‘стать бедным, обеднеть’ (СРНГ. Вып. 23. С. 199).

¹⁵ Ср. *околодок, околоток* — пинеж. арх., свердл. урал., зап.- и южн.-сиб., бурят., тобол., тул. ‘окружающая местность, окрестность, округа’; арх., свердл., ядрин., козьмодемьян. казан., пинеж. арх. ‘небольшая деревня, входящая в группу других, расположенных близко друг к другу’ (СРНГ. Вып. 23. С. 144).

¹⁶ Ср. смол. и др. *засека* и *засек* ‘отгороженное место в зернохранилище или амбаре для зерна; амбар’ (СРНГ. Вып. 11. С. 25–26).

¹⁷ В рукописи над словом «мужикъ» стоит цифра 2, над словом «бѣдный» — цифра 1.

Вероятно, Клетнова имела в виду, что слова следует поменять местами.

¹⁸ Ср. киров. *поценно* ‘по дорогой цене’, *поценный охан.* перм. ‘дорогой (по цене)’ (СРНГ. Вып. 30. С. 368).

¹⁹ Ср. сюжетные типы, связанные с неисчерпаемым богатством (СУС 580*, 613D*), а также типы «Запроданный черту» (СУС 810–814); «Человек продает черту свою душу, спасается хитростью...» (СУС 1170–1199). Данный текст является пограничным между новеллистической сказкой и легендой: под видом хитрого солдата, который выступает в роли спасителя, обманывающего антагониста (что типично для новеллистических сказок), действует ангел.

²⁰ Текст прерывается на л. 20, который заполнен заметками, не имеющими к нему отношения.

²¹ Ср.: смол. *каприз* ‘оскорбление’, *принять в каприз* ‘обидеться’ (СРНГ. Вып. 13. С. 57).

²² На этом месте рассказ обрывается. Очевидно, текст принадлежит к сюжетному типу «Спор о верности жены» (СУС 882А).

Сокращения

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. М.; Л./СПб., 1965–.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. М., 1975.

ATU — *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Helsinki, 2004.

Подготовка текста **Т. К. Пастернак** (магистр пед. наук, учитель, средняя школа № 6, Вязьма)

Примечания **М. В. Ахметовой** (канд. филол. наук, Рос. академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Гос. республиканский центр русского фольклора, Москва), **О. В. Беловой** (доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН, Москва)

В публикации *Т. К. Пастернак* представлены наблюдения и результаты, полученные в ходе реализации проекта «Сочинения Екатерины Клетновой: подготовка текстов, исследования, комментарий», поддержанного грантом РГНФ по результатам регионального конкурса «Центральная Россия: прошлое, настоящее, будущее» 2016 г. (№ 16–14–67001).

Работа *М. В. Ахметовой* выполнена в рамках НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”».

Работа *О. В. Беловой* выполнена по гранту РГНФ 16–04–101 «Образ человека в языке и культуре славян».

Людмила Николаевна Виноградова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ИСТОРИЯ МОЕЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

На вопрос редколлегии журнала «Живая старина» «Как вы стали фольклористом?» я могла бы ответить либо набором ключевых слов: Карпаты, Москва, Полесье, Институт славяноведения, этнолингвистика, словарь «Славянские древности», либо краткими личными воспоминаниями, если они могут представить интерес для читателей журнала.

Путь в фольклористику не был для меня ни простым, ни прямым, ни очевидным, ни однозначным, как это иногда бывает у людей, нашедших свою главную научную проблематику с первого курса университета вплоть до аспирантуры. В Ужгородском университете (где я училась), заново созданном в Закарпатье в послевоенные (1946–1949) годы, фольклористику преподавал замечательный человек, уроженец Закарпатья, энтузиаст в деле изучения местной народной культуры, собиратель сказок, Петр Васильевич Линтур, автор известной антологии «Закарпатские сказки Андрея Калина» (Ужгород, 1957). Но мои интересы на первом курсе обучения (в 1956 г.) были связаны исключительно с литературоведением, так что фольклористика оставалась для меня в числе необязательных, побочных предметов. От фольклорной практики студенты русского отделения филфака (в период моего обучения) были практически освобождены, т.е. не участвовали в полевом собирательстве из-за того, что закарпатские говоры считались труднодоступными для русскоговорящих, так что в учебные экспедиции с П. В. Линтуром ездили только студенты украинского отделения, а нам для получения зачета предлагалось записывать в городских условиях устные анекдоты, снотолкования, загадки и прочий «фольклор». Все мои курсовые работы и диплом тоже были посвящены русской классической литературе XIX в. И только после окончания университета в 1962 г., когда появилась идея поступления в аспирантуру московского Института славяноведения, наметился мой интерес к музыкальной фольклористике (я посещала занятия по теории музыки в Ужгородском музыкальном училище). Избранная мною тема научного реферата для поступления в аспирантуру касалась такого загадочного явления, как синкопированный (т.е. слегка задержанный, ломанный) ритм в структуре карпатских коломыек (*коломыйки* — разновидность частушек). Эта особенность оказалась общей для народной музыки большинства финно-угорских народов и для западноукраинских коломеек, что было предметом жарких дискуссий в музыковедческих журналах. А поскольку в аспирантуру Института славяноведения я собиралась поступать в группу культуры, возглавляемую тогда известным музыковедом Игорем Федоровичем Бэлзой, такая тема вполне подходила для вступительного реферата.

Вот тогда я впервые поехала, по подсказке П. В. Линтура, в экспедицию в закарпатские села вместе с фольклористами из Ужгородского университета и приехавшими из Киева украинскими учеными, которые должны были изучать на месте сказочную традицию. Если память меня не подводит, это были два верховинских села: Турья Пасека и Турья Поляна. Пока весь коллектив выискивал хороших сказочников, я легко находила и молодых, и пожилых исполнительниц местных коломеек. С пониманием текстов у меня особых проблем не было, но по части нотной фиксации и особенно ритмической конфигурации напевов пришлось сильно помучиться. В результате сами информанты обеспечили меня двумя изданными в Ужгороде сборниками закарпатских песен (с нотами), так что польза от этой фольклорной практики оказалась для меня весьма сомнительной. Но само по себе

пребывание в атмосфере собирательства фольклора, общения с увлеченными сказочниками, беседы с Петром Васильевичем, который уговаривал меня бросить коломыйки и обратиться к сказочной прозе, — всё это произвело на меня сильное впечатление. А в непередаваемо восхитительный говор местных жителей я тогда по-настоящему влюбилась.

В аспирантуру (каким-то неостижимым образом) мне поступить удалось, хотя я довольно скоро поняла, что музыкального фольклориста из меня никак не получится, чем сильно огорчила моего руководителя Игоря Федоровича Бэлзу, замечательного человека, влюбленного в музыку и в польскую культуру. И начались долгие поиски темы. Сначала мне было предложено проанализировать деятельность польского музыковеда-фольклориста Оскара Кольберга и его капитальный 60-томный труд. Среди первых моих научных публикаций (как отголосок этих поисков) значится статья «Место и значение О. Кольберга в истории польской фольклористики», опубликованная в 1967 г. в журнале «Советское славяноведение». Но, будучи в Москве, я уже имела возможность консультироваться с выдающимися этнографами и фольклористами: с Петром Григорьевичем Богатыревым, Эрной Васильевной Померанцевой, а также с нашими институтскими фольклористами (Николаем Ивановичем Кравцовым и Игорем Михайловичем Шептуновым). Все они советовали не тратить времени на изучение чужих трудов и биографий, а заняться конкретными фольклорными текстами. Вот тогда-то и вспомнились мне лекции П. В. Линтура о богатейшем фонде закарпатских колядных песен, которые мне самой приходилось слышать во время Святок на народных праздниках в Ужгороде и Мукачево. Петр Григорьевич Богатырев очень поддержал эту тему и сразу же дал основной список научных трудов; в том числе посоветовал найти в Ленинке и почитать замечательную книгу Петра Карамана «Обряд колядования у славян и у румынов», изданную в Кракове в 1933 г. на польском языке.

Поскольку в Институте славяноведения в 1960–1970-е гг. отдавалось предпочтение разработке тем по зарубежной (а не отечественной) славистике, мою диссертацию пришлось назвать «Польские народные коленды (историко-сравнительный анализ)», но тема эта вывела меня на широкое сравнительное изучение польских, украинских, белорусских и русских



Л. Н. Виноградова работает с картотекой Полесского архива. 2016 г. Фото О. В. Беловой

колядных песен. А после защиты, состоявшейся в 1973 г., я с большим увлечением занялась самим обрядом колядования и проблемой мифологических истоков сюжетов и мотивов колядок. В дальнейшем эти разработки вошли в книгу «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования» (М., 1982).

Как нельзя более кстати в этот период, а именно с 1974 г., под руководством Никиты Ильича Толстого начали проводиться систематические этнолингвистические экспедиции в Полесье. Помимо сотрудников института в них участвовали студенты и аспиранты МГУ, а в дальнейшем также студенты Гомельского, Ленинградского и Томского университетов, Мозырского и Житомирского пединститутов. Экспедиции ставили своей целью сбор полевых материалов этнолингвистического характера, т.е. таких языковых, фольклорных, этнографических фактов, в которых нашла отражение духовная народная культура этого обширного региона. Впервые мне удалось принять в них участие в 1975 г., когда мы совместно с Никитой Ильичом и Светланой Михайловной Толстыми (а также с другими участниками группы) обследовали два гомельских села — Жаховичи Мозырского района и Кочищи Ельского района. Вот с этих первых поездок только и начались мои настоящие «фольклорные университеты», которые до того были почти исключительно «книжными и лекционными».

Каждый из участников экспедиции собирал материал по двум программам (из 20 программ разной тематики); я взяла себе, естественно, «Святки» и сбор колядных песен, а кроме того, пришлось по необходимости взять еще и программу «Сев и жатва». В Жаховичах мы жили в весьма спартанских условиях: нас разместили в пустующей в летнее время сельской школе, где спать приходилось прямо на полу на соломенных подстилках и питаться запасами, привезенными с собой из Москвы. Но зато мы целые дни охотились за подходящими информантами, а по вечерам собирались вместе, делились впечатлениями и расшифровывали магнитофонные записи. Почти каждый вечер под руководством Никиты Ильича устраивались полевые семинары, на которых каждый делал некие сообщения: либо доклад по своей научной проблематике, либо предварительный анализ собранного экспедиционного материала. Таким образом, мы открывали для себя не только сведения по своим двум программам, но и весь остальной пласт информации по местной традиционной культуре. Это было необычайно увлекательно, азартно и поучительно.

Святочно-колядная программа собиралась довольно легко, жители охотно рассказывали о своих рождественско-новогодних обычаях и ритуалах, а уж рассказы о бесконечных вариантах новогодних гаданий просто захлестнули всех, кто расспрашивал о Святках. Удалось также записать много колядок и щедровок, формул-приглашений «мороза» на кутью, текстов колядования «с козой» и т.п. Несколько сложнее для меня (пока я сама слабо ориентировалась в материале) собирались сведения по жатвенной обрядности, но зато впервые я столкнулась с актуальной демонологией, т.е. с рассказами о ведьмах, делающих «завитки» в житном поле, и о русалках, которых якобы сами жители села встречали на Русальной неделе в цветущем злаковом поле. На меня произвело сильное впечатление сохранение веры во вредоносную силу «заломов». Некоторые пожилые женщины водили меня в свои посева ржи и показывали, что кто-то им уже сделал «залом», так что теперь им придется осторожно жать, не прикасаясь к этим сломленным колосьям. 80-летняя жительница с. Жаховичи, Федора Корнеевна Лавренчук, рассказав мне сказку «Уж-муж», неожиданно добавила: «А ў Лешни (соседнее село) адна жаншчына и тэпэр з вужэм жыўе. Ёси гэтое знаюць». Долго еще я не могла привыкнуть к тому, что такая живая, пульсирующая мифология пронизывала практически все виды полесских сообщений, которые нам удалось записать в дочернобыльский период (с 1974 до 1986 г.). Эта первая поездка в Полесье совместно с моими замечательными коллегами-этнолингвистами определила почти все мои будущие научные

интересы: народный календарь, низшая мифология, «малые» фольклорные жанры.

В качестве наглядного пособия к моей «истории фольклористики» привожу собственные записи по программам «Святки» и «Сев и жатва», сделанные в 1970-е гг. в трех полесских селах. До сих пор они в полном виде еще не опубликовались.

1. Вера в опасную силу «завиток» и «заломов» сохраняется до сих пор среди старшего поколения жителей с. Кочищи. Большинство информантов знает оба слова: *завитка* и *залом*, но разницы между ними не видит. Только Ольга Павловна Бардашевич (1909 г.р.) сказала, что *залом* — когда семь колосков заломлены вниз — это плохо, но не смертельно: «будець цябе косьцы ламиць, а *завитка* [горсть колосьев, завязанная узлом или сплетенная в виде косы] — будець ў клубок цябе виць, покы не ўмрэш». И во льне можно было сделать *завитку*. Степан Харламович Малюк (1891 г.р.) рассказал об одном таком случае:

Колись муй бацько йшоў полем. Глядзіць — по лёну жаншчына прыгнулася. Вун бліжэй подышоў, коли баць: гола сидзіць, без сарочки и платку і шось ва льну робіць. Вун глянюў — а то завітка. Вун кажэ юй: «Вырви завітку!» А вона нічога. Вун кажэ: «Вырви, бо буду биць цябе до смерці!» Вона не рве, моўчыць. Тагда бацько ўзяў лежэю [вожжи] и уклаў ея тою лежэю, а потым ея рукамы вўтяг тую завітку и выкынуў цераз плот.

Говорят, что *завитки* делают злые люди или ведьмы. Их лучше всего не трогать, надо оставлять их в поле или приглашать людей, знающих, как с ней поступить. Те, что-то приговаривая, вырывают ее обернутой в ткань рукой и выбрасывают снизу за себя, наклонившись к земле и широко расставив ноги (записано от Людзи Александровны Цалко, 1915 г.р.).

Варвара Филипповна Кручко (1891 г.р.) повела меня на свое поле ржи, уже сжатое, и показала оставленный ею нетронутым *залом*, как она считала. Я увидела небольшую кучку несжатых колосьев и среди них примерно 5–6 заломленных вниз колосков. Рассказчица недоумевала, кто же это из соседей может желать ей смерти, если ей и так уже больше 80 лет (с. Кочищи Ельского р-на Гомельской обл.; записано Л. Н. Виноградовой в июле 1975 г.).

2. Заломленные книзу или завязанные узлом стебли злаков называются *завитки*. Делают их по-разному: либо просто заламывают несколько стеблей колосьями вниз, либо завязывают их узлом, либо оставляют торчащими прямо девять колосков, а вокруг них заминают с четырех сторон стебли, образуя квадрат лежащих стеблей. Вот как об этом рассказала Анна Тимофеевна Дударенко (1902 г.р.):

Дзевяць каласоў паставяць ўжэ так ото-о! А чотыры разы жмэнё вóзьмуць кругóm таго калóсса: раз жмэнё перелóмиць, и ў дру́гы раз, и ў трэ́ці, и ў чэ́твэрты. Чатыры залóмы, а дзевяць каласоў стаяць ўгорі — гэто завітка. Як я йю дэсь ў жыці пабáчу, то я йи не замáю, вона так и прападзе...

Делают их ведьмы или любой человек, если хочет причинить вред кому-нибудь. Полина Иосифовна Куган (1905 г.р.) свидетельствует:

Була ў нас адна валы́нка [переселившаяся с Волини женщина], дак вона завітки робыла и казала: «Завью каласкы на межы, шоб не бу́ло хлиба ў дыжы». А як вона умэрла, то на гроби ў юй вуж лежаў. Уси то бачылы.

Трогать *завитки* считалось опасным, особенно сжечь их вместе со всем житом. Их следовало оставлять на поле, не прикасаясь. Или сжечь на перекрестке дорог, но так, чтобы дым не шел в сторону действующего лица. Та же П. И. Куган рассказала про своего отца, что он сжег «тую завитку на

растаньцѳх [на перекрестке]», но при этом по оплошности вдохнул немного дыма, а когда уходил, то «дым его догнал — и ў том жэ гаду памьѳр».

Анна Тимофеевна Дударенко рассказала о смерти ее отца от *завитки*: однажды ее мать увидела на своем поле *завитку*. Позвала мужа, тот побоялся ее трогать, и они решили позвать своего родственника, «який знаўся на тых завитках». Тот пришел на поле, осторожно приблизился к завитке боком и боковым зрением ее оглядел. «Мы-то, як дурныи, просто стоимѳ и дывымося на ню, а вун добрѳ знаў, як то трѳба глядзець...» Затем знающий родственник попросил хозяйку поля снять с ноги онўчу и оторвать кусок полотна. Она развязала лапоть, сняла онучу, оторвала клочок и подала родственнику. Тот обмотал полотном руку, боком приблизился к завитке и вырвал ее из земли, завернул в ту же ткань и подал хозяину с такой рекомендацией: тебе надо отнести это ночью на кладбище и закопать на любой могиле, а уходя с кладбища, не оглядываться назад. Но родители Анны Тимофеевны побоялись это сделать и пошли закапывать завитку на перекресток дорог. Но не прошло и трех лет, как опять появилась в поле завитка, и отец ее сжал, не заметил. И в том же году умер.

Обряды, завершающие жатву, называются *абжынки*. По свидетельству Полины Иосифовны Куган, заканчивая жатву, многие делают «бороду»: из последнего снопа вытягивают пучок колосьев (20–30 стеблей), связывают красной ниткой — *штоб жыто красавалося*, — отрезают снизу корни (*кѳбли*). Этот пучок колосьев несут в церковь святить и сохраняют до нового засева (осеннего):

Ото пуслѳняго снапѳ дожныѳ, зьяжѳ, паставиць и калѳсыя вўцягне. И зрѳбиць тую «бѳраду» — людзи кажуць. Красной нитачкай зьяжѳ и вѳзьме вжѳ тако... адрижѳ, тую салому ўнизу паутягвае, да пѳлѳжыць дадѳбу, да так от наўхрѳст — раз, и други, и трѳци, и чѳвѳрты. Да туды хлиба и сульки [соль] пѳлѳжаць, и тры каласкы тьи ўжѳ стаяць, зьязаны ўгорѳ краснаю нитачкаю... И ўжѳ отую «бѳраду» бярѳ нясе да ужѳ сьвицьцяць ў цѳркви.

Кроме того, до полного завершения жатвы искали в поле такие три колоска, которые растут вместе (три стебелька из одной лунки), смотрят — ровные ли они по длине, связывают их красной ниточкой и обкладывают квадратиком той самой соломой, что была отрезана от колосьев для «бороды». И к этим трем растущим колоскам, обложенным с четырех сторон соломой, кладут кусок хлеба, соль и льют под корни воду. Так и оставляют в поле и называют это *абжынки*:

Камелькѳми обкладѳюць тьи тры каласкы, краснаю нитачкаю абьявюць, хлибця туды и вадзички ллюць. Гѳтое — не знахарскае, гѳто — Бѳжье, для Бога зоставляюць (Полина Иосифовна Куган, 1905 г.р.).

Со слов Улюты Ильиничны Шевко, 1895 г.р., если устраивали *толѳку* (совместную с односельчанами жатву на поле одного хозяина), то по окончании работы из последнего снопа делали венки, надевали его на голову девушке (самой молодой из участниц или самой лучшей жнице) и с песнями возвращались в село ко двору хозяина, на поле которого работали. А раньше шли ко двору пана, чтобы получить выкуп за окончание жатвы. За эту коллективную помощь хозяин устраивал угощение с выпивкой (денег обычно не платили). Такое угощение тоже называлось *абжынки* (с. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.; записано Л. Н. Виноградовой в июле 1975 г.).

3. В с. Кочице основные **святочные обряды** приходятся на Новый год и его канун (*Багѳта куцьцѳ, Шчѳдрѳя куцьцѳ*), а Рождественский сочельник (*Пѳрша куцьцѳ*) и само Рождество отмечаются предельно просто: готовится постный ужин с непременной кутьей из ячменя, запавленного растительным маслом. Готовую кутью ставят «на пѳкути» на клочок подстеленной соломы или сена и накрывают горшок пирожком.

Кутью съедают последним блюдом, а сено и пирожок остаются лежать до конца Святков (до Крещения). После ужина идут спать; ни гаданий, ни колядования, никаких специальных ритуалов не отмечено. Весь период с Рождества до Богатой кутьи по домам собираются группы колядников, которые готовятся к новогодним поздравительным обходам и разучивают колядные песни.

На *Богатую куцьцю* готовят изобильную скоромную пищу. Под скатерть на стол подкладывают житную солому и стучат по ней кулаками, чтобы жито [рожь] хорошо росло. Кутью варят уже с салом. Опять ставят на пѳкуци на тот же клочок сена. За ужином ее подают к столу последней, и, прежде чем начать ее есть, хозяин *кликае Морѳза* — открывает окно, ставит горшок с кутьей на подоконник и, держа в руках палку (*нўзу*) говорит: «Морѳз-Морѳз! Идзи куцьцю ѳсьци! А ў Петроўку не бувай, бо бўдзѳмо пўгою секци!» (вариант последней строки: «бо пўгою лытки пообжѳрую»). По сообщению Марии Николаевны Мороз, 1914 г.р., и Степана Харламовича Малюка, 1891 г.р., бывает так, что с улицы у окна караулит какой-нибудь шутник, хватает горшок с кутьей и уносит. Тогда хозяева идут искать шутника, чтобы выкупить кутью (с. Кочищи Ельского р-на Гомельской обл.; записано Л. Н. Виноградовой в июле 1975 г.).

4. Морѳза запрахувалы на уси тры кѳляды: на Пѳршу кѳляду [Рождественский сочельник], на Шчѳдрыка [канун Нового года] и на Водянуху [канун Крещения]:

Морѳзѳ-морѳзѳ, ходы куцьцѳ довбѳаты!
Тѳпѳр пѳру май, тѳпѳр прыбувай,
А ў Пѳтриўку й гѳстѳм нѳ бувай,
Бо ѳсном [осѳн — палка с гвоздем на конце] получиш!
Просим на Пѳршу [кутью], будом просыты на Дрўгу [кутью]
И на Трѳттю попросим.
Нѳ морозь ни поросюкѳйў, ни ягничкѳйў, ни тѳлючкѳйў,
Ни жыта-пшаницы, усякой пшаницы,
Усѳго, шчо урѳдзицца.
Прѳсим, морозѳ, прѳсим!
(Агафѳя Прокофьевна Холодько, 1930 г.р.).

Морѳзѳ-морѳзѳ, ходы куцьцѳ довбѳаты!
Да нѳ морозь ячминюни пѳзнього, ни рѳннѳго,
Ни пшаницу, нияку пашницу,
Ни тѳлючкѳйў, ни парасюкѳйў, ни ягнюкѳйў!
Пѳршим разѳм — Бѳжым укѳзом
Ходы куцьцѳ йисты!
Дрўгым разѳм — Бѳжым укѳзом
Ходы куцьцѳ йисты!
Трѳттим рѳзом — Бѳжым укѳзом
Ходы куцьцѳ йисты!
(Мария Павловна Чудинович, 1908 г.р.).

Утром на Новый год обязательным считалось «ходить в гости до худобы», т.е. угощать домашний скот остатками праздничного ужина: «Рано на Новый рик давалы коровам на вику од дѳжки куттю зѳисты и пырожка з маком»; «бра-лы сина, шчо на столи було, хлиб, куттю, всею семьѳю ишли ў зѳгородь в гѳсци до худѳбы, частувѳти карѳў» (Агафѳя Прокофьевна Холодько, 1930 г.р.).

После ужина накануне Нового года в горшок с остатками кутьи все домочадцы втыкали свои ложки и оставляли на ночь на столе: «Поставлять мыску, просто з куттѳю пѳўну мыску. Йѳе ў нас душ семь-восем — кожѳн прѳтии сѳбѳ ставляѳ ложку [в кутью] и прѳтии своеи ложки стѳвля хрѳстыка, робыть из лыжкѳми. Рано встають, ложки вымѳають, а ту куттю, тые хрѳстыкы нѳсуть... йншы кѳдалы ў колѳдѳзѳ [Зачѳм?] А я знаю, чѳгѳ... А наш батько корѳви нѳс» (Мария Степановна Кузлѳ, 1925 г.р., с. Сваричевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл.; записано Л. Н. Виноградовой летом 1978 г.).

ВЫПЕЧКА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ УКРАИНЦЕВ СЕЛА КОЗИНКА (Грайворонский район Белгородской области)

В ноябре 2015 г. сотрудники Государственного республиканского центра русского фольклора в рамках проекта «Этнокультурные “острова” на русско-украинском пограничье» (руководитель проекта Е. А. Дорохова) провели экспедицию в с. Козинка Грайворонского района Белгородской области. Целью работы было выявление элементов традиционной культуры, которые являются средствами этнической самоидентификации украинского населения.

Старинное село Козинка расположено на берегу реки Ворсклы, первое упоминание о нем относится к 1663 г. Первоначально село называлось Вербовое, однако, после того как в начале XVIII в. из Правобережной Украины сюда переселились украинцы и этот населенный пункт вошел в состав территории Ахтырского слободского казачьего полка (Грайворонская сотня), у него появилось новое название — Козинка. Это самое западное село Грайворонского района, оно находится на границе с Украиной. Большинство жителей села осознают себя этническими украинцами, «хохлами», как здесь принято говорить, и в связи с этим противопоставляют себя русским («москалям»). Разговорным языком в селе является слобожанский говор юго-восточного наречия украинского языка, на русском языке здесь не говорят даже с приезжими, поскольку жители русских сел если и не свободно владеют языком соседей, то прекрасно его понимают.

Существует целый ряд признаков, по которым жители Козинки идентифицируют себя как украинцев. Прежде всего, это язык, на котором они говорят. Они отмечают, что говорят «иначе», чем «москаля». В Козинке слобожанский диалект сохранился существенно лучше, чем в русских селах или в Грайвороне, где влияние литературного русского языка ощутимо больше. Вторым отличительным признаком считается убранство домов, обилие вышитых вещей в интерьере. Выделяется село и особенной песенной культурой¹.

Одним из самых значимых отличительных признаков почти все жители Козинки называли особенности традиционной кухни. По их мнению, русские не варят борщ или варят его не так, плохо солят сало; у них не застывает холодец, расплываются картопляники и разваливаются вареники. Но главное — «москаля» не умеют «піч смачний хліб» [1]. Речь в данном случае не о хлебе, а о выпечке в целом. Выпечка

в настоящее время является важным средством самоидентификации местных жителей и одним из средств сохранения национальной идентичности.

Хлебные изделия воспринимаются нашими информантами как символ достатка, здоровья и плодородия. Это повседневная и обрядовая пища, обращение с которой требует соблюдения особых ритуалов.

Хлеб в Козинке пекли обычно раз в неделю, его никогда не пекли в воскресенье и в кануны праздников. Умение печь хлеб считалось важнейшим достоинством хозяйки и знаком того, что девушка готова к замужеству. Девочек учили печь хлеб, но сначала доверяли более простые формы — *пампушки* и *перепечку*.

Изготовление хлеба и тем более обрядовой выпечки сопровождается множеством обрядовых действий. Так, сажая тесто в печь, закрывали дверь в доме и следили, чтобы ее никто не открыл. Именно поэтому, когда сажали в печь свадебный каравай, одна изстряпух обязательно держала дверь, чтобы кто-нибудь случайно ее не открыл. Чтобы хлеб всегда был в доме, его покрывали полотенцем и оставляли на столе. Хлеб могли убрать со стола на Пасху, когда на его место ставили куличи — *паски* (*пасочки*). Во все остальные дни хлеб должен был быть на столе; его отсутствие служило знаком бедности и голода.

Хлеб запрещалось ломать. Исключением являлись обрядовые ситуации, когда, наоборот, было предписано

отламывание от выпечки небольших кусков. Таким днем в Козинке были *Маккавей* — день Семи святых мучеников Маккавеев, когда в специально приготовленную смесь из меда и мака макали кусочки, отломанные от хлеба или лепешки-перепечки.

Вечером не начинали резать хлеб; давая хлеб в долг, отрезали себе кусок, чтобы «хліб з будинку не пішов» [2].

Ритуализованным было и обращение с дежой. В настоящее время тесто замешивают в больших кастрюлях или тазах, до 1960-х гг. его замешивали в дежу или макитре (глиняной миске). Дежу не мыли, а скребли и оставляли остатки теста для закваски. Существовал единственный день, когда дежу мыли. Наши информанты не помнят точной даты; по их воспоминаниям, это было перед Пасхой (скорее всего, на Страстной четверг).

До самого последнего времени в роли закваски могло выступать оставленное тесто или закваска, специально приготовленная из хмеля. Если закваской служило тесто, то его подсушивали, а при приготовлении опары просто размачивали. Закваску из хмеля делали следующим образом. Воду доводили до кипения, бросали туда хмель и некоторое время варили. Затем смесь процеживали, остужали, добавляли сахар или мед. Этой жидкостью разводили муку до состояния густой сметаны и ставили в теплое место на сутки. Закваска увеличивалась в объеме и могла храниться на холоде несколько месяцев.

Сегодня в Козинке обрядовой календарной выпечкой является печенье, которое пекут в день памяти Сорока Севастийских мучеников. Несмотря на то что этот праздник обычно приходится на пост, *жайворонка* делают из сдобного теста. Раньше тесто было пресным — «водичка та мучичка» [1]; иногда туда добавляли яйца, но уже в 1950-е гг. пече-



Раиса Николаевна и Алексей Пантелеевич Шевченко. Фото В. Е. Добровольской

ные делали из сдобного теста, поскольку из пресного «та не смачно ж» [1]. Чтобы тесто долго не черствело, в него добавляли растительное масло. Из теста хозяйка формировала небольшие шарики, которым давала немного подойти. Шарик делился на две части. Из той, которая была побольше, делали туловище птицы. Сначала из теста делали колбаску, затем один конец отгибали и делали клюв — это была головка птицы. Другой конец расплющивали и надрезали ножом в нескольких местах так, чтобы образовалось несколько сегментов, — это был хвост птицы. Из меньшего кусочка также скатывали колбаску, которую хозяйка перекрещивала на шее жаворонка, как шарф, а затем надрезала концы, имитируя перья на крылышках. Глазками птички могли служить сухие ягоды или перец.

Существовал обычай печь сорок *жайворонков*. Никто из опрошенных не смог вспомнить, что делали с этим печенем, только один сказал, что «з жайворонками цими дітлахи по вулиці бігали» [3]. Некоторые упоминают, что с печенем выходили на улицу, показывали его соседям, угощали детей, но с чем связаны эти действия, никто объяснить не смог.

Еще меньше жители Козинки помнят о другом виде обрядового печеня — *крестиках* (*крестах*), которые выпекали на Средокрестье. Их также, несмотря на пост, делали из дрожжевого опарного сдобного теста. Хозяйка скатывала из теста две колбаски и делала из них крестик. К сожалению, никто не смог вспомнить, для чего использовались *крестики*; не помнят жители и то, запекали ли в *крестики* какие-либо предметы.

Еще один вид календарной выпечки — *паска* (пасхальный кулич). Ее делают из сдобного дрожжевого теста. Поскольку *паску* готовили на большое число знакомых, друзей и родственников, тесто обычно ставили в больших, десятилитровых и более, макитрах, а в настоящее время — в ведрах или больших кастрюлях. *Паски* здесь было принято выпекать на каждого члена семьи, они отличались размерами (детям пекли маленькие, взрослым — побольше). Пекли также и одну общую. *Паски* было принято украшать узорами из теста — цветочками, листиками, шишками, двойными крестами и т.п. Для выпекания использовалась специальная форма — *пасківник*, сейчас используют обычные кастрюли или жестяные банки из-под консервов. *Паску* ставят в печь и вынимают из нее, произнося молитвы. Считается, что во время приготовления теста и изготовления пасхального кулича в доме должна быть тишина, к печи никто не должен подходить, кроме хозяйки. *Паску* готовили обычно в четверг или в субботу на Страстной неделе; существовал запрет выпекать ее в Страстную пятницу.

Наконец, еще два типа выпечки использовались первоначально как

календарно-обрядовые, но постепенно утратили свою обрядовую функцию и стали практически повседневной едой. Это *перепечка* и *пампушки*.

Перепечка — это большая лепешка из дрожжевого теста. Ее часто делали, если в доме кончался хлеб, а поставить тесто для нового было некогда. Особенно часто *перепечки* делали девочки, когда матери уходили на работу, не успев испечь хлеб. *Перепечки* готовили на сковородках без масла. В теплом молоке смешивали дрожжи и муку, иногда добавляли яйца. Делали крутое тесто, давали ему выстояться в теплом месте, затем формировали лепешку и ставили ее в печь.

С *перепечкой* довольно часто встречали гостей, разламывая ее в знак дружбы. У этого вида выпечки была и особая функция — она была обрядовым блюдом в день Семи святых мучеников Маккавеев, который совпадал с началом Успенского поста. В маленьких макитрах растирали мак с медом и макали в эту смесь кусочки *перепечки* (на юге и юго-западе Украины для этого пекли специальные лепешки, называемые *шуляки* / *шулики*²). В настоящее время сохранились лишь смутные воспоминания об обрядовом употреблении *перепечки*, и она считается бытовым, повседневным блюдом. Ее могут употреблять в пищу, посыпав сверху толченым чесноком или намазав маслом.

Пампушки — небольшие булочки из кислого теста, которые могли делать из пшеничной, ржаной или гречневой муки. Сейчас в них либо добавляют чеснок, и в этом случае они подаются к борщу, либо украшают их вареньем и сгущенным молоком, и в этом случае они играют роль десерта.

Раньше *пампушки* использовали в девичьих гаданиях. В день Андрея Первозванного (13 декабря) каждая девушка пекла *пампушку*. Вечером де-

вушки собирались у кого-нибудь в доме, выкладывали *пампушки* на пол и запускали в дом собаку. Чью *пампушку* собака хватала первой, та должна была первой выйти замуж; если собака не ела чью-то *пампушку*, то это было знаком того, что девушка замуж не выйдет. До настоящего времени *пампушки* также являются обязательным блюдом на поминальном столе.

Таким образом, из календарной выпечки до настоящего времени лучше всего сохранились *паска* и *жайворонки*, *пампушки* и *перепечка* перешли в разряд бытовой выпечки, а о средокрестных *крестиках* / *крестах* практически не помнят.

Значительно лучше жители Козинки помнят о ритуальной выпечке, связанной с семейными обрядами. Основные разновидности печеных изделий связаны со свадьбой. По сей день на свадьбу пекут *караваи*, *шишки* и *сосенки*.

В данной традиции пекут два каравая: каравай невесты и каравай жениха. Они различаются по внешнему виду (круглый у невесты, квадратный у жениха) и, видимо, по названию: у невесты — *шишка*, у жениха — *калач*. Различаются они и декором (см. об этом далее). Тесто для каравая было сдобным, а поскольку из этого же теста пекли еще и хлеб для гостей, то вымешивали тесто для караваев по очереди («по черз»), а иногда «місили по двоє в чотирехведерній кастрюлі» [2].

Вероятно, первоначально каравай жениха пекли у него в доме, а каравай невесты у нее. Для приготовления свадебного застолья было принято нанимать женщин-стряпух (от 5 до 10 человек), и уже с 1950-х гг. готовили обычно там, где будет гулять свадьба, поэтому оба каравая делали одни и те же люди в одном и том же месте.

Для приготовления каравая используют опарное дрожжевое сдобное



Пампушки, приготовленные Р. Н. Шевченко. Фото В. Е. Добровольской



«Сосенки», приготовленные Р. Н. Шевченко. Фото В. Е. Добровольской

тесто — даже излишне сдобное («багате тісто» [1]). Для опары берут жирное молоко или сливки, в них добавляют дрожжи и довольно много сахара. Готовое тесто должно быть эластичным, легко отставать от стенок посуды и не должно прилипать к рукам. Подошедшее тесто обминают и дают подойти еще раз. После этого приступают к изготовлению каравай.

Каравай для невесты имеет круглую форму, и его обычно выпекают на сковороде. Сделав круглый каравай, его начинают украшать. Главное украшение каравай невесты — *шишка*, размещаемая в центре каравай. Помимо *шишки* каравай украшали листьями и цветами из теста. В последнее время известны случаи, когда каравай невесты украшают также косой из теста, но многие считают, что это неправильно, поскольку косой нужно украшать только каравай жениха. Каравай жениха отличается от каравай невесты прежде всего формой: в данной традиции его делали квадратным, хотя сейчас могут делать и круглым. Раньше его украшали фигурой птички, которую называли *голуб* (встречается и русифицированное название *голубь*). Один из информантов упоминал о каравае жениха з *мотузками* или *с веревками*, но как выглядит этот вид декора, выяснить не удалось. Сейчас часто делают один общий каравай и украшают его фигурками двух птиц, а также именами жениха и невесты, но раньше такого не было, хотя для участников свадебного застолья пекли гостевые караваи, большие и круглые, красиво декорированные цветами и листьями из теста; они рассматривались как праздничная еда, и их изготовление строго не регламентировалось. Чтобы элементы декора лучше держались на каравае, его смазывают водой. Перед тем как ставить каравай в печь, его смазывают взбитым яйцом, иногда добавляя туда сахар и молоко.

Шишки не только элемент декора каравай, но и самостоятельное свадебное блюдо. Их делают из того же сдобного теста, что и каравай. Колбаску из теста

немного расплющивают, потом с одного края на полоске делают надрезы, затем тесто сворачивают в форме улитки. Их раскладывают на противни, смазывают яйцом, разведенным в молоке, и ставят в печь. *Шишек* на свадьбу делалось несколько сотен, их пекли целый день и готовые «в мішки складали» [2]. *Шишек* требовалось много, поскольку ими одаивали тех, кто вез приданое, и гостей. Причем если сейчас дарят одну *шишку*, то еще в конце XX в. это считалось не просто неправильным, а опасным, поскольку, по народным представлениям, могло разрушить брак: «жених і наречена — пара, ось пару і дарують» [1].

Еще один обязательный вид свадебной выпечки — *сосенки*. На Слободской Украине, Полтавщине и в южных районах Украины эта выпечка называется *дивені*, там их пекут много, чтобы раздать гостям. В Козинке это всего лишь украшение свадебного стола. Обычно *сосенок* делают две, реже четыре или шесть. Их ставят на стол перед молодыми, иногда в стакан с пшеном, иногда втыкают в каравай. *Сосенки* украшают лентами (преимущественно красными), цветами, колосками и т.п. Делают *сосенки* из пресного дрожжевого теста. Когда тесто готово, его делят на части, из которых катают колбаски. Потом их расплющивают, делая полоски, один край которых надрезают (как для *шишек*). Затем берут палочки (довольно часто это стебли камыша, иногда — ветви плодовых деревьев) и накручивают на них колбаски из теста сверху вниз. Таким образом, палочка не видна, а кусочки теста отходят от нее под разными углами, принимая вид сосны или елочки. Запекают *сосенки* в печи в вертикальном положении, ставя их в железную кружку. Тесто должно пропечься, но не сильно зарумяниться. Желательно, чтобы оно было ровным по цвету, иногда даже говорят о том, что оно должно быть белым. Считается, что зарумянившееся или пригоревшее тесто предвещает молодым неудачную семейную жизнь.

Свадебная выпечка — каравай, *сосенки* и *шишки* — активно бытуют в настоящее время, и многие местные жительницы умеют их печь.

Как говорилось выше, еще одним видом выпечки, используемой в семейных обрядах, были пампушки, которые готовили на поминки; каждый приходивший брал пампушку и макал ее в мед. Некоторые рассказчики говорили, что пампушки не ели за поминальным столом, а забирали с собой, чтобы помянуть покойника дома.

Таким образом, в с. Козинка до настоящего времени сохранилась как обрядовая, так и бытовая выпечка, которая выполняет функции этнического маркера и является средством самоидентификации украинцев, проживающих на территории России, которые противопоставляют себя в этом смысле русскому населению: «Що ми печемо, то москалі не роблять, на стіл подивися і відразу бачиш, хто господар: хохол чи москаль» [3].

Примечания

¹ Подробнее см.: Дорохова Е. А. Этнокультурные «острова»: пути музыкальной эволюции. Песенный фольклор русских сел Курского Посемья и Слободской Украины. СПб., 2013.

² Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія: Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1977; Творун С. Українські обрядові хліби: На матеріалах Поділля. Вінниця, 2006.

Список информантов

1. Шевченко Раиса Николаевна, 1952 г.р., род. в с. Муром Шебекинского р-на Белгородской обл., с 1970 г. живет в с. Козинка.
2. Северина Анна Николаевна, 1947 г.р., местная.
3. Шевченко Алексей Пантелеевич, 1948 г.р., местный.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук,

Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

ОБ ЭКСПЕДИЦИИ К ЛАТГАЛЬСКИМ СТАРОВЕРАМ

Экспедиция к староверам¹ в Латвию изначально планировалась как этнолингвистическая и социоллингвистическая: использовались вопросники, созданные для изучения Полесья², задавались вопросы на основании предыдущего изучения старообрядческого анклава в Румынии³, последовательно выяснялись и важнейшие социоллингвистические аспекты, связанные с русским языком

и фольклорной традицией староверов Латгалии. Полевое обследование с моим участием состоялось с 15 по 21 июня, тогда как молодые коллеги из Института славяноведения РАН — Г. П. Пилипенко и Т. С. Ганенкова — продолжили экспедицию в Латгалии еще на одну неделю, до 29 июня⁴. С участием автора данной публикации исследовались села в регионе Даугавпилса: Слутишки, Спрукты, Янцишки, Силене, относящийся к нему

хутор Вилькеле, Науене, Малиново, Бикерниеки, Вышки, Москвино⁵. Работа велась и в староверческих районах Даугавпилса (кварталы Гаёк и Юдовка), а также в районном центре Прейли, где в местном Доме культуры состоялась беседа с составителем книги по истории, культуре и языку старообрядцев «Москвино за нами» Т. Г. Колосовой⁶ и учительницей М. К. Онуфриевой, родом из с. Барисы, которая на протяжении долгих лет делала собственные подборки диалектных слов и фольклорных произведений старообрядцев из Прейльского края⁷. Участники экспедиции посещали и известный дом-музей

старообрядчества в с. Слутишки — по сути, филиал краеведческого музея в Науенах, по которому провел экскурсию хранитель коллекции В. Иванов.

Латгалия предстала перед участниками экспедиции как поликонфессиональный и разнообразный в этническом отношении край, где русский язык является языком повседневного общения. Беседы проводились не только со староверами, но и с местными католиками, находящимися в тесном контакте со староверами, что давало возможность представить картину мира старообрядцев и «изнутри», и со стороны представителей иной конфессии. Так, например, интересные наблюдения были записаны от католички Вероники Спиридонов (в девичестве — Булс), 1937 г.р., вышедшей замуж за старообрядца (ныне покойного Агея Спиридонова) и сохранившей живые воспоминания о быте и воззрениях на природу своей новой семьи — мужа, свекрови, свекра. Любопытно, что только в ее речи термин *освященный* имел польскую огласовку: *вербочки свентили*⁸, *свенчёная вода* и т.п., в некоторых русских словах ударение переносилось на первый слог по латышскому образцу (например, *макарони*), что отмечала и сама собеседница.

При беседах с самими староверами можно было слышать отдельные диалектизмы севернорусского происхождения (*хлѣбины*, *нахлѣбины* 'первое посещение родителей невесты молодыми', *поезд свадебный* 'свадебная процессия', *толока* 'обычай коллективной взаимопомощи', *ба́йна* 'баня' и др.), нередко — ярко выраженное яканье (*сляпѝй дождь* 'дождь при солнце', *Ягѝрий* — о празднике св. Егория, и др.), архаические синтаксические конструкции типа *я убравши там всё* «я убрала там всё», *шесть домоў только остауишь* «шесть домов только осталось», а также: *в староверах* «у староверов», *в католиках* «у католиков», *в белорусах* «у белорусов» и др. По высказываниям самих староверов, «местный разговор, он очень путаный, потому что здесь у нас живёт очень много разных национальностей: и белорусы, и русские, и эти, и латгалцы⁹, и латыши...» (хутор Вилькеле); или: «много очень у меня знакомых русскоговорящих католиков, они поляки, например, но они живут здесь и общаются на русском языке» (с. Вышки).

Поскольку меня в большей степени интересовали старинные обычаи и обряды, архаические представления местных старообрядцев о природе и окружающем мире, то далее кратко охарактеризую наблюдаемую староверческую традицию в Латгалии с этой точки зрения. Несмотря на жесткий «монастырский» устав, которому должны следовать прихожане¹⁰, здесь сохраняется ряд интереснейших народных верований, в ряде случаев образующих

сложное сплетение языческих и христианских предписаний, запретов, обычаев.

В **народном календаре** выделяются, прежде всего, *Рожэство* и *Пасха* — праздники, соблюдение которых происходит в соответствии с принятым церковным уставом. Вместе с тем на Святки происходили и обходы ряженных колядующих (*колядуют парни; говорили — пойти в цыгане*), и девичьи гадания о замужестве: перебрасывали валенок через дом, чтобы определить направление будущего замужества; записались на ночь в бане с зеркалом и свечами; гадали, обнимая штакетник забора с закрытыми глазами ночью, полагая, что четное количество обхваченных досок означает ближайшую жизнь «в паре». По сведениям из района Прейли, в одном из святочных гаданий девушка должна была сесть голым задом в оконце бани, затянутое бычьим пузырем: если кто-то схватит ее мохнатой лапой, значит, она удачно выйдет замуж, если голой — будет жить бедно. Там же известно гадание, называемое *колѝбец*: рядом с подушкой строили из спичек сооружение в форме колодца, капали туда соленую воду и говорили перед сном: «Суженый-ряженный, приди ко мне воды напиться!»

Практически повсеместно известно поверье о том, что на Пасху *солнце играет* — переливается разными цветами; это обязательно следовало наблюдать рано утром, после чего раздеваться и ходить по росистой траве: «На Паску мы всегда встречаем рассвет, всегда. Встаём до того, как встанет солнце, идём смотреть, как оно начинает играть. Это только на Паску бывает, больше никогда. Оно прямо переливается, но не каждый год. И после этого надо вот раздеваться и ходить по траве босиком, и мыть лицо, и всё прочее, чтобы не болеть» (с. Янцишки). Крашенные для Пасхи яйца здесь называли *красные яйца* (хутор Вилькеле). Освященными на Вербное воскресенье прутьями¹¹ в день св. Егория выгоняли коров на пастбище, защищая их таким образом от укусов змей, сглаза и порчи, вредоносных действий ведьм: *Ягорий-свет коров пасѝт* (с. Малиново). Преимущественно католики вспоминают и обычай обязательного символического битья вербными ветками детей на Вербное воскресенье (с. Бикерниеки), о том же обычае можно было услышать и от староверов: маленькие дети будут якобы более послушными (хутор Вилькеле).

Наши собеседники вспоминали, что раньше на Троицу (время проведения экспедиции совпало с празднованием Троицы у староверов) и дом¹², и двор украшали березовыми ветвями: устилали ими пол в доме и закрепляли в щели бревен под потолок, ставили березку перед домом; в настоящее время эти обычаи уже не были отмечены при проведении полевых исследований.

Повсеместно на Троицу *родителей поминуют*: идут на кладбище, чистят могилы, стараются пригласить наставника и «певчих», чтобы те *читали* на могиле (во время экспедиции участники наблюдали этот староверческий обычай с четверга по воскресенье). С празднованием Троицы (как вариант: «после третьей грозы») связывалось начало летнего купания, с днем св. Ильи — его окончание (*На Илью Бог льдинку в воду кинет*). Любопытен и староверческий запрет купаться на латышский праздник Лиго, *Лигов день* (24.VI; аналог Ивана Купалы у православных), иначе под воду утащит *водяный* (с. Спрукты). Осенний праздник *Здвиженье* (Воздвижение Креста Господня), 27.IX) связывался с запретом ходить в лес под каким бы то ни было предлогом, чтобы не укусила змея (г. Прейли), это адресует к славянским поверьям о том, что змеи в этот день «сдвигаются» и уходят под землю¹³.

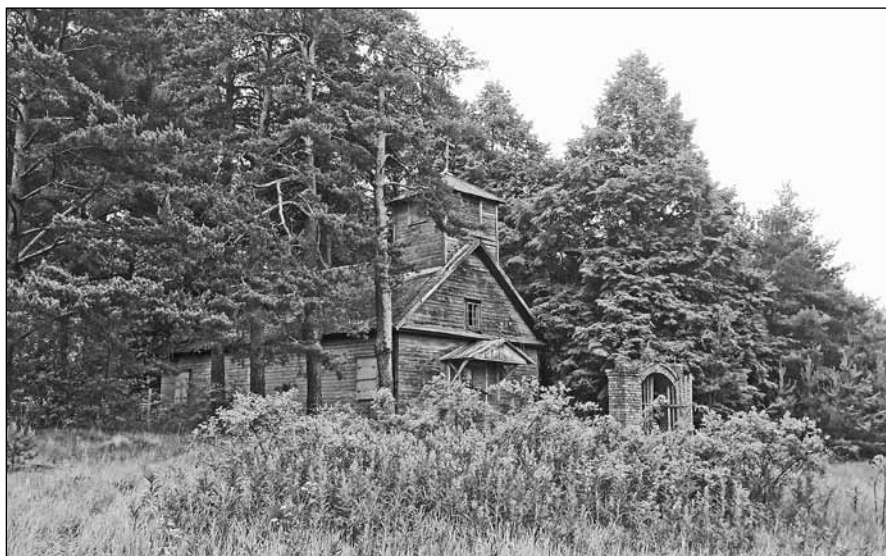
В **семейной обрядности** наиболее упрощенными оказались свадебные ритуалы, на лексику которых определенное влияние оказала и обрядность проживающих на той же территории поляков; например, *свадебный поезд* жениха останавливали на *брамах*¹⁴, т.е. у сооруженной преграды, где просили выкуп за молодую, натянув ленту с цветами поперек дороги (с. Бикерниеки, с. Вышки). Раньше было принято, чтобы сваты здоровались с родителями жениха через полу одежды (*не голой рукой*), чтобы молодые были богатыми (хутор Вилькеле); а когда шли жених с невестой, старухи кричали окружающим: «Не переходите дорогу!», в противном случае у молодых «жисть плохая будет». Перед помещением, где проходил свадебный пир (сейчас это может быть и Дом культуры), жених брал на руки невесту и наступал на тарелку с зерном — хорошим предзнаменованием для супружеской пары считалось, если тарелка разбивалась на большое количество осколков (с. Бикерниеки); дождь во время свадьбы также сулил молодым богатство (все сѝла). Повсеместно молодых после венчания встречали хлебом-солью родители жениха, а в первое воскресенье после свадьбы молодожены вместе со свекром и свекровью посещали родителей невесты, что называлось *хлѝбины* (*нахлѝбины*)¹⁵, когда теща и тесть угощали свою новую родню (с. Бикерниеки). Вместе с тем повсеместно отмечалось, что за время советской власти свадебный обряд в селе сильно упростился вплоть до простой регистрации брака, тогда как в настоящее время в некоторых селах староверы пытаются возобновить празднование свадьбы по старинному обычаю, в частности включая в обряд указанные выше компоненты свадьбы.

Удалось записать отдельные важные элементы родинной обрядности. К ним относятся специальные запреты для беременной, например, нельзя пере-

шагивать через забор, веревку, цепь, чтобы ребенок не родился обмотанным пуповиной (с. Вышки), а также и через *голік* (веник без листьев), хомут, чтобы ребенка впоследствии не преследовали несчастья (с. Барисы — Прейли); поверье о том, что родившийся в *рубашке* младенец будет счастливым (с. Янцишки); запреты для роженицы и новорожденного: в первые 40 дней нельзя показывать ребенка другим людям, выходить в это время матери из дома; стричь ребенка до трех лет (с. Слутишки). Первой при вскармливании следовало давать правую грудь, а не левую, чтобы ребенок был правой рукой (с. Вышки). Известен и обычай первых смотрин ребенка, называемый *навиды*: «Мы до сих пор ходим в *навиды*, если ребёнок родился. Берёшь какие пелёнки <...> и сладкое там, и пошёл посмотреть ребёнка, это *навиды*» (с. Янцишки). Был зафиксирован и ритуал перерезания «пут» (*путы развязали*): в тот момент, когда ползающий малыш первый раз встает на ноги, ему быстро запутывали ножки веревочкой, чтобы он не мог идти дальше, и затем сразу разрезали ножницами между ногами (с. Спрукты, с. Слутишки).

Как и у всех старообрядцев, где автору удавалось вести полевые записи на протяжении последних лет, наиболее полной в плане сохранения архаических особенностей можно считать похоронно-поминальную обрядность. Умерший лежал две ночи в доме, на третий день его хоронили. Пока он находился в доме ночью, его непрерывно отпевали *пеўчье* (женщины), сменяясь поочередно (*раньше, бывало, по три ночи читали, сейчас — только в последнюю*). На третий день гроб с умершим заносят в *храм* (*моленную*), где проходит *отпевание*, после чего несут на кладбище.

Хоронить староверов следовало в специальном халате с пояском без пуговиц: мужчин — в черном, реже коричневом (все сёла), женщин — в синем (единичное свидетельство, с. Спрукты). По более многочисленным сведениям, халат полагался только для умершего мужчины, умершую же женщину снаряжали в синий или голубой¹⁶ сарафан. Те же факты нам подтвердили и в похоронном бюро в Даугавпилсе, где для современных похорон староверов имеется весь набор подобной одежды: черный или коричневый халат с пояском и белая косоворотка¹⁷ для мужчины, для женщины — голубые сарафаны, светлые блузки и т.д. Платок на покойной запрещалось завязывать или закалывать булавкой, как при жизни, можно было только зашивать (с. Вышки). Затем на умершего, обряженного по староверческим правилам, надевали саван с большим капюшоном, которым прикрывали также и его лицо после отпевания («а вот уже этот саван, это с капюшоном, это накрывали с головой



Старая моленная (с. Вилькеле). Фото А. А. Плотниковой

полностью, с... ноги, всё, всё в этом саване»). Сверху на гроб клали тонкую прозрачную ткань с крестом — *погробщицу* (с. Бикерниеки).

В гроб умершему могли положить только крестик: «Никаких вещей, ничего, абсолютно, это у евреев вещи кладут. У староверов не кладут вещи» (с. Спрукты). Иногда говорили, что можно положить не только крестик, но и *лестоўку* (с. Вышки). В могилу бросали монеты только в том случае, если находили остатки старых костей («откупиться, как погорят») (с. Бикерниеки). Сразу после похорон в доме устраивали *поминки*, где как первое блюдо обязательно подавали горячее (как правило, *шчи*). Некоторые делали поминки сразу на кладбище («столтик там накроют, просто угощение какое»). Кутью (пшеницу с медом) ели во время поминания на 9-й, 40-й дни и на *годоўшчину* (все сёла). Затем четыре раза в год отмечалась *родительская няделя*: «варим кутью и тогда идём в моленную, там ставят кутью, свечи, стол такой, много чашечек, и молятся панихиды» (с. Янцишки).

При **строительстве дома** в фундамент бросали горсть монет (*под каждый венец*), чтобы дом был богатым и чтобы богатство не переводилось. При возведении основы для крыши нужно было *вянок поставить* (венки в настоящее время делают из веток дуба — национального символа крепости, силы). Раньше этот обычай означал, что каждый сосед, увидев венки на достраивавшемся доме, может прийти на пиво, которое по этому случаю варили сами хозяева. Перед новосельем (*входины*) батюшка освящал дом («служба была, помолился, осветил кадилом все углы»).

Если дом строили сообща, силами всех селян (*толока*), то по окончании строительства кто-нибудь, притаившись сверху на чердаке, обливал водой хозяина (с. Янцишки, с. Бикерниеки).

Представления о природе связываются с действиями святых, Бога или черта, а также отражают дохристианские воззрения человека на окружающий мир. При раскатах грома, особенно в день св. Ильи, говорили, что *Илья сердится* или *Илья коляской гремит*



Моленная в с. Москвино. Фото А. А. Плотниковой

(*Илья-пророк ездит на колеснице*). Считалось, что в это время нельзя есть, зевать, спать. При первом громе следовало кувыряться (*куляться, кульгаться*), чтобы в течение года, в частности во время жатвы, не болела спина (все сёла). Полагали, что молния, ударившая в дерево, проходит насквозь и образует в земле *громовой камень*, а раскопавший этот камень человек может использовать его при лечении всех болезней (с. Барисы — Прейли). Верили, что если пройти под радугой, будешь счастливым (с. Спрукты).

Услышав первую кукушку, судили о том, будут ли богаты в течение года — для этого нужно было иметь в этот момент в кармане деньги (все сёла). По первым появившимся весной в небе птицам гадали девушки: так, парное число аистов предвещало замужество (с. Вышки).

Народная мифология. О мифологических персонажах староверов Латгалии удалось собрать только некоторые сведения. Считалось, что в доме обитал *домовой*, ему следовало оставлять на ночь кусочек сахара на печке или под кроватью, *чтобы ночью не шуршал, спать не мешал*; детям говорили, чтобы выпавшие молочные зубы оставляли домовому за печкой (с. Слутишки). Для домового ставили мисочку с молоком под кроватью, чтобы он своим шумом или игрой на дудке в чердачном помещении не мешал ночному сну (с. Малиново). В других селах его называли *хозяин* и, обращаясь к большой метле, постоянно стоявшей в углу комнаты, говорили: «На тебе, хозяин, веник, принеси-ка ты мне ([вариант:] нам) денег» (с. Янцишки). В бане якобы жил *баннык*, поэтому ночью в баню заходить было опасно, особенно молодым девушкам. О заблудившемся ночью человеку говорили, что его *беси водили* (с. Барисы — Прейли).

Очень часто рассказывали о существовании в селе местной ведьмы, называемой здесь *волхвйтка, ведьма, ведунья, колдунья*, в районе Прейли — *чернокнижница*. Она якобы могла насыпать болезни на людей и скот, отнимала у коров молоко, собирая росу по утрам. От порчи со стороны ведьм защищали произвольно сложенные фигой пальцы во время сна (с. Спрукты), положенный под кровать аир (с. Малиново), приколотые в постельке рядом с младенцем или на одежду ребенка булавки (с. Слутишки).

Если ребенок много кричал, говорили, что его *сглазили*; надо было освященной водой помыть ему три раза лицо (с. Слутишки); если он много зевал, то тоже считалось, что его сглазили — срочно бежали за иконкой и водой, и около печки старшая в семье женщина обмывала ему лицо, читая молитву (с. Спрукты). Сглазить могут также и скотину, поэтому в сарай не пускали чужих (с. Слутишки);

такая способность приписывалась людям с карими глазами, часто зевающим или пристально глядящим на что-либо (с. Спрукты, с. Слутишки).

В настоящем обзоре материала экспедиции к староверам в Латгалии фольклорно-диалектные данные представлены лишь кратко, многое предстоит изучить более детально. Однако уже сейчас можно сделать предварительные выводы о достаточно открытом характере изучаемой этноконфессиональной группы, о ее тесных контактах с латышами и поляками (наблюдалось большое число смешанных браков — когда один из супругов оказывался православным или католиком), о взаимной толерантности представителей сосуществующих конфессий, а также о принятом повсеместно в обиходе русском языке (с разной степенью выраженности диалектных особенностей), что при исследовании староверов-латгальцев нам существенно помогало, особенно при разговоре с латышами-католиками и поляками-католиками о традициях староверов.

Примечания

¹ О себе представители данной этноконфессиональной группы говорят исключительно *староверы* (откуда прил. *староверский*, например: «мы его нашли в одном староверском доме» и т.п.).

² Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 21–49.

³ См. этнолингвистический материал по старообрядцам из Добруджи в книге автора: *Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации*. М., 2016. С. 17–113, 242–270. В ряде случаев при выяснении наименований универсальных реалий использовался и балканославянский вопросник А. А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (М., 2009).

⁴ См. публикацию: *Пилипенко Г. П. Полевые исследования старообрядцев Латвии // Славянский альманах*. 2016. № 3–4 (в печати).

⁵ За организационную помощь в работе благодарим доктора филологии и проректора гуманитарного факультета Даугавпилсского университета Элину Васильеву (кафедра русистики и славистики), а также сотрудников музея в г. Прейли, краеведческого музея в с. Науены и Музея-усадыбы с. Слутишки.

⁶ *Колосова Т. Г.* Москвино за нами. Прейли, 2008.

⁷ Материалы находятся в личном архиве М. К. Онуфриевой.

⁸ Здесь и далее фрагменты диалектных текстов даются в орфографической записи, но с указанием на яркие диалектные особенности края; в частности, не отражается аканье в отличие от яканья, ср. сходный принцип подачи иллюстративного материала в словаре Е. Е. Корольевой: *Корольева Е. Е.* Диалектный словарь одной семьи — 2 (Пыталовский район Псковской

области). Даугавпилс, 2013. С. 14. По меткому замечанию М. К. Онуфриевой, для староверов характерен акающий говор, но «окали они на богослужении» (г. Прейли).

⁹ Под латгальцами подразумеваются местные латыши, сохраняющие латгальский диалект латышского языка.

¹⁰ Староверы Латгалии в большинстве своем — поморы-беспоповцы «с Выга», как они сами о себе говорят. Церковь называют *моленной* (*моленная*) или *храм*, избираемого ими самими настоятеля — *наставником* или *отцом*; считают, что приняли самый строгий «монастырский» устав относительно запретов и предписаний в быту, чтобы таким образом быть ближе к Богу в отсутствие священника. О запретах староверов в течение календарного года и повседневной жизни см., например: *Иванова Н.* Запреты староверов Латгалии // *Komparativistikas almanahs. Cilvēks valodā: ethnolingvistikā, lingvistiskā pasaules aina / Альманах компаративистики*. Человек в языке: этнолингвистика, лингвистическая картина мира. Nr. 4 (33). Даугавпилс, 2014. С. 182–197.

¹¹ «[Освящали] православные — в церкви, а это [старообрядцы] — в моленной» (с. Бикерниеки).

¹² «Я помню, что на Троицу в доме берёза была всегда (...) даже столы устилали веточками». О том же обычае вспоминают и католики: ветки березы затыкали на Троицу под потолок за балку крыши (с. Бикерниеки).

¹³ Ср. аналогичные поверья у старообрядцев румынской Добруджи (*Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы... С. 85).

¹⁴ Ср. пол. *brama* 'ворота'.

¹⁵ А. В. Гура этот термин указывает преимущественно для севернорусских регионов (*Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012. С. 108, 534–535).

¹⁶ Нередко можно было слышать, что синий — любимый цвет старообрядцев (с. Науены, с. Малиново), поэтому не только купола на *моленной* старались делать голубыми, но и в тот же цвет красили дом, ограду двора, а также покупали мебель с голубой обивкой, старались носить голубую одежду (с. Малиново); в сундуке среди вещей, приготовленных заранее для погребения, у женщины имелись голубой сарафан, светлая рубашка, тапочки и белый платок (с. Вышки).

¹⁷ В качестве отличительной черты рубашки-косоворотки отмечался *стоячий ворот*, в отличие от обычного отложного воротника, называемого *польский ворот*, соответственно о такой блузе говорили *польская рубашка* (с. Бикерниеки).

А. А. Плотникова,
доктор филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 16–18–02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев Центральной и Юго-Восточной Европы».

ЭКСПЕДИЦИИ ЦЕНТРА «СЭФЕР» В БЕЛОРУССИЮ В 2014–2015 ГГ.

С 2003 г. Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» проводит полевые школы по еврейской этнографии и эпиграфике для студентов, аспирантов и молодых исследователей в области иудаики. Отличительной чертой сэферовских экспедиций является их комплексный характер, в исследованиях истории и культуры восточно-европейского еврейства объединяют усилия историки, эпиграфисты, этнографы и фольклористы; полевая работа сочетается с лекционными курсами и методическими семинарами. Экспедиции проходили в Белоруссии, Грузии, Латвии, Литве, Молдавии, России, Узбекистане и Украине¹. В этой публикации мы расскажем о полевых сезонах 2014 и 2015 гг.

ЛЕПЕЛЬ, ВИТЕБСКАЯ ОБЛАСТЬ

Школа-экспедиция в Лепеле проходила **23 июля — 1 августа 2014 г.**, в ней приняли участие этнографы и эпиграфисты, специалисты архивного дела, исследователи в области иудаики — студенты, аспиранты, кандидаты и доктора наук из Браслава, Гродно, Гронингена, Минска, Москвы, Полоцка и Санкт-Петербурга (33 человека), а также местные краеведы и волонтеры. Работа экспедиции была организована в рамках благотворительной программы Charities Aid Foundation «Еврейские сообщества» и UJA Federation of New York. Поддержку в организации школы оказали также Полоцкий государственный университет, Лепельский районный исполнительный комитет и Лепельский районный краеведческий музей. Работой этнографического потока (11 участников) руководили О. Белова (Москва) и А. Мороз (Москва). Эпиграфический поток (14 участников) возглавляли исследователи из Санкт-Петербурга М. Гордон и Т. Соломатина. В Лепеле и окрестных деревнях, а также в административных центрах соседних районов — в городах Чашники и Ушачи было записано 89 интервью со 110 собеседниками — местными старожилками. Отметим, что некоторые информанты приходили к нам сами (в первые дни работы экспедиции было помещено объявление в районной газете); желающих поделиться воспоминаниями о прошлом города и о евреях Лепеля или историй своей семьи оказалось немало. Объявление в газете привлекло также и волонтеров для работы на еврейском клад-

бище, и как итог — старое еврейское кладбище в Лепеле было подробно изучено, описано, каталогизировано и картографировано; также проведены предварительные исследования на еврейских кладбищах в Чашниках и Ушачах.

Мы смогли убедиться, что для старожилков именно городское еврейское кладбище во многом представляет собой место памяти, связанное с историей евреев в Лепеле. Как ни парадоксально это может показаться, кладбище («город мертвых») — его история, обустройство, статус сакрального места — оказывается одной из ярких страниц «живой» еврейской истории города. Этот объект обязательно присутствует в семейных рассказах не только как место, где встречаются разные поколения жителей Лепеля, но и как один из главных показателей устойчивости еврейской традиции, поскольку связано с ритуалами погребения и поминовения, до настоящего времени сохраняющими традиционные черты. Именно в контексте разговоров о кладбище и еврейском погребальном обряде удалось зафиксировать редкие элементы обрядности, на которые еще в начале XX в. обращал внимание исследователь еврейской старины С. Ан-ский (кстати, уроженец местечка Чашники) при составлении своей знаменитой анкеты для сбора материала по еврейской этнографии и фольклору: это ритуал изготовления специальных мешочков для земли, помещаемых в гроб покойнику, и срывание травы на кладбище и перекидывание ее через голову при уходе с кладбища.

Колоритные черты городской культурной среды связаны с его неофициальной топонимией. Фиксируя «народные» названия городских объектов, удалось получить образ «еврейского города», как он видится его жителям и жителям окрестных деревень сегодня: какие события, связанные с евреями, фиксирует коллективная память; какие городские локусы и объекты считаются «еврейскими» и почему; за счет чего город, практически полностью утративший свое еврейское население, продолжает считаться «еврейским». Неофициальные названия улиц, районов, отдельных частей города и т.п. содержат в себе, как правило, яркие характеристики, которые являются неотъемлемыми составляющими городского пространства. На основе записанных рассказов местных жителей участникам экспедиции удалось создать «народную карту» города Лепеля.

В рассказах городских и сельских жителей наряду с воспоминаниями о конкретных людях еврейской национальности, с которыми они долгие годы жили бок о бок (вспоминают мастеров и профессионалов разных специальностей, городских чудачков и оригиналов), продолжают присутствовать стереотипные представления об этнических соседях, сформированные традицией (рассказы о ритуальном употреблении евреями крови, маца как главный отличительный знак еврейской традиции, мифологизированные представления о соседях — запах «чужака», «еврейское золото» и клады, пищевые пристрастия и запреты). При этом очевидно, что традиционные стереотипы проявляют тенденцию к трансформации, ведь на формирование образа «другого» в случае непосредственной близости и контактов не может не оказывать влияния и опыт личной коммуникации. В этом случае, как показывают материалы интервью, опыт переносится с единичных индивидов на всю категорию «чужих/других», ее восприятие формируется в соответствии и под воздействием конкретных событий, ощущений, персонажей, а при описании этой категории аргументация базируется на примерах индивидуальных контактов. Может проследиваться и противоположная тенденция: личный опыт, если он обсуждается и многократно описывается в коллективе, постепенно может превращаться в коллективный, а рассказы о нем включаются в нарративный репертуар социума (это ярко проявилось, например, в описаниях еврейского погребального обряда, когда практически каждый собеседник готов был предоставить «сценарий» этого действия в соответствии с собственным пониманием). Таким образом (под воздействием не столько мифологических моделей или религиозной доктрины, сколько в связи с социальными и культурными условиями реального совместного существования) складываются «новые» стереотипы, которые меняются вместе с окружающими условиями и корректируются в соответствии с актуальными событиями. При этом новые стереотипы могут не осознаваться как коллективное знание, а восприниматься как собственное мнение, целиком основанное на личном опыте, конкретных ситуациях, собственных интерпретациях (что и продемонстрировал анализ целого ряда пространственных нарративов, в которых сквозь призму личного, индивидуального восприятия, через свою семейную историю и события собственной жизни рассказчики выстраивают свою «картину мира», в которой еврейский элемент занимает важное место).

Чрезвычайно интересной для исследователей оказалась современная

этноконфессиональная ситуация в Лепеле, где немногочисленная незарегистрированная еврейская община (около 20 человек) находится в постоянном взаимодействии с евангелической церковью и практически «растворилась» в христианском окружении.

Небольшой по объему материал, записанный в Ушачах, оказался крайне интересным — были зафиксированы редкие для Витебщины сюжеты о еврейском черте «хапуне», похищающем евреев в Судный день, и о том, что евреи молятся «в сук» (т.е. дереву — подобные представления ранее были известны благодаря записям из Городокского района Витебской области); зафиксирована также практика использования неевреями еврейских культовых предметов (*тфилин*, или филактериев, — элемента молитвенного облачения иудея) в магических целях — «богомоление, которое у него там накручено-намотано», было выкрадено у спящего еврея, чтобы окурить им больного (редкие свидетельства подобного рода до сих пор удастся записывать в разных регионах Восточной Европы)².

В Чашниках удалось побеседовать с одним из последних евреев, от которого мы узнали не только, как выглядело и чем жило еврейское местечко Чашники до Второй мировой войны, но и как еврейская традиция «приноравливалась» к советской действительности.

Свою задачу, состоявшую в том, чтобы на основе устных свидетельств и исторических документов реконструировать «еврейскую историю» города Лепеля, бывшего уездного, а в настоящее время районного центра, и его окрестностей, а также соседних местечек Чашники и Ушачи, экспедиция выполнила. Свидетельство тому — вышедший в 2015 г. сборник, объединивший статьи и публикации участников экспедиции³.

ГЛУБОКОЕ, ВИТЕБСКАЯ ОБЛАСТЬ

Школа-экспедиция в Глубоком проходила **22–30 июля 2015 г.**, объединив 30 участников из Москвы, Санкт-Петербурга, Брянска, Томска, Минска, Борисова, Глубокого, Горловки, Киева. В работе экспедиции приняли участие этнографы, фольклористы и эпиграфисты, специалисты архивного дела, а также местные краеведы и волонтеры. Работа была организована при финансовой поддержке Genesis Philanthropy Group (в рамках благотворительной программы Charities Aid Foundation «Еврейские сообщества»), UJA Federation of New York, Российского научного фонда и Rothschild Foundation Europe. Всестороннюю помощь в проведении школы оказывала местная администрация — Глубокский районный исполнительный комитет.

Работу по описанию еврейского кладбища возглавили А. Фишель (Киев), М. Васильев (Воронеж — Москва) и М. Носоновский (Милуоки, США): 11 участников эпиграфического отряда занимались чтением и расшифровкой эпитафий, каталогизацией памятников. Этнографической группой (10 участников) руководили О. Белова (Москва) и А. Мороз (Москва). Было записано 75 интервью продолжительностью более 120 часов: тематика касалась устной истории, традиционных обрядов, народного календаря, народных верований, фольклорного наследия Глубокского района.

Фольклорно-этнографическая традиция Глубокского района уникальна благодаря его исторически пограничному статусу (государственные границы проходили через этот регион со времен Великого княжества Литовского; в межвоенный период (1921–1939 гг.) здесь же проходила граница между Польшей и СССР). Данное обстоятельство обусловило, с одной стороны, богатую этнокультурную мозаику (в частности, еврейская культурно-религиозная традиция сохранялась на территории района вплоть до Второй мировой войны), а с другой — характерное для пограничных регионов смешение разных региональных элементов. В настоящее время еврейская составляющая ушла из традиции Глубокого и его окрестностей, и только память старожилов представляет единственный бесценный источник сведений о когда-то процветавшем еврейском местечке.

Облик «еврейского» Глубокого проявился в городской официальной и неофициальной топонимике (озеро Кагальное, «Биржа» — средоточие еврейской торговли и др.), в рассказах о еврейских объектах (синагога, еврейская школа, еврейское кладбище), о еврейских профессиях, об обычаях и обрядах евреев, о городских знаменитостях, в истории гетто во время Второй мировой войны.

Традиционное поверье о том, что нельзя оставлять покойника одного, иначе он «исчезнет», его унесут черти либо он превратится в ходячего мертвеца, отмеченное в вопроснике Ан-ского, предстало в виде городской байки о том, как евреи «потеряли» в морге труп родственницы и бросились искать ее по улицам, потому что решили: «Нихто пры ей не был, и яна ушла!» Еще одно соответствие анкете Ан-ского касается погребального обряда. Согласно одному из вопросов, покойному шептали на ухо: «Что ты знал, что ты мертв». В Глубоком было записано свидетельство, что специально нанятая «плакса», пребывая возле тела, все время говорила покойному: «Ты не забудь своё имя (называет ейное имя), ты не забудь своё имя, ты помни своё имя. Ты не забудь своё имя».

«Ты помнишь, что ты спишь, не забудь своё имя, ты помни, что ты спишь».

Были зафиксированы народные версии «кровавого навета» и сюжета об осквернении гостии, а также интересные варианты общеевропейских сюжетов о евреях (легенда, объясняющая, почему евреи не едят свинину; сюжеты, связанные с евреями в контексте библейской истории, и др.). Как и на Лепельщине, в Глубоком живы представления о еврейском черте — «хапуне», которого здесь называют *чертохон* (аналогий этому термину мы в архивных и опубликованных источниках пока не встречали). Записано свидетельство о молении над водой, которое происходило осенью на берегу озера возле еврейского кладбища (обряд «вытрясания грехов», приуроченный к периоду между еврейским Новым годом и Судным днем). Не увидеть свою тень в воде означало скорую смерть. В связи с этим сюжетом возникает и другой — о том, что во время молитвы «чертохон» может схватить еврея и утащить в воду.

Отмечена и такая колоритная деталь этноконфессионального диалога: христиане на Пасху для обеспечения благополучия на целый год старались разговеться, пока евреи еще спят, чтобы те «не заели Пасху» и не отняли достаток (аналогичная практика известна в Городокском районе на востоке Витебской области⁴).

В народном календаре Глубокого выявилась интересная деталь — представление о том, что еврейский праздник Кущей (*Кучки*, *Будки*) приходится на весну (в соответствии с еврейским календарем это осенний праздник). Такое смешение было зафиксировано и во время лепельской экспедиции, что дает возможность говорить о некоем микроареале на территории Белоруссии, в котором Кучки сближаются или отождествляются с еврейской Пасхой (отметим, что в западных областях — Гродненской и Брестской, как и на территории Польши, Кучки однозначно трактуются как праздник осенний). Для картографирования этого обряда потребуется больше данных, но уже сейчас можно сказать, что картина будет не менее интересная, чем на территории Украины, где весенние Кучки фиксируются в центре, на юго-востоке и юге, а также на территории бывшей Северной Бессарабии, а осенние — на западе, в Подолии и Галиции⁵.

Все материалы прошли первичную обработку (составлены подробные описи интервью); в настоящее время ведется работа по их систематизации и подготовке к публикации в сборнике «Глубоко: память о еврейском местечке», который планируется выпустить в свет в 2016 г.

Примечания

¹ Подробнее см.: http://sefer.ru/rus/education/educational_programmes/field_schools.php.

² См., например: *Галкина Н. И.* «Украсть и сжечь»: предметы иудейского культа в магических практиках славян // *ЖС.* 2011. № 2. С. 56–58.

³ *Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015.*

⁴ См.: *Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 2: Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 95.*

⁵ Подробнее см.: *Васянович А.* Мифологизация «еврейских кучек» в современных метеорологических представлениях украинцев // *Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2014. С. 310–326; Амосова С.* Материалы полевых исследований 2004–2009 гг.: Славяне и евреи в «своих» и «чужих» календарных праздниках // *Русский фольклор. Т. 34. СПб., 2011. С. 403–408; Белова О.* Религиозные практики евреев глазами этнических соседей (по материалам полевых исследований

2000–2004 гг.) // *Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 325–341.*

О. В. Белова,

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

Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РФФ, 15–18–00143)

ЭКСПЕДИЦИИ ЦЕНТРА «СЭФЕР» В ЛАТВИЮ, СМОЛЕНСКУЮ ОБЛАСТЬ И ИЗРАИЛЬ В 2014–2015 ГГ.

Центр «Сэфер» совместно с музеем «Евреи в Латвии» в течение нескольких полевых сезонов проводил экспедиции в Латгалии — юго-восточной части Латвии¹, где были записаны интервью с местными старожилами; кроме того, проводилась работа в Риге, где фиксировались воспоминания выходцев из латгальских городов и местечек.

ЛУДЗА, ЛАТВИЯ

Школа-экспедиция проходила с 4 по 12 августа 2014 г. и была организована Центром «Сэфер» совместно с Советом еврейских общин Латвии, музеем «Евреи в Латвии». Участниками школы-экспедиции были 30 студентов, аспирантов, исследователей, как профессионально занимающихся еврейской этнографией и эпиграфикой, так и просто интересующихся данной тематикой, из разных стран (Латвии, Литвы, России, США и Украины).

Лудза (до 1920 г. Люцин) является одним из старейших городов Латвии (основан в XII в.). В конце XIX в. большую часть населения города составляли евреи. Например, в 1897 г. их было 54,5% от общего населения города. В 1912 г. раввин Люцина Бенцион Дон-Ихье (Донхин) назвал этот город «латвийским Иерусалимом». Работой этнографического потока (15 человек) руководила С. Амосова (Москва), эпиграфическим потоком руководили А. Фишель (Киев), М. Васильев (Москва), М. Носоновский (Милуоки, США). Участники этнографического потока работали в Лудзе и городах Карсае, Зилупе, Тилже, Пилде. Они опрашивали местных старожилов, евреев (в Лудзе по-прежнему есть небольшая еврейская община) и тех, кто мог поведать о жизни еврейской общины до войны, о Холокосте, о еврейской общине после войны, а также об этнокультурных стереотипах, мифологии и повседневности. Всего было записано 45 интервью общей продолжительностью 70 часов на

русском, латышском, латгальском языках и идише. Эпиграфисты полностью описали и картографировали еврейское кладбище г. Лудзы, которое является одним из старейших в регионе (свыше 1200 надгробий).

На территории современной Латгалии до Второй мировой войны проживали латгалцы, русские (в основном старообрядцы), поляки, белорусы, евреи, немцы и др., и до сих пор Латгалия остается многонациональным и многоконфессиональным регионом. Полевые материалы во многом подтвердили бытование ранее фиксированных сюжетов и дополнили корпус имеющихся фольклорных текстов, отражающих проблему межэтнических и этноконфессиональных стереотипов.

РЕЗЕКНЕ, ЛАТВИЯ

С 20 по 28 июля 2015 г. в Резекне прошла экспедиция по еврейской этнографии, организованная Центром «Сэфер» совместно с Советом еврейских общин Латвии, музеем «Евреи в Латвии». В ней приняли участие студенты, аспиранты и ученые из Латвии, России и Эстонии.

Основными целями экспедиции были изучение устной истории, этнических стереотипов о евреях у старожиловского населения Латгалии, а также изучение традиционной культуры, этнографии, фольклора, особенностей идиша у евреев Латгалии. В ходе экспедиции работа велась в нескольких населенных пунктах — Варакляны, Виляны, Резекне, Лудза и Рига. Всего было записано 40 интервью на идише, русском и латгальском. В ходе работы экспедиций был выявлен общий круг сюжетов, связанных с межэтническими и автостереотипами у разных этноконфессиональных групп, проживающих в Латгалии. Отметим, что большинство фольклорных текстов и стереотипов, зафиксированных на данной территории, характерны для всех этнических групп, не выявлено каких-

либо сюжетных отличий, разница заключается лишь в языке функционирования (русский или латгальский).

Память о еврейском прошлом местечек и городов в этом регионе сохранилась на разных уровнях — это и воспоминания о конкретных людях, которые жили по соседству или приезжали в деревню или на хутор для продажи каких-либо вещей, и воспоминания о Холокосте, и современные истории о визитах евреев на кладбище и днях памяти, которые устраиваются обычно в августе. Одним из самых распространенных сюжетов, связанных с евреями, в Латгалии являются народные версии «кровавого навета». Так или иначе все наши информанты знают суть этой легенды, она существует в различных формах — кто-то уверен в ее достоверности, кто-то рассказывает ее как страшилку для детей, кто-то как откровенную ложь и нелепую антисемитскую историю. Обычно истории о «кровавом навете» возникают в связи с рассказами о Песахе и приготовлении мацы, реже фиксируются другие сюжеты (евреи рождаются слепыми, им нужна кровь, чтобы прозреть, и пр.). Зафиксирован обширный круг текстов о еврейских праздниках. Так, например, в Латгалии встречается широко распространенное в других регионах представление о том, что урожай нужно собрать до *еврейских Кучек*, т. е. до праздника Суккот (Кущей). В этом регионе зафиксирован также перенос названия *Кучки* на период перед еврейской Пасхой, а для праздника Суккот характерны несколько других названий — *Будки*, *Еврейские Микели* (еврейский Михайлов день. В латышской традиции осенний Михайлов день — праздник окончания сельскохозяйственных работ). Кроме того, встретились и редуцированные сюжеты о *хануне* (еврейском черте), который якобы каждый год в *Страшную ночь* (Йом Кипур) забирает одного еврея², — подобные нарративы хорошо известны в Белоруссии, Польше и на Украине. Важной составляющей представлений о евреях является их религиозное отличие. Так, наши информанты описывали религиозное облачение евреев, было зафиксировано устойчивое название тфилина — *рог* (латыш. *rags*),

а также большое количество текстов, описывающих вмешательство в «чужой» ритуал во время богослужения — различного рода шутки над евреями во время молитвы в синагоге или дома. Одним из интересных представлений жителей Латгалии является то, что евреи в ряде топонимических преданий предстают как первооснователи различных местечек; так, например, город Прейли получил свое название от первого жителя — еврея Прейля или несуществующий ныне хутор Мееровка — от еврея Меера и т.п.

Были записаны и уникальные сюжеты, неизвестные в других регионах. Так, в Латгалии встречается устойчивое выражение *белые евреи/жиды*. Оно может применяться к различным социальным или этническим группам, но чаще всего так могли называть старообрядцев. Мотивировка, которая была записана нами от местных жителей, в основном такова: евреи и старообрядцы — две особые группы, которые старались ни с кем не смешиваться, жили отдельно, многие пищевые запреты у них были сходными. Обычно это выражение возникает в связи с рассказами о Холокосте.

Большая часть текстов подготовлена к публикации³.

РОССИЯ, СМОЛЕНСКАЯ ОБЛАСТЬ

С 4 по 12 августа 2015 г. Центр «Сэфер» совместно с Институтом славяноведения РАН провел полевую школу-экспедицию в Смоленской области. Основными целями экспедиции были изучение истории и традиционной культуры еврейского населения западных областей России, каталогизация еврейских кладбищ, сбор видео- и аудиointervью по устной истории, фольклору и традиционной культуре, поиск архивных материалов.

В школе-экспедиции приняли участие 30 человек (из Москвы, Санкт-Петербурга, Варшавы, Минска, Киева, Риги, Казани, Смоленска, Хильдесхайма, Иерусалима, Нью-Йорка). В ходе экспедиции участники этнографической группы работали в шести населенных пунктах Смоленской области (Смоленск, Рославль, Монастырщина, Любавичи, Шумячи, Петровичи), а также в Климовичах, т.е. на приграничной территории Могилёвской области Белоруссии. Участники эпиграфической группы работали на четырех объектах (еврейские кладбища Любавичей, Монастырщины, Шумячей, Петровичей). Всего было зафиксировано более 500 эпиграфий. Каждое надгробие было не только прочитано, но и предварительно очищено, сфотографировано, замерено и нанесено на план. В Любавичах участникам экспедиции удалось обнаружить эпитафии XVIII в. (1794 г.).

Всего было записано и снято на видео около 50 интервью. В г. Смоленске и пос. Монастырщина участники экспедиции общались со старейшими представите-

лями еврейской общины Смоленщины, были записаны воспоминания о еврейской жизни до Второй мировой войны, об эвакуации, жизни в гетто, о еврейских традициях, которые сохранялись в семьях в советское время. Из сюжетов, связанных с еврейской традицией, наиболее подробно был описан Песах. Многие наши информанты рассказывали об уборке дома перед этим праздником, выпечке мацы (в одном из домов в Монастырщине сохранилась даже специальная лопата для выпечки мацы), несколько раз был зафиксирован специальный приговор, который говорили при уборке дома: *хомец, хомец, иди под печь, а маца, маца на стол*. Вторым важным блоком являются тексты, связанные с поминальной и погребальной традицией. Во многом традиция данного региона сходна с тем, что было зафиксировано, например, в Лепельском районе Витебской области. Наибольший интерес представляет некий местный поминальный день в конце весны — начале лета, который в местной традиции называется по аналогии с русским праздником *Радоницей*⁴; кроме того, в Рославле поминальным днем считается 9 августа, что является аналогией еврейского 9 ава (который обычно тоже приходится на конец июля — начало августа) — траурного дня, когда были разрушены Первый и Второй храмы; в некоторых еврейских общинах в этот день было принято ходить на кладбище. Кроме того, участникам экспедиции удалось не только побеседовать с представителями общины г. Рославля, но и наблюдать некоторые элементы поминальной обрядности в день коллективного посещения еврейского кладбища в этом городе.

В деревнях Любавичи и Петровичи были записаны интервью с неевреями о еврейской жизни до войны в этих местечках и о Холокосте. Также в д. Любавичи были записаны нарративы о современных еврейских практиках посещения могил, еврейской религиозной жизни в восприятии русских сельских жителей, зафиксированы оценки и восприятие того, зачем и как евреи посещают Любавичи. Важным в оценке этих практик местными жителями является то, что они воспринимают новых паломников и их практики как нечто совершенно новое; в сознании местных жителей те евреи, которых они помнят до войны, и эти «новые» евреи никак генетически и культурно не связаны. Местные евреи, большая часть которых погибла во время Холокоста, сейчас оцениваются как «свои», «правильные», с понятными обычаями и традициями, а паломники — как «чужие», с характерным антиповедением, зачастую непонятными практиками моления на кладбище и т.п. Одной из характерных черт, которая постоянно возникает в описании хасидских паломников, является то, что они грязные и от них дурно пахнет. Вообще «еврейский

запах» — одно из наиболее устойчивых стереотипных представлений на данной территории.

Все материалы прошли первичную обработку (составлены подробные описи интервью); в настоящее время ведется работа по их систематизации и подготовке к публикации в сборнике, который планируется выпустить в свет в 2017 г.

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ИЗРАИЛЬ

С 5 по 18 октября 2015 г. совместно с Институтом славяноведения РАН при поддержке Российского научного фонда состоялась этнографическая экспедиция в Израиль. Участники экспедиции работали в Иерусалиме, Ход ха-Шароне, Тель-Авиве, Хайфе, Бат-Яме. В ходе экспедиции было записано 50 интервью на русском и идише от выходцев из местечек и больших городов бывшего СССР (Москвы, Санкт-Петербурга, Смоленска, Минска, Киева, Риги, Омска, Витебска, Могилёва-Подольского, Чашников и др.). Центральными темами в интервью с людьми 1920–1940-х гг. стали истории семьи и местечка в период Второй мировой войны, Холокост, эвакуация, а также жизнь до войны, семейные истории об именовании, еврейской кухне и другие традиционные сюжеты. Важной отличительной чертой данных интервью стал большой блок нарративов о репатриации в Израиль, адаптации в новом обществе, функционировании и статусе русского языка, иврита и особой функции идиша в новых условиях.

Примечания

¹ Материалы предыдущих латгальских экспедиций уже были опубликованы, см.: Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013; Амосова С. Н., Телхт М. Б. Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли (Латвия) // ЖС. 2012. № 3. С. 58–59; см. также блок статей: ЖС. 2015. № 2.

² Белова О. В. Легенда о Хапуне: формы бытования на польско-украинско-белорусском пограничье // Folklore of Russian-Belorussian Borderland: [Электрон. ресурс] (<http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/belova3.pdf>).

³ Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Ч. 2 / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016.

⁴ См. подробнее: Белова О. В. Еврейское кладбище в рассказах жителей Лепеля и окрестностей // Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 92–114.

С. Н. Амосова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РНФ, 15–18–00143).

РЯЗАНСКАЯ ИГРУШКА ГЛАЗАМИ КОЛЛЕКЦИОНЕРА-ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

А. В. Быков. Александра-Прасковьянская (Сапожковская), Демидовская и Вырковская игрушки Рязанской области / Ред. А. Г. Кулешов. — М.: Музей традиционного искусства народов мира, 2015. — 144 с.: цв. ил.

Издательство Музея традиционного искусства народов мира выпустило вторую монографию-альбом А. В. Быкова, посвященную русской народной глиняной игрушке, представленной в коллекции Музея традиционного искусства народов мира — частного музея, созданного в 2012 г. на основе собраний А. В. и В. А. Быковых и А. Н. и К. А. Мироновых. Музей насчитывает более 30 000 экспонатов из 73 стран мира. Не имея своего помещения, музей развивает выставочную и исследовательско-публикаторскую деятельность благодаря созданному при нем издательству. Обе структуры возглавляет А. В. Быков, автор рецензируемой книги, более полувека посвятивший коллекционированию народной глиняной игрушки. Он являет собой довольно редко встречающийся тип, сочетающий в себе неугомого собирателя, многократно посещавшего промыслы, и исследователя, на строго научной основе изучающего народную игрушку. Первым, причем чрезвычайно удачным, его исследованием стала книга «Глиняная игрушка из деревни Хлуднево (Калужская область)», сочетающая жанры монографии, альбома и научного каталога¹. Поскольку в опубликованной журналом «Живая старина» рецензии на это издание² уже была дана общая характеристика современного состояния изучения русской традиционной игрушки и специфики исследовательского подхода А. В. Быкова, нет необходимости вновь возвращаться к этим темам.

Рецензируемая книга является продолжением фундаментального исследования русской глиняной игрушки, объединяющего полевые наблюдения, технико-технологический анализ произведений, историю промысла, анализ семантики и эстетики фигурок из глины, их музейно-каталожные характеристики. Такой подход обеспечивает целостность и научную ценность исследования феномена русской глиняной игрушки как части изобразительного фольклора. Автор, в отличие от искусствоведов, журналистов, писателей, краеведов, придает очень большое значение технологии изготовления игрушки, точности атрибуций и проверенности фактического материала, связанного с промыслом.

Данная книга, в отличие от первой, посвященной довольно хорошо известной игрушке деревни Хлуднево, имеет

целью дать научную информацию и каталог собрания гораздо менее изученной игрушки трех промыслов Рязанской области. Это деревни Александра-Прасковьянка Сапожковского района, Демидово Шацкого района и Вырково Касимовского района. Анализ произведений опирается на собрание Музея традиционного искусства народов мира и многолетние контакты автора с мастерами этих промыслов. Композиционно книга состоит из небольших по объему, но очень информативных очерков о каждом промысле, включающих личные наблюдения автора-коллекционера, а также сведения из весьма малочисленных публикаций, и альбомов-каталогов произведений мастеров игрушки, охватывающих почти всю коллекцию. Всего книга включает свыше 400 высококачественных репродукций, что делает ее важнейшим пособием для дальнейших исследований русской народной глиняной игрушки.

Книга открывается предисловием ее редактора — автора пока единственной научной монографии о русской глиняной игрушке А. Г. Кулешова. Он емко характеризует особенности книги А. В. Быкова и самих промыслов, указывая на большую значимость данной публикации как для исследователей, так и для тех, кто сейчас занимается изготовлением игрушки в рамках традиций. Сама книга А. В. Быкова посвящена памяти Г. М. Блинова — врача-психиатра, писателя, ставшего одним из крупнейших коллекционеров и пропагандистов народной глиняной игрушки. Экспонаты из его коллекции украшают многие музейные и частные собрания России, в том числе А. В. Быкова и автора данной рецензии.

Первый раздел книги посвящен игрушке деревни Александра-Прасковьянка, отличающейся наиболее архаическими формами среди русской традиционной игрушки. Автор освещает историю промысла, дает его периодизацию начиная с 1945 г., выделяя три этапа развития. Особенно ценным он считает период 1950–1960-х гг., когда в работах таких потомственных мастериц, как М. И. Сычева и А. И. Жутова, наиболее четко выразилась архаика образов и приемов лепки. Мастерицы, начавшие лепить игрушку только на рубеже 1970–1980-х гг. уже в преклонном возрасте (А. А. Силкина, Т. А. Кондрашов и др.), по мнению автора, уступали

своим предшественникам. По контрасту с пришедшими наконец-то общественным признанием и успехом, повлекшими, особенно в 1990-е гг., огромное количество заказов (с которыми престарелые мастера уже не могли справиться на должном уровне), беднеет художественный язык игрушечников, незнакомых «со многими сюжетами и образами, впитанными с детства предыдущим поколением». Поэтому появляются «новые, не свойственные традиционной игрушке образы», такие как, например, гармонисты в рогатых кичках, бабы с утрированно увеличенными грудями и др. Негативно сказывалось и влияние вкуса городских заказчиков из среды интеллигенции, побуждавших мастеров к нарочитой примитивизации образов (с. 14–15). У Т. А. Кондрашова, прожившего почти 100 лет (1913–2013), гончара по профессии, в конце жизни наметилась тенденция превращения игрушки в авторскую скульптуру (с. 15).

Мне, однако, представляется, что критика произведений 1990-х гг. несколько чрезмерна; так, по пути к скульптуре малых форм шли многие игрушечные промыслы (Дымка, Абашево, каргопольский филиал «Беломорских узоров» и др.), некоторые сюжеты, например большая баба с двумя детьми на руках, являлись не авторскими, как считает А. В. Быков (с. 15), а архаичными, как сам же он отмечает в другом месте (с. 17). «Небрежность росписи и лепки» (с. 15) я бы скорее счел достоинством, а не недостатком, так как в традиционном игрушечном производстве при массовости и скорости изготовления товара («товарняк», по народной терминологии) «небрежность» была неизбежна, а с точки зрения эстетики ее можно считать достоинством, отделявшим народное искусство от профессионального декоративно-прикладного искусства.

Тонкий анализ, предпринятый А. В. Быковым, позволяет отличать игрушки «первого» поколения от последнего, что само по себе очень ценно и предпринимается впервые. Но я все же акцентировал бы наличие общих черт, которыми были связаны эти поколения мастеров ныне уже несуществующего промысла. Эти черты А. В. Быковым четко определены. Это компактность и лаконичность объема игрушки, плохая согласованность росписи с формой, присутствие архаической символики (крест, солярные знаки), отсутствие или редкость многих традиционных для России игрушечных сюжетов, распространность «товарняк» — свистка в форме птицы, называемой «улютка». Автор также дает убедительное объяснение архаике образного языка данной игрушки. Она соответствовала долго сохранявшейся в Сапожковском районе — «медвежьему углу» Рязанщины — архаике обрядов и верований.

Она не испытала влияния города, так как не стала «промышленной», т.е. не вышла на широкий рынок, оставалась местно замкнутой, к тому же продавцы-старьевщики требовали сохранения простоты, однородности и, как следствие, дешевизны товара (с. 16).

Интересны наблюдения автора, зоолога по профессии, над зооморфными образами. Он отмечает контаминацию лягушки и медведя, происходящую из их функций в обрядах, связанных с плодородием и свадьбой, наличие загадочного существа, называемого мастерицами «рысь» или «орысь», фигурирующего также в русских сказках из собрания А. Н. Афанасьева, образ бабы с двумя детьми на руках как отражение культа близнецов (с. 17). К этому следует добавить почти незаметную разницу между собакой и зайцем, а также между лошадой, коровкой и собачкой, сидящими на плече у человека (игрушки Т. А. Кондрашова). Необходимо отметить, что все названия животных аутентичны, так как записаны автором от самих мастеров. Также важно для исследователей народной культуры записанное А. В. Быковым поверье, что палочка, с помощью которой мастера обозначали рот и глаза человека, должна быть из жимолости, срезанной с могилы матери или с того места, где ранее стоял дом покойных родителей (с. 15). Как представляется, здесь обозначена мистическая связь с умершими родителями, через эту палочку устанавливающими контакт с местом «выхода души» на лице антропоморфной игрушки и тем самым ее одухотворяющими, что дает основания говорить о долгой сохранности анимистических представлений и исходной сакральной функции тех скульптурных изображений, которые позднее будут считать и называть игрушкой.

К данному разделу книги есть некоторые мелкие замечания. Игрушки А. А. Силкиной представлены в не очень большом количестве (17 экземпляров), недостаточно репрезентативно (мало баб с раскраской, нет всадников и «улюток») и не самыми удачными произведениями. Нет игрушек таких мастериц, как А. Н. Сычева (1936 г.р., глухонемая), Н. Е. Брякина (1929 г.р.), Е. П. Немова, О. И. Бородулина, сестра А. А. Силкиной Ф. А. Абалишина (1918 г.р.), фамилия которой, со слов Г. М. Блинова, пишется именно так, а не Оболишина, что встречается в литературе и фигурирует в рецензируемой книге, так как фамилию записывали со слуха. Отсутствуют поздние игрушки Т. А. Кондрашова (очень большие бабы со свистком). Как мы видим, даже в таком масштабном собрании, как коллекция А. В. Быкова, есть лакуны.

Демидовская игрушка представлена только работами М. С. Королевой, произведения других мастериц в собрании

отсутствуют. Творчество М. С. Королевой, делавшей игрушку редко, также относится к архаическому пласту русской игрушки. Характерная особенность демидовской игрушки — сюжет птицы с птенцом на спине. В целом же демидовская игрушка не поддается более детальному исследованию в силу малого количества фактологического и иконографического материала, как справедливо отмечает А. В. Быков (с. 54).

Значительно больше материала имеется об игрушке деревни Вырково. Автор книги пристально следил за развитием этого центра изготовления игрушек, был знаком с его последними мастерами И. Л. Листовым и В. П. Есиным. О третьем мастере — Л. П. Гришине (1916 г.р.), 10 игрушек которого я в свое время приобрел у Г. М. Блинова, А. В. Быкову ничего не известно. Автор книги провел очень интересный процентный анализ сюжетов игрушек И. Л. Листова на солидной количественной базе 843 экспонатов (с. 75). Интересно отметить, что в составленном перечне сюжетов не встречаются такие, как буденновец, труба и др., представленные в моей коллекции. А. В. Быков раскрывает специфику вырковской игрушки, тяготеющей к малым формам, жанровости, повествовательности, передаче фигур животных в движении, юмору и гротеску в характеристике человеческих персонажей. Автор доказывает, что первоначально инновационные для крестьянской игрушки образы в переработанном народной эстетикой виде становятся своими, закрепляясь «коллективными усилиями группы мастеров, отталкивающихся от одной, традиционной школы» (с. 77). В этом и состоит отличие вырковской игрушки от авторских инноваций мастеров других промыслов.

Автор дает свою, обоснованную и убедительную, типологию рязанской игрушки. Александра-Прасковьянка являет собой архаичную стадию, связанную с изготовлением гончарной посуды, женской лепкой, более архаичной в силу гендерной специфики, с ограниченным рынком сбыта. Демидово — яркое, но очень локальное явление на той же основе. Вырково, напротив, носило ярко выраженный промысловый характер, мастера-мужчины тяготели к сложной жанровой «мини-скульптуре», «глиняной статуэтке», ориентированной на городского покупателя (с. 110).

Для исследования русского народного искусства представляют значительный интерес рассуждения и выводы автора, сосредоточенные в основном во введении и заключении. Для решения важной проблемы репрезентативности музейных и частных коллекций ценны размышления, основанные на опыте реальной работы, о селекции произведений народного искусства, в частности игрушек, производимой покупателями разных категорий (с. 74–75).

Неизбежность селекции оставляет «за бортом» собрания произведения, не соответствующие критериям, предъявляемым конкретным покупателем или заказчиком, что обуславливает неполноту любой коллекции. Такой подход не соответствует принципам строгой науки, от физики до этнографии, обязывающим учитывать абсолютно все феномены, относящиеся к данной сфере изучения. Сам А. В. Быков в своей коллекционерской деятельности стремится именно к такой полноте репрезентации, избегающей эстетического-вкусового подхода, что придает его собранию черты универсальности.

Вслед за некоторыми другими авторами А. В. Быков подчеркивает большую положительную роль старьевщиков, иногда по традиции называемых офенями, способствовавших в 1950-е — начале 1970-х гг. сохранению производства и распространению народных глиняных игрушек, в основном «товарняка» — простых и дешевых свистков-птичек, что соответствовало принципам торговли игрушками этого типа еще в конце XIX — первой половине XX в. (с. 11, 108). Автор вкратце прослеживает общую историческую эволюцию глиняной игрушки, называя ее более точно «скульптуркой». Он отмечает постепенное осознание обществом ее ценности в период ее последнего расцвета («второго рождения»), начавшегося в 1960-е гг. в связи с одновременным всплеском интереса к русской старине, фольклору и модернистским стилям в профессиональном искусстве, поскольку народная игрушка по причине архаичности форм отвечала обоим трендам. А. В. Быков подчеркивает роль городской интеллигенции в этом процессе, оценивая ее весьма амбивалентно. «Второе рождение», к сожалению, было недолгим, «фактически это было пышное умирание», так как расцвет оборвался с изменением социальных условий существования игрушки, уходом из жизни последнего поколения мастеров — «естественных носителей традиции», что было ознаменовано «одной из главных трагедий России» — исчезновением деревень, деревенского уклада жизни и соответствующего культурного типа (с. 108–109).

В книге есть, к сожалению, некоторые мелкие недочеты. Так, не везде выдержан принцип указания дат жизни мастеров в подписях к их фотографиям перед альбомом-каталогом их произведений. На с. 98 в подписях к иллюстрациям № 335 и 336 две работы В. П. Есина автоматически оказались приписанными И. Л. Листову.

В целом новая монография-альбом А. В. Быкова, выполненная на очень высоком научном уровне, нехарактерном, к сожалению, для большинства публикаций альбомного типа о народном искусстве, посвященная малоизученной,

но чрезвычайно эстетически и исторически ценной глиняной игрушке ныне исчезнувших промыслов Рязанской области, вносит неопределимый вклад в исследование и популяризацию наследия русской народной культуры. Удачно найденный формат издания и дизайн книги, выполненный в соответствии

с самыми высокими современными требованиями, должны способствовать ее успеху.

Примечания

¹ *Быков А. В.* Глиняная игрушка из деревни Хлуднево (Калужская область). М., 2013.

² *Мельников Г. П.* Хлудневская игрушка глазами коллекционера // *ЖС.* 2015. № 4. С. 61–63.

Г. П. Мельников,
канд. ист. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЭТЮД ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ

Malek E. Собрание 4291 древних российских пословиц и Апофегматы Беняша Будного (Из истории русской паремиологии). — Warszawa: Nowy świat, 2016. — 62 с.

Небольшая брошюра известной польской исследовательницы русской литературы и фольклора XVII–XVIII вв. Элизы Малэк является «побочным» интеллектуальным продуктом многолетнего труда, посвященного судьбе «Апофегмат» Беняша Будного на русской почве¹, и одновременно перспективной разработкой одного из малоизученных аспектов данной темы², а именно выяснению путей, форм и механизмов включения паремий из переводного польского сочинения в российский пословичный дискурс XVIII столетия и шире — в отечественный паремиологический фонд Нового времени.

Проведенное Э. Малэк сопоставление «Собрания 4291 древних российских пословиц» (1770), традиционно атрибутируемого А. А. Барсову, с петровским переводом «Апофегмат» (1711) показало, что именно он стал одним из источников «Собрания 4291 пословиц». С целью продемонстрировать заинтересованному читателю объем заимствований из петровского перевода «Апофегмат» и приемы работы составителя «Собрания 4291 пословиц» с этим источником исследовательница приводит описание каждого из 64 выявленных случаев в отдельной словарной статье, состоящей из следующих позиций: 1) заимствуемой паремии; 2) библиографических ссылок на три издания собрания А. А. Барсова, а также на публикацию сборника И. М. Снегирева «Русские народные пословицы и притчи» (1848), инкорпориовавшего материалы Барсова; 3) контекста «краткой повести» из петровского перевода «Апофегмат», к которому восходит фиксируемая указанными сборниками пословица; 4) ссылки на Большой словарь русских пословиц под редакцией В. М. Мокиенко (2010), учитывающий большинство значимых для исследования паремиологических источников XVIII–XX вв. и позволяющий судить о степени и характере варьирования той или иной паремии в отечественной

фольклорной и литературной традиции Нового времени.

Проведенное Э. Малэк исследование не только наглядно продемонстрировало стабильность русского паремиологического фонда (большинство анализируемых пословиц дожило до нашего времени в той форме, в какой внес их в свой сборник составитель «Собрания 4291 пословиц»), но и позволило отодвинуть нижнюю границу появления рассматриваемых паремий в русском языке на несколько десятилетий (от момента публикации барсовского «Собрания» в 1770 г. к моменту появления петровского перевода «Апофегмат» Будного в 1711 г.).

Кроме того, уже на данном этапе исследования к рассматриваемым Э. Малэк источникам можно причислить такой уникальный памятник, как «Бабушкина азбука» Екатерины II, включающий ряд изречений, имевшихся и в собрании Барсова, и в петровском переводе «Апофегмат»: «Старых и честных людей почитай», «Безумно есть вещь невозможную хотеть», «Две вещи размышлению суть препону: скорость и гнев» и др.³

Особо следует отметить тот факт, что сопоставительное изучение паремийных контекстов разных собраний пословиц и поговорок позволило Э. Малэк аргументированно изменить или уточнить толкование конкретных паремий. Так, например, выражение «круговой ответ» («На бешеной вопрос да круговой ответ») следует понимать как ответ *окольный, иносказательный, ироничный* вопреки прямолинейному пояснению В. И. Даля «сумасшедший ответ», воспроизводимому всеми последующими словарями вплоть до Большого словаря русских пословиц В. М. Мокиенко⁴.

Вероятно, следует также согласиться с интерпретацией Э. Малэк барсовской версии пословицы «Закон как паутина, шлеп пробьется, а муха увязнет» как ошибки чтения первоисточника: *шлеп* вместо исходного *имель* (на данный момент каких-либо значений диалектных лексем *шлеп/шелеп*, подходящих

для данного контекста, найти не удалось). Вместе с тем существуют чешские и польские варианты пословицы, использующие иной круг образов и с другими мотивациями: «Práva jak pavučina, brouk se probije a na mouchu vlna; Prawa są nasze jako pajęczyna, wróbel się przebije a na muszkę wlna»⁵.

В свою очередь, наличие чешской параллели к поговорке «В храбром уборе ездит, а храбрость его за кустом лежит»: «Rád jako oděnc jezdí, a zmužilost jeho za plotem leží»⁶ побуждает учитывать фактор влияния устных механизмов вариативности пословичной формы на фиксируемые рукописными сборниками версии пословиц. Ср. известные различия:

Кабалка лежит, а Ивашка бежит;
Кобылка бежит, а Ивашка лежит.

Добрая слава под лавкой лежит, а худая по дорожке бежит;

Добрая слава на печке лежит, а дурная по свету бежит⁷.

Вместе с тем дискуссионным и требующим дополнительной аргументации остается суждение Э. Малэк о том, что составитель первого печатного сборника русских пословиц искусственно обрезал и тем самым лишил смысла паремию «Дать может всякой, а взять по достоинству», имевшую в «Апофегматах» следующий вид и контекст:

Хвалящим неким много даровавшего Диогену в снабдение, рече Диоген: «Почто и меня не хвалите, яко стался достоин прияти то от него?» Многие люди толко тех хвалят, что дают, а кои берут, тех они ничтожат. Но множае вящи пристойно брати кому, неже дати, *дать бо может всяк человек мочный, а взять по достоинству никто же, точию человек достойный.* И отуду пословка есть: дар принял той, иже достойному дал⁸.

Как кажется, в свете популярной в русской литературе и фольклоре темы взятки выражение «Дать может всякой, а взять — по достоинству» могло иметь ироничное значение, типа «Нетрудно принести дар, а вот соизволит ли [взятчик] его взять? Не сочтет ли ниже своего „достоинства“, чина?».

Примерами сходного употребления лексики «дарения» и «подношения» могли бы стать и знаменитое гоголев-

ское «Не по чину берешь!» («Ревизор», действ. 1, явл. 4), и зафиксированное у Даля выражение «Нос не по чину»⁹, и поговорка «Остаться с носом» — в смысле уйти с отвергнутым подношением¹⁰.

Кроме того, в том же контексте важно учитывать известный стих из послания ап. Павла: «Делающему же мзда не вменяется по благодати, но по долгу» (Рим 4: 4), использованный В. Н. Татищевым в споре с Петром I:

В конце 1723 года Татищев был послан в Петербург с докладом к государю о состоянии заводов и в январе 1724 года представлялся Петру. К этой поре жизни Татищева относится любопытный разговор его с Петром: в своем ответе на обвинение Демидова, на вопрос о взятках, Татищев привел текст: «Делающему мзда не по благодати, а по делу». Петр требовал объяснений на эти слова. Татищев отвечал, что только в случае неправого решения можно обвинять за взятку; а в случае правого нельзя: судья может получить вознаграждение от тяжущегося, — если 1) работал после полудня, чего не обязан делать из-за жалования, 2) если не тянул дела справками и придирами, 3) если решил дело не в очередь, в случае крайней в том нужды тяжущегося. Государь сказал на это: «Сие все правда и для совестных людей невинно; токмо не без опасности бессовестных позволить, чтоб под тем добродетельным принужденного не было; и лучше виновного и бессовестного законом помиловать, нежели многих невинных оным отяготить»¹¹.

В данном случае дар-подношение понимается как справедливая награда, которую должно и достойно принять.

Наконец, контекстом может послужить и цитата из Диона Хризостома:

Гомер каждому, и юноше и мужу и старцу, столько дает, сколько кто может взять¹², —

выбранная Н. И. Гнедичем в качестве эпиграфа к его переводу «Илиады» (1829), а затем активно растиражированная литературной критикой XIX в.:

...Наша действительность не слишком богата поэтическими элементами и немного может дать для вдохновений поэта <...> Пушкин, впрочем, взял всё, что мог взять¹³.

...Готовы назвать вам целый десяток поэтов, которых можно читать с наслаждением; надо только уметь взять у них то, что могут они вам дать¹⁴.

Суммируя изложенное, подчеркнем тот факт, что проведенное Э. Малэк исследование не только освещает конкретные аспекты процесса рецепции в России XVIII столетия переводов «Апофегмат» Б. Будного — одного из прецедентных текстов восточноевропейской словестности Нового времени, но и открывает перспективы изучения внутренних механизмов эволюции русской паремийной культуры Нового времени.

Примечания

¹ См. подробнее: *Архангельская А. В., Алпатов С. В.* Biblioteka przekładów rosyjskich XVII–XVIII wieku z literatury staropolskiej. T. 1: Первый древнерусский перевод Апофегмат Беняша Будного. Łask, 2011; T. 2: Апофегматы Беняша Будного в переводе петровского времени. Łódź, 2012 // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2014. № 1. С. 239–244; *Алпатов С. В.* Научная серия Biblioteka przekładów rosyjskich XVII–XVIII wieku z literatury staropolskiej. T. 1–4 // Традиционная культура. 2015. № 1. С. 177–181.

² Исследование Э. Малэк включает актуальную библиографию вопроса.

³ *Екатерина Вторая.* Бабушкина азбука великому князю Александру Павловичу / Ред. Л. В. Тычинина. М., 2004 (издана по рукописи: РГАДА. Ф. 2. Оп. 1. Д. 117;

доступна в Интернете: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01005436372?page=1>).

⁴ См. подробнее с. 37–38 рецензируемого издания; ср. также чеш. «Na rohatou otázku kulovátá odpověď» (*Čelakovský F. L.* *Mudroslovi narodu slovanského ve příslovích.* Praha, 1852. S. 86).

⁵ *Čelakovský F. L.* Op. cit. S. 350; Ср. также точку зрения: *Viellard S.* En suivant le fil d'Ariane ou Arachnée et les lois // *Revue des études slaves.* 2004. T. 75. Fasc. 1. P. 81–86.

⁶ *Čelakovský F. L.* Op. cit. S. 103.

⁷ По данной проблеме см. также: *Viellard S.* Paronymes, anagrammes et paragrammes dans les premiers recueils de proverbes russes // *Revue des études slaves.* 2004. T. 75. Fasc. 1. P. 69–79.

⁸ См. обсуждение вопроса на с. 19 и 53 рецензируемой книги.

⁹ Впрочем, сам В. И. Даль понимал его как физиологическую метафору: зазнаваться, «задирать нос»; ср. также его рассказ «Двухаршинный нос».

¹⁰ *Скрынников Р. Г.* Иван Грозный. М., 2001. С. 241.

¹¹ *Бестужев-Рюмин К. Н.* Биографии и характеристики: Татищев, Шлецер, Карамзин, Погодин, Соловьев, Ешевский, Гильфердинг. СПб., 1882. С. 18–19.

¹² Ὀμηρος δὲ παντὶ παιδὶ καὶ ἀνδρὶ καὶ γέροντι, τοσοῦτον ἀρ' αὐτοῦδίδως, ὅσον ἕκαστος δόματα (Δίων. Χρυσόστ. περὶ Λόγον ἀσκήσεως XVIII, 8).

¹³ *Белинский В. Г.* Русская литература в 1843 году // Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1955. С. 50.

¹⁴ *Некрасов Н. А.* Русские второстепенные поэты // Полн. собр. соч. и писем. Т. 9. М., 1950. С. 203.

С. В. Алпатов,
канд. филол. наук, Московский гос.
ун-т им. М. В. Ломоносова

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 14-04-00128 «Юмор допетровской Руси».

КНИЖНАЯ СЕРИЯ «СОКРОВИЩА ПРЕДКОВ»

В 2008 г. Калмыцким институтом гуманитарных исследований РАН была основана серия «Өвкрийн зөөр» («Сокровища предков»), призванная ввести в научный оборот произведения, относящиеся к фольклорной традиции калмыков. Актуальность публикаций фольклорных текстов в начале XXI в. связана с тем, что калмыцкие фольклористы в течение многих лет работают над сводом калмыцкого фольклора¹. Все издания серии «Сокровища предков» вышли на калмыцком языке. Были унифицированы оформление

серии и структура публикаций (предисловие, в котором содержатся все сведения о сказителе, сами тексты и обширное приложение, состоящее из статей о творчестве сказителя, указателей имен и топонимов, выявленных в текстах).

Публикации серии «Сокровища предков» рассчитаны на преподавателей родного языка, научных работников и всех интересующихся духовной культурой калмыцкого народа. Несомненно, эти издания станут еще одной «жемужиной» сокровищ устного народного творчества калмыцкого народа.

■ **Буутан Санжин туульс = Сказки Санджи Бутаева. Записи 1971–1978 гг.:** В 2 кн. Кн. 1 / Предисл. Н. Г. Очировой; Сост., коммент. и прил. Б. Х. Борлыковой. — Элиста: КИГИ РАН, 2008. — (Өвкрийн зөөр = Сокровища предков). — 308 с. — На калм. и рус. яз.

Серия «Сокровища предков» была начата с публикации репертуара сказителя Санджи Бутаева, который записывали в 1970-е гг. ученые Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ныне Калмыцкий институт гуманитарных исследований — КИГИ РАН) Е. Д. Мучкинова и Э. Ч. Бардаев. В Фонограммархиве КИГИ РАН сохранилась запись, сделанная от этого сказителя Н. Ц. Биткеевым в 1974 г.; повторная запись репертуара

сказителя была сделана Б. Э. Амулаковой в 1978 г.

Санджи Бутаев был по происхождению из рода дербет. В пять лет после тяжелой болезни лишился обеих ног, несмотря на это, отличался необычайной физической силой и ловкостью — без труда взбирался на лошадь, умел запречь ее, свободно ездил на дальние скотоводческие стоянки, обучился мастерству шорника и стал изготавливать сбруи. С годами Бутаев стал прекрасным знатоком устного народного творчества калмыков. Репертуар сказителя включает сказки разных жанров (о животных, волшебные, богатырские и бытовые, предания, а также краткие юмористические сказки). Большинство сюжетов, записанных от Санджи Бутаева, — это волшебные сказки, среди которых большой интерес вызывают обрамленные сюжеты. Фольклорист Б. Б. Горяева составила указатель сказочных сюжетов, бытующих в репертуаре сказителя (с. 251). Согласно указателю, для репертуара Бутаева характерны 29 сюжетов; наиболее распространенными являются СУС 400, *Жена ищет исчезнувшего мужа* («Сказка о мудрой девушке»), СУС 875, *Семилетка*, СУС 782, *Ослиные уши*, СУС 1641 (сказка «Старик и три сына»), СУС 325, *Хитрая наука* («История о бурхане Седжюр»).

Далее Б. Б. Горяева обращается к сюжетам волшебных сказок (с. 252–262). В частности, внимание уделяется фольклорному сюжету о хане с коровьими ушами, записанному от Санджи Бутаева Н. Ц. Биткеевым в сентябре 1974 г., — сказке «Старуха с тремя сыновьями» («Нурвн көвтэ эмгн»)².

■ **Алтн чеежтэ келмрч Боктан Шаня = Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев** / Сост., предисл., коммент. и прилож. Б. Б. Манджиевой; Ред. Н. Г. Очирова, Б. Б. Горяева. — Элиста: КИГИ РАН, 2010. — (Өвкнрин зөөр = Сокровища предков). — 172 с. — На калм. и рус. яз.

■ **Генеалогия Икицохуровских хошутов (по материалам, собранным Ш. В. Боктаевым)** / Сост. Б. Б. Манджиевой. — Элиста: КИГИ РАН, 2011. — (Өвкнрин зөөр = Сокровища предков). — 326 с. — На калм. и рус. яз.

Сказитель Шаня Васильевич Боктаев родился в 1933 г. в хотоне Нимгня Ковя Хошуд (ныне пос. Сарпа) Кетченеровского района. Родители сказителя были скотоводами. Когда началась война, отец ушел на фронт и погиб, защищая Родину, мать умерла во время ссылки калмыцкого народа в Сибирь (1943–1957). Оставшись полным сиротой, Шаня Васильевич не смог обучиться грамоте, нужно было работать. В Алтайском крае, где он оказался вместе с родными, с десяти-

летнего возраста работал и на севе, и на уборке урожая, и пастухом. Вернувшись в Калмыкию, Боктаев самоотверженно трудился на родной земле. С семьей Боктаевых хорошо знакомы этнографы и фольклористы Калмыкии: Шаня Васильевич и его брат в течение многих лет встречали и провожали экспедиции ученых, всецело помогая им в сборе уникального материала. Среди своих земляков, представителей рода хошеут, Шаня Васильевич прослыл знатоком традиционной культуры калмыцкого народа, самобытным сказителем. Его репертуар составляют сказки, легенды, предания, благопожелания, пословицы, поговорки, загадки, запреты и приметы, образцы детского фольклора, которые он слышал с детства из уст известных сказителей.

Сказитель полагал, что самые первые образцы устного народного творчества он усвоил еще до войны, малолетним. К его отцу, который работал объездчиком колхозного поля, приходили сельчане и люди из ближайших поселений — хотонов в надежде найти потерявшийся скот в загоне объездчика. Если они находили своих животных, то обязательным «выкупом» являлось рассказывание старинных преданий, сказок и легенд. Отец заставлял маленького Шаню учить и запоминать сказки и легенды, обнаружив в своем сыне талант рассказчика. Более десяти лет сотрудники отдела фольклора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН изо дня в день записывали репертуар сказителя Ш. В. Боктаева³ (в режиме самозаписи, записи и опроса; сказителя также снимали на фото- и видеокамеру). Б. Б. Манджиева записывала от Боктаева сказки, исторические предания, буддийские легенды, тексты малых жанров, генеалогические предания о роде хошеут, местную топонимику. Генеалогические материалы опубликованы отдельной книгой «Генеалогия Икицохуровских хошеутов», остальные тексты вошли в состав книги «Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев».

Интересно восприятие Ш. В. Боктаевым современных средств записи. Б. Б. Манджиева отмечает: «Во время записи, наблюдая за манерой исполнения сказителя, я заметила одну немаловажную деталь. Когда сказка уже была записана на диктофон, сказитель прослушивал некоторые эпизоды, при этом иногда поправлял себя. Если что-то запамятовал в процессе исполнения, он восстанавливал упущенное, иногда сразу, а иногда через продолжительное время. Был случай, когда после записи сказитель позвонил на следующий день и сказал, что он забыл рассказать один эпизод. Вскоре в очередную встречу сказитель заново рассказал сказку в более полном варианте. Процесс записи на современные технические средства увлекал сказителя. Впервые услышав свой голос

из диктофона, Шаня Васильевич очень удивлялся: «Ой, это же я рассказываю!» Сказитель был рад тому, что теперь он может передать сохраненные им устные произведения будущему поколению⁴. В репертуаре сказителя бытуют следующие жанры калмыцкого фольклора: легенды и предания, сказки (о животных, волшебные, богатырские, бытовые), предсказания, приметы, небылицы, восхваления, загадки, пословицы...

Самый крупный блок из репертуара сказителя — это исторические предания, посвященные народному герою калмыков Мазан-Батору: «О женитбе Мазана»; «О том, как Мазан победил Тоол-Малу»; «О том, как Мазан узнал сына»; «О том, как Мазан стрелял в сына»; «О том, как Мазан победил врага»; «О том, как небесный покровитель напугал Мазана». Эти рассказы объединены сказителем в цикл «Мазн Баатрин туск сонсхвр» («Что я слышал о Мазан-Баторе»). Бытовые сказки представлены 20 сюжетами. Сказочный сюжет СУС 670 «Язык животных» в репертуаре сказителя имеет название «Человеческое счастье человеку невозможно забрать». Сюжет сказки таков: благодарная змея наделяет героя способностью понимать язык животных, но он не должен говорить об этом под угрозой смерти. Его жена выпытывает у него тайну. Услышав разговор жеребенка с кобылицей, юноша наказывает жену и продолжает хранить тайну. Среди бытовых сказок в репертуаре сказителя известны сюжеты из фольклорной традиции монгольских народов — «Старик сам в пядь, а усы в пять пядей», «О старике Кедея», «Семеро плешивых и один волосатый», повествования о богатом и бедном, ленивом и трудолюбивом, о дураке и умном. Раздел сборника «Предания и устные рассказы» объединяет 21 сюжет. Устные рассказы повествуют об известных людях из рода хошеут, откуда был родом сказитель: «О Камши — зурхачи, служившем в Хошудском хуруле», «Борец», «О борце», «О воре по имени Бухтан Хулхачи», «О Калцу и Длинном Басанге». В репертуаре сказителя Боктаева есть три сюжета о борцах. Как правило, происхождение борца в этих сюжетах неизвестно. Силач в преданиях предстает неказистым, обычно он носит кожаные штаны, обладает большой силой, ест много мяса, может сам вместо волов впрячься в повозку и привезти груз; в старости борец теряет былую мощь и предстает комическим персонажем. В предании «О Калцу и Длинном Басанге» борцы подвергаются испытаниям со стороны своих врагов, их проверяют на выносливость, они таскают большие грузы, меряются силой друг с другом в безлюдном месте.

■ **Т. С. Тягинован амн урн үгин көрнэгэс = Фольклорные материалы из репертуара Т. С. Тягиновой.** Самозапись

2004–2011 гг. / Предисл. Н. Г. Очировой; Сост., коммент. Б. Б. Горяевой. — Элиста: КИГИ РАН, 2011. — (Өвкнрин зөөр = Сокровища предков). — 208 с. — На калм. и рус. яз.

В изданиях серии «Сокровища предков» неоднократно публиковались тексты в самозаписи сказителей (до сих пор это средство фиксации фольклора калмыцкими учеными не применялось). Кроме Ш. В. Боктаева самозапись использовалась при работе со знатоком фольклорной традиции, исполнительницей протяжных песен Таисией (Торфу) Сакиловой Тягиновой. Сказки и несказочная проза, калмыцкие народные и авторские песни, пословицы, поговорки, загадки и другие тексты калмыцкого фольклора, а также этнографические материалы в самозаписи 2004–2010 гг. были опубликованы в очередном сборнике серии.

Т. С. Тягинова унаследовала фольклорную традицию от своего отца Сякла Тягинова, прямого потомка народного героя, военачальника Мазан-Батора (XVII в.).

Среди опубликованных сюжетов имеется несколько религиозных легенд, в частности о Майдари-бурхане — божете, с которым калмыки связывают ясное и благоприятное будущее. Майдари-бурхан (Будда Майтрейя) наряду с Буддой Шакьямуни выступает как культурный герой: он создает землю, всех живых существ. Из материальных благ они создают пояс, который предписывалось носить постоянно: Майдари-бурхан понял, что человек ненасытен, поэтому он повелевает есть три раза в день и носить пояс, который бы ограничивал и регулировал приемы пищи. Сюжет предания «О том, как один лама ходил в иной мир» отражает буддийскую картину мира, в ней описывается преисподняя, обитатели которой отрабатывают карму, последствия своих поступков.

Центральное место в репертуаре сказительницы занимают сказки — о животных, волшебные и бытовые. Сказки о животных имеют этиологическую концовку, объясняющую те или иные особенности зверей и птиц. Сюжеты волшебных сказок представляют собой варианты известных в сказочной традиции калмыков сюжетов. Поэтико-стилевая система волшебных сказок, записанных Т. С. Тягиновой, характеризуется наличием инициальных, медиальных и финальных формул. В сборнике представлены варианты следующих сказочных сюжетов: СУС 301 А, *Три подземных царства*, СУС 567, *Чудесная птица*, СУС 921, *Невестины загадки* и др.

Бытовые сказки в сборнике представлены десятью небольшими по объему поучительными сюжетами: «Хан яжкүүк шинжлснэ тускар» («Как хан за девушкой наблюдал»), «Мектэ хулхач»

(«Хитрый вор»), «Эргү залу» («Глупый мужчина»), «Ухата көвүн» («Умный юноша»), «Хойр үүрин мархан» («Состязание двух друзей»), «Күүнэ кишг күүнэс авч чаддог» («Чужим счастьем человек не может быть счастливым»), «Һэргтэ көвүн экиннь зүрк авдг» («Глупый сын — боль сердца матери»), «Биивятх» («Биивятха»).

В сборнике представлены также тексты детского фольклора, сопровождавшие игры, и скороговорки. Жанр благопожеланий представлен пятью образцами, как традиционными, так и новыми, созданными Т. С. Тягиновой, — это благопожелания первому президенту Республики Калмыкии К. Н. Илюмжинову и ученому А. Ш. Кичикову. В приложение к сборнику вошли сведения о текстах, словарь, указатели мифологических, легендарных и исторических персонажей, географических и этнических названий, а также указатель сказочных сюжетов.

Разножанровые тексты, опубликованные в данном издании, представляют для калмыцкой фольклористики особый интерес: они отражают состояние устной традиции в XX столетии, передают речь с диалектными особенностями калмыцкого языка.

■ **Герлтсн сувсн (Б. М. Санджиеван бичүлж авсн амн урн үгин корнгэс) = Сияющая жемчужина (Фольклорные материалы, собранные Б. М. Санджиевой).** СобираТЕЛЬ Санджиева Б. М. Записи 1972–1974 гг. / Вступ. ст., сост., предисл., подгот. текстов и прилож. И. М. Болдыревой; Отв. ред. Н. Г. Очирова, Б. Б. Горяева. — Элиста: КИГИ РАН, 2014. — (Өвкнрин зөөр = Сокровища предков). — 230 с. — На калм. яз.

Следующий сборник серии содержит фольклорные материалы, записанные в разных районах Калмыкии Б. М. Санджиевой (Болдыревой) (1954–2010), более 25 лет проработавшей учителем родного языка в школах республики. Эти тексты характеризуют устную традицию калмыков 1970-х гг.: песенный фольклор, благопожелания, сказки, легенды и предания, пословицы, поговорки, загадки, образцы детского фольклора. Фольклорные тексты представлены с сохранением диалектных особенностей.

Бося Михайловна Санджиева родилась в большой семье Месина Моголдыковича и Элзяты Ходжигоряевны Болдыревых, знатоков калмыцкого фольклора. Записанный ею материал 40 лет ждал своего часа. Записи Б. М. Санджиевой подготовила к публикации и сделала всеобщим достоянием ее сестра Инджир Мосиновна Болдырева. Структура сборника (тексты сгруппированы по жанровым разновидностям) традиционна для изданий данной серии, однако отметим,

что при распределении произведений по жанрам составитель пользовался как научной классификацией, сложившейся в калмыковедении, так и народной. Например, при подаче песенных текстов использована классификация, предложенная информантом: *ут дун* (протяжные песни), *ахр дун* (краткие песни), *шоог дун* (шуточные песни). Интересно, что талантливый сказочник предстает в сборнике и как певец протяжных песен, исполнение которых требует особого мастерства.

После фольклорного и этнографического материала опубликованы воспоминания о Б. М. Санджиевой и фотоматериалы, раскрывающие личность собирателя. В справочный аппарат издания включены сведения об информантах, примечания к текстам, указатели имен персонажей и топонимов, а также комментарии к текстам.

Сборник открывается разделом легенд и преданий, который содержит 14 текстов. В первом тексте отражены примечательные факты из истории села Цаган Нур. В историческом предании «Алта нутг һарсна туск ахр тууж» («Краткая история об отколке на Алтай») отражены мифологические представления о железной птице, распространяющей болезни и страдания. В данном разделе также размещены тексты, повествующие о лошади как создании Будды Шакьямуни («Мөрн-эрднь»), о вихре, появляющемся от бега нечистой силы, — *шулмы* («Түргн салькн»), об источнике неиссякаемого богатства («Уурхан сан»), а также о «стрелах» грома⁵ («Аюһин сумн») и роге змеи⁶ («Моһан тускар») как средства народной медицины.

В отдельную тематическую группу можно выделить легенды и предания, повествующие о замужних женщинах, их горькой участи в новой семье («Нүцкн туула», «Заяц без шерстяного покрова»), о тягостном обряде развода («Нег күүкд күн салсна туск тууж», «Как одна женщина разводилась»). Сильное материнское чувство описано в сюжете «Моһа һарһсн күүкнэ тускар» («О девушке, которая родила змею»). В данных текстах отражены древние мифологические представления калмыков.

Сказки представляют собой варианты известных международных сюжетов, а также локальных, не имеющих соответствий в указателях сказочных сюжетов. Среди этих сказок богатырские и волшебные (*ут тууль*, букв. «длинная сказка») отличаются более строгой структурой, наличием традиционных сюжетов и мотивов⁷, сложившейся поэтико-стилевой системой⁸. Сказки «Өөт Мергн Темн» («Ээт Мерген Темн»), «Өнчн күүкн» («Девочка-сирота»), «Хэдрэвһин хана көвүн» («Сказка о сыне хана Хэдрэвһа»), «Хар Күкл» («Черная Коса») и др. отражают сказочную традицию калмыцкого народа с присущими

ей языковыми особенностями — традиционными формулами, постоянными эпитетами и гиперболоми.

В издание включены также древние песни-гимны — *шастры*, исполнявшиеся во время церемоний, в которых прославлялись родина, правители, религиозные деятели, родители и верный спутник калмыка-кочевника — конь. Далее следуют исторические протяжные песни, записанные среди разных калмыцких субэтносов; их варианты дают богатый материал для дальнейших исследований, в том числе текстологических. Обрядовая поэзия представлена благопожеланиями (15 текстов), посвященными знаменательным событиям в жизни человека, начиная с его рождения и до последнего вздоха.

В сборнике опубликованы пословицы и поговорки, а также приметы (*шинжэ*).

Представляет интерес такой игровой жанр детского фольклора, как *разговор пальцев* (короткие реплики, произносимые от лица каждого пальца при разжимании кулака), наиболее ранний вариант которого известен по записям И. И. Попова 1910 г.⁹

Среди информантов Б. М. Санджиевой — знаток устной традиции Сага Мукаев, от которого были записаны сказки разных жанров, опубликованные в четвертом томе свода «Калмыцкие сказки»¹⁰.

Поверья и приметы, опубликованные в сборнике, были проанализированы в отдельной статье составителя¹¹.

Представленные в издании этнографические материалы освещают традиции свадебного обряда и календарные праздники калмыков.

Примечания

¹ См.: *Басангова Т. Г.* О своде калмыцкого фольклора // *Нартоведение на рубеже XX–XXI вв.* 2013. № 2. С. 13–20; *Манджиева Б. Б., Овалов Э. Б.* О составе и структуре томов эпоса «Джангар» Свода калмыцкого фольклора // *Якутский героический эпос олонхо — шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народа мира: Междунар. науч. конф., посвящ. 120-летию П. А. Ойунского.* Якутск, 2014. С. 210–215.

² Подробнее о сюжете «Ослиные уши» и о его трансформации в калмыцкой сказочной традиции см.: *Борлыкова Б. Х.* О международном сказочном сюжете «Ослиные уши» («Уши Мидаса») // *Современные проблемы науки и образования.* 2015. № 1–2. С. 191.

³ См. о творчестве сказителя: *Манджиева Б. Б.* Сказитель Ш. В. Боктаев и его репертуар // *Новые исследования Тувы.* 2013. № 1 (17). С. 90–100. [Электрон. ресурс:] http://www.tuva.asia/journal/issue_17/5972-mandzhieva.html.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ См. об этом: *Борджанова Т. Г.* Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999. С. 45.

⁶ Согласно калмыцкому поверью, существуют рогаые змеи; змеиные рога бывают золотого или серебряного цвета. Считается, что если расстелить перед такой змеей белый платок, то она сбросит рога на платок и поползет дальше. Человек, которому змея подарила рога, считался счастливым; он должен был хранить рога

около бурханов в специально сшитом мешочке, предварительно окропив его молоком, а также символически подарить рогам одежду (*умскуль*) — кусочки ткани белого и желтого (красного) цвета. С этого времени человек мог заниматься лечением (см. подробнее: *Борджанова Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков. Система жанров, поэтика. Элиста, 2007. С. 48).

⁷ См.: *Сарангов В. Т.* Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки. Элиста, 2015; *Горяева Б. Б.* Калмыцкая волшебная сказка: сюжетный состав и поэтико-стилевая система. Элиста, 2011.

⁸ См.: *Басангова Т. Г.* Сказочная традиция калмыков // *Сандаловый ларец: Калмыцкие народные сказки / Предисл., сост., пер., коммент. Т. Г. Басанговой.* Элиста, 2002. С. 3–38.

⁹ См.: *Басангова Т. Г.* Детский фольклор калмыков (исследование и тексты). Элиста, 2009. С. 45; *Она же.* Считалки в калмыцком детском фольклоре // *Новые исследования Тувы.* 2013. № 1. С. 101–110.

¹⁰ Хальмг туульс. Т. 4. Элст, 1974.

¹¹ *Болдырева И. М.* Хальмг келн улсин йорлнн тускар (о калмыцких народных поверьях) // *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.* 2014. № 2. С. 91–96.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1970.

Т. Г. Басангова (Борджанова),
доктор филол. наук, Калмыцкий
ин-т гуманитарных исследований
РАН (Элиста)

ВОЗВРАЩАЯСЬ К НАПЕЧАТАННОМУ: «ЧЮЧЕЛО-МЯЧЕЛО»

В третьем номере «Живой старины» за 2016 г. появилась публикация текста заговора для пчел XVIII в. [6]. Материал вызвал живой интерес у специалистов разных профилей — во многом благодаря тому, что центральным персонажем заговорного текста оказалось загадочное «чючело-мячело», против которого и был направлен защитный заговор¹.

Нам показалось интересным поискать возможные источники этого рифмованного наименования и самого образа, а также подумать над тем, какие фольклорно-мифологические параллели можно к нему подобрать.

В сочетании *чючело-мячело* опорное слово (т. е. наиболее значимое, появившееся первым), как мы дальше постараемся показать, — *мячело*. Известные нам словари русского языка (литературные, исторические, диалектные) не фиксируют эту лексему,

однако обнаруживаются близкие к ней. Самая близкая форма — *мячелка* — записана Топонимической экспедицией Уральского университета на западе Вологодской области — в Чагодощенском районе, граничащем с Новгородской областью (территория этого района входила раньше в состав Бежецкой пятины Новгородской земли). Слово *мячелка* имеет значения ‘бабочка-капустница’ («Вон у меня в огороде мячелки в этом году были беленькие такие») и ‘божья коровка’ [КСГРС]. Оно выводит нас на гнездо родственных исконных слов, широко распространенных в русских говорах и имеющих как обобщенное значение ‘небольшая бабочка, мотылек’, так и частные, связанные с различными видами бабочек: влад., волог., вят., карел., костром., нижегор., новг., омск., перм., пск., свердл., сев.-двин., ср.-урал., яросл. *метелёк*, костром. *метелёк-капустник*, дон. *метелик*, смол. *метё-*

лица, морд. *мётелка*, влад., одес. *метелёк*, вят. *метлёк*, *мётлик*, влг., зап. *метлйк*, омск. *метлика*, арх., влг., вят., иркут., камч., краснояр., перм., сиб., смол., тобол., томск., ср.-урал. *метляк*, арх., вят., енис., забайк., камч., краснояр., курган., новосиб., перм., ср.-урал., тобол. *метлячок*, *метлечок*, смол. *метулицца*, новг. *метыль*, ср.-урал. *мякличок*, пск. *мяклиш*, пск., новг. *мяклуш*, пск. *мяклуша*, *мяклыш*, *мякляш*, волог., морд., ср.-урал. *мятелка*, ср.-урал. *мятёлка*, морд. *мятель*, дон., пск. *мятлик*, смол. *мятлицца*, пск. *мятличка*, латв., литов. *мятлиш*, пск. *мятличек*, смол. *мятлух*, вят., смол. *мятлуха*, латв., литов., смол. *мятлуш*, *мятлушка*, новосиб. *мятлышко* и др. [21. Вып. 18. С. 136, 137, 140–143; 21. Вып. 19. С. 79, 90, 91; 3. С. 282, 294; 25; КСГРС; 16. Вып. 19. С. 151; 15. Вып. 6. С. 48, 49, 50, 117; 24. С. 54; 14. Вып. 5. С. 84–85, 117; 17. Вып. 3. С. 233; 18. Ч. 1. С. 565–566; 19. Т. 1. С. 303; 20. Т. 2. С. 275, 276, 311; 22. Вып. 6. С. 128]. Эти слова родственны литер. *мотылёк*, *мотыль*, и такое родство «определенно указывает на производность <...> от глагола с корнем **met-* (в чередовании

с **mot-*) — **mesti* или **metati*. Этот способ номинации мотивирован особенностью полета бабочки — его неровностью, прерывистостью» [28. Вып. 18. С. 137]. Способность мотыльков «мотаться» («метаться») прекрасно осознается и современным языковым сознанием, ср., к примеру, свердл. «Метлячок вкрут лампочки метлешит, метлешит» [25].

Формы на *я* могут отражать как закономерные фонетические процессы (весьма старые), так и быть следствием вторичного притяжения к *мять* — не только в общепризнанном значении, но и в диалектных, отражающих широкий круг действий — колочение, битье, разрывание, а также (что особенно важно для нас) процесс поедания чего-либо (ср. простореч. *умять* 'съесть много'). Возможно притяжение и к диалектным словам, однородным по отношению к *мять*: арх., беломор., вят., енис., перм., сев.-двин. *мякать* 'бить, стучать, колотить', *мячкать* олон., север., сиб., томск., якут. 'мять, комкать; тискать; давить', ленингр. 'терзать, рвать на части', волог., карел. 'есть с жадностью, поедать' [21. Вып. 19. С. 75, 94; КСГРС; 17. Вып. 3. С. 288] и др. Интересно, что как раз на территории Чагодощенского района Вологодской области, где записано слово *мячелка*, есть и глагол *мячить* 'мять', 'бить, колотить' [КСГРС]. Такое притяжение может отражать представления о вредности насекомых, которые хоть не дают и не стучат, но терзают, «пожирают» растения (слова из изучаемого гнезда могут обозначать капустную белянку, капустную совку, луковую и морковную моль, листовертку и т.п.).

В контексте нашей темы важно то, какой вред эти насекомые могут нанести не растениям, а пчелам. Этот вред велик. Печальной известностью у пчеловодов пользуется *моль восковая* — «ночная бабочка, гусеницы которой питаются воском; наиболее распространенный вредитель пчеловодства: гусеницы восковой моли вырабатывают ферменты, способные расщеплять и утилизировать основное содержание воска. Эффективность этих процессов очень высока. Восковая моль способна в считанные дни превратить в неопрятную, переплетенную паутиной труху любое гнездо пчел или склад рамок, оставленных без присмотра в теплое время года» [8. С. 173]. Параллельно термину *моль восковая* в пчеловодстве функционирует слово *мотыльница* [Там же], входящее в словообразовательное гнездо, о котором шла выше речь. В диалектных словарях толкование 'моль восковая' по отношению к словам из этого гнезда встречается нечасто (смол. *мятліца* [22. Вып. 6. С. 128], без указ. м. *ме(я)тліца* [7. Т. 2. С. 322], ср.-урал. *метляк, метяк* [25]), но это может быть связано с трудностями дифференциации различных названий насекомых (как в сознании диалек-

тоносителей, так и лексикографов). Показательны также другие народные названия восковой моли (и ее гусениц), распространенность и количество которых говорит о широкой известности этого вредителя: *огнёвка* [23. Т. 8. С. 616], *клёвень* («Воспоминания эти где-то хранились в ее памяти нетронутыми, но были так заперты, замазаны, как пчелы замазывают гнезда клочней (червей), которые могут погубить всю пчелиную работу» — Л. Толстой) [23. Т. 5. С. 1047], без указ. места *гусень* [7. Т. 1. С. 409], *шáшал* [7. Т. 4. С. 624], ср.-урал. *пчелиная кукушка* [25] и т.д.

Очень важно, что два из указанных выше слов — *гусень* и *метелица* — встретились в заговоре (молитве) от вредителей пчел, записанном на Кубани (в станице Тимошевской, заселенной черноморскими казаками; ныне город Тимашевск Краснодарского края) в конце XIX в.: «Молитва от метелицы. Когда на пчел нападет гусень, то внутри из челюстей пчелы и, истерши, посыпай те пчелы, которые псуются (дерутся) и те кои шкодят (вредят) в пасеке и говори так: "...Господи! победи тех пчел, которые приходят в мою пасеку моих пчел обижать и мед уносить"» [13. С. 26]. Этот заговор не только фиксирует интересующие нас слова, но и свидетельствует о существовании традиции «заговаривать» пчел от восковой моли (*метелицы*).

Итак, слово *мячело* из комментируемого текста, по нашей версии, — диалектное название восковой моли (или другого вредителя пчел), которое входит в обширное гнездо подобных наименований, объединенных корнем **met-/*mot-* (с возможным вторичным притяжением к *мять, мячить* и т.п.). Этой форме близки засвидетельствованные диалектологами слова типа *мячелка, мятелка*. Они фиксируются на Русском Севере (волог.), в Поволжье (морд.), на Среднем Урале (свердл.). Возможно, на какой-то из этих территорий был создан обсуждаемый текст, но строгую привязку пока дать невозможно.

Какую роль при *мячеле* играет *чучело*? Русскому языку (как многим другим языкам Евразии), в том числе языку фольклора, известны устойчивые пары слов, обнаруживающих звуковое сходство и внутреннюю рифму (подробно о них см. [11; 12]). Среди подобных бинемов распространены сочетания с чередованием начальных *ч/м* (примеры см. [11]) — таким образом, *чучело-мячело* по своим формальным свойствам вписывается в число подобных пар. Эти пары различаются с точки зрения «осмысленности» входящих в них компонентов — и основные ситуации при этом таковы: 1) оба компонента объяснимы (парные слова, например *кутить-мутить*); 2) оба компонента не имеют ясной мотивации (немотивированная реду-

пликация, например *кохтырь-нохтырь* в загадке); 3) один компонент мотивирован, а второй — нет (мотивированная редупликация, например *шурин-мурин* в песне) [12. С. 96]. Есть и промежуточные случаи, которые нельзя однозначно отнести ни к редупликации, ни к парным словам.

Думается, что сочетание *чучело-мячело* относится к таким промежуточным случаям. Если считать слово *мячело* опорным, то *чучело* возникло, скорее всего, «в рифму», подстраиваясь под распространенную модель. Интересен такой момент: появление второго слова в бинеме «слева», т.е. *перед* опорной лексемой, характерно в большей степени для фольклорных примеров, нежели для «обычной» разговорной речи (об этом см. [11. С. 58–60]).

При этом слово *чучело* не «просто» случайный звукокомплекс, а значимое слово, придающее всему сочетанию экспрессивное усиление. Значения этого слова обнаруживают реальную и потенциальную экспрессию (ср. у В. И. Даля: 'пугало на огороде, шугало', 'подобие человека, кукла', 'набитая кожа зверя, животного, птицы', 'бран. 'уродина, безобразя' [7. Т. 4. С. 616; ср. 27. Т. 4. С. 389]), в создании которой большую роль играет выразительный звуковой облик (носитель русского языка не может не воспринимать экспрессивно удвоенный звук *ч*) и ассоциации с близкими фонетически словами типа *чушь, чудь, чудо* (в том числе в диалектных значениях, ср. к примеру, арх. *чудо* 'нечистая сила, привидение' [КСГРС]) и др. Кроме того, у этого слова есть дальние этимологические связи с обозначениями нечистой силы: допускается родство с лит. *kaiķas* 'домовой', др.-прус. *sawx* 'черт' [28. Вып. 4. С. 127]. Демонический «потенциал» слова поддерживается и наличием обратной модели: различные названия нечистой силы нередко дают значение 'чучело, пугало'.

Всё это говорит о том, что *чучело* не только формально «подыгрывает» *мячелу*, но и усиливает его в смысловом отношении. Очевидно, эта пара устроена аналогично сочетанию *чудо-юдо*. Следует отметить также аксиологическую составляющую слова *чучело*², благодаря которой дразнилки с этим компонентом прочно вошли в узуз (детские и семейные присловья и т.п. — *чучело-чумичело, чучело-мачучело, чучело-мучило*...).

Метафорика заговора также чрезвычайно интересна. О соотношении образов пчел и овец в фольклоре упоминалось неоднократно. В русских загадках о пчелах говорится: «Отворялись ворота беспяты, Входили овцы бесхвосты», «Стоит хлевце, В нем 5 тысяч овец». Параллель «овцы — пчелы» можно наблюдать в обычаях жителей Косова на Балканах: если пчелы не начинают роиться, пчеловод просит пастуха, чтобы он выпустил овец из за-

гона, пригнал их к ульям и, дотронувшись до них палкой, сказал: «Я выпустил овец из загона, выходите и вы из улья!» [5. С. 455; 9. С. 63]. Ср.: чтобы пчелы роились, украинцы Подолии обмазывали летки ульев овечьим молоком [5. С. 479].

Упоминание пчел и рогатого скота в одном контексте логично еще и потому, что согласно некоторым свидетельствам между ними существует «родство». В «естественнонаучном» трактате «Дамаскина архиеерея Студита собрание от древних философов о неких собствах естества животных» (перевод с греческого, русские списки известны с XVII в.) говорится, что когда вол «умирает, яко от тела его раждаются пчелы, от главы же его раждается царь пчелный», см. [2. С. 75]. Ср. русское поверье, что «пчелы первоначально отроились от лошади, заезженной водяным дедом и брошенной в болото; рыбаки закинули невода в болото и вытащили оттуда пчелиный рой; от этого роя и расплодился пчелы по всему свету» [5. С. 480–481; 1. Т. 1. С. 381].

В публикуемом заговоре упоминаются «пчелы патриарха Иакова». За этим образом нам также видится скрытая метафора. Согласно библейскому преданию, Иаков не был пчеловодом, но был пастухом, приумножающим вверенные ему стада: «И сказал ему [Иаков]: ты знаешь, как я служил тебе, и каков стал скот твой при мне; ибо мало было у тебя до меня, а стало много; Господь благословил тебя с приходом моим; когда же я буду работать для своего дома?» (Быт 30: 29–30); «Я пройду сегодня по всему стаду овец твоих; отдели из него всякий скот с крапинами и с пятнами, всякую скотину черную из овец, также с пятнами и с крапинами из коз. Такой скот будет наградою мне [и будет мой]» (Быт 30: 32). Одновременно Иаков — патриарх Божьего народа, добрый пастырь, который ищет овец, нуждающихся в его помощи, а его стада символизируют верующий народ. Собрав свой скот и свое богатство, Иаков отправляется в Ханаан, чтобы начать там новую жизнь со своим домом (Быт 31: 18). Не потому ли в тексте заговора он упомянут в одном ряду с Зосимой и Савватием, принесшим, согласно легендам, первый рой пчел в посохе из «земли Египетской» на Русь?

В связи с мотивом «пчелы патриарха Иакова» следует отметить, что в популярных месящесловах и интернет-публикациях с начала 1990-х гг. широко растиражировано (без ссылки на первоисточник и географической атрибуции) свидетельство о том, что в день апостола Иакова (Иакова Младшего), 5 ноября, крестьяне устраивали «пчелиные хороводы» или «пчелиные игры», подражая при этом жужжанию пчел; угощались медом, чтобы на следующее лето соты были богаты, см., например: [10. С. 623; 26. С. 97]³.

И еще один любопытный момент. Сочетание *чучело-мячело*, конечно же,

практически любому современному человеку напоминает героя мультфильма «Чучело-мячело» (1982, реж. И. Ковалевская). Разумеется, забавный котенок из мультфильма никак не связан со зловещим вредителем ульев, но показательно, что язык в обоих случаях пошел сходными путями, создавая выразительную лексическую пару⁴.

Примечания

¹ Авторы благодарят Т. А. Агапкину, С. В. Алпатова, М. В. Ахметову, В. Г. Бабенко, А. В. Гуру, Ф. Р. Минлоса, М. Э. Рут, Н. А. Синецу, М. Н. Толстую, поделившихся ценным материалом и соображениями, которые были учтены при подготовке статьи.

² Ср.: «В качестве квазислова может выступать рифмованный повтор-отзвучие, используемый для усиления экспрессивности, эмоциональной стороны звучания и оценочной характеристики содержания опорного наименования (ср. принцип создания считалок и дразнил) <...> Один и тот же «прототип» при установке на языковую игру может порождать целые серии рифмующихся с ним новообразований. Ср.: <...> Чучело — мячело, мучело, замучело, жучело, дурачело, крюкучело, крючело, колючело, хрючело, канючело и т.п.» [4. С. 130].

³ Источник этого поверья пока установить не удалось, аутентичными материалами это свидетельство не подтверждается. Единственным типологически близким примером можно считать упоминание о народной забаве «пчёлка» (смол.): «святочная игра: человек, привязанный к саням, подражает гудению пчел, его при этом обливают водой» [21. Вып. 33. С. 180].

⁴ Ср. распространенную в начале 1990-х гг. в русскоязычной среде в Киеве детскую игру в «чучело-мячело», которое вызывали, подобно Пиковой даме; когда оно «приходило», все разбежались (устное сообщение Н. А. Синецы). Вспомним также длинное безголово «Чучело-чумичело», живущее в печной отдушине, из сказки А. М. Ремизова «Зайка» (1905).

Литература

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994.
2. *Белова О. В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.
3. *Большой толковый словарь донского казачества.* М., 2003.
4. *Гридина Т. А.* Онтолингвистика. Язык в зеркале детской речи: Учеб. пос. М., 2013.
5. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
6. *Дадыкин А. В., Ерофеева В. И.* «Чучело» и «мячело»: об одной рукописной молитве первой половины XVIII века // *ЖС.* 2016. № 3. С. 6–8.
7. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. 1–4.
8. *Карнов А. Н.* Пчеловодческий словарь. М., 1997.
9. *Кривошапова Ю. А.* Об одной символической модели в славянской народной

этномологии // *Славяноведение.* 2007. № 6. С. 57–70.

10. *Месящеслов. Традиции, обычаи, приметы и советы на каждый день / Сост. О. В. Степкина.* М., 2007.

11. *Минлос Ф. Р.* Редупликация и парные слова в восточнославянских языках: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2004.

12. *Минлос Ф. Р.* Рифмованные сочетания в русском фольклоре. Редупликация и парные слова // *Русский язык в научном освещении.* 2005. № 1. С. 96–115.

13. *Материалы по описанию пчеловодства Кавказского края: 3. Наставления и молитвы в станице Тимошевской // Труды Кавказской шелководственной станции.* Тифлис, 1892. Т. 5. С. 23–26.

14. *Новгородский областной словарь.* Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.

15. *Областной словарь вятских говоров.* Киров, 1996–. Вып. 1–.

16. *Псковский областной словарь с историческими данными.* Л., 1967–. Вып. 1–.

17. *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей.* СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

18. *Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия.* СПб., 2013. Ч. 1–2.

19. *Словарь русских говоров Одесщины.* Одесса, 2000. Т. 1–2.

20. *Словарь русских говоров Сибири.* Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.

21. *Словарь русских народных говоров.* М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

22. *Словарь смоленских говоров.* Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.

23. *Словарь современного русского литературного языка.* М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.

24. *Тематический словарь вятских говоров.* Киров, 2013.

25. *Традиционная культура Урала: Диалектный этноидеографический словарь русских говоров Среднего Урала / Авт.-сост. О. В. Востриков, В. В. Липина; Свердловский областной Дом фольклора; кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ. Екатеринбург, 2009 [Электрон. изд.].*

26. *Усачева В. В.* Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян // *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая.* М., 1999. С. 85–104.

27. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.

28. *Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд.* М., 1974–. Вып. 1–.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Е. Л. Березович,
чл.-корр. РАН, Уральский
федеральный ун-т (Екатеринбург)

О. В. Белова,
доктор филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Богораз В. Г. Чукчи: материальная культура / отв. ред., авт. послесл. и прим. И. С. Вдовин. — 4-е изд. — М.: URSS, сор. 2016. — 222 с., [20] л. ил. — (Академия фундаментальных исследований: этнология).

Дом = Home: сб. науч. ст. / Мурман. арктический гос. ун-т, Мурман. отд-ние Рос. филос. об-ва; [науч. ред.: В. М. Воронов, К. Я. Коткин]. — Мурманск: Мурман. арктический гос. ун-т, 2016. — 202 с.: ил., табл.

Егоров В. Г., Зозуля О. А., Сарыков Е. С. Кустарные промыслы Курской губернии второй половины XIX — начала XX в. — СПб.: Алетейя, 2016. — 207 с., [5] л. ил.: табл.

Игровые поединки: методическое пособие / Гос. акад. славян. культуры, Федерация традиц. игр и этноспорта России; авт.-сост.: И. В. Ахрамеев, В. Ю. Колчев. — М.: Концептуал, 2016. — 138 с.: ил., табл.

Ляпин Д. А. В поисках чудесного: очерки этнографии Верхнего Подонья. — Липецк: [б. и.], 2016. — 255 с.: ил., цв. ил., портр.

Магомедсалихов Х. Г. Салатавское сел. Гуни: историко-этнографические очерки / Ин-т истории, археологии и этнографии Дагестан. науч. центра РАН. — Махачкала: Лотос, 2016. — 294 с., [9] л. ил.: портр., табл.

Материалы LVI Российской археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Сибирская археология и этнография: вклад молодых исследователей: сб., 23–26 марта 2016 г., г. Чита / Забайкальский гос. ун-т, Забайкальское региональное отд-ние Всерос. обществ. орг. «Русское геогр. о-во». — Чита: Забайкальский гос. ун-т, 2016. — 316 с.: ил., портр., факс.

Мельников И. А. Традиционные народные верования Валдайского района: по материалам этнокультурологической экспедиции НовГУ 2007 г. / Культурно-просветительское о-во «Анима Cultura». — Великий Новгород: Археодоксия, 2016. — 92 с.

Мир фольклора в контексте истории и культуры монгольских народов: материалы Междунар. науч. конф., посвященной 100-летию ученого-монголоведа, фольклориста, профессора Н. О. Шаракшиновой / Иркут. гос. ун-т, фак-т филологии и журналистики; [под ред. Е. К. Шаракшиновой, Т. Б. Тагаровой, Э. А. Ямановой]. — Иркутск: Изд-во ИГУ, 2016. — 334 с.: ил.

Морган Л. Г. Древнее общество = Ancient society: исследование линий человеческого прогресса от дикости

через варварство к цивилизации / пер. с англ. под ред. М. О. Косвена; вступит. ст. Ф. Энгельса. — 4-е изд. — М.: URSS; Ленанд, сор. 2016. — IX, 345 с.: ил., портр., табл. — (Академия фундаментальных исследований: этнология).

Мухамедова Р. Г. Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. — Казань: Магариф-Вақыт, 2016. — 295 с.: ил., карты.

Никифоровский Н. Я. Нечистоты: свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. — 2-е изд. — М.: URSS, сор. 2016. — 104 с. — (Академия фундаментальных исследований: этнология).

Обычаи осетин = Ирон æгъдауттæ / [сост. Р. Туаев]. — Владикавказ: Респект, 2016. — 349 с.

Правовые обычаи Горного Алтая / [Сорокин В. В. и др.]; под ред. В. В. Сорокина. — М.: Юрлитинформ, 2016. — 229 с. — (Теория и история государства и права).

Пронченко С. М., Мухина М. А. Фольклор и язык приграничных с Беларусью Новозыбковского и Злынковского районов Брянской области: сб. материалов полевых исследований / Брянский гос. ун-т им. акад. И. Г. Петровского, Фил. БГУ в г. Новозыбкове. — СПб.: ЛЕМА, 2016. — 206 с.: цв. портр.

Смилянская Е. Б. Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII в. — М.: Ломоносовъ, 2016. — 377 с.: ил., табл. — (История. География. Этнография).

Сохранение и развитие языков и культуры коренных народов Сибири = Preservation and development of Siberian indigenous languages and cultures: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. (Абакан, Республика Хакасия, 19–20 мая 2016 г.) / Хакасский гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова, Ин-т гуманитар. иссл. и саяно-алтайской тюркологии [и др.]; [редкол.: Т. Г. Боргоякова (отв. ред.) и др.]. — Абакан: Хакасский гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова, 2016. — 367 с.: ил., табл.

Ставропольский Ю. В. Философия культуры и этнокультурная идентичность. — М.: Перо, 2016. — 187 с.: ил., табл.

Степанова Л. Б. Музейное собирательство в России. Якутские этнографические коллекции (1865–1968 гг.) / Ин-т гуманитар. иссл. и проблем малочисленных народов Севера Сиб. отд-ния РАН; Музей музыки и фольклора народов Якутии; отв. ред. Е. Н. Романова. — Новосибирск: Наука, 2016. — 490 с.: портр., табл.

Тютин Ю. В. Этнография детства старообрядцев-поморцев Верхоямья: на примере Кеэского района Удмуртии (село Кулига и др.) / Культурно-просветительское о-во «Анима

Cultura». — Великий Новгород: Археодоксия, 2016. — 99 с.

Уоллес Д. М. Традиции и быт России глазами иностранца: этнографические очерки. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2016. — 790 с. — (Русская этнография).

Феномен междисциплинарности в отечественной этнологии: [сб. ст.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [отв. ред. и сост. Г. А. Комарова]. — М.: ИЭА РАН, 2016. — 456 с. — (Науч. серия «Отечественная этнология как практика междисциплинарных исследований»).

Фольклорное движение в современном мире: [сб. ст.] / М-во культуры РФ, Гос. респ. центр рус. фольклора, Гос. ин-т искусствознания; [сост. Е. А. Дорохова]. — М.: ГРЦРФ, 2016. — 223 с., [4] л. ил.: портр., табл.

Цароева М. Пантеон ингушей. — М.: Триумф, 2016. — 543 с.: ил., портр. — На обл. в выход. данных: Москва — Париж.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Кельтские мифы: пер. с англ. [Л. Володарской; отв. ред. Е. Назарова]. — М.: Эксмо, 2016. — 670 с. — (Б-ка всемир. литературы; Шедевры мировой классики).

Сказки Брянского края: / Междунар. науч.-просветительский и гуманитарно-образоват. фонд им. М. М. Бахтина; [сост., подгот. текстов и прил. В. Д. Глебова]. — Брянск: Новый Проект, 2016. — 387 с.

Сказки и предания Самарского края: собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. — Иваново: Роща, 2016. — 433 с. — (Полн. собр. русских сказок; т. 10).

Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / пер. с аккад. И. М. Дьяконова. — Репринт. воспроизв. изд. 1961. — СПб.: Наука, 2015. — 212, [4] с. — (Лит. памятники).

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Наумкин Ю. П. Музыкальные инструменты народов России, стран Ближнего и Дальнего Зарубежья и их использование в работе с детскими, студенческими и профессиональными народными вокальными ансамблями и хоровыми коллективами: учебн.-метод. пособие. — М.: Спутник+, 2016. — 65 с.: цв. ил.

Предмет и проблемы этнологии и антропологии: лекции для аспирантов: [сб.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [сост. Е. Б. Баринава]. — М.: ИЭА РАН, 2016. — 345 с.

Татары Сибирско-Ульяновского края: энциклопед. справочник / [ред.-сост., авт. идеи Р. Ф. Ахмедуллов]. — Ульяновск: [б. и.], 2016. — 229 с., [16] л. цв. ил., портр.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

КАЗАЛОСЬ, ОНА БУДЕТ С НАМИ ВСЕГДА... (Лариса Павловна Солнцева)

Не стало Ларисы Павловны Солнцевой, замечательного человека, педагога и исследователя; одного из старейших профессоров Российского института театрального искусства — ГИТИС, одного из старейших научных сотрудников Государственного института искусствознания, автора книг и многочисленных статей на русском, чешском и словацком языках о театральной культуре Чехии и Словакии.

Лариса Павловна ушла вскоре после того, как отметила свое 92-летие, прожив большую жизнь, в которой было много событий, много людей, много друзей и учеников. Даже тех, кто лишь немного знал ее (а к ним я могу отнести и себя), она поражала своей энергией и вкусом к жизни. Эти свойства ее характера в полной мере выразились в ее отношении к предмету, которым она занималась. Лариса Павловна всегда с восхищением говорила о чешском и словацком театре. Буквально до недавнего времени она была готова сорваться с места, чтобы поехать на очередной театральный фестиваль, и приезжала увлеченная и влюбленная в какую-нибудь молодую экспериментальную группу. Пожалуй, только человеческие потери, а их за последние годы Ларисе Павловне довелось перенести очень много, заставляли ее сетовать на то, что жизнь оказалась такой долгой и уходить придется без по-настоящему дорогих ей людей, с которыми она привыкла быть рядом. Во время долгого разговора с нею, чаще телефонного, хотя дом свой она всегда держала открытым для всех, ее молодые знакомые получали особый урок — урок жизни в старости, когда одиночество и болезни подступают, а ты должен противостоять им, чтобы, несмотря ни на что, оставаться самим собой.

Л. П. Солнцева родилась 15 июля 1924 г. Еще в годы войны она начала получать инженерную специальность, но потом резко поменяла свой выбор и пришла учиться в Государственный театральный институт им. А. В. Луначарского. Окончив в 1950 г. основной курс, а в 1954 г. аспирантуру, она защитила кандидатскую диссертацию на тему «Индрижк Мошна и его роль в утверждении демократических традиций в чешском театре» и была оставлена в своей alma mater на кафедре истории зарубежного театра. Всю жизнь Лариса Павловна была преподавателем ГИТИСа, иногда ее приглашали читать лекции и в другие театральные вузы Москвы. Раскланиваясь в фойе перед спектаклем с всенародно известным артистом, художественным руководителем одного из ведущих российских театров, Лариса



Павловна не без гордости замечала: «Ведь он тоже у меня учился. Это были самые первые мои студенты». Любкой согласится, что читать лекции людям театра — это особое искусство. Тут мало знать законы риторики, тут не работает академический стиль. Нужна яркая эмоция, нужно рассказать так, чтобы аудитория увидела и почувствовала. Судя по рассказам ее учеников, Лариса Павловна хорошо владела этим искусством, а потому могла работать рядом с легендарными лекторами ГИТИСа. Есть и еще одна поразительная сторона ее педагогической судьбы, о которой нельзя не сказать. Свой авторский курс о театре стран Восточной Европы Лариса Павловна читала до последних дней. Каждую неделю она брала такси и ехала по переполненным машинами Ярославскому шоссе в центр Москвы, чтобы встретиться со студентами. Она тратила на эту поездку значительно больше того, что институт мог заплатить ей за лекции, но не хотела и не могла бросить свое дело — столько театральных впечатлений было накоплено за долгую жизнь в профессии, столько хотела рассказать! И на робкий вопрос сочувствующих, почему она не передает курс своей любимой ученице, она отвечала: «Все-таки она многое оценивает по-другому».

Сама Л. П. Солнцева была ученицей замечательного театроведа, историка западноевропейского театра С. С. Мокульского. Она посвятила себя изучению чешского и словацкого профессионального и народного театра и в этом смысле стала еще и продолжательницей идей выдающегося русского слависта П. Г. Богатырева, знакомство с которым стало важным событием в ее жизни. Вероятно, то, что со временем она пришла к идее составления сборника научных статей «Петр Григорьевич Богатырев: Воспоми-

нания. Документы. Статьи» (СПб., 2002), было закономерно. Многие годы она собирала в Государственном институте искусствознания Богатыревские чтения, а когда ей стало уже трудно вести организационную работу, старалась участвовать в этой конференции в качестве докладчика.

Лариса Павловна была редким примером театроведа, всерьез обратившегося к проблемам народной культуры. Не случайно ее работы получили признание среди фольклористов. Наиболее примечательна в этом смысле судьба ее книг «Фольклорные традиции в чешской театральной культуре» (СПб., 2004) и «Театр в духовной жизни чехов и словаков» (М., 1995). Переиздание последней в 2015 г. осуществил ГИТИС, и Лариса Павловна отдала много сил для того, чтобы новое издание ее монографии было лучше предыдущего — полнее, точнее, нагляднее. Она почти не видела, но работала со своими помощницами не покладая рук.

Преданность Ларисы Павловны однажды и навсегда избранному предмету особенно ценили в странах, культуру которых она изучала. В 2000 г. Словацкой академией искусств ей было присвоено звание почетного доктора (doctor honoris causa), а сегодня, прощаясь с нею, чешские коллеги говорят: «Она знала наш театр лучше, чем кто-либо в нашей стране».

В Государственном институте искусствознания Лариса Павловна работала с 1958 г. Она застала многих выдающихся отечественных искусствоведов, чьи имена стали сегодня историей института. Особенная атмосфера института, его легендарный «дух вольности» — это то, что она знала не понаслышке. Для младших коллег и учеников Лариса Павловна стала одним из хранителей исторической памяти, ведь, будучи человеком, заинтересованным во всем, что происходило и происходит вокруг, она многое могла рассказать. В ее ярких, веселых, наполненных выразительными деталями воспоминаниях оживали эпизоды прошлого института. Научная и творческая работа всегда была связана для нее с общением, с выстраиванием прочных контактов, с формированием коллектива людей, хорошо понимающих друг друга. Возможно, именно поэтому судьба отмерила ей такой долгий срок заведования отделом народной художественной культуры ГИИ. Она возглавляла его с 1982 г., т. е. более 30 лет.

Коллеги по сектору фольклора и народного искусства ГИИ выражают искренние соболезнования родным, близким и ученикам Ларисы Павловны. Память о ней навсегда останется с теми, кому довелось быть с нею рядом в жизни и в профессии.

Л. В. Фадеева,
канд. филол. наук, Гос. ин-т
искусствознания (Москва)

XXI Международная конференция «СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР»

Государственный республиканский центр русского фольклора 23–25 мая 2016 г. в рамках празднования Дня славянской письменности и культуры провел XXI Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир. Фольклорное пограничье: география, история, духовная культура». В ней приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Кирова, Перми, Вологды, Сыктывкара, Воронежа, Ульяновска, Архангельска, Орла, Нижнего Новгорода, Ноябрьска, Йошкар-Олы, Подольска и других городов, а также из Абхазии, Азербайджана, Украины, Латвии, Казахстана.

Пленарное заседание открыл **А. Н. Власов** (Санкт-Петербург). Он подробно проанализировал роль категории «память места» в определении этнокультурных границ. Докладчик отметил, что в настоящее время возникла потребность в адекватном понимании механизмов формирования и факторов устойчивости этнокультурных границ, которая требует расширения дисциплинарных рамок, теоретических подходов и исследовательских методик, что, в свою очередь, требует усиления взаимодействия между учеными разных специальностей.

В. А. Поздеев (Киров) на материале контактных зон Кировской области представил реалии и номинации, используемые для идентификации народов, проживающих в Вятском регионе.

Различные аспекты межэтнических взаимодействий в зонах контактов русских и коми-пермяков рассмотрел в своем докладе **А. В. Черных** (Пермь).

Концепту границы в русском и тюркском фольклоре был посвящен стендовый доклад **А. С. оглу Халилова** (Баку, Азербайджан). **З. Д. Джапуа** (Сухум, Абхазия) проанализировал способы изображения границы в нартском эпосе.

Методы междисциплинарных исследований в этномузикологии рассмотрел **Д. В. Морозов** (Москва).

Ряд докладов вечернего заседания первого дня конференции был посвящен жанровым границам фольклорных текстов. **Е. А. Дорохова** (Москва) рассмотрела весенние песни русско-украинского пограничья и их жанровую специфику. Жанровые трансформации сюжета о жене ужа и его бытование в форме сказки, этиологической легенды и предания в русской, белорусской и украинской традициях были проанализированы в докладе

В. Е. Добровольской (Москва). Функционирование сюжета об изменении заклатья клада в сказке и несказочной прозе рассмотрела **Н. Е. Котельникова** (Москва). Границы и диффузия жанров в детском фольклоре были представлены в стендовом докладе **И. Н. Райковой** (Москва).

Другая группа докладов была посвящена образу границы в фольклоре. Реализацию диады «центр — граница» в парафольклорных жанрах рассмотрел в своем сообщении **С. В. Алпатов** (Москва). Предметные реалии, создающие пограничное пространство в абхазских волшебных сказках, проанализировала **М. Ф. Пилия** (Сухум, Абхазия). Образ и функции границы на примерах текстов о событиях Смуты были показаны в докладе **Р. П. Биланчука** (Вологда). **Н. С. Барциц** (Сухум, Абхазия) на примере мотива героического сватовства представила пограничное пространство в абхазском историческом эпосе.

Второй день конференции открыли доклады, посвященные народному календарю. **М. С. Альтшулер** (Москва) на примере музыкальной традиции юго-западных районов Калужской области показала, как формируется граница между зимним и весенним календарно-песенными циклами. В совместном докладе **Ю. А. Крашенинниковой** и **С. Г. Низовцевой** был проанализирован материал по народному календарю русского заводского населения Республики Коми. Взаимовлиянию зимней календарной поэзии украинских и русских сел южных районов Воронежской области посвятила свое выступление **Т. Ф. Пухова** (Воронеж). Проблемы региональной и локальной специфики святочной поэзии русского населения Печоры были продемонстрированы **Т. С. Каневой** (Сыктывкар). Романо-славянские культурные связи на примере фольклорных традиций Северной Италии рассмотрела **И. Б. Теплова** (Санкт-Петербург).

Ряд докладчиков обратился к проблемам взаимодействия фольклора и авторского творчества. **С. П. Сорокина** (Москва) рассмотрела, как фольклорные традиции города, связанные с праздником Рождества, отражаются в картинах Л. И. Соломаткина. **А. С. Казюкевич** (Даугавпилс, Латвия) проанализировал образ реки как фольклорно-мифологической границы в поэзии инфлянтских поэтов. В стендовых

докладах **Е. А. Самоделовой** (Москва) и **К. Ю. Рахно** (Опошное, Украина) основное внимание было сосредоточено на гончарстве. Е. А. Самоделова рассмотрела бродячий театр Ефима Честныкова как явление, соединившее в себе традиции обрядового фольклора и гончарства, характерные для Костромской области. Различные аспекты магии белорусских гончаров были представлены в докладе К. Ю. Рахно.

О своеобразии художественных уподоблений на примере приладожской фольклорной традиции рассказала **Э. Г. Рахимова** (Москва).

На вечернем заседании основное внимание было сосредоточено на рассмотрении различных локальных традиций. **М. Г. Матлин** (Ульяновск) обратился к выявлению локальных компонентов в свадебной обрядности Новоспасского района Ульяновской области. К вопросу локальной идентификации жителей села Патракеевка обратилась в своем выступлении **Н. В. Дранникова** (Архангельск). Различным аспектам отражения конфессиональной идентификации в фольклоре и традиционной культуре старообрядческих сел Рудного и Горного Алтая посвятила свой доклад **А. Д. Цветкова** (Павлодар, Казахстан).

Межэтнические взаимодействия рассмотрели в своих выступлениях **Д. И. Вайман** (Пермь), **Н. И. Жуланова** (Москва), **Е. В. Минёнок** (Москва), **К. С. Маликова** (Москва). В их докладах были рассмотрены факторы формирования специфики традиционной культуры в зоне контактов немцев и русских Урала (Д. И. Вайман), фольклорное двуязычие в песенной культуре коми-пермяков (Н. И. Жуланова), культурное взаимодействие русского и бурятского населения Восточной Сибири (Е. В. Минёнок) и свадебные традиции русских и украинских сел бассейна реки Ворсклы (К. С. Маликова).

Т. М. Хаджиева (Москва) представила современное состояние фольклора караево-балкарской диаспоры в Турции. **А. Н. Биткеева** (Москва) рассмотрела бытование эпоса «Джангар» в разных регионах мира.

Доклад **И. И. Борисовой** (Орёл) был посвящен территориальным, социальным и стилистическим особенностям вышивки в технике «орловский спис».

Утреннее заседание третьего дня конференции было посвящено различным аспектам бытования несказочной прозы на пограничных территориях. Так, **П. А. Истомина** (Сыктывкар) обратилась к мифологическим рассказам о нарушении предписаний и запретов в репертуаре русского населения Республики Коми. **В. Л. Кляус** (Москва) подробно рассмотрел образ вештицы/ведьмы на Аргуни. Образ села Климауцы в песнях

и рассказах его жителей проанализировала **Л. К. Гаврюшина** (Москва).

В ряде докладов рассматривались различные проблемы изучения народного православия. **Б. А. Леонова** (Орёл) обратилась к отражению народных ритуалов, связанных с почитанием святых, в прозе Н. С. Лескова. **Ю. М. Шеваренкова** (Нижний Новгород) сопоставила устные рассказы и житие новомученицы Евдокии. **Л. В. Фадеева** (Москва) обратилась к книжным истокам христианской легенды, записанной П. Г. Богатыревым.

Несколько выступлений были посвящены фольклорным традициям старообрядцев. Сюжетный состав и региональные особенности духовных стихов чердынских старообрядцев проанализировала **А. С. Беломестнова** (Пермь). Фольклор старообрядческих общин Краснокошского района Забайкалья представила **С. Г. Кузнецова** (Москва). **И. В. Дынникова** (Москва) обратилась в своем выступлении к традициям старообрядцев Латинской Америки.

В. А. Ковпик (Москва) рассмотрел фольклористическое наследие Стефана Верковича.

Литературные сюжеты и образы в народной игрушке были продемонстрированы в докладе **М. Г. Обоевой** (Москва). О роли музейного и частного коллекционирования в сохранении традиционного народного искусства рассказал **А. Г. Кулешов** (Москва).

Вопросам бытования плясовых песен в зоне казачьего пограничья был посвящен доклад **А. Б. Болдыревой** (Москва). **Е. В. Петрова** (Ноябрьск) выявила элементы восточнославянской «свадьбы-похорон» в обрядах горных мари.

В рамках конференции состоялась расширенная редколлегия научного альманаха «Традиционная культура». На ней прошла презентация сайта журнала (<http://www.t-kultura.ru>) и полного электронного архива номеров по 2012 г. включительно, было рассказано о направлениях работы, обозначены темы рубрик на 2016–2017 гг. Было принято решение о приеме к публикации в альманахе статей не только на русском языке, но также на английском и всех славянских языках. Новым членом редколлегии научного альманаха был избран президент Академии наук Абхазии, профессор, доктор филологических наук **З. Д. Джапуа** (Сухум, Абхазия).

На конференции прошла презентация работы региональных центров традиционной культуры. **К. С. Васин** (Владимир) представил Волго-Окский Центр русской традиционной культуры. **О. В. Гладкова** (с. Давыдово, Ярославская обл.) рассказала о деятельности по сохранению народной традиционной культуры, которую ведет Центр традиционной культуры «Преображение», действующий при сельском храме Владимирской иконы Божией Матери. Направления работы Центра русского фольклора при Управлении культуры администрации Казани представил в своем выступлении **А. К. Смирнов** (Казань).

Участники конференции приняли участие в творческой лаборатории, где были представлены два проекта. **Т. А. Золотова** (Йошкар-Ола) рассказала о школе-семинаре, которую проводит кафедра русской и зарубежной литературы Марийского государственного университета. В докладе было отмечено, что деятельность семинара направлена на работу именно в поликультурных зонах России. **Е. В. Чеботарева** (По-

дольск) представила свой фолк-арт-проект «Мода от народа», в рамках которого участники Центра традиционной культуры Южного Подмоскovie «Истоки» (руководитель **Е. В. Бессонова**) показывают коллекции народного костюма, собранные в экспедициях по Московской и Тульской областям. Была продемонстрирована коллекция одежды в этническом стиле.

На конференции прошло выступление фольклорных коллективов Москвы и состоялась выставка-ярмарка «Майская ярмарка в Коломенском», где были представлены работы мастеров декоративно-прикладного искусства и художественных ремесел.

В завершение конференции участники обратились к руководству Центра русского фольклора и Министерству культуры с просьбой опубликовать статьи, написанные по материалам конференции, отметив, что они являются одним из средств мониторинга состояния традиционной культуры Российской Федерации и могут рассматриваться не только как сугубо научные, но и как методические материалы. Помимо этого, участники выразили надежду на то, что Центр будет продолжать проводить ежегодные конференции «Славянская традиционная культура и современный мир», которые способствуют объединению представителей разных дисциплин, занимающихся вопросами сохранения, собирания и изучения традиционной культуры и фольклора.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук

А. Б. Ишполитова,
канд. ист. наук

(Гос. республиканский центр
русского фольклора)

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2016 ГОД

СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Амосова С. Н. «Вот латыш со старовером поспорили...» — 3, с. 24–27

Антонов Д. И. Коммуникация с умершими в поверьях Самойловского района — 1, с. 31–34

Ахметова М. В. Какая рыба изображена на гербе Нарвы? — 4, с. 28–31

Байдуж М. И. Магические специалисты в Самойловском районе — 1, с. 28–30

Белова О. В. Чудесные камни древнерусских рукописных сборников — 3, с. 14–16

Беломестнова А. С., Осипова И. В. «Домашняя» поэзия Петра Иванова — 2, с. 24–28

Белоруссова С. Ю. «Здесь открывается душа нагайбака»: поминальный обряд Аш Биру — 1, с. 16–20

Беляев Л. А. Погребения в алтарях: литературные решения археологических загадок — 2, с. 8–10

Березович Е. Л., Кучко В. С., Сурикова О. Д. Заговоры и причитания на востоке Вологодской области — 2, с. 42–45

Березович Е. Л., Леонтьева Т. В. Наветка как форма символического осуждения — 2, с. 49–52

Бессонов Н. В. Оковы на таборных девушках — 1, с. 5–8

Бойцова О. Ю. «Гостинчик от зайчика»: персонажи-дарители в фольклоре для детей — 1, с. 46–48

Бойцова О. Ю. Семиотика фотографии как инструмент исследования современных магических практик — 2, с. 17–19

Бормотова К. А., Малькова Я. В. Образы божественной и нечистой силы во фразеологии вологодско-костромского пограничья — 2, с. 46–48

Боронина Е. Г. Степановская кадрили: возрождение традиции — 4, с. 24–26

Виноградова Л. Н. Персонификация Смерти в фольклорной традиции восточных славян и древнерусской иконографии — 2, с. 2–6

Виноградова Л. Н. История моей фольклористики — 4, с. 45–47

Володина Т. В. Как в белорусской деревне «кота пекут» — 4, с. 27–28

«Воспоминания записала я»: мемуары М. М. Ширкиной (Тверь). Публикация *М. В. Строганова* — 4, с. 14–17

Ганнелл Т. (Gunnell T.) Образ Повелительницы горы (*Fjallkonan*) в исланд-

ской национальной традиции. Перевод с английского И. А. Седяковой, Н. А. Влашкиной — 4, с. 34–37

Гардер М. О. «Водяные коровы» на Русском Севере — 1, с. 40–43

Дадькин А. В., Ерофеева В. И. «Чючело и мячело»: об одной рукописной молитве первой половины XVIII в. — 3, с. 6–8

Доронин Д. Ю. Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае — 1, с. 12–16

Дорохова Е. А. «Скрытые люди» русско-белорусского пограничья — 1, с. 37–40

Дынникова И. В. Младенческая и смертная одежда в культуре староверов-часовенных Латинской Америки — 3, с. 37–41

Заговоры в Волгоградской области. Публикация В. А. Шилкина — 3, с. 16–18

Из архива Н. И. Толстого. Публикации и примечания С. М. Толстой — 3, с. 49–50

Из «Воспоминаний» питерского рабочего Бориса Штейнфаса. Публикация Н. М. Куренной — 4, с. 17–19

Ипполитова А. Б. Травник Никиты Жачкина конца XIX — начала XX в. — 3, с. 8–13

Кабакова Г. И. Откуда есть пошла Баба-яга — 2, с. 11–12

Клетнова Е. Н. Легенды местных крестьян. Подготовка текста Т. К. Пастернак, примечания М. В. Ахметовой, О. В. Беловой — 4, с. 40–44

Козьмин А. В. Материалы по этнографии и мифологии адыгейского аула Уляп — 1, с. 9–11

Кондакова Б. В., Курочкина М. В. «Наивная» гражданская лирика Георгия Башкирцева: тексты и контексты — 2, с. 33–37

Королёва С. Ю., Виноградова К. В., Теплова Н. М. Современный сельский биографический нарратив: Очерк Галины Анфёровой «Бабушка» — 2, с. 38–41

Королёва С. Ю., Беломестнова А. С. «Живешь ты там одна, к чему?» (из личной переписки уральских старообрядцев-бегунов) — 4, с. 6–10

Королёва С. Ю., Виноградова К. В. «Просто жизнь» коми-пермячки Клавдии Беренюк — 4, с. 10–13

Курочкина М. В., Королёва С. Ю. История, жизнь и судьба в стихотворном изложении (творчество Екатерины Зверевой) — 2, с. 29–33

Кучко В. С. Обман и обманщики в говорах вологодско-костромского пограничья — 2, с. 52–55

Левкиевская Е. Е. Этнолингвистическая экспедиция в Самойловский район Саратовской области — 1, с. 23–24

Лифшиц А. Л. «Курс молодого бойца», или Полезные советы преображенского гвардейца — 3, с. 2–6

Лопатин Г. И. Фольклор и традиции отселенных деревень Ветковского района Гомельской области (Сивенка и Червоный Кут) — 3, с. 46–49

Макаров С. С. Элементы магии при купле-продаже скота у украинцев Саратовской области — 1, с. 34–36

Минёнок Е. В. «Всеагутьевский» праздник «Дрема́» — 4, с. 20–24

Мороз А. Б. Про блины, зятя и тещу — 2, с. 13–17

Моррис (Юмсунова) Т. Одежда староверов Орегона — 3, с. 32–37

Неклюдов С. Ю. От Гесера до персидской княжны — 1, с. 2–5

Паликова О. Н. Неофициальный антропонимикон русско-эстонской деревни — 3, с. 19–24

Пастернак Т. К. «Народные сюжеты» в литературном творчестве Е. Н. Клетновой — 4, с. 38–40

Петрухин В. Я. Общественная физиогномика в Древней Руси — 2, с. 6–8

Пигин А. В. Чудеса Иова Ущельского (из дневника мезенского крестьянина рубежа XIX–XX вв.) — 4, с. 2–6

Ровнова О. Г. «Маленько переформили сарафан»: современная одежда старообрядцев Южной Америки — 3, с. 41–45

Рогачев В. И. Погребальная обрядность эрзы и мокши — 1, с. 20–22

Рычкова Н. Н. Ритуал оповещения о невинности невесты в украинском анклав — 1, с. 24–27

Сиднева С. А. Праздник Madonna de' Nojantri в Риме — 4, с. 31–34

Синицына Л. В. Традиционный костюм Смоленщины — 3, с. 30–32

Соломатина М. Г. «Божественные старушки» и «антихристы» в говорах Архангельской области — 3, с. 27–29

Четина Е. М. О лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ — 2, с. 20

Четина Е. М., Ключикова Е. А. «Было всё, хорошее и плохое...» («История одной семьи» Нины Ивановой) — 2, с. 21–24

Шилкин В. А. Рассказы о колдунах и ведьмах в Волгоградской области — 1, с. 43–45

ЭКСПЕДИЦИИ

Амосова С. Н. Экспедиции Центра «Сэфер» в Латвию, Смоленскую область и Израиль в 2014–2015 гг. — 4, с. 56–57

Белова О. В. Рассказы об обмираниях в Кричевском районе Могилёвской области — 2, с. 56–57

Белова О. В. Экспедиции Центра «Сэфер» в Белоруссию в 2014–2015 гг. — 4, с. 54–56

Бредихин А. В. Фольклорная традиция слободы Дячкино Ростовской области — 1, с. 56–57

Добровольская В. Е. Выпечка в традиционной культуре украинцев села Козинка (Грайворонский район Белгородской области) — 4, с. 48–50

Мажукина А. А. Троицкая неделя в локальных традициях северо-востока Брянской области — 3, с. 51–53

Плотникова А. А. Об экспедиции к латгальским староверам — 4, с. 50–53

Рассыхаев А. Н. Фольклор ижемских коми в деревне Волоковая Ненецкого автономного округа — 1, с. 53–56

Скрыльников П. А. Экспедиция в Соковский район Орловской области — 3, с. 57

Стрельцова Е. П., Уланова А. Ю., Емец О. Ю., Стрельцов А. И. Экспедиция РГГУ в Вельский район Архангельской области — 1, с. 49–52

ЮБИЛЕИ

Белова О. В. В. Г. Смолицкому — 90 лет — 2, с. 58

Строганов М. В. А. Ф. Белоусову — 70 лет — 3, с. 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Алпатов С. В. Этюд по истории русской паремиологии [Małek E. Собрание 4291 древних российских пословиц и Апофегматы Беняша Будного (Из истории русской паремиологии). Warszawa, 2016] — 4, с. 60–61

Андрюнина М. А. «По обоим берегам Буга»: исследование о некрополях этнокультурного пограничья [Smentarze po obu stronach Bugu / Red. H. Arkuszyn, F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj; Zakład Filologii Ukraińskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Włodawa; Lublin, 2014] — 1, с. 64–65

Ахметова М. В. Книга о языковой игре в фольклоре [А. С. Архипова. Радио ОБС, птица Обломинго и другие языковые игры в современном фольклоре. М., 2015] — 2, с. 63–65

Басангова Т. Г. Книжная серия «Сокровища предков» («Өвкнрин зөөр») [Буутан Санжин туульс = Сказки Санджи Бутаева. Записи 1971–1978 гг.: В 2 кн. Кн. 1. Элиста, 2008; Алтн чежтэ келмрч Боктан Шаня = Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев. Элиста, 2010; Генеалогия Икицохуровских хошутов (по материалам, собранным Ш. В. Боктаевым). Элиста, 2011; Т. С. Тягинованамн үгин көрнгэс = Фольклорные материалы из репертуара Т. С. Тягиновой. Элиста, 2011; Герлтсн сувсн (Б. М. Санджиеван бичүлж авсн амн урн үгин көрнгэс) = Сияющая жемчужина (Фольклорные материалы, собранные Б. М. Санджиевой). Элиста, 2014] — 4, с. 61–64

Белова О. В. Песни покинутых деревень [Песні пакінутых вёсак / Пад агул. рэд. А. І. Лакоткі. Мінск, 2016] — 3, с. 62–63

Березович Е. Л., Белова О. В. Возвращаясь к напечатанному: «чючело-мячело» — 4, с. 64–66

Виноградова Л. Н. Карпато-украинские демонологические верования на современном этапе [Н. М. Войтович. Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015] — 1, с. 58–60

Громов Д. В. Альманах «Мещёрский край» и другие издания «мещёрской» серии (М., 2015) — 1, с. 60–61

Иванова Т. Г. Три книги о коми фольклоре [В. В. Филиппова. Традиционная культура и фольклор коми. Сыктывкар, 2014; Н. С. Коровина. Типология взаимодействия коми и русских волшебных сказок (сюжетный состав, художественно-стилевая структура.) Сыктывкар, 2013; Фольклор прилузских коми: Справочно-аналитические материалы. Сыктывкар, 2014] — 1, с. 61–64

Мельников Г. П. Рязанская игрушка глазами коллекционера-исследователя [А. В. Быков. Александра-Прасковьянская (Сапожковская), Демидовская и Вырковская игрушки Рязанской области. М., 2015] — 4, с. 58–60

Плотникова А. А. Книга о традициях градишанских хорватов в Австрии [M. Jordanić. Narodni običaji Gradišćanskih Hrvatov = Das Brauchtum der Burgenlandkroaten. Filež/Nikitsch, 2009] — 3, с. 63–65

Светличная И. В. Деятельность Санкт-Петербургской консерватории по сохранению народной традиционной культуры: 2015 год — 2, с. 59–61

Смирнов Ю. А. Городские легенды и монастырские кладбища [Л. А. Бе-

ляев. Некрополь Данилова монастыря в XVIII–XIX веках: историко-археологические исследования (1983–2008). М., 2012] — 3, с. 60–62

Толстая С. М. Из новых публикаций по словенской народной традиции [N. Gliha Komac. Ljudska religioznost v Kanalski dolini. O umiti in v prtl zaviti lobanji. Ljubljana: Založba ZRC, 2014] — 3, с. 65–66

Трефилова О. В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 65–66; 2, с. 65–66; 3, с. 69; 4, с. 67

Федорова В. П. Новые книги о зауральском старообрядчестве [С. В. Батуев. Куртамышское старообрядчество (середина XVIII — первая треть XX в.). Курган, 2014; В. Ф. Киселева. Коврига — осколок старообрядчества. Шадринск, 2014] — 3, с. 59–60

Якубовская Е. И. Книга о новоландской свадьбе [Свадьба: Материалы по свадебному обряду русских Новоландского уезда Санкт-Петербургской губернии. СПб., 2015] — 2, с. 61–63

Ясинская М. В. Книга о малых жанрах в словенском фольклоре [S. Babič. Beseda ni konj: Estetska struktura slovenskih folklornih obrazcev. Ljubljana, 2015] — 3, с. 67–68

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Л. В. Фадеева. Казалось, она будет с нами всегда... (Лариса Павловна Солнцева) — 4, с. 68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Белова О. В. Международная конференция «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» — 2, с. 70–72

Васкул А. И., Козлова И. В., Шулак Г. Н. Рябининские чтения–2015 — 1, с. 69–72

Добровольская В. Е., Строганов М. В. Конференция «Тверское фольклорное поле 2014 года» — 1, с. 67–68

Добровольская В. Е., Ипполитова А. Б. XXI Международная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 4, с. 69–70

Макаров С. С. Конференция молодых исследователей «Антропология пространства» — 3, с. 70–71

Радченко Д. А. Конференция «Фольклор вчера, сегодня, завтра» (Шеффилд, Великобритания) — 1, с. 68–69

Сорокина С. П., Фадеева Л. В. Конференция «Театр и театральность в народной культуре» — 2, с. 67–70

Строганов М. В. Конференция «Тверское фольклорное поле 2015 года» — 3, с. 71–72

С 1 по 5 февраля 2018 г. Государственный центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации проводит IV Всероссийский конгресс фольклористов.

Планируется работа по тематическим блокам: «Проблемы истории и теории фольклористики», «Фольклор в современном информационном и культурном пространстве», «Проблемы изучения и преподавания народной художественной культуры», «Сохранение и актуализация нематериального культурного на-

следия России». Наряду с секциями будут проведены круглые столы, дискуссионные клубы, семинары и мастер-классы. Пройдут выступления фольклорных коллективов, выставка произведений декоративно-прикладного искусства, книжная ярмарка и др.

Более подробная информация появится на сайте Центра (www.folkcentr.ru), в группе Центра на Фейсбуке (www.facebook.com/groups/gosfolkcentr/) и в наших периодических изданиях.

Оргкомитет Конгресса

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Для зарубежных читателей подписка оформляется в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: <http://www.periodicals.ru>

По вопросам приобретения изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, г. Москва, Турчанинов пер., д. 6;
Тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05. **E-mail:** crf@inbox.ru

«Фаланстер»

г. Москва, Малый Гнездиновский пер., д. 12/27;
Тел.: (495) 749-57-21. **E-mail:** falanster@mail.ru

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ

Тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16. **E-mail:** Zakupki@urss.ru

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**
Ответственный за печать и подписку **Э. Р. Жукова**

Адрес редакции:
119034, г. Москва, Турчанинов пер., д. 6
Тел.: (499) 245-22-05
Факс: (499) 246-93-23
E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)
Сайт: www.folkcentr.ru

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.
Подписано в печать 17.11.2016. Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 000/00
Цена договорная

Отпечатано в типографии:
ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2016



Печеный «кот», 2015 г. Фото Т. В. Володиной



Игра «в вишенку», 2014 г. Фото А. Столярова

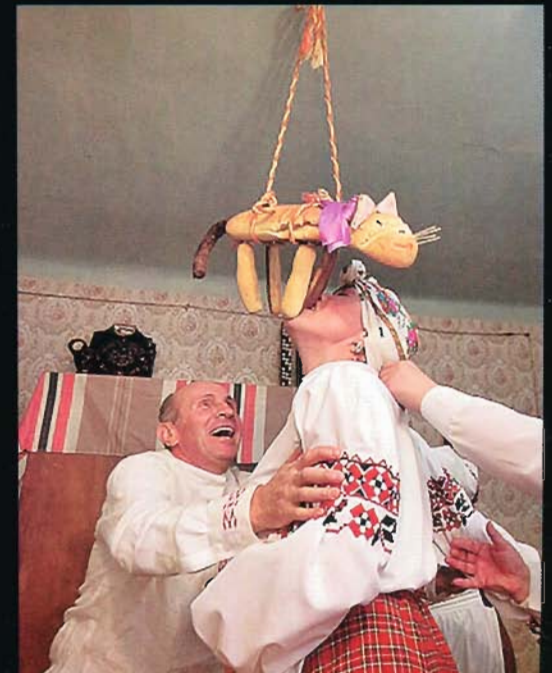


Игра «напоить журавля». 2014 г. Фото А. Столярова

В Центральной Белоруссии 27 ноября, в канун Рождественского поста, проводятся обрядовые игры эротического плана. Главным угощением на застолье является пирог в виде кота с хвостом из колбасы. Читайте статью Т. В. Володиной на с. 27–28. Все фотографии сделаны в агрогородке Скирмонтово (Дзержинский р-н Минской обл.).



Участники обряда пытаются откусить кусок от «кота». 2014 г. Фото А. Столярова





Обрядовая выпечка: «сосенки», хлеб, перепечка, «жайворонки», «кресты» и «шишки», приготовленные Анной Николаевной Севериной. Фото К. С. Маликовой

Все фотографии сделаны в с. Козинка (Трайворонский р-н Белгородской обл.) в 2016 г.



Печенье — «шишки» и «жайворонок», приготовленные Раисой Николаевной Шевченко. Фото В. Е. Добровольской



В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- О. А. Сулейманова (Апатиты). История одного топора и двух стульев: биография вещей в современной культуре
- А. С. Лызлова (Петрозаводск). Первые звуковые записи сказок 1940-х гг. в Фонограммархиве ИЯЛИ Карельского НЦ РАН
- В. Е. Добровольская (Москва). Новые записи сказки «Жена ужа» (СУС 4425 М)
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций
- Обзоры, рецензии
- Научная хроника



Печенье-«жайворонок», приготовленное Раисой Николаевной Шевченко. Фото В. Е. Добровольской



Печенье-«шишки», приготовленное Анной Николаевной Севериной. Фото К. С. Маликовой



Средокрестные «кресты», приготовленные Анной Николаевной Севериной. Фото К. С. Маликовой