

# ЖИВАЯ СТАРИНА

4'2014

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре**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](mailto:info@periodicals.ru)  
Internet: <http://www.periodicals.ru>

По вопросам приобретения изданий  
Центра русского фольклора обращаться:  
119034, Москва, Турчанинов пер., 6;  
тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05;  
E-mail: [crf@inbox.ru](mailto:crf@inbox.ru)

Издания Центра можно также приобрести:  
«Фаланстер»  
Москва, Малый Гнездиновский пер., 12/27;  
тел.: (495) 749-57-21;  
E-mail: [falanster@mail.ru](mailto:falanster@mail.ru)

«Книжный окоп»  
Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н;  
тел.: (812) 323-85-84;  
E-mail: [knigokop@bk.ru](mailto:knigokop@bk.ru)

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ  
тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16;  
E-mail: [Zakupki@urss.ru](mailto:Zakupki@urss.ru)

**В следующих номерах:**

Т.А. Агапкина  
(Москва)  
*Праздник — время праздное?  
(о пользе нарушения запретов)*

О.И. Шалак  
(Киев, Украина)  
*«Рахманський великдень»  
в Подолі (XIX—XXI вв.)*

Н.В. Бессонов  
(Москва)  
*Невесты «чужой крови»  
в цыганских таборах*

В.Н. Янышева  
(Москва)  
*Цыганские  
«страшные истории»*

В.И. Рогачев  
(Саранск)  
*Обычай похищения невест  
у мордвы (по материалам  
XIX — начала XX в.)*

*Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций*

*Обзоры, рецензии*

*Научная хроника*



# ЖИВАЯ СТАРИНА

Основан в 1890 году  
Возобновлен в 1994 году

4(84)2014

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания  
Государственный республиканский центр русского фольклора

Издание осуществлено при финансовой  
поддержке Министерства культуры  
Российской Федерации

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВЕЩЬ—СИМВОЛ—ЗНАК

- Л.А. Беляев.* Фляга патриарха Никона и ее европейские аналоги . . . . . 2  
*А.Б. Мороз.* «Богóвки» в Велижском районе Смоленской области . . . . . 5  
*Н.В. Петров.* «Переходящий крест» из Велижского района Смоленской области . . . . . 6  
*Г.Р. Шагапова.* «Люблю волчок, забаву детства...» . . . . . 9  
*О.Е. Фролова.* Поведение предметов в абстрактном анекдоте (живое и неживое) . . . . . 14

### ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА В ФОЛЬКЛОРЕ

- Е.Ю. Дубровская.* «Во солдатушки военные, во матросушки победные...» . . . . . 17  
*М.В. Строганов.* Жестокие романсы Первой мировой войны . . . . . 21  
*О.М. Кузьменко.* Первая мировая война в фольклорной рецепции украинцев . . . . . 24  
*С.В. Алпатов, О.В. Белова, А.Б. Ипполитова.* Традиционные мотивы  
народных рассказов о Первой мировой войне . . . . . 29  
Деревенские частушки о Первой мировой войне из коллекции Д.К. Зеленина.  
Предисловие, публикация и примечания *Н.Г. Комелиной* . . . . . 32

### НАРОДНАЯ ТРАДИЦИЯ И ХРИСТИАНСТВО

- А.В. Пигин.* Сочинения о чае и самоваре  
в старообрядческой письменности XVIII—XX вв. . . . . 34  
*Е.Б. Рашковский.* Из околосерковного фольклора XIX столетия . . . . . 37  
*А.А. Панченко.* Священники и колдуны: из недавнего прошлого . . . . . 38  
Рассказы о быте священников. Публикация *В.В. Запорожец* . . . . . 41  
*Н.А. Синеца.* Образы священнослужителей в малых жанрах  
русского, украинского и польского фольклора . . . . . 45

### ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- С.М. Толстая.* Великое дело Оскара Кольберга . . . . . 48

### ЭКСПЕДИЦИИ

- Экспедиция ЦТСФ РГГУ в Самойловский район Саратовской области  
*Е.Е. Левкиевская.* «Просто несли веру христианскую в массы...» . . . . . 50  
*Н.Н. Рычкова.* Родильно-крестильная обрядность украинцев  
Саратовской области . . . . . 53  
*С.А. Зайковская.* Скотоводческая магия в украинском анклав . . . . . 57

### ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова.* Культурный ландшафт в традиционных воззрениях белорусов . . . . . 59  
*М.М. Валенцова.* Книга о традиционной культуре Тамбовщины . . . . . 61  
*Л.М. Белогурова.* Новый журнал «Вопросы этномытознания» . . . . . 63  
*Дж. Руйе-Уиллоуби.* Новый выпуск журнала «Folklorica» . . . . . 65

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- М.В. Строганов, В.Е. Добровольская.* Конференция «Фольклорное поле — 2013» . . . . . 66  
*М.В. Ахметова.* Конференция «Ситуация постфольклора:  
городские тексты и практики» . . . . . 67  
*В.Е. Добровольская.* Конференция «Славянская традиционная культура  
и современный мир. Фольклорные традиции в поликультурных зонах России» . . . . . 69

- Содержание журнала «Живая старина» за 2014 год . . . . . 71

2014  
ГОД КУЛЬТУРЫ

### Главный редактор

**О.В. БЕЛОВА**, доктор филол. наук;  
Институт славяноведения РАН

### Р е д к о л л е г и я :

**С.В. Алпатов**, канд. филол. наук, доцент;  
Московский государственный университет  
им. М.В. Ломоносова

**М.В. Ахметова** (зам. главного редактора),  
канд. филол. наук; Государственный респу-  
бликанский центр русского фольклора

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

**Н.Ю. Данченкова**, канд. искусствоведения;  
Государственный институт искусствознания

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

**А.Б. Мороз**, доктор филол. наук, профес-  
сор; Российский государственный гумани-  
тарный университет

**С.Ю. Неклюдов**, доктор филол. наук, про-  
фессор; Российский государственный гу-  
манитарный университет

**В.Я. Петрухин**, доктор ист. наук, профес-  
сор; Институт славяноведения РАН

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

**С.М. Толстая**, доктор филол. наук, про-  
фессор; Институт славяноведения РАН

*На 1-й стр. обложки:* Фляжка-книга из за-  
полнения дренажа Скита Патриарха Никона:  
задняя крышка «переплета». Фото участников  
Ново-Иерусалимской экспедиции ИА РАН

*На 4-й стр. обложки:* То же, поле передней  
«обложки» с граффито «ВМ» (вверху) и «НП»  
внизу

Л.А. БЕЛЯЕВ

## ФЛЯГА ПАТРИАРХА НИКОНА И ЕЕ ЕВРОПЕЙСКИЕ АНАЛОГИ

*А молитвенник у меня на кухне... Принесите его сюда и откройте на третьей странице!*  
Я. Гашек. Похождения бравого солдата Швейка

В августе 2013 г. при исследованиях Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря (специальная экспедиция ИА РАН проводит их с 2009 г.<sup>1</sup>) был найден странный керамический артефакт. Вообще-то гончарные изделия непонятного назначения мы обнаруживаем часто. Ведь построенный в 1656—1666 и 1678—1690 гг. монастырь был, если можно так выразиться, одной сплошной новацией, его мастерские работали, особенно на первом этапе, как подлинно творческие лаборатории. Их задачей было создать огромные полихромные эмалевые «росписи» интерьера и фасадов, устойчивые в русском климате и сравнимые по эстетическому воздействию с резным золоченым деревом, скульптурой из камня и изделиями из полированного мрамора, распространенными в Европе. Для этого были собраны значительные силы художников из Речи Посполитой, прежде всего из районов Мстиславля и Орши (Кутейнские монастыри), Вильны и ее окрестностей, с более дальнего Запада, но также, конечно, и из глубины России. Работа имела огромные масштабы и проводилась с должной серьезностью, внося новое даже в иконографию (большие рельефные иконы Христа, например). Попутно делали не столь сложные, но редкие предметы, в большинстве не оставившие следа в истории искусства и быта.

Один из них и был обнаружен в заполнении особого подземного канала со сводом из белого камня — ретирады, гигиенического устройства, для XVII в. редкого<sup>2</sup> и построенного с восточной стороны «столпа» Богоявленской Отходной пустыни, также именуемой «Скит Патриарха Никона». Этот необычный для русского монастырского строительства объект не раз заставлял нас задуматься (например, над массовым вторичным использованием надгробий XVI—XVII вв. в кровле).

Заполнение ретирады относится к периоду строительства монастыря, т.е. ко второй половине XVII или началу XVIII в. (керамика, фрагменты изразцов, монеты<sup>3</sup>) — основная масса материала отложилась либо во время пребывания в монастыре патриарха Никона, либо вскоре после этого, что естественно: после его изгнания Скит уже не использовали для жилья<sup>4</sup>. К первому периоду, к концу 1650-х — середине 1660-х гг., и относится, видимо, изготовление и утрата сохранившейся во фрагментах, но собранной почти целиком прямоугольной керамической фляжки. Она изготовлена из красной глины, содержащей немного мелкого песка, покрытой снаружи и изнутри цветными эмалями и глазурью. При этом фляжке придан вид книги с округлым корешком, двумя крышками переплета и двумя застежками, стягивающими его края. Все эти элементы тщательно имитированы, а крышки «переплета» к тому же орнаментированы разноцветными деталями. Задняя — широким бордюром из белой полосы с частыми желтыми точками («жемчужинами»), вписанной в него белой «звездой» с белым кружком посередине. На передней крышке нет звезды, а в большом кружке, помимо центральной точки, еще четыре, расположенные крестообразно<sup>5</sup>.

Функция предмета как сосуда для хранения жидкости определяется благодаря тому, что в верхний «обрез», близко к корешку, вмазано в специально сделанное отверстие невысокое горлышко-слив.

Фляжка относится к обманкам, имитациям предметов, или игрушкам, рассчитанным в то же время на практическое использование. Конкретных аналогов<sup>6</sup> или изготовленных из керамики бытовых вещей, имитирующих иные предметы, в России, сколько мне известно, не было вплоть до конца XVIII в., они появятся под влиянием европейской моды. Наиболее близки по типу фляжки, получившие особое распространение в США в эпоху сухого закона, но имевшие несомненные прототипы по крайней мере в XVIII—XIX вв. (фляжки из вермонтской керамики типа Беннингтон; фарфоровые дельфтские фляжки), и их более ранние прототипы XVI—XVII вв. из Германии.

На Западе имитация природных форм в майолике началась по крайней мере с эпохи Возрождения в Италии (сосуды в форме животных и людей) и Франции («террариум» Бернара Палисси), но и там они долго не были многочисленны, имитации же предметов получают распространение только в XIX и XX вв.

Стоит напомнить, что сама техника эмалевой глазури по керамической основе проникла в Россию в середине XVII в. благодаря деятельности того же Никона, организовавшего производство сперва в Иверском, а затем, в особо крупных размерах, в Ново-Иерусалимском монастыре. Из этого последнего технологии проникли в Москву, Ярославль и другие города с переведенными туда мастерами. Они принесли представления о европейском быте (в Новом Иерусалиме, например, довольно обильна керамическая поливная посуда прибалтийских форм, в других местах Московии неизвестная) да и, кажется, сам образец «религиозного парка» на манер францисканского *сакро монте* и польско-литовской *кальвари*.

Вероятно, и фляжка — гибридное, пробное изделие, изготовленное в новой технике по ходу налаживания художественного церковного производства. Мастер даже специально оставил на ней свой след. В поле передней «обложки», по углам, под поливой различимо граффито, сделанное по сырой глине. Это четыре крупные буквы, вверху — «В» и «М», внизу — «Н» и «І». Они могли появиться только в ходе изготовления, на его начальной стадии, и просматриваются сквозь эмаль с некоторым трудом. Вряд ли мастер рассчитывал, что фон скроет их совершенно, скорее хотел использовать как граффью<sup>7</sup> для цветной эмали другого цвета, но передумал. Все буквы крупные и поставлены в значимых местах — там, где на переплет церковной книги обычно помещают образы евангелистов. Возможно, именно это соображение заставило мастера отказаться от акцентирования букв: это могло свести шутку к кощунству.

Среди надписей мастеров и заказчиков встречаются, как известно, именные подписи (молитвенные личные обращения или просто фиксация факта изготовления), посвящения, даты и, как исключения, любые другие (на одной из найденных мисочек для поливы, например, есть надпись: «Зделана плошка...»). Перед нами не цифры — буквы на



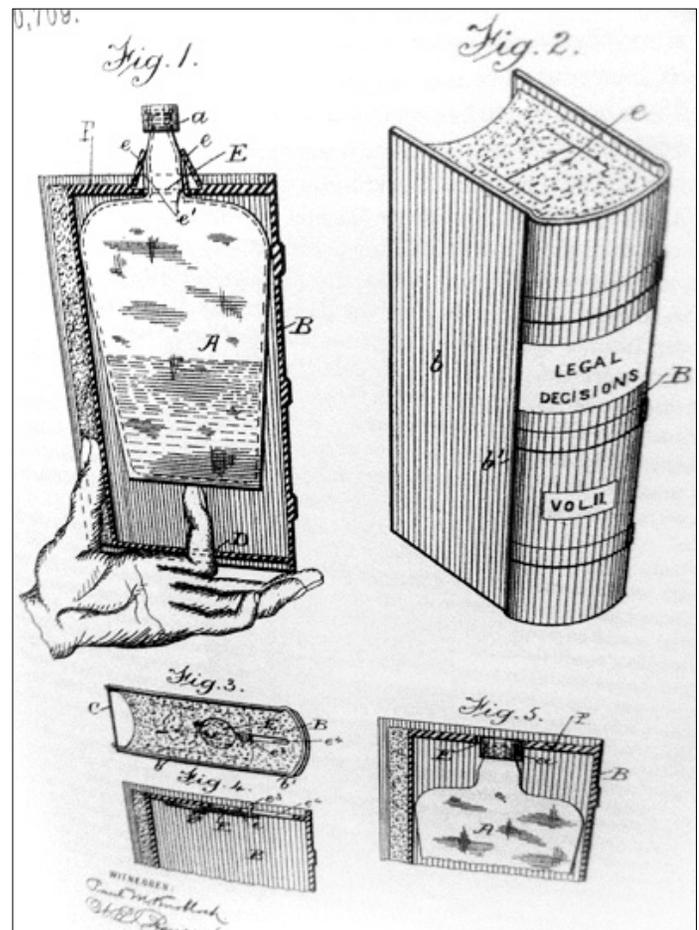
Отходная Богоявленская пустынь (Скит Патриарха Никона) в Ново-Иерусалимском монастыре. Гравюра XIX в.



Дренаж ретирады Скита: вид свода изнутри. Фото участников Ново-Иерусалимской экспедиции Института археологии РАН



Дренаж ретирады Скита: вид сверху. Фото участников Ново-Иерусалимской экспедиции Института археологии РАН



Лист из патента США на «Фляжку юриста» (№ 330, 709. Patented Nov. 17, 1885)

фляжке не имеют титла, и, кроме того, возможное сочетание ВМНІ (2 40 50 10) явно не дата. Это также не маркировка для последующего изображения евангелистов: состав букв не совпадает ни с их именами (Матфей, Иоанн, Марк, Лука), ни с названиями традиционных символов (ангел, орел, лев, телец). Вряд ли стоит видеть здесь криптограмму или нумерологическую композицию (хотя все четыре цифры обладают общим свойством четности и с каждой из них связана богатая традиция символических толкований, вплоть до каббалистических).

Допустима простейшая аббревиатура, позволявшая обозначить место и/или владельца предмета: «В[оскресения] М[онастырь] Н[овый] І[ерусалим]». Менее вероятен, но не исключен вариант слияния двух последних букв в начальный слог имени: «Ні[кон]»<sup>8</sup>. Система передачи длинной надписи через сокращения типична для христианской традиции. Игры буквами, их написанием и звучанием, так же как анаграммы и акrostихи, в последней трети XVII в. привычны просвещенному духовенству и широко приме-

нялись именно новоиерусалимской школой риторики<sup>9</sup>, а в период строительства Нового Иерусалима сочетание букв «Н» и «І» могло обрести для Никона вполне символическое значение. Сокращение слов до их начальных букв, которыми обозначены имя и титул патриарха, применено в колонках литер, фланкирующих герб патриарха Никона на гравюре 1658/1659 г.<sup>10</sup>

Следует отметить, что в исполнении фляжки заметна неуверенность, неумелость, отсутствие мастерства, характер-

ного для лучших изразцовых изделий Нового Иерусалима. Возможно, это следствие недостаточного профессионализма исполнителя. Допустимо думать, что фляжка была заказана мастеру-цениннику<sup>11</sup>. Но ее мог сделать и сам патриарх, обладавший навыками ремесел (остались его работы не только как писца-книжника, но и как столяра) и принимавший живое участие в организации ценинного дела. Место обнаружения и вероятный смысл граффито позволяют думать, что фляжка принадлежала патриарху Никону — была ему подарена, им заказана или даже сделана при его участии<sup>12</sup>.

Фляжка вмещала довольно много жидкости — около 400 граммов. Использовали ли ее по назначению и что именно наливали — неясно (стенки не имеют налета, годного для анализов). Возможно церковное использование фляжки как вместилища святой воды, елея или вина, но другие подобные случаи неизвестны. Скорее это все же бытовая вещь — предмет легко представить стоящим как шуточный подарок-сувенир среди других книг малого варианта *in octavo* в поставке Отходной пустыни патриарха.

Сама по себе потребность владеть причудливыми, экзотическими предметами естественна и для Средних веков, и для Нового времени. Не случайно у того же Никона любимым чайником был фаянсовый китайский (употребление чая само по себе было новшеством); китайской же была шляпа, к тому же с японским лаковым футляром; можно упомянуть и набор братин из кокосовых орехов<sup>13</sup>. В быту знати встречались драгоценные металлические сосуды в виде животных (начиная со знаменитого «Петуха» Ивана III). Не были новшеством и изобразительные формы народных сосудов — во дворах Москвы XVII в. хорошо известны керамические рукоумники в виде барана или медведя; со второй половины столетия попадались и фаянсовые сосуды-птицы (кувшины-квасники); в западных областях зооморфные сосуды делали из гутного стекла<sup>14</sup>. Но зооморфные предметы составляют особую группу подражаний с длинной родословной, уходящей по меньшей мере в эпоху бронзы, имитация других предметов встречается как редчайшее исключение, причем обычно изображают близкие по функции артефакты (например, емкости для вина в виде винных же бочек).

В появлении в Новом Иерусалиме фляжки, имитирующей даже не бытовую, а священный предмет, наглядно выражен новый тип отношения к действительности. Здесь сквозит саркастическое, шуточное отношение к сакральному объекту — книге, которая удачно сочетается с другой, несомненно не менее сакральной субстанцией — вином<sup>15</sup>. Создатель и владелец фляжки как бы демонстрируют принятие правил игры, свойственной Новому времени и аналогичной «играм разума», отраженным в русской силлабической поэзии второй половины XVII в. Они апеллируют к бесконечной цепи архетипических оппозиций, противопоставляющих благочестивое и греховное, горнее и долнее, труд и безделье. Бессчетные варианты этих пар были в употреблении в Могиланской академии Киева, да и в монастырях Москвы, где в XVII в. было уже немало выходцев из Восточной Европы. Столь же много можно собрать примеров инверсии вина, алкоголя (*spiritus vini*) и священных книг, в которых они подчас сливаются воедино, как в уподоблении бутылки молитвеннику в романе Ярослава Гашека. В прикладном искусстве Европы керамические образцы таких «чертовых служебников» и «шнапсбибельн»<sup>16</sup>, очень похожие на истринский образец и выполненные в технике каменной массы (так называемый рейнский каменный товар), встречаются по крайней мере с XVI в.<sup>17</sup>

Не будет большим преувеличением истолковать послание, заключенное во фляге, как ясно выраженную готовность вступить в игру, которая столь резко и грубо явится через четверть века в забавах Петровской эпохи с ее тягой к малопрстойным карнавальным курьезам. Вероятно, не случайно одной из первых мишеней в этой игре стала именно книга, уже превращавшаяся для русских словолюбов XVII в. в «рабочий инструмент». В этом смысле изображение Евангелия, помещенное на почетном месте в гербе Никона, приобретает дополнительный смысловой оттенок. «Книга» из Нового Иерусалима выглядит своего рода маской предмета, карнавальным атрибутом недалекого уже «всешутейшего собора»<sup>18</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Мы их уже начали предварительно публиковать, см.: *Беляев Л.А.* Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь как памятник археологии начала Нового времени // *Российская археология*. 2012. № 4. С. 30—42; *Бадеев Д.Ю., Русаков П.Е., Майорова Е.В.* Старый деревянный дворец и Каменные палаты Ново-Иерусалимского монастыря: археологические исследования 2009—2011 гг. // Там же. С. 59—67; *Воронова О.А.* Фундаменты Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря // Там же. С. 53—58; *Глазунова О.Н.* Изразцы в культурном слое Нового Иерусалима: планиграфия, статистика, атрибуция // Там же. С. 68—77; *Капитонова М.А.* Архитектурно-археологическая стратиграфия и конструкции ограды Ново-Иерусалимского монастыря // Там же. С. 42—52; *Беляев Л.А.* Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь: археология и вопросы реставрации // *Реставрация и исследования памятников культуры*. М., 2012. С. 23—30; *Воронова О.А.* Колоколотейный комплекс на территории Ново-Иерусалимского монастыря // Там же. С. 34—36; *Глазунова О.Н.* Печные изразцы Ново-Иерусалимского монастыря по данным археологии // Там же. С. 31—33.

<sup>2</sup> См.: Куда король пешком ходил. Гигиена в контексте истории. Материалы к выставке в ГИМ. М., 2010.

<sup>3</sup> Перечисление находок, точное описание декора и технологическую характеристику изделия, см.: *Беляев Л.А., Глазунова О.Н.* Вино и чернила: керамические «книжки» из Подмоскovie (предварительная публикация) // «По любви, въ правду, безо всякия хитрости»: Друзья и коллеги к 80-летию Владимира Андреевича Кучкина. М., 2014. С. 341—350.

<sup>4</sup> См.: *Горячева М.Ю.* Отходная пустынь патриарха Никона: Материалы исследований // *Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»*: Сб. ст. / Сост. и науч. ред. Г.М. Зеленская. М., 2002. С. 23—36.

<sup>5</sup> Высота крышек 15,0 см (выступающие части примерно по 0,5 см), ширина до сгиба 10,5 см (прямая часть — 9,0 см, «корешок» — 1,5 см, выступающая часть — 0,5 см), толщина «книжки» 5,0 см (по краю по 0,5 см). Толщина пластин 0,5 см.

<sup>6</sup> Исключение — белоглиняная поливная чернильница (?) с двумя отделениями, также в виде книги, из села Троицкого на р. Катыш (Клинский р-н Московской обл.), см.: *Беляев Л.А., Глазунова О.Н.* Указ. соч.

<sup>7</sup> Графья — заглубленный контурный рисунок, разметка для предстоящей росписи и т.д.

<sup>8</sup> Непривычное современному глазу написание имени через «и десятиричное» абсолютно допустимо в XVII в., при письме Никон использовал оба варианта. Так, в «Чине избрания на патриарший престол Никона» (1652 г.) и «Списке жалованной грамоты патриарху Никону на рыбные ловли» (1653 г., РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 75, л. 1—68) его имя пишется через «иже», так же как в каллиграфическом автографе патриарха — послании царю Алексею Михайловичу в связи с решением пригласить восточных патриархов в Москву для соборного суда (РГАДА, Госархив, Разряд 27, д. 140, ч. III, JL 69, 1662 г., декабря 21—24) и более поздних письмах из Кириллова монастыря (РГАДА, Госархив,

разряд 27, д. 140а, ч. I, л. 58, конец 1668 г., Ферапонтов Белозерский м-рь; ч. III, л. 14об., 1667 г., сентябрь). Но на л. 28 собственного сочинения «Поучения о моровой язве» (М., 1656) патриарх пишет свое имя через «и десятиричное». Точно так же, вразнобой, писали это имя и современники. «Иже» включено в подпись к прижизненной парсуне и в прорись «Святейший Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» (см.: *Покровский Н.В.* Сийский иконописный подлинник. Т. 3 // Памятники древней письменности. СПб., 1897. Вып. 122. Л. 1841. Табл. XLIII, № 136), «и десятиричное» — в надписи 1660 (?) г. на закладном кресте в апсиде церкви Происхождения Честных Древ Креста Господня Онежского Крестного монастыря на Кий-острове; в глоссе записи рода Никона в синодике Макарьевского Желтоводского монастыря; в эпитафии-акrostихе архимандриту Герману над его погребением в Ново-Иерусалимском монастыре и иных эпитафиях, составленных архимандритом Никанором (включая его приписку на Евангелии, принадлежавшем ранее патриарху Никону, где свое имя Никанор, однако, пишет через «иже»), и других. Благодаря сотруднику Ново-Иерусалимской археологической экспедиции РАН Романа Владимировича Зубрицкого за возможность познакомиться с подборкой примеров подписей патриарха Никона, составленной им для специальной публикации.

<sup>9</sup> См. хотя бы: *Авдеев А.Г.* Старорусская эпиграфика и книжность. Ново-Иерусалимская школа эпиграфической поэзии. М., 2006.

<sup>10</sup> Опубликовано в книге «Рай Мысленный» издания Иверского монастыря.

<sup>11</sup> Ценинник — распространенное в XVII в. именование высококвалифицированных ремесленников, производивших изразцы, покрытые многоцветной непрозрачной эмалью, «цениной» (вероятно, от нем. *Zinn* 'олово').

<sup>12</sup> Невозможно не вспомнить множественные аналогии, которые всплывают при сравнении двух строк — Нового Иерусалима и Санкт-Петербурга, так же как при сравнении их основателей.

<sup>13</sup> См., например: *Юхименко Ю.М.* Патриарх Никон и его время. М., 2004; «Премудрая двоица». Царь Алексей Михайлович и Патриарх Никон. М., 2005. С. 77—80, и др. каталоги.

<sup>14</sup> Гутное стекло (от нем. *Hutte* 'стеклодельная мастерская') — ремесленные изделия из стекла простейшей технологии, изготавливаемые без применения форм, посредством свободного выдувания.

<sup>15</sup> См. хотя бы: *Толстой Н.И.* Вино // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 371—374; *Белова О.В.* Книга // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 514—515.

<sup>16</sup> *Die Schnapsbibeln* (нем.), букв. «водочная Библия» — шуточное название фляжек в форме книги в XVI—XIX вв. в германоязычных странах, особенно у протестантов.

<sup>17</sup> Тема требует развития. Пока см.: *Schäpfke W.* Zum Lesen ungeeignet // *Archäologie in Nordrhein-Westfalen. Geschichte im Herzen Europas* / Hrsg. von H. Hellenkemper, H.G. Horn, H. Koschik, B. Trier. Köln, 1990. S. 328—329; *Köster K.* Schnapsbibeln und Teufelsgebetbücher // *Festschrift für Peter Wilhelm Meister zum 65. Geburtstag am 16. Mai 1974* / Hrsg. von A. Ohm, und H. Reber. Hamburg, 1975. S. 136—150.

<sup>18</sup> См. из новых публикаций: *Трахтенберг Л.А.* «Всешутейший собор» и связанные с ним празднества Петровской эпохи: проблемы происхождения // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика* (<http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Trahtenberg.htm>).

А.Б. МОРОЗ

## «БОГОВКИ» В ВЕЛИЖСКОМ РАЙОНЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

В западно- и южнорусских областях, на Украине и в Белоруссии распространен обычай украшать иконы полотенцами — *рушниками*. Собственно, география этой традиции еще шире, но за пределами обозначенной зоны она не столь универсальна. Так, например, в севернорусских областях в домах заметно чаще встречаются самодельные шкафчики-киоты (*божницы*), в которых держат все иконы вместе и которые обычно не завешивают. В Велижском районе Смоленской области такие полотенца называют *боговки* (см. 2-ю стр. обложки).

Рушники, украшающие иконы, могут быть обыкновенными полотенцами, приспособленными для указанных нужд, но чаще это специально предназначенные для икон очень красивые, домотканые, вышитые *боговки*, которые отличаются от обыкновенных полотенцев следующими признаками:

1. Красота. Изначально это были особенно нарядные полотенца, вышитые традиционными узорами, но более красочно и обильно. В более позднее время, когда домотканые полотенца были вытеснены покупными, а вышивка стала необязательной, традиция вышивать полотенца сохранилась именно для *боговочек*.

2. Статус. В настоящее время, когда старые домотканые рушники или истрепались, или проданы, или отданы в музеи, а в домах сохраняется один-два как память о родителях и прошлом, они имеют особый статус и если используются, то преимущественно как *боговки*.

3. Тематическое оформление. Иногда полотенца украшались вышивкой на христианскую тему (в Каргопольском историко-архитектурном и художественном музее хранится полотенце с вышивкой на сюжеты Введения Богородицы во Храм, Входа Господня в Иерусалим, Покрова Пресвятой Богородицы. КП-1826. Инв. 1859 Т). Сейчас полотенца с принтами покупаются в церковных лавках.

4. Особый размер. Даже небольшие иконы обычно завешиваются большими рушниками, так что их концы сильно свисают вниз. В д. Холмы Велижского р-на нам был подарен такой рушник длиной около 3 м, сотканный специально для иконы.

Полотенца вешают на иконы определенным образом: середина его лежит сверху, концы свисают. При этом *боговка* на иконе напоминает платок на голове женщины: она не только покрывает образ сверху, но и скрывает боковые стороны и часть изображения, так что лик как бы выглядывает изнутри. При этом закрыта может быть большая часть иконы, настолько, что ее почти не видно. Все это дополняет брошь, которой часто (хотя не всегда) скрепляют вместе концы полотенца непосредственно под иконой. Такое сопоставление иконы с покрытой платком женской головой не покажется сильной натяжкой, если вспомнить иконографию Богородицы. Приблизительно о том же говорят и сами информанты:

[А рушник там у вас чем-то заколот, это для чего?] [ЕНМ:] Это просто такая б... брошь такая. [То есть это просто чтобы не раскрылось?] Брошь такая, ага, чтоб не расходилось, ничего. [А рушники все время висят или вы их снимаете когда-нибудь?] Ну, когда постирать, вот вот двойные, ешь, а другой и... [БТМ:] Меняют, ещё ешь запас. [ЕНМ:] Меняем всё, вот она запылилась, загрязнилась, снимаешь, постираешь, опять повешаешь. Уже чтоб голый боженька не был никады. Да. [БТМ:] Одетый был. [Всегда должен быть одетый?] Всегда одетый. <...>

[ЕНМ:] Ну полотенце, а раньше же были не полотенца, а боговочки. [БТМ:] Боговки вышиванные. [ЕНМ:] Белые и вышиванные. [Вышиванные?] <...> Белый и цветами всякими... красненький, ну, в какой цвет делали. [ЕНМ:] Раньше вот белая, и вышивали красивым всяким цветом вышивали это вот (Ефимова Н.М., 1933 г.р., Бахтиярова Т.М., 1956 г.р., д. Погорелье Велижского р-на Смоленской обл.; 2013 г.).

АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Н.В. ПЕТРОВ

# «ПЕРЕХОДЯЩИЙ КРЕСТ» ИЗВЕЛИЖСКОГО РАЙОНА СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Во время экспедиции в Велижский район Смоленской области летом 2013 г. мы записали три текста про довольно необычную и, по всей вероятности, реально существующую в деревнях Шумилово и Будница (с примыкающей к Буднице д. Холмы) практику: во время похорон кого-либо из жителей деревни родственники умершего берут крест, уже несколько поколений хранящийся в семье Валентины Тимофеевны Буровой (д. Шумилово), и несут перед покойником на кладбище; во время похорон крест стоит у могилы, затем он сорок дней находится в доме умершего (в красном углу), после чего его возвращают обратно в дом Буровой вместе с новым рушником.

Попробуем описать основные компоненты этого микролокального обряда.

1. Крест (выносной, подобный тем, которые используются для крестного хода) с распятием, высотой около метра; ни на лицевой, ни на оборотной стороне нет надписей. С оборотной стороны креста изображены орудия страстей Христовых — терновый венец, молоток, клещи и лестница (см. фото).

2. Крест хранится в красном углу (у куту) в доме у В.Т. Буровой, накрыт рушником, специально купленным в церковной лавке.

3. Когда кто-либо в деревне умирает, семья умершего приходит в дом к хранительнице креста и просит хозяйку дать им его на похороны: «Да, и приходють ко мне за крестом. [Что говорят?] “Дай мне креста”» (№ 1).

4. Хозяйка отдает крест, оставляя свой рушник у себя: «[Вы просто так отдаете?] Я отдаю, ены... на это крест вешаю весь... это своё полотенце там или что у кого есть» (№ 1).

5. Во время похоронной процессии крест несут впереди покойника: «[БВТ:] И он... что... и на могилу... его хоронишь, а яго ведешь впереди, покойника — сзади есть. Яго несут. [То есть его несут впереди покойника?] Да.

[АВА:] Впереди» (№ 1); «Это я помню, вот... с детства, а где... где тот... крест... значит, <...> несут его впереди, вот несут... покойника... и несут и этот крест, и сопровождали вот... до кладбища <...> вот идёт человек впереди, теперь же вот венки несут... ну... а раньше венки — не, идёт... человек... с крестом, вот... и несут этот» (№ 3).

6. Во время похорон крест, накрытый рушником, стоит рядом с могилой: «[Когда человека хоронят, всегда его держат?] [БВТ:] Да, и он там стоит тогда на могилке» (№ 1); «Ну яго и ж к покойнику, яго уж так... не ставят, а всёгда кто-то что-то... [БВ:] Рушник, такой во... [БВТ:] Кто полотенца весит, а так больше таки рутничок» (№ 2).

7. В течение сорока дней после похорон крест, накрытый «своим» рушником, хранится в доме умершего в красном углу: «Потом уже заносють ў дом, он сорок дней отстоит, тогда его возвращают назад» (№ 1).

8. После этого крест, накрытый новым рушником, возвращают в дом хранительницы: «А потом его вот отдают опять, теперь он у мене. Опять мне его отдають» (№ 1).

9. Хозяйка снимает рушник, с которым принесли крест, надевает свой (купленный в церкви), ставит крест в красный угол.

10. Рушники, которые ей приносят вместе с крестом, раздаёт: «[Эти полотенца потом храните?] А... а полотенца кому хошь. Хошь — отдавай кому. Я так раздаю... зачем мне его» (№ 1).

Данная практика, судя по всему, одобряется священником: «Молодцы, что пользуетесь этим крестиком» (№ 1). Валентина Тимофеевна ссылается на авторитет своей набожной бабушки: «[А как пошло, что его надо вперед покойника носить?] Ну, видно... Видно ж, уже в церкви знал батюшка. Она ж, во-первых, у церкву ездила всё время, она не пропускала... никакой праздника если там, воскресенье-ко какое. Она все[г]да ездила. Видно, что она говорила, что вот “у мене есь...” [И батюшка сказал, что делать?] Батюшка, это да. Подтвердил» (№ 2).

Еще одна любопытная деталь, определяющая «древний» статус этого обря-

да, — наличие текста, имеющего статус семейного предания. Крест появился в семье Валентины Тимофеевны не просто так: «В общем... дом у нас старинный, и там баба пришла моя туда жить, в этот дом, это её, после войны он остался, и она пришла в этот дом. Он не разрушенный был. И зашёл солдат, шёл — и зашёл. И отдал ей крест, и сказал на ея: “Хозяйка, бери...” Мож, ён и в войну с этэм крестом был, этот солдат, кто знает» (№ 1); «Мож, он и войну прослужил, хто знает. А принёс его, отдал моей бабы. Да. “Береги” [сказал солдат, который принес крест]. [Вашей бабушке?] Да. Моей бабушке: “На, береги”. Ну, во, и всё. [То есть это еще с Первой мировой войны?] Ну да» (№ 2).

По имеющимся у меня данным, описание именно такой практики «переходящего креста» не встречается на территории русско-белорусского пограничья: данный обряд, вернее его описание (участники экспедиции не имели возможности зафиксировать использование креста на похоронах), является микролокальным (распространен на территории трех деревень — Будница, Холмы и Шумилово) и бытует как минимум несколько десятилетий: обряд поддерживается семейным преданием семьи Буровых (некий солдат передал на хранение крест после Первой мировой войны).

Тексты и обрядовые практики не возникают на пустом месте — особенно это утверждение актуально для культурной ситуации русско-белорусского пограничья<sup>1</sup>. Локальный, казалось бы, обряд может быть обнаружен в соседнем российском или белорусском регионе, до которого еще не добрались собиратели (и тогда его наличие объясняется культурной диффузией), либо может представлять собой модификацию широко известной у славян практики переносных икон и свечей, получившей распространение в конкретном ареале в связи с наличием уникального атрибута (крест хранится в определенной семье), присутствие которого поддерживается семейным преданием.

НИКИТА ВИКТОРОВИЧ ПЕТРОВ, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)



Крест, покрытый рушником, в красном углу в доме у В.Т. Буровой



Лицевая сторона креста с распятием



Оборотная сторона креста с орудиями страстей Христовых

В западных областях России (Смоленская и Калужская области), в Белоруссии (Гомельская и Могилёвская области)<sup>2</sup> широко известен комплекс переходящей «Свечи». Специально изготовленная свеча<sup>3</sup> (и почитаемая икона<sup>4</sup>) находится поочередно в домах жителей определенной местности (часто одной деревни). В определенный церковный праздник свеча переносится в другой дом. Человек, начинающий практику или принимающий свечу-икону, мог *обрекатся* хранить ее несколько лет. Свечу изготавливали и хранили в случае тяжелых жизненных обстоятельств (заболел ребенок, ушел на войну муж, падал скот). Если икона-свеча помогала преодолеть беды, то ее начинали передавать из дома в дом. В процессе передачи свечи в другой дом дорогу устилали соломой, еловыми лапками, цветами, впереди несли хлеб, соль, икону<sup>5</sup>, устраивали обрядовую трапезу. В Калужской губ. вынос свечи сопровождался причитаниями с упоминанием умерших родителей<sup>6</sup>.

Некоторые элементы обряда «Свеча» соотносятся с похоронными: ритуальная трапеза при передаче, выкладывание дороги еловыми ветками, причитания. Возможно, эти знаковые элементы обрядовой практики трансформировались в практику ношения креста на похороны в микролокальном тексте трех деревень Велижского рай-

она Смоленской области. Крест, как и свеча, *переходил* от семьи к семье: «Умирал кто-то в деревне, идут, этот крест забирают, так он и переходил, вот это я помню» (текст № 3).

Функционирование данной практики связано, во-первых, с типизированным знанием о «переходящей свече», во-вторых, с отсутствием в пределах деревни действующей церкви и религиозного похоронного ритуала, в-третьих — с наличием семейного предания, поддерживающего практику. Таким образом, ритуальные практики и устная традиция русско-белорусского пограничья оказываются одним из важнейших источников наблюдения за трансформацией широко распространенных обрядовых практик в микролокальных традициях.

№ 1. [Было здесь такое, что по праздникам какая-то семья передавала свою собственную икону по родственникам?] [БВТ:] Не-а. [Например, носят Николу по родственникам?] Я не знаю у нас такого. [АВА:] У нас нет. [БВТ:] Я не знаю. [Не было такого, что переносили икону из дома в дом?] У... у мене, например, остался... крест. Крест. И он ещё военный... крест остался от моя... <...> В общем... дом у нас старинный, и там баба пришла моя туда жить, в этот дом, это её, после войны он остался, и она пришла в этот дом. Он не разрушенный был. И зашёл солдат, шёл — и зашёл. И отдал ей крест,

и сказал на ея: «Хозяйка, бери...» Мож, ён и в войну с этэм крестом был, этот солдат, кто знает. И этот крест вот... вот так, вот как тока помрет кто-нибудь, так его хозяйка... [АВА:] Бярём, ходим. [БВТ:] ...Приходит, бярёт яго. [АВА:] И приносим опять. [БВТ:] И сорок дней стоит он ў куту, этот крест. А тогда уже приносють опять назад. [Это очень древняя традиция?] Да. [АВА:] Да. [Этот крест стоит в доме того, кто умер?] Да, сорок дней. [БВТ:] Да. [Сорок дней?] [АВА:] Да. [БВТ одновременно:] Да. А потом его вот отдают опять, теперь он у мене. Опять мне его отдают. А солдат его принёс и отдал. Видно, можа, ён з им и в войну был, з этим крестом, хто знает. Никто не знает. [Почему так получилось? Вы хранитель этого креста?] [АВА:] Да. [БВТ:] Ну... ён стоит у меня ў... на куту. И батюшка приезжал, то... э... сказал: «Молодцы, что пользуетесь этим крестиком». Что вот кто умер, берут его. [Как это происходит? Вот человек умер...] Да, и приходють ко мне за крестом. [Что говорят?] «Дай мне креста» [Дай креста?] Да. [Вы просто так отдаете?] Я отдаю, ены... на это крест вешаю весь... это своё полотенце там, или что у кого есть. А потом уже мене возвращают со своим в этом полотенце. А я его снимаю, у мене куплен специально там... ў церкви... И всё. [Эти полотенца потом храните?] А... а полотенца кому хошь. Хошь — отдавай кому. Я так раздаю... зачем мне его. [Раздаете?] [Утвердительно мычит.] [Этот крест носят на могилу?] [АВА:] Как... как

покойника нясут. [БВТ одновременно:] И он... что... и на могилу... его хоронишь, а яго ведешь впереди, покойника — сзади есть. Яго несуть. [То есть его несут впереди покойника?] Да. [АВА:] Впереди. [Когда человека хоронят, всегда его держат?] [БВТ:] Да, и он там стоит тогда на могилке. Потом уже заносют ъ дом, он сорок дней отстоит, тогда его возвращают назад. [Этот крест большой?] Ну ъот такие. [Полметра?] Ну будет, ага. Он уже избитый, ну а ён войну ж, наверное прошёл, так откуда ж уже ня будет. Вот. [АВА:] Так после войны уже сколько ему [БВТ:] Да<sup>7</sup>.

№ 2. [Собиратели приехали фотографировать крест, который дается на похороны. Крест стоит в красном углу.] [БВТ:] Може, он и войну прослужил, хто знает. А принёс его, отдал моей бабы. Да. «Береги» [сказал солдат, который принес крест]. [Вашей бабушке?] Да. Моей бабушке: «На, береги». Ну, во, и всё. [То есть это еще с Первой мировой войны?] Ну да. [А как пошло, что его надо вперед покойника носить?] Ну, видно... Видно ж, уже в церкви знал батюшка. Она ж, во-первых, у церкву ездила всё время, она не пропускала... никакой праздника если там, воскресенье-ко какое. Она все[г]да ездила. Видно, что она говорила, что вот «у мене есь...» [И батюшка сказал, что делать?] Батюшка, это да. Подтвердил. [БВ:] И он до сорока дней, он хранится у того чаловека, которого... хоронят. Потом после сорока дней приносят яго сюда опять. [И каждый раз, когда кто-то умрет, к вам за ним приходят?] [БВТ и БВ одновременно:] Да. [А это уже вы на него повесили?] [БВТ:] Да, да. Это уже мы. Ну яго и ж к покойнику, яго уж так... не ставят, а всёгда кто-то что-то... [БВ:] Рушник, такой во... [БВТ:] Хто полотенца весит, а так больше таки рутничок. [А его несут перед гробом?] Да, впереди. Впереди несут. [БВ:] Вперяди, а потом вянки несут и... хто ён... [А когда носят крест, без полотенца или свое вешают?] Своё, своё. <...> [БВТ:] А у мене своё висит<sup>8</sup>.

№ 3. [Правда, что где-то в Буднице какой-то крест был, который передавали?] [ГВВ:] Да, да-да-да, это я помню, вот... с детства, с детства, а где... где тот... крест... значит, <...> несут его впереди, вот несут... покойника... и несут и этот крест, и сопровождали вот... до кладбища, вот. [А у кого его брали?] А во так и... переходил он <...> [То есть он хранился в какой-то семье?] Да-да-да, а тада... умирал кто-то в деревне, идут, этот крест забирают, так он и переходил, вот

это я помню. [И с ним покойника на кладбище провожали?] Да, да-да-да. [И потом его забирали назад?] Потом забирали, да. [А большой крест был?] Да... большой... не, не так... ну средний такой. [Как на могиле, такого размера?] Не, поменьше. [А его сразу забирали, или он какое-то время в доме хранился где-нибудь?] Во... вот знаете что... точно я не знаю, <...> это б надо б у этих... у пожилых бы б людей бы спросить, вот это я помню, что, гьворит, ой... вот идёт человек впереди, теперь же вот венки несут... ну... а раньше венки — не, идёт... человек... с крестом, вот... и несут этот... [То есть не так, что он в доме у тех, кто последние хоронили?] А вот не... вот не знаю, <...> я... не помню, но про крест я хорошо вот помню, <...> где он теперя... у кого он... есть ли он, вот и... этого я не знаю, а так это было<sup>9</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> См. работы участников проекта на странице «Фольклор и язык русско-белорусского пограничья» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/publications.htm>).

<sup>2</sup> См., например, описания этого обряда в Могилёвской губ.: *Добровольский В.* Значение народного праздника «Свечи» // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 35—51; Опыт описания Могилевской губернии в трех книгах. Составлен по программе и под редакцией А.С. Дембовецкого. Могилев на Днепре, 1882. Кн. 1. С. 494, 520, 630; *Жудро Ф.* Свеча — белорусский церковно-бытовой праздник // Могилевские епархиальные ведомости. 1893. № 13. С. 232—236; в Гомельской обл.: *Лопатин Г.* «Икона звалась свячой...» Абрад «Свяча» у прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель, 2013.

<sup>3</sup> См. описание одного из вариантов «Свечи» у П.В. Шейна: «Отправление свечных молебствий принимает на себя один, без соучастия других, домовитый хозяин в селении, по каким-либо обстоятельствам в жизни своей положивший святое обещание завезть в доме ежегодное празднование свечного молебствия избранному им Господскому или Богородичному празднику, или одному из святых угодников Господних. Для этого он первоначально берет у священника огарок обыкновенной церковной свечки в основание заводимой им свечи и к этому огарку, увеличивая фитиль, прибавляет воску, сколько найдет возможным. Сделанную простым образом свечу ставит он перед иконою в обыкновенном месте на куте, вместо подсвечника в небольшой лубочке, наполненной

рожью или пшеницею. Потом просит своего приходского священника прибыть к нему <...> для совершения молебствия в его доме. К этому молебствию он обыкновенно приглашает родственников своих, кумовей, и по усмотрению, соседей, которые само по себе, на увеличение свечи на будущее время приносят воск, или деньги на воск. По совершении молебствия <...> хозяин угощает всех обедом...» (Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. Т. 3. СПб., 1902. С. 174—175). Далее у Шейна подробно описывается процесс передачи свечи.

<sup>4</sup> В Смоленской губ. известна Никольская свеча — передача свечи на Николу Зимнего (*Белова О.В., Седакова И.А.* Свеча // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2008. С. 572).

<sup>5</sup> См., например: *Голоса ушедших деревень / Сост. Г.Г. Нечаева, Г.И. Лопатин, С.И. Леонтьева, А.И. Дробушевский.* Минск, 2008. С. 270—275. Подробные записи про переходящую свечу сделаны нами в Могилёвской обл. в 2014 г.

<sup>6</sup> *Белова О.В., Седакова И.А.* Свеча // Славянские древности... Т. 3. М., 2008. С. 573.

<sup>7</sup> Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова в д. Будница.

<sup>8</sup> Зап. Н.В. Петров, А.Б. Мороз, О.В. Белова, Н.С. Петрова, В.А. Комарова в д. Шумилово.

<sup>9</sup> Зап. Н.В. Петров, А.Б. Мороз, О.В. Белова, Н.С. Петрова, В.А. Комарова в д. Холмы.

#### Список информантов

АВА — Авдеева Валентина Аркадьевна, 1946 г.р., д. Сухие Ляды, живет в д. Шумилово.

БВ — Буров Вячеслав, около 1955 г.р., живет в д. Шумилово, работает таксистом в Велиже.

БВТ — Бурова Валентина Тимофеевна, 1957 г.р., род. в д. Шумилово, живет в д. Шумилово, работает продавцом в магазине в д. Будница, жена БВ.

ГВВ — Григорьева Валентина Васильевна, 1940 г.р., род. в д. Холмы, 18 лет жила с мужем в д. Селезни, сейчас живет в д. Холмы.

*Работа выполнена в рамках проекта РГНФ-БРФФИ № 13-24-01003 «Ареальная структура русско-белорусского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор»*

Г.Р. ШАГАПОВА

## «ЛЮБЛЮ ВОЛЧОК, ЗАБАВУ ДЕТСТВА...»

В работах Ф. Боаса, Е.М. Мелетинского и других ученых были отмечены параллели и установлены связи между мифологиями Старого и Нового Света. Особенно весомый вклад в сравнительно-сопоставительное изучение мифологий внес Ю.Е. Берёзкин, с начала 1990-х гг. создающий электронный каталог по фольклору и мифологии, который представляет собой масштабную картину распространения мифологических мотивов на земном шаре. Выводы Берёзкина получили отражение в многочисленных работах, в которых автор выделяет трансконтинентальные фольклорно-мифические мотивы, реконструирует пути древних миграций и направления культурных контактов [1; 2]. Гипотезы, предложенные им, подтверждаются данными исторической антропологии, археологии, исторической географии и популяционной генетики. Исследовательскую методику Берёзкина нам хотелось бы применить к изучению игровой культуры.

К сожалению, игры не всегда попадали в поле зрения европейцев. Ученые, путешественники, миссионеры — все, кто описывал самобытные общества, предпочитали изучать хозяйство, образ жизни, яркие проявления духовной культуры, мифы, ритуалы; игры же описывались эпизодически и схематично. Ярким иллюстративным примером тому может служить сообщение Н.Н. Миклухо-Маклая, который мимоходом пишет о маленькой папуасской девочке, играющей с веревочкой точно так же, как и русские дети [5. С. 53].

В данной статье предпринято исследование такого элемента игровой культуры, как волчок. Устойчивые формы игрушки, правила игры и широкая география распространения делают возможным его сопоставительное изучение. Территориальные рамки исследования охватывают Евразию, Океанию, Северную и частично Южную Америку. Определение хронологических рамок исследования вряд ли возможно.

ГУЛЬКАЙ РАХИМЬЯНОВНА ШАГАПОВА, канд. ист. наук; Нефтекамский филиал Башкирского гос. ун-та

Семантика и география распространения игры в волчок практически не изучены. Это тем более удивительно, что не только археология, но и богатое культурное наследие Европы оставило нам реальные доказательства ее существования. Записки путешественников, исследования европейских ученых последних двух столетий свидетельствуют, что она была распространена в Азии, в Океании; судя по всему, волчок был широко популярен в Америке.

В словаре В.И. Даля есть упоминание о *волчке*, *юле* и *кубаре*: «Юла — вертушка, волчок, кубик, кубарик, который дети пускают с кнутика и им же подхлестывают; также вертушка с гранями по ребру и цифрами, замест костей, которую вертят пальцами, играя на деньги». Также в другом месте: «Кубарь, зыга, дзыга; кружок, или колодочка с проткнутым стерженьком, игрушка и жеребий» [3. С. 113, 731]. Как видно, мы имеем дело с двумя видами игрушки: одна — вертушка, которая закручивается с кнутика, имеет полое тело, иногда с дырочкой в боку, при вращении она издает воющий звук (отсюда и ее название?). Юла представляет из себя такую же вертушку, но уже с гранями по ребру и с цифрами на гранях. Большое количество волчков-кубарей, которые нужно было вращать при помощи кнутика, было найдено при раскопках Новгорода XI—XIII вв. среди других детских предметов [4. С. 78].

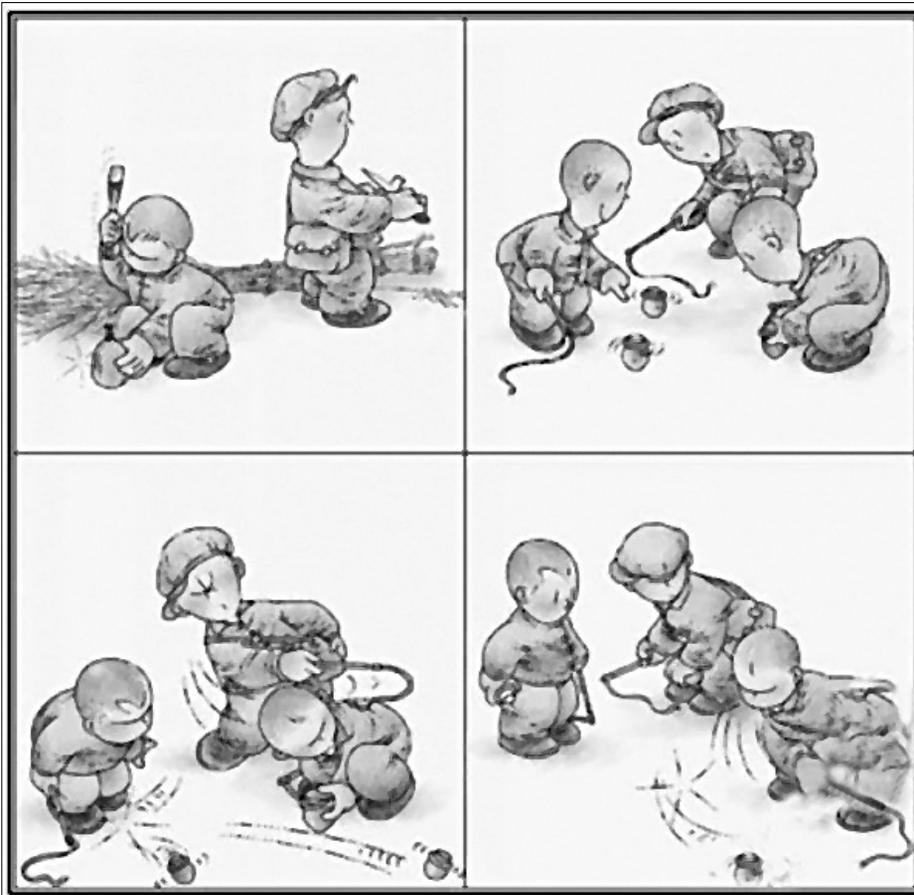
И игра, и игрушка хорошо известны современным детям, причем речь идет не только о покупных (типа юлы), но и о самодельных вертушках. Сделать ее нетрудно: в пластинку (круг, прямоугольник) по центру вставляют палочку, балансируя ее по центру таким образом, чтобы верхняя часть была длиннее нижней.

Не вызывает сомнений древность игры. Она была известна в Древней Греции. Обращает на себя внимание скульптура из Эрмитажа II в. до н.э., изображающая Афродиту с сыном Эротом: примечательна игрушка, которую она держит в правой руке (см. 3-ю стр. обложки). Волчок-*дрейдл* — элемент еврейского праздника Ханука начиная с первых веков до н.э. (см.

3-ю стр. обложки). Дрейдл не круглый, а квадратный, в него играли на мелкие деньги или конфеты, каждая из четырех граней оценивалась в определенное количество очков, которые суммировались в игре; получивший большее число очков становился победителем.

О существовании игрушек типа волчка в Средние века в Европе свидетельствует знаменитая картина нидерландского художника Питера Брейгеля «Игры детей» (1569) — своеобразная энциклопедия более чем 100 детских игр. Брейгель знал оба типа игрушки: простая игрушка, которая только вращалась, показана в руках девочки в правом нижнем углу картины; на заднем плане мальчики 6—8 лет запускают юлу при помощи веревки (см. 3-ю стр. обложки). Картина изображает городских детей из различных сословий, но не дворян. Но игра в волчок была известна и детям из привилегированных слоев общества. Простой волчок, без веревки, изображен на картинах французского художника Жана Батиста Симеона Шардена «Мальчик с волчком» (около 1735 г.; см. 3-ю стр. обложки) и английского художника Гарри Брукера «Игра в волчки» (конец XIX — начало XX в.).

Волчок известен разным народам мира. В Европе его знают немцы, голландцы, англичане, шведы, норвежцы, французы, итальянцы, испанцы, португальцы, ирландцы, греки, поляки, чехи, словаки, русские, белорусы, украинцы, болгары, словенцы [11]. В Прибалтике с волчком знакомы эстонцы и литовцы. В Волго-Уральском регионе мы должны упомянуть марийцев, мордву, удмуртов, башкир, татар и чувашей. Здесь и в наши дни игрушку делают из щепки, бересты или другого подручного материала. У народов Средней Азии эта игра была не менее популярна, чем в Европе, она была известна туркменам, казахам, киргизам, каракалпакам, ногайцам, узбекам, таджикам. Волчок известен в Передней Азии (туркам) и крымским татарам. Из кавказских народов Южного Дагестана волчок знают агульцы, лезгинцы и табасараны.



Ил. 1. Игра в волчок. Современная китайская картинка

В Западной Сибири волчок известен хантам. Приведем описание его изготовления: «От круглого бревна отпиливали кружочек диаметром 10—15 см, толщиной 1—1,5 см. В центре просверливали отверстие диаметром 1—1,5 см и вставляли в него стержень. Нижний конец стержня делали покороче и заостряли, а верхний подлиннее и наматывали на него веревочку. Острым концом волчок ставили на пол и сильно раскручивали, держа за стержень. Затем дергали за шнур, и волчок начинал кружиться» [9. С. 18]. Аналогичная игрушка была у ненцев и нганасан.

Восточная Сибирь представлена только якутами. Хакасам и тувинцам, а также монголам и бурятам как игрушка волчок неизвестен (хотя у хакасов нечто вроде юлы используется в азартной игре). На северо-востоке Сибири волчок — самая популярная игрушка у чукчей и эскимосов: «Высота палочки 4,5 см. Один конец палочки вставлялся в отверстие круга из дерева. Игрушка служила для развлечения детей от 3 до 10 лет, соревновавшихся в его длительном

вращении. Волчком играли и дети эвенгов» [10. С. 93].

Дальний Восток представлен собственно маньчжурами. У корейцев с конца XVII в. известна игра *пхеничхиги*, имеющая региональные особенности. Стюарт Кулин в своей книге конца XIX в. приводит также изображения корейских и японских волчков [13. Р. 24—25]. На *пхеничхиги* похожа игра *чегчхиги*, в которую играли зимой, пиная ногами «чхеги» — монетку или кусок железа с отверстием посередине, в которое просовывали бумагу, свернутую трубочкой [8. С. 18—19]. Китайцы знали волчок, похожий на корейский и японский, также с веревочкой, с помощью которой вращали и удерживали вращение (ил. 1).

В Полинезии волчок был отмечен путешественниками еще в эпоху географических открытий: к примеру, неоднократно она описана у маори [15. Р. 153—154]. Э. Тайлор пишет: «О полинезийской манере гадания посредством верчения кокосового ореха. На островах Тонга <...> это гадание торжественно выполнялось с целью узнать, может ли выздороветь

больной. Предварительно громко прочитывалась молитва к богу — покровителю рода о том, чтобы он направил движение ореха. Последний затем пускали, и положение его при остановке показывало волю бога. В других случаях, когда кокосовый орех запускали просто для забавы, молитва не читалась и результатам не придавалось значения. <...> На островах Самоа <...> действия преследовали другую цель. Участвующие сидят кружком, кокосовый орех запускают в середине, и ответ оракула считается относящимся к тому, в чью сторону обращена нижняя сторона ореха, когда он останавливается. Неизвестно, использовали ли самоанцы в прежнее время это гадание для обнаружения вора или для чего-нибудь другого, но теперь они сохраняют его просто как жребий и как игру в фанты. В пользу того мнения, что обычай этот первоначально был серьезным гаданием, говорит то обстоятельство, что у новозеландцев, хотя у них и нет кокосовых орехов, еще сохраняются следы того времени, когда их предки на тропических островах имели эти орехи и гадали по ним. Известное полинезийское слово “ниу”, т.е. кокосовый орех, еще бытует у маори для обозначения других способов гадания, особенно для гадания на палочках» [8. С. 11]. Схематическое изображение юлы, в которую играли папуасские дети на востоке о-ва Гвинея, приводится в книге Ханса Фишера [14. S. 17].

Интересные примеры игры в волчок демонстрируют жители о-ва Пинанг в Андаманском море, где проводятся соревнования по гасингу (местное название игры). Масса такого волчка достигает 5 кг, он раскручивается и удерживается, вращаясь, на специальной подставке до двух часов. Есть и другие варианты игры, когда волчок надо не только удержать на ходу, но и довести его по определенной траектории до цели. До недавнего времени волчки изготавливали кустарно. Команды исключительно мужские. Малайские мальчики продолжают играть в гасинг и в наши дни. Помимо этого гасинг был известен на Малых Зондских о-вах, на восточном побережье Суматры, на о-вах Банка, Бинтан, Белитунг, Яве, Калимантане, Сулавеси. Судя по публикациям малайской прессы в Интернете, имеется несколько форм волчка: в Малайзии

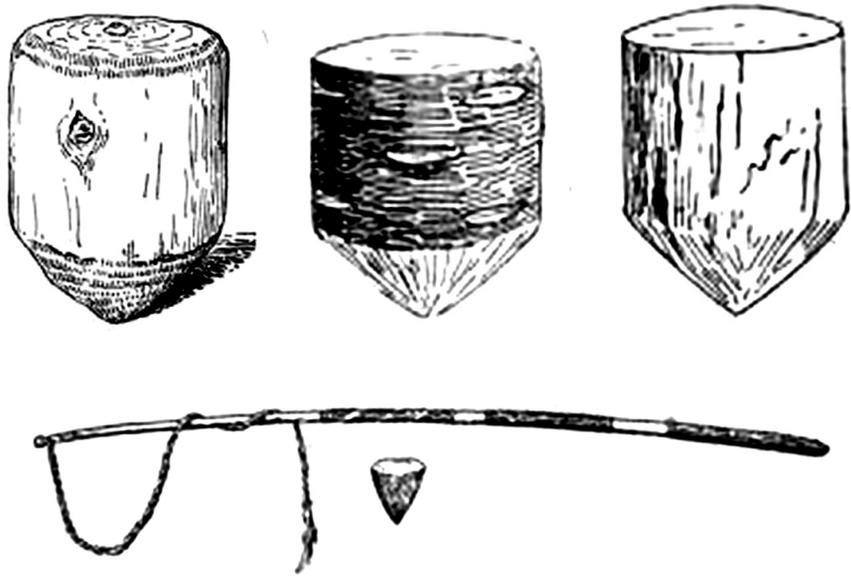
луковичной формы, на Бали в форме перевернутого конуса, на о-ве Бинтан массивные волчки шарообразной формы, на Яве волчок делали из колена бамбука и он был цилиндрической формы, на о-ве Ламбок это был плоский диск. Но какой бы формы он ни был, везде к волчку прилагалась веревка или плетка для закручивания и подхлестывания движения.

Подробное описание игр североамериканских индейцев в начале XX в. составил и издал Стюарт Кулин, который в том числе приводит иллюстрации и описывает правила игры в волчок. Дано описание почти 30 волчков. Волчок был известен эскимосам (западным и восточным), индейцам кри, шайеннам, цимшианам, селишиам, шошонам, нутка, пуэбло, арапахо, кроу, дакота, янктонам, хидатса, тева, понка, хопи, маках, йокуц [12. Р. 733—749]. Здесь мы приводим некоторые иллюстрации североамериканских волчков (ил. 2—4).

О волчке в Южной Америке известно не много. В диссертации Кристины Оталора Монтенегро, посвященной колумбийским индейцам, приводятся рисунки и описания аналогичной игры колумбийских детей общины Аруака (Северная Колумбия) [6. С. 125]. Стюарт Кулин приводит примечательный факт, что подобную игрушку видели конкистадоры у детей перуанских индейцев. В Интернете имеется материал о волчке у аргентинских детей, но без упоминания племенной и этнической принадлежности играющих. Таким образом, волчок был однозначно известен на американском континенте до прихода европейцев.

К сожалению, у нас полностью отсутствуют сведения о волчке у австралийских аборигенов. И мы имеем только одно свидетельство о его бытовании на африканском континенте, причем оно относится к Древнему Египту и не представляет особого интереса, так как северо-запад африканского континента неоднократно попадал под этнокультурное влияние Передней Азии.

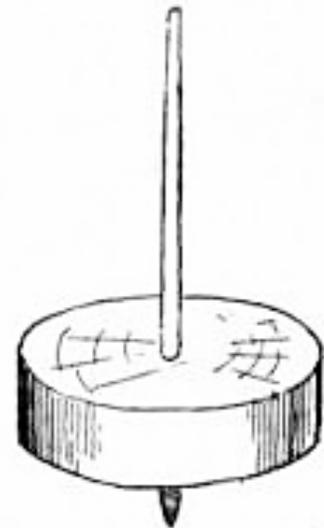
Картографирование игры показывает ее широкое распространение на земном шаре (см. карту 1). Итак, на данный момент в нашем распоряжении свидетельства о существовании игры в волчок у более чем 30 народов в Евразии и Океании и почти 13 племен в Америке. На основании



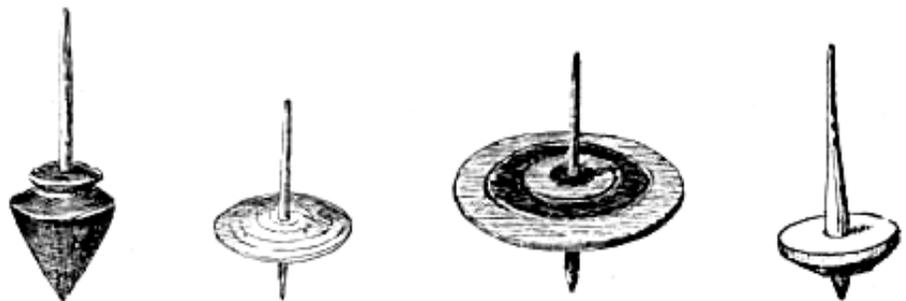
Ил. 2. Волчки индейцев алгонкинской группы (арапахо, черноногие, кри). Из книги: Culin S. *Games of the North American Indians*. Washington, 1907

имеющегося материала можно сделать следующие выводы.

В большинстве рассматриваемых случаев речь идет все же о двух разных игрушках. В самом простом виде перед нами вертушка — пластинка диска с отверстием посередине, через центр которого протянута палочка таким образом, чтобы верхняя часть была намного длиннее нижней, в пропорции не менее  $\frac{2}{3}$  к  $\frac{1}{3}$ . Это одноразовая игрушка, сделанная из подручных материалов. На картине Брейгеля изображен более сложный вариант — игрушка длительного пользования, сделанная рукой взрослого человека, она не только вырезана, но и сбалансирована для игры: девочка держит в руках юлу, сделанную из дерева. Аналогичной игрушкой Афродита в античной скульптуре развлекает ребенка. В Америке нередко



Ил. 3. Волчок индейцев цимшиан. Из книги: Culin S. *Games of the North American Indians*. Washington, 1907



Ил. 4. Волчки эскимосов п-ова Лабрадор. Из книги: Culin S. *Games of the North American Indians*. Washington, 1907



Карта 1. Игра в волчок в разных регионах мира

встречается конус из массива дерева, и это второй вариант. Отличительная черта такой юлы — она раскручивается исключительно руками и только один раз, после полной остановки ее раскручивают вновь. Судя по всему, в Старом Свете ею развлекали маленьких детей (независимо от их пола).

Второй тип игрушки в своей основе имеет ту же деревянную юлу, но по центру к палке привязана веревка, с помощью которой ей придают вращательное движение, либо кнутик существует самостоятельно. Задача игроком была проста: как можно дольше удержать вращение юлы. Играли на время, на силу, на скорость вращения, не случайно для игры выбиралась ровная площадка, нередко ровная ледяная поверхность (русские, ханты, манси, индейцы гровантры). Играли в нее только мальчики подросткового возраста. Наши данные позволяют утверждать, что игра в волчок в культуре Старого и Нового Света существовала уже в период заселения Америки. Она распространяется в Евразии с запада на восток от Англии и Франции вплоть до Чукотского полуострова и с севера на юг от шведов до греков, от ненцев до таджиков. Отсутствие информации по Южной Сибири и Дальнему Востоку, возможно, обусловлено неполнотой сведений.

1. Одинаковая и простая по форме игрушка, которая вращается руками, фиксируется:

а) в Восточной Европе, Поволжье, в Средней Азии (русские, украинцы, удмурты, белорусы, башкиры, татары, марийцы, по-видимому, казахи, ногайцы, каракалпаки);

б) у папуасских детей на востоке Новой Гвинеи и в Индонезии;

в) в Америке у индейцев хоппи, маках, йокуц, томпсон, колумбийских араваков, возможно, у перуанских индейцев.

2. Гораздо большее распространение (и больший интерес) имеет вариант игры, в которой волчок раскручивают при помощи веревки. Игра имеет три разновидности, которые объединяет раскручивание с веревкой или без нее, на льду или без льда: а) игра на льду с раскручиванием веревкой; б) игра на льду, но без веревки; в) раскручивание с веревкой, но не на гладкой поверхности. На льду волчок раскручивали русские. Далее мы сталкиваемся именно с ледовым вариантом в Америке у индейцев кроу, дакота, арапахо, гровантры, чиппева, сок-фокс (алгонкинская языковая семья), а также цимшиан. Вращая игрушку на льду руками, без веревки, играют эскимосы Аляски и о-вов Принца Уэльского; корейцам известен был в том числе зимний вариант волчка (но какой именно, в доступных нам

источниках не уточняется). Не на льду, подстегивая игрушку бечевкой, играли индейцы — селиши, томпсон (селишская языковая семья), шошоны и хоппи (юта-ацтекская семья). В индо-тихоокеанском регионе вариант с веревкой мы наблюдаем у малайцев — гасинг и у полинезийских маори. Раскручивание как один из вариантов игры мы видим на картине П. Брейгеля; об этом способе игры мы точно знаем в отношении хантов, манси, китайцев, корейцев, японцев и маньчжуров. Судя по хантам и манси, живущим в Западной Сибири, наличие льда не обязательно для игры.

Юго-Восточную Азию (индо-тихоокеанский регион), запад Северной и север Южной Америки объединяет тот вариант игры, где вращают волчок веревкой, удерживая его длительное время.

Кроме того, явные связи обнаруживаются между северо-западными областями Северной Америки и Западной Сибирью, Поволжьем. Но между ними лагуна в несколько тысяч километров, возможно объясняемая простым отсутствием данных. Вполне предсказуемые параллели в форме игрушки и правилах игры находим у чукчей, эскимосов Северо-Восточной Азии и западных эскимосов и эскимосов Аляски. Контакты между названными народами в принципе не прерывались никогда.

Картографирование и изучение распространения игры в волчок позволяет сделать выводы по этнической истории и истории расселения индейских племен в Америке. Не будучи специалистом по данному вопросу, могу отметить только некоторые детали. К примеру, мы имеем еще один довод в пользу того, что алгонкины связаны с культурой тихоокеанского варианта. Племена саук и фокс, относящиеся к центральному алгонкинам, пришли на территорию их нынешнего проживания (в район Великих озер, штаты Висконсин и Мичиган США) с западного побережья, откуда их теснили селиши и томпсон (ныне проживающие на территории штата Вашингтон США и в провинции Британская Колумбия в Канаде). Равнинные алгонкины (племена арапахо и шайенны) пришли на свои земли (штаты Колорадо и Вайоминг), будучи вытеснены с запада группами племен хока и пенути, жившими на территории современных штатов Калифорния и Орегон (тихоокеанское побережье США). Между тем у индейцев хока и пенути об аналогичных играх Стюарт Кулин не сообщает, надо полагать, они не были зафиксированы.

Обратимся к семантике игры. Волчок имеет ярко выраженный гендерный характер — перед нами, как правило, мужская игра, за исключением нескольких случаев, когда игрушкой развлекали очень маленьких детей, в том числе и девочек. И в одном случае у западных эскимосов сообщается об участии в соревнованиях взрослых женщин. Идентичные характеристики и правила игры в Европе, Азии, Океании, Америке, а именно: юношеский характер, раскручивание (наличие или отсутствие льда не принципиально), игра на время, ведение волчка по определенной траектории на дальность и точность — все это приводит к выводу, что игра и форма волчка не могли возникнуть самостоятельно в разных частях света. Последние связи Азии и Северной Америки прервались около 10 тысяч лет назад; с учетом того, что игра успела проникнуть и в Южную Америку, дату можно удревить, но насколько — сказать трудно.

Семантика игры в волчок в евразийских культурах не совсем очевидна. Обратившись к материалам

Индонезии и о-ва Бали, можно сделать некоторые наблюдения, которые коррелируют с евразийскими данными: здесь в волчок играли и играют исключительно мальчики, приблизительно с десятилетнего возраста. Это видно на картинах европейских художников, в сообщениях о русской игре; китайские рисунки изображают мальчиков, малайцы считали и считают игру в гасинг исключительно мужской формой проведения досуга [6].

Если говорить о связи игры с календарем, четкую календарную привязку имеет только зимний вариант в Европе и Америке.

Учитывая данные Тайлора о гадании при помощи кокосового ореха на о-ве Самоа, а также данные о мужском характере игры в ряде культур, можно предположить, что первоначально игра в волчок была ритуалом. Вероятно, участники действия должны были как можно дольше удерживать волчок в подвижном состоянии, и, возможно, именно от этого зависел успех загадываемого предприятия. Второй вариант предполагает, что острое волчка, указывавшее на человека, означало расположение к нему высших сил (в противном случае мы наблюдали бы в современных вариантах игры наказание за проигрыш). В этом случае, возможно, волчок является прототипом рулетки в казино с выпадением счастливого жребия.

По поводу происхождения волчка существует точка зрения, на наш взгляд довольно спорная: волчок происходит от веретена. К. Оталора Монтенегро пишет: «Если девочка хочет научиться крутить предметы, она не играет в волчок, а крутит веретено и учится прясть» [6. С. 19]. Однако веретено — изобретение довольно позднее, к тому же в Полинезии его вообще не знали, между тем игра была известна. Прямой зависимости между волчком и веретеном нет; веретено является атрибутом производящего хозяйства, а волчок, очевидно, намного древнее. Можно с осторожностью предположить, что раскручивание волчка веревкой или вращение рукой связано со способами добывания огня трением.

Наверное, мы не сможем ответить на вопрос, когда и как был изобретен волчок, но очевидно, что в эпоху палеолита незадолго до голоцена он был известен. Следовательно, перед нами один из древнейших предметов мате-

риальной культуры первобытного человека, сохранившийся практически без изменений. О довольно раннем происхождении волчка свидетельствует значительный географический ареал игры: по-видимому, предки американских индейцев принесли волчок с собой в Америку как минимум 10—12 тысяч лет назад.

## Литература

1. Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распространение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.
2. Березкин Ю.Е. Космогонические сюжеты «нырлящик за землей» и выход людей из земли. (О гетерогенном происхождении американских индейцев) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4. С. 110—123.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2010. Т. 1—4.
4. Долгов В.В. Детство в контексте древнерусской культуры XI—XIII вв.: Отношение к ребенку, способы воспитания и стадии взросления // Этнографическое обозрение. 2006. № 5. С. 72—85.
5. Миклухо-Маклай Н.Н. Путешествие на берег Маклая. М., 2006.
6. Оталора Монтенегро К. Игра, ее место и развитие у детей индейских племен Колумбии: Дис. ... канд. психол. наук. М., 1984.
7. Пак Бен Чон. Традиционные народные игры в системе школьного физического образования Республики Корея: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. СПб., 1999.
8. Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. Д.А. Корочевского. Смоленск, 2000.
9. Тахтуева А.М. Игры и игрушки обских угров в традиционном воспитании детей // Игры детей обско-угорских народов / Под ред. Е.А. Нёмысовой. СПб., 1999. С. 10—24.
10. Фролова А.Н. Традиционные игры и игрушки народов Крайнего Северо-Востока России. Магадан, 2003.
11. Arnold A. The world book of children's games. London, 1972.
12. Culin S. Games of the North American Indians. Washington, 1907.
13. Culin S. Korean games with notes on the corresponding games of China and Japan. Philadelphia, 1895.
14. Fischer H. Spiele der Wotut (Ost Neugwinea). Berlin, 1961. Tafel 49. Abb. 17.
15. The Maori as he was: A brief account of Maori life as it was in pre-European days. Wellington, 1934.

О.Е. ФРОЛОВА

## ПОВЕДЕНИЕ ПРЕДМЕТОВ В АБСТРАКТНОМ АНЕКДОТЕ (ЖИВОЕ И НЕЖИВОЕ)

Анекдот, с одной стороны, является фольклорным жанром, с другой — представляет фольклор Нового времени, в котором закономерности, сложившиеся в традиционной культуре, пересматриваются. Как писал С.Ю. Неклюдов, «неразделимость в народной культуре символических значений признака, предмета и действия говорит о примате предмета, свойство которого в простейшем случае тавтологично ему самому (кровь кровава, воздух воздушен, пламя пламенно и т.д.), а действие столь же тавтологически обозначает проявление этого свойства (гром гремит, думу думают, шутки шутят и т.д.)» [3] (см. также [10. С. 3]).

Перемена статуса предмета в фольклорном тексте осуществляется при приобретении им новых признаков. Так, в традиционных жанрах, например в волшебной сказке, предмет может играть важную роль в сюжете, вести себя как живое существо, становясь волшебным помощником, при этом грань между животным, предметом и веществом становится нечеткой [6. С. 49]. Артефакты в обычном анекдоте, как правило, находятся на периферии сюжета [11]. Однако в группе так называемых в обиходе *абстрактных* или точнее — абсурдных анекдотов предметы выдвигаются на первый план.

Наша цель — описать приемы, благодаря которым меняется роль предмета в абстрактном анекдоте и переосмысляются его характеристики в свете категорий *живого* и *неживого*.

Особенность нашего материала заключается в том, что абстрактный анекдот выходит за пределы просто языковой игры, конструируя некую новую реальность, законы устройства которой и цели помещенных в нее участников неизвестны адресату (см. [4; 9]). Абстрактный анекдот снимает мотивировки и принципиально затемняет намерение говорящего, вводя адресата в состояние недоумения. Предмет комического заключается в том, что, как кажется, лишено смысла. «Цепочка слов является бессмысленной не потому, что не существует (не находится) предмета, на который она “указывает”;

но она является таковой, потому что она вообще не способна на что-либо указывать или что-либо означивать. Другими словами, бессмысленная цепочка слов “не способна выразить какое-либо состояние говорящего”» [5. С. 49].

Уже при первом знакомстве с материалом мы видим существенное отличие статуса предмета в традиционном и в абстрактном анекдоте, которое заключается в том, что обретение новых признаков предметом происходит случайно и не мотивировано его функциональным предназначением.

На уровне сюжета предметы в абстрактном анекдоте «повышаются в ранге», становясь персонажами, совершая действия и поступки. На уровне речи способы «оживления» предметного имени, которое грамматически является неодушевленным, ограничены: это приписывание такому существительному признаков живого существа, выраженных прилагательными и глаголами. В языке и речи существуют три лингвистические явления: переносное метонимическое (*шляпа двинулась вперед*) или метафорическое употребление неодушевленных имен с атрибутами и предикатами (*часы бегут*), а также аллегория как «способ представления отвлеченного понятия или суждения посредством конкретного образа» [1. С. 161].

Задача, которую мы собираемся разрешить, — описать, какие приемы используются в абстрактном анекдоте по «оживлению» предметов.

В абстрактном анекдоте одна из характеристик *живого* — способность к самопроизвольному движению, которое не инициируется никаким внешним импульсом, а является самостоятельным. Мотив полета, как показывают наши наблюдения, является весьма распространенным (см. примеры 1, 2, 10, 11).

(1) Летят два кирпича.  
— Друг, а ты-то куда летишь?  
— Мне все равно, лишь бы человек хороший попался!

(2) Летела над морем стая напильников. Внезапно один напильник резко спикировал вниз и, естественно, бульк! — утонул.

Стая снизилась, кружится над этим местом. Потом вожак говорит:

— Ладно, полетели, все равно он без ручки был.

В примерах 1 и 2 субъектам приписывается предикат, выраженный многозначным глаголом *лететь*. Его семантика, согласно словарю, толкуется следующим образом: *лететь* — «1. (ненаправленный, кратный — летать). Передвигаться, перемещаться по воздуху. 2. Мчаться. 3. (св. полететь). Разг. Падать (1 зн.). 4. только 3 л. Быстро проходить (о времени). 5. только 3 л. Разг. Быстро изменяться (о цене, уровне и т.п.). 6. (св. полететь). только 3 л. Разг. Ломаться, портиться, нарушаться» [2. С. 494].

В примере 1 актуализируется значение *падать*, т.е. передвигаться по вертикали сверху вниз. В примере 2 глагол выступает в значении *передвигаться по воздуху*, как правило по наклонной вниз или вверх или же в горизонтальном направлении. Для данного контекста актуализируется признак самостоятельности движения, присущего живым существам: насекомым и птицам.

Антропоцентричность персонажей-предметов выражается предикатами речи, которые объединяют довольно большую группу предметов, абстрактных символов, частей организма человека и веществ. В этом поведение предметов в анекдоте и в жанрах традиционного фольклора сближается.

(3) Унитаз бегает из угла в угол и бормочет:

— Такой друг... такой друг... ТАКОЙ друг... и так в душу насрать...

Однако подражание человеческому поведению, освоенное предметами в анекдоте, шире: это эмоциональные реакции, вредные привычки, сексуальные контакты.

(4) Лежит кирпич на солнышке, греется. По небу летят гуси. Гуси:

— Кирпич, летим с нами на юг!

А кирпич взял и закурил...

(5) Москва, лето. Катится нолик по парку, видит — восьмерка под кустом лежит.

— В такую жару заниматься любовью. Дроби!

Анекдот «становится на сторону» наивных представлений о мире,

игнорируя систему русского языка, для которого простейшие организмы, грибы, растения, вещества, неотчуждаемые части тела человека и животного являются неодушевленными.

Пример 6 переключается с предыдущим текстом, поскольку сексуальные контакты присущи именно живым существам.

(6) Ромашка и василек цветут на лесной поляне.

- Ромашка, ты меня любишь?
- Люблю.
- А ты меня хочешь?
- Хочу.
- Скорей бы эти пчелы прилетели!

В анекдоте (пример 7) персонаж гриб наделен антропоморфностью: у него появляется лицо (ср. *хлебальник* — «груб. насмешл. разг.-сниж. = хлебало — О рте человека» [12. С. 676, 675]).

(7) Стояли два гриба: мухомор и белый. Идет грибник.

- Эх, — вздыхает белый, — сейчас резня начнется...
- Не знаю, как резня, а ногой в хлебальник я точно получу!

Процессу одушевления подчиняются в анекдоте части тела человека и вещества, являющиеся результатом жизнедеятельности организма человека. И в этом анекдот также сближается с волшебной сказкой, где подобным трансформациям подвержены не сопля, а слюна, хотя вещественное существительное «слюна» осмысливается и в традиционной загадке (см. [8. № 1833, 1833а, 1833б, 1833в]).

(8) Сопля перед зеркалом прихорашивается, челку завил, губы накрашила.

- Нос у нее спрашивает:
- Ты куда собралась?
- На дискотеку.
- Нос, шмыгнув:
- Никуда не пойдешь!

Автономное и самостоятельное поведение частей тела человека также позволяет им приобрести статус живого существа.

(9) Создали задницы всего человечества политическую партию и первым делом направили петицию в ООН со следующими претензиями:

1. Мы разделены на две половины.
2. Наш голос слышен очень редко и слабо.
3. Пресса до нас доходит в последнюю очередь...

Пример 9 отличается от предыдущих тем, что в нем обыгрываются

главные признаки зада, в тексте нет признаков сдвига характеристик предмета, обнаруживаемого в примерах 1—8.

Следующий пример показателен в том отношении, что оживление предмета помимо приписывания ему уже отмеченных признаков — движения, речи, социальной организации — затрагивает и его грамматические характеристики: при переходном глаголе *послать* зависимые слова *один напильник* приобретают окончания одушевленных имен.

(10) Летит стая напильников на юг. Летят значит, летят... Вдруг сбились с пути... Где юг? Решили послать одного напильника на землю, спросить у местных жителей, где юг. Отбил от стаи один напильник и приземлился в лесу. Смотрит — зайчик скачет.

— Заяц, подскажи, в какой стороне юг?

— А я не знаю, я ещё молодой, надо у мамы спросить. Подожди тут.

Напильник ждёт 10 минут, 20, полчаса... Решил пойти сам и поискать зайца.

Выходит на поляну и видит следующую картину: зайчиха, взяв зайца за уши: — Какие напильники?!?!?! Какой юг?!?!?! Опять накурился, зараза!!!???

Как показала, проводя лингвистические эксперименты, М.В. Русакова, в речи в нарративном режиме неодушевленные имена существительные, когда говорящий описывает их самостоятельные действия, приобретают окончания по одушевленному типу [7. С. 175—207]. Действительно, в отличие от примера 2, приведенный выше текст более пространен и описывает больше перипетий.

С другой стороны, сравнение примеров 10 и 11 показывает, что во втором из них оживление происходит на лексическом уровне путем приписывания предмету новых признаков — способности передвигаться по воздуху. Однако сами предметные имена не меняют своих грамматических характеристик, как в примере 10, и остаются неодушевленными, что видно из словосочетаний с переходным глаголом *посылать*.

(11) Летит стая напильников. На дереве сидят две вороны. Ведущий напильник подлетает к вороне и спрашивает:

- Как пролететь на Мадагаскар?
- Прямо и направо, — отвечает ворона.

Напильники улетели. Проходит некоторое время, и летит еще одна стая напильников.

Ведущий напильник подлетает к этой же вороне и спрашивает:

— Ты не знаешь, как пролететь на Мадагаскар?

— Прямо и направо.

Напильники улетели.

Проходит некоторое время, летит еще одна стая напильников. И опять ведущий напильник так же подлетает к вороне, спрашивает ее, как пролететь на Мадагаскар, и опять ворона посылает напильники направо.

Наконец через несколько часов летит еще одна стая напильников. Ведущий напильник подлетает к вороне.

— Скажи, пожалуйста, как пролететь на Мадагаскар?

— Прямо и налево.

Вторая ворона обращается к первой:

— Почему это ты до сих пор напильники посылала направо, а эти напильники вдруг послала налево?

— Ты знаешь, я подумала, а на х..я на Мадагаскаре столько напильников.

Абстрактный анекдот помимо создания новых непривычных персонажей, совершающих действия, не направленные на достижение каких бы то ни было целей, создает зону неопределенности, когда адресат не в состоянии определить, с каким объектом он имеет дело — живым или неживым.

(12) Из пункта А в пункт Б выехал поезд. Навстречу ему одновременно из пункта Б в пункт А выехал другой поезд. Дорога однопутная, но они не встретились.

Вопрос: Почему?

Ответ: Не судьба!

Пример 12 допускает несколько интерпретаций: а) будучи неживыми предметами, способными только к механическим действиям, при движении навстречу друг другу по одной колее поезда не встретились из-за аварии, но на это нет указаний в тексте; б) поезда не встретились, потому что остановились, но в тексте умалчивается и об этом обстоятельстве; в) поезда не встретились, поскольку смогли отклониться от заданной траектории, так как повели себя как живые существа<sup>1</sup>.

Пример 13 демонстрирует новую грань осмысления *живого* и *неживого*, когда не предмет приобретает признаки живого, а наоборот, человек опредмечивается, приобретая характеристики неодушевленной неживой материи. Существительное *холодильник* не имеет переносного значения, подобно именам *кукла*, *пень*, *чурбан*, *дуб*, сформировавшим в русском языке метафорические характеризующие значения. В речи пациента слово *холодильник* выступает как имя класса,

т.е. человек превращается в предмет, о чем свидетельствует приобретение новых качеств.

(13) Доктор, я всё время думаю, что я холодильник.

— Это вас обременяет?

— Нисколько.

— Зачем же вы пришли?

— Я сплю с открытым ртом, а свет будит мою жену.

Как показывает анализ, в каждом тексте персонаж-предмет наделяется комплексом антропоцентрических признаков (см. таблицу).

Как же ведут себя предметы в абстрактном анекдоте? Как мы полагаем, можно говорить о трех случаях: а) предмет стремится стать живым существом,

приобретая новые признаки, при этом иногда существительное даже меняет свои грамматические характеристики; б) адресату не вполне ясно, имеет ли он дело с живым или неживым объектом, и, наконец, в) человек приобретает признаки неживого предмета.

Подводя итоги, процитируем философа, рассуждающего о природе бессмысленного в языке и искусстве: «Никакой, даже самый очевидный логический абсурд, нарушающий основы нашей картины мира, не имеет иммунитета против художественной утилизации» [5. С. 62].

#### Примечания

<sup>1</sup> Аналогичная ситуация наблюдается в загадке: неясен статус предметов,

т.е. это или полет по вертикали неживого объекта — падение, или самостоятельное движение — полет, доступный только живым существам. Вторая интерпретация имеет больше оснований, поскольку при падении затруднительно проследить движение тени.

— Что такое зеленое и летит?

— Не знаю.

— Это летящий зеленый помидор. А что такое черное и ползает по земле?

— Тоже не знаю.

— Это тень от летящего зеленого помидора.

#### Литература

1. Аллегория // Краткая литературная энциклопедия: В 9 т. Т. 1. М., 1962. Стб. 160—161.

2. Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С.А. Кузнецова. СПб., 2002.

3. Неклюдов С.Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 21—31.

4. Норман Б.Ю. Игра на гранях языка. М., 2006.

5. Поцелуев С. Бессмыслица в аспекте семантики: Очерк истории идей // Логос. 2006. № 6 (57). С. 21—67.

6. Пропп В.Я. Морфология сказки. Л., 1928.

7. Русакова М.В. Элементы антропоцентрической грамматики русского языка. М., 2013.

8. Садовников Д.Н. Загадки русского народа. М., 1960.

9. Санников В.З. Русский язык в зеркале языковой игры. М., 1999.

10. Толстая С.М. Признак в языке культуры // ЖС. 2001. № 3. С. 2—3.

11. Фролова О.Е. Предмет в анекдоте // ЖС. 2006. № 1. С. 29—31.

12. Химик В.В. Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб., 2004.

#### Источники текстов

<http://anek-abstrakt.narod.ru>  
[http://chtopopalo.ru/publ/abstraktnye\\_anekdoty/2](http://chtopopalo.ru/publ/abstraktnye_anekdoty/2)

<http://demiurges.rolka.su/viewtopic.php?id=57>

[http://eho.haim.ru/eho\\_abct.php](http://eho.haim.ru/eho_abct.php)  
<http://parnasse.ru/blogs/smeh-ne-greh/abstraktnye-anekdoty.html>

<http://www.boro.dax.ru/assorty8.html>

<http://www.dgr.su/t51476.html>

| Предмет  | Грамматическая характеристика<br>Одушевленность/<br>неодушевленность | Признак   | Пример  |
|--|--|---|---|
| Кирпич<br>Напильник<br>Нолик<br>Унитаз<br>Гриб<br>Цветок<br>Нос<br>Сопля | ?<br>?, одуш.<br>?<br>?<br>?<br>?<br>?<br>?                          | Речь  | № 1, № 2, № 3,<br>№ 5, № 6, № 7,<br>№ 8, № 9, № 10,<br>№ 11 |
| Кирпич<br>Напильник<br>Нолик<br>Унитаз<br>Поезд<br>Помидор<br>Тень       | ?<br>?<br>?<br>?<br>?<br>?<br>?                                      | Движение  | № 1, № 2, № 3,<br>№ 5, № 11, № 12                           |
| Напильник<br>Нолик   | ?<br>?   | Зрение  | № 10, № 5   |
| Кирпич   | ?  | Вредная привычка  | № 4   |
| Восьмерка<br>Цветы   | ?<br>?   | Сексуальные контакты                                    | № 5, № 6  |
| Унитаз   | ?  | Эмоциональные реакции и состояния                       | № 3   |
| Гриб   | ?  | Антропоморфность  | № 7   |
| Сопля  | ?  | Использование декоративной косметики, присущее женщинам | № 8   |
| Напильник<br>Задница   | ?<br>?   | Способность к организованному социальным действиям      | № 9, № 10   |

Выполнено в рамках Проекта РГНФ № 13-01-00230 «“Живое” и “Неживое” в этнографических, культурно-исторических и языковых контекстах» (рук. доктор ист. наук И.А. Морозов)

Е.Ю. ДУБРОВСКАЯ

## «ВО СОЛДАТУШКИ ВОЕННЫЕ, ВО МАТРОСУШКИ ПОБЕДНЫЕ...»

(Первая мировая война в фольклорных источниках  
из научного архива Карельского НЦ РАН)

По наблюдению А.К. Байбурина, в кризисных ситуациях, а к ним, несомненно, относится Первая мировая война, каждая национальная традиция в очередной раз обращалась к своему фольклорному наследию ради упрочения национального единства<sup>1</sup>. Это подтверждают и материалы научного архива Карельского научного центра РАН<sup>2</sup>.

Память о войне сохранилась во множестве текстов разных фольклорных жанров, которые в 1930-е гг. были записаны в Карелии. Обращают на себя внимание карандашные записи 1936—1938 гг.: «песня из времен империалистической войны» о разорении Сербии, «любимая здесь среди молодежи» и исполненная жителем Петрозаводска, участником Гражданской войны, рабочим Онежского (бывшего Александровского снарядодельного) завода сорокалетним Андреем Николаевичем Дорофеевым<sup>3</sup>; стихотворения «В Австрии» и «Письмо с фронта», сохраненные в памяти участника Первой мировой Дмитрия Михайловича Ефимова, жителя д. Ранина Гора Пудожского района, а также «Солдатская» песня и причетъ по солдатам, воспроизведенная колхозницей из д. Якушово Каршевского сельсовета Пудожского района Настасьей Михайловной Ригиной<sup>4</sup>, и др. «Во солдатушки военные, во матросушки победные» провожала «беднушка»-мать своего любимого сына, сокрушаясь, что он окажется «на чужой большой сторонешке»: «там ведь матушки не родные», там «дадут шапочки невольные, / дадут кепочку холодную <...> да штыки остроколючие...»<sup>5</sup>.

В настоящей публикации представлены два текста из научного архива КарНЦ РАН.

«Три товарища» — новеллистическая сказка на сюжет АА\* 880 I (Солдат-генерал), частично совмещенный с сюжетом СУС 880 (Жена выручает мужа). Данный вариант обнаруживает сходство со сказкой

«Иван Иванович Иванов», записанной П.Г. Ширяевой во второй половине 1940-х гг.<sup>6</sup>

Карандашная запись 1937 г. сделана М.М. Михайловым, учеником М.К. Азадовского, участником ленинградской фольклорной экспедиции в Карелию, от Павла Ивановича Вострикова, 1892 г.р., участника Первой мировой войны, жителя д. Верховье Великогубского сельсовета Занежского района КАССР. Сведения о нем собиратель сопроводил примечанием: «член промартели, грамотен, 45 лет», «сказку слышал в германскую войну в окопах».

Примечательно, что рассказчик, воспроизводя сказочный сюжет через два десятка лет после окончания войны, характеризует главных действующих лиц в духе идеологом раннесоветского времени. Так, повествуя о трех крестьянах, призванных на действительную службу, Востриков в соответствии с традицией подчеркивает инаковость одного из них: «два товарища были буржуйчики», а третий — «пролетария всех стран».

Пунктуация публикуемого текста приведена в соответствии с современными нормами, орфография оригинала сохраняется.

Рифмованный текст «Львовский переход в 1914 году» повествует о событиях Галицийской операции российских войск в августе-сентябре 1914 г. Перечисление населенных пунктов на территории Галиции и Польши (порой в искаженном виде) — Львов, Ярослав, Перемышль (Пшемысль), Радомил (Радымно), Бохна (Бохня), Тарнов, Краков — сближает этот текст с перечислением топонимов в русских эпических произведениях.

Запись февраля 1938 г. сделана И.К. Торопцевым от Дмитрия Михайловича Ефимова, 1875 г.р., жителя д. Ранина Гора Лобегского сельсовета Пудожского района КАССР. Об информанте приводятся следующие данные: «колхозник, малограмотный, ночной сторож, был кучером в Вытегре у барина 22 года, 5 лет в действительной службе, 13 лет в запасе. В 1904—1905 участвовал в русско-японской войне, в 1914 — в империалистической войне до 1918 г., потом Ранина Гора».

Текст включает фрагмент песни времен Русско-японской войны «Близ моря на Дальнем Востоке в ущельях карпатских горах», получившей в годы Первой мировой новую географическую привязку<sup>7</sup>.

В публикации сохранены элементы транскрипции и попытки собирателя воспроизвести особенности произношения и форм слов, но восстановлено разбиение на строки, поскольку в машинописной записи оно дано некорректно. Пунктуация приведена к современным нормам, единичные пропуски слов, вероятно, объясняются соображениями самоцензуры собирателя.

**Три товарища**

В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем, как на бороне, верст за 200 в стороне.

Пери от Москвы вплоть до Батума, от Варшаву до Сухума, от Архангельска до Твери, всюду курят только Пери. Даже строгий Питер Пери распахнул широко двери<sup>8</sup>. Бох не бох в штанах красных. Теперь сказка.

Жили были 3 товарища в одной деревне. Были с одного года рождения все. 2 тов[арища] были буржуйчики, а 1 был пролетария всех стран. Ну не смотря на то эти товарищи [нрзб.] были буржуи, и с ними участвовал пролетария всех стран. И вот как раз сполнилось им очередной год, что надо было идти на службу. И вот подались они к приему. И их приняли, всех товарищей, к военной службе. Все 3 товарища были вообще ребята образцовые. И вот когда их приняли на службу, то они подали заявление быть неразлучнама воинскому начальнику и чтобы их определили в одну часть служить. И по ихнему заявлению воинский начальник назначил в одну часть. И вот когда оне прибыли в роту, прослуживши оне до присяги. Потом назначил их ротный командир в учебную команду. В учебной команды учились очень хорошо, пролетария Иванов еще лучше занимался товарищев своих буржуйчиков.

Окончивши учеб[ную] команду, Иванов получил пятеркой свыше товарищей. И возвратились оне в роту после учеб[ной] команды. Произвели их в унтер офицера. А перед отправкой в учеб[ную] команду командир сказал: «Хорошо будете учиться, ребята, вернетесь в роту и отпущу на родину в отпуск на месяц».

Когда они вернулись с учеб[ной] команды, товарищи буржуйчики поехали домой в отпуск на родину. Иванов был задержан. Когда его задержали, то он пошел с объяснением к рот[ному] ком[андиру]. Обращался [нрзб.] по команде. Подошедши он к первому взводному: «Господин взводный, разрешите вам доложить, почему тов[арищи] мои поехали домой в отпуск, а я остался в роте. Я учился лучше всех, а меня задержали». Взводный, ни слова ни говоря, хрясь его в маску. Обративши он к фельдфебелю, теперь уже с объяснением: «Господин фельдфебель, почему же товарищи поехали домой в отпуск, а я остался в роте». Фельдфебель, ни слова ни говоря, хрясь ему в маску. От фельдфебеля обратился к ротному: «Ваше благородие, разрешите вам доложить, товарищи-то поехали мои в отпуск, а я остался в роте». Ротный командир, ни слова ни говоря, хрясь его в маску. Обратился он к батальонному командиру: «Ваше высоко благородие» — то же само. И тот то же само: хлясь его в маску.

Потом потреб. главный почетный караул. И надо им образцова солдата в главный почетный караул главнокоманд[ующему] Николаю Николаичу. И вот назначили как раз Иванова в почетный караул. Этот солдат стоял с холодным обнаженным оружием у кабинета Ник. Ник., и вот задумался наш крепко Иванов, замечтался о своей службе. И вот такая мысль напала глубокая, даже заговорил громко. Что лучше бы мне застрелиться или потопиться от этой службы. И вот как раз присутствовала племянница Ник. Ник. в кабинете у двери. Услыхала разговор часового и доложила Ник. Ник., своему дядю, что у нас часовой с ума сошел. Дядя приказал открыть двери. Призывает к себе часового в кабинет. Ну, часовой знал его личность. По приказанию его ушел с поста.

Ник. Ник. начин[ает] допрашивать часового: «Что Вас заставляет служба застрелиться или потопиться. Объясните мне». Часовой не растерялся, набрался духу и не отказался от своих слов. «Вот, ваше императорское высочество, что меня заставляет служба. Когда мы, все три товарища, были приняты на службу, и вот ротный командир назначил нас в учебную команду. Перед отправкой в учебную команду ротный командир объяснил нас, что, значит, хорошо окончите учебную команду, вернетесь в роту, я отпущу вас домой в отпуск. И я учился лучше товарищей. Сдал экзамен. Вернулись мы с учеб[ной] команды. Товарищи поехали домой в отпуск, а я остался в роте. И вот сошел я с объяснением по команде начальных лиц своих с непосредственных начальников ближайших. Подошел я ко взводному командиру с объяснением: «Господин взводный, разрешите Вам доложить, почему мои товарищи поехали домой в отпуск, а я остался в роте». Он, ни слова ни говоря,

хрясь мне в маску. Обратился к фельдфебелю. Тоже само: хрясь в маску. Обратился к ротному, и рот[ный] командир хрясь в маску. Обратился я к батальонному, и то же само: хрясь в маску. И вот дальше не знаю, что делать».

Ник. Ник. и говорит ему: «Сменяйтесь с поста, ваши дела все я налажу». Иванов сменился с поста, возвратился в роту. Утром как раз приходит в штаб полка телефонограмма. Немедленно требуют Иванова обратно. Получил телефонограмму фельдфебель и бежит к Иванову: «Чего ты, сукин сын, наделал на посту?» Хлясь его в маску. Представили его к ротному. И то же в маску ротный. Командир батальона приказал выдать ему обмундир[ование] первого срока и представить к Ник. Ник.

«Являюсь, ваше императорское высочество, младший унтер офицер 2-го стрелкового полка 2-й роты Иванов». Ник. Ник. спрашивает его: «Есть ли у Вас деньги на дорогу?» — «Никак нет, ваше императ[орское] высоч[ество]». Ник. Ник. бросает ему на испашку 100 руб. на дорогу: «Завтра ты едешь в отпуск домой». Получил наш Иванов 100 р. денег, и очень рад он был, что получил 100 руб. «И черт с им, что меня по маске колотят. На 100 руб. все таки можно, — говорит, — погулять».

Вернувши в роту Иванов от Ник. Ник., от радости крепко заснул. Утром встает. Как раз поступила телефонограмма в штаб полка: немедленно направить Иванова на родину в отпуск на месяц. Бежит к нему фельдфебель с телефонограммой: «Ты чего, сукин сын, натворил там у Ник. Ник.?» — Хлясь его в маску. Представил его к командиру батальона, и командир батальона хлясь его в маску. Не имели права его задержат. Направили его в отпуск, поехал наш Иванов домой. Досадно было, что за что его в маску колотили, ну радость его была, что все таки 100 р. деньги в кармане. Приезжает он в Питер. Слез на вагзале в Питере. И подумал он своей головой: «Дай-ка я остановлюсь в Питере сутки на 3-е погулять». И вот заходит он в гостиницу. Первого разряда была гостиница. Снимает он себе N. Заказывает он, конечно дело, выпивки, закусок. Когда наш Иванов выпил и закусил, и пошел прогуливаться по своему кабинету. А с им рядом помешался в N генерал. Этой генерал услышал звон шпор. «Кто рядом со мной занимает, какой-то военный человек N».

Генерал спрашивает официанта: «Кто со мной находится в N?» Официант долагает генералу: «Рядовой солдатик». — «Позвать ко мне солдата». Официант с докладом к служилому: «Служилой, разрешите Вам доложить, просит вас генерал рядом в N». Иванов наш не растерялся, не падал духом. Открывает двери в N генералу: «Являюсь, ваше высоко превосходительство, унтер офицер 2-го стрелк[ового] полка 2-й роты Иванов».

«Вольно. Садитесь! Куда ваша путь следует, служивый?» — «Домой еду, ваше

высоко превосходительство!» — «А что, служивый, не желаете ли со мной в карты сыграть для сопровождения времени от скуки ради?» Наш Иванов подумал: «Есть у меня 100 руб. Сыграю в карты». И сели они играть в карты. Солдат играть, играть, и проиграл из этой сотни 95 руб. Ставит последнюю пятерку кверху орлом. «Проиграю последнюю 5-ку», — сам себе думает. С этого банку снял Иванов 150 руб. В дальнейшем разыгрался наш Иванов, выиграл с генерала 120 тыс. денег.

У генерала больше ставить нечего. Закладывает свой мундир. И тот проиграл. Закладывает шинель. И туя проиграл. Генерал остается в одних кальсонах и тельной рубахи. Покончили игру. Возвращаясь наш Иванов с генеральской полной формой и 120 000 денег. И подумал наш Иванов, как бы генерал не отобрал от него денег. «Вещи я бы отдал обратно. Неи жалко уж». Потом сдумал наш Иванов: «Надо удирать с этой гостиницы». Выходит с этой гостиницы. Нанимает себе автобус, приказывает шоферу: «Вези меня в ресторан Палкина на Невский проспект». Нанимает себе самый хороший N, заказыв[ает] себе самые хорошие закуски, самые хорошие вина. Выпил наш Иванов с радости великой. «Дай-ка я снаряжусь в генеральскую форму. Побываю 5 мин. генералом».

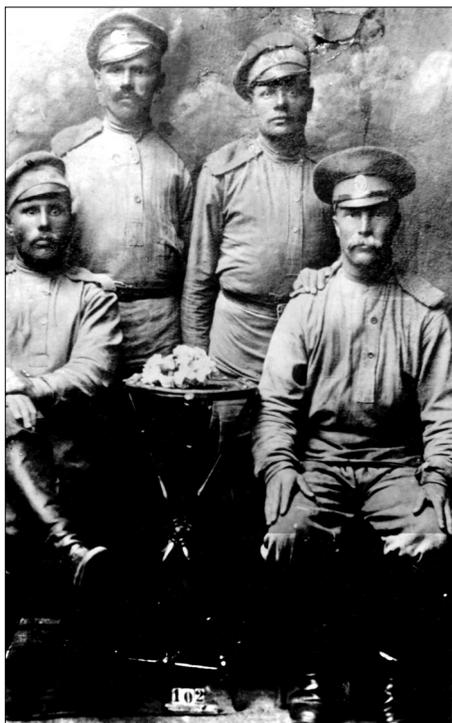
Выходит наш Иванов на Невский проспект в генеральской полной форме. Марширует по Невскому пр[оспекту]. Солдаты рядовые отдают честь, становясь во фронт. Наш Иванов каждого солдата дарит пятеркой. Выходит он на главную Морскую улицу. Вдруг встречается с ним племянница Ник. Ник. И смотрит на этого юного генерала, как он смог в юных годах чин генерала. В большое сомнение впала племянница Николая Николаевича.

И стесняется племянница Николая Николаевича, как остановить это генерала и расспросить его, как он мог получить чин генерала. Всячески подошла племянница к этому генералу с большим извинением: «Разрешите Вас спросить, как вы могли в юных годах генерала получить. Большое сомнение берет меня». — «А очень свободно, — говорит, — сударыня. — Я есть сын такова-то князя, и за боевые мои хорошие отличия произвели меня генералом».

Эта племянница была очень заинтересована в этова генерала. Захотелось ей прогуляться: «Разрешите с Вами пройтись». Генерал этой самый не отказался. Рекомендовались друг другу, познакомились. Нанимает генерал автомобиль, и едут в ресторан Палкина. Снимают себе N. Заказывает наш генерал себе хороших вин, закусок, выпили, закусили, развеселились, конечно дело. Задумал наш генерал Иванов, как бы этой племян[нице] влезти в штаны. Значит, уже она сначала не сдавалась. Он дал обещание замуж взять. Ну и заехал в штаны всеш-



Михаил Владимирович Ларионов (слева), рядовой пулеметной команды лейб-гвардии Семеновского полка, уроженец карельской деревни Уссуня Спасо-Преображенской волости Петрозаводского уезда Олонецкой губ., с товарищем по службе в Галиции. Фото 1915—1917 гг. Научный архив Карельского научного центра РАН



Пудожанин Сергей Иванович Фофанов (второй справа) среди однополчан. Фото периода Первой мировой войны. Научный архив Карельского научного центра РАН



Крестьяне д. Канзанаволок Водлозерской волости Пудожского уезда Олонецкой губ. братья Василий Федорович и Афанасий Федорович (справа) Фокины-Ермилины. Снимок сделан в фотоателье в Кронштадте во время Первой мировой войны. Личный архив Е.Ю. Дубровской

таки. Погулявши он неделю с ей в этом ресторане. Все таки генерал с думой о себе: «Что я генерал, ну, не совсем генерал, надо удирать домой».

И вот когда оне отгулявши неделю, долагает он своей Жене: «Женечка, я еду домой. Возьму родителей на свадьбу. Возвращусь на свадьбу через неделю». Распрошались. Раздевает с себя генерал форму. Одевается рядовым солдатом. Садился в поезд и едет домой. Приезжает на свою станцию. Одевается генералом, нанимает пару лошадей с колокольцем. Является в свою деревню со звоном. Отец и мать выбежали на улицу и не могли узнать своего сына. Ну тут набралась целая квартира своих соседей. Соседи очень были удивлены, что Иванов явился домой генералом. И вот как раз молодежь собралась на вечеринку на беседу. Товарищи его были еще в отпуску дома на родине. Буржуйчики-то.

На вечеринке барышни и говорят этим своим солдатикам: «Что вы вон служили и не могли получить генерала. Иванов Иван явился домой генералом». — «Не может быть, что Иванов получил генерала, и никогда не поверим, пойдем, Макар, узнаем, действительно ли он генерал, на квартиру». Подходят к евонному дому. Стали на лестницу. Двери были закрыты. Стучатся в двери. Мать выходит, открывает двери: «Что Вам надо?» — «Дома ли Ваня?» Мать отвечает: «Дома». Открывает дверь в квартиру, и смотрят: Иванов сидит в полной генеральской

формы. Наши ребята остолбенели сразу. «Ваше высоко превосходительство, разрешите зайти». (Вот перед тов[аришем] как приходится.) — «Проходите и садитесь!» Ставит графин на стол генерал. Угощает своих товарищей шампанским. Товарищи выпили по стопке и пожелали приятного сна.

Выход[ят] товарищи на улицу. Между собой разговор имеют, как это мог он получить генерала в скорое время: «Мы поехали из части, рядовым был, а тут получил генерала. Да ведь он-то учился лучше нас в учебной команды, и могли его произвести в генерала». Товарищи поутру встали, поехали в часть.

Приехали в часть товарищи. Докладывают фельдфебелю: «Господин фельдфебель, как мог получить Иванов генерала?» — «Что вы, с ума сошли, — говорит, — он поехал домой рядовым солдатом». — «Господин фельдфебель, он дома генерал». — «Никогда я в жизни Вам не поверю, что он генерал». Ребята наши остолбенели и не знают, что говорить, неужель нас во сне приснилось.

Иванов прогостивши 3-е сутки дома и направляется в часть. Приезжает он в Питер, одевается в генеральскую форму и делает свидание со своей Женой. Гуляет еще неделю. Приходит срок, что надо явиться в часть. Долагает своей Жени, что мне надо выехать по служебным обязанностям на неделю времени. Возвращается он в роту рядовым солдатом, как ему полагается по формы. Сам себя чувствует богатым человеком. На 2-й день встает

утром, подходит к фельдфебелю и дает фельдфебелю 100 р. денег. Подходит к ротному. Дарит ротного 200 р. денег. После этого залюбило его начальство. Вечерняя поверка пройдет, отпускают его на все 4-е стороны. У его был уже свой купленный автомобиль, и приказывал явиться к 10 ч. к казармы. И едет гулять со своей Женой.

Гуляет неделю, гуляет вторую. Потом здумалось ему. Долагает своей Жене: «Что завтрашний день будет у нас парад на Марсовом поле по встрече государя. Я буду командовать этим парадом». — «Возьмите, и я еду с вами». — «Куда вы поедете в зимнее время. Остынешься». — «Ну, Ваня, всетаки я поеду». Распрошались. Возвратился наш Иванов в роту. Утром подняли и в 4 часа утра на дворе маршировкой, построили и погнали их на Марсово поле.

Явились на Марсово поле. Построили их по роту. Вдруг приезжает государь император. Прошли марцимпимальным<sup>9</sup> маршем. Построились обратно по ротам. Вдруг автомобиль катит вдали. Офицерство смотрит в автомобиль, едет Николая Николаевича племянница. Подъезжает племянница Ник. Николаевича к парад. Останавливает свой автомобиль и спрашивает первого офицера, полковника: «Генерал Иванов есь главнокомандующий парадом у Вас?» — «Никак нет, — говорит, — простите, у нас, — говорит, — такова офицера нет». — «Ваша ложь, не может быть, он обязан здесь быть, генерал Иванов».

Не пытавшись, она ко второму офицеру обратно и спрашивает его: «Есь у вас Иванов командующий парадом?» — «Простите, у нас такого офицера нет».

Она все таки продолжает его припирять, что есть, должен быть. «Если вы желаете, то есть у меня Иванов унтер офицер, а не полный генерал. Желаете, так я разверну роту, так он стоит на правом фланге». Когда развернули роту и оне поравнялись лицо с лицом, она видит, личность тая самая. Взамен генерала рядовой солдат. Сразу же у ей слезы на землю. Села в автомобиль и одумалась. «Вот я с кем дело поимела, взамен генерала с рядовым солдатом».

Вернувшись наш Иванов в часть свою в роту, после проверки одевается в генеральский полный мундир и едет на свидание к своей Жене. Когда имеет свидание, Женя и говорит ему: «Вы двуличный человек, днем рядовой солдат, а вечером генерал. Вы хотите, я в завтрашний день я Вас представлю к своему дяде». — «Представьте меня хоть к самому государю. Я как был генерал, и генералом помру». — «Завтрашний день чтоб к 10 часам Вы были здесь». Наш Иванов к 10 ч. прибывает в генеральской полной формы. Садится в автомобиль, с племянницей едут в Зимний дворец.

Представила его племянница к Ник. Николаичу. Является в кабинет к Ник. Ник.: «Являюсь, ваше императорское высочество!» — «Садитесь!» Садится в мягкие кресла. Ник. Ник. потребовал самовар на стол. «Садитесь к столу ближе». Наливает ему стопку шампанского вина. Когда наш Иванов выпил, и отдал великую благодарность.

«Разрешите Вас спросить, как Вы получили генерала? Кто Вас производил?» — «Очень свободно, ваше императорское высочество. Я получил генерала за ваших 100 руб.». — «Как Вы получили за моих 100 р.? Когда я давал деньги?» — «А помнитесь, ваше императорское высочество, когда Вы давали ваши 100 р. Когда мне маску били и Вы направили меня в отпуск на родину, то заехал в Питер. Остановившись был в Северной гостинице. Помещался я в N. И вдруг приглашает генерал играть в карты. Я с генерала выиграл 120 000 р. денег и генер[альскую] форму. И вот я с этой великой радости чуть с ума не сошел. Потом мне вдруг вздумалось одеться в ген[еральскую] форму. Хоть 5 мин. побыть генералом. Выхожу на Невский проспект в полной генеральской форме. Шел я по улице Морской и повстречался с Вашей племянницей. И поимел знакомство. И в дальнейшем она пригласила меня гулять».

«Дяденька, нельзя ли его произвести в генералы?» — «Все прощаю тебе, генерал Иванов. Через три года ты будешь у меня генералом действительным». Выключили его сразу же из части, и поступил он в юнкерскую школу. Поучившись три года, получил подпоручика, через 3 мес[яца]

произвели в поручика. Через 3 мес[яца] получил поручика. Через 3 мес[яца] получил штабс-капитана. Через 3 мес[яца] получил подполковника. Через 3 мес[яца] получил полковника. И потом получил генерала майора. Когда он получил генерала майора, тогда поимел честь жениться на этой племяннице. И поимел он большое счастье, большое богатство, большое приданое.

*Научный архив КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1 р. ф., кол. 74, ед. хр. 59, л. 54об.—60.*

### Львовский переход в 1914 году

Из Львова выступали, нам назначен был поход. Мы, орлы, не испугались, нам привычен переход. К Шан-реке мы подошли, тут назначен был бивуак. Мы ф [нрзб.] поместились и проспали [кое-]как. Сан-реку пираходили, тут построен новый мост, на горе на той высокой город Радомиль возрос. Поднялись мы в эту гору, город Радомил прошли, жалко, город весь разбитый, ничего в нем не нашли. Только вышли на дорогу, тут рассеялся туман, в это время перед нами показался эроплан. Наши славные ижорцы, фсем скажу ја не ф хвальбу, бес команды добровольцы тут открыли все стрельбу. И стреляя залпом дружно, точно будто што з мортир. Что вы, черти, сполошились? закричал тут командир. Ай да наши добровольцы, вот и честь тебе, хвальба, как с трудом и с криком прекратилась стрельба. При таком геройском деле доброволец наш спотел, эроплан благополучно освојаси улетел. Ротный сделал замечание, старикам велел учить, а доброволец смотрит косо и под нос себе ворчит: чему учить теперь вас будут, веть ф Петергофе ф' со прошли, а ни длья ротного ученја с'уда в Австрию пришли. Ярослав горот ступили, тут назначен был бивуак. Мы ф казармах помесатились и ф [нрзб.] кожокак. Хлеба нету у солдата, позажгли фсе костерки, побежали за картошкой, загремели котелки.

Чару попили, поели и умылись добела, долго спать мы не ложились, тут тревога нам была. Слышны выстрелы снарядов С перемышленных мортир, добровольцы от испуга в зал попрятались ф с[ортир], словно черт оттуда вылез, ф' с'у казарму провон 'ал сам себе сказал тихонько вот теперь под.....

(так в тексте. — Е.Д.)

Славный ротный нам Улжанов фсех построил нас в рядах, но, ребята, не робейте, скоро печь будем блины. Ну, тревогу отменили, неприятель отступил, и опять нас по казармам фсех нас ротный разместил. хлеба довольно получили, чаю, сахару тогда, спали м'агко на соломе, словно будто господа. Мы две ночи ночевали и опять пошли в поход, шли до города Тарнова, нам был трудный переход. Мы в Тарнове отдохнули, ближе к Кракову пошли. Много наших добровольцев до бивака не дошли. Старики идут дорогой, кое-где еще шутят, а доброволец весь усталый еле тащится пыхта. Душит злоба удалого, и взяла его тоска, слышны выстрелы уж снова и позиция близка. Но довольно с добровольца и походов на войне, а не буду так сражаться в перестрелошном огне. Он так думал и надумал новый подвиг совершить, на обеденном привале себе ногу прострелить. Отвернулся от солдат, тут никто не проследил, мигом снял с плеча винтовку, 5 патронов зарядил. Вот идет себе дорогой и обдумывает план, как стрелять я буду в ногу, это веть не эроплан. Так и сделал доброволец, на привале закусил, а для пушного десерту пулю в ногу запустил. [В] санитарную на повозку тут стащили молодца и дали тогда героју ф слет прокл'атју бес конца. Вот и Бохна, город славный, Ночью мы туда пришли, утром встали мы пораньше, на разведочку пошли. Город только что был взятый

нашим русским войскам,  
пожили мы там немало,  
мы ни крошкам и ни кусочкам.  
Хлеба целым караваем,  
чаю, сахару пудами,  
а в погребках вина разлито  
и стало как прудам (как прут).  
Но у нас, не у австрийцев,  
все в порядок привели,  
а кто попал, того, понятно,  
к коменданту привели.  
Мы две ночи ночевали  
и опять в поход пошли.  
Двадцать первого мы ночью  
на позицию пришли.  
Там в долине австрийской границы  
на фсклоне зеленой горы,  
там лились кровавы потоки  
с утра до вечерней зари.  
Там рвутся шрапнели, гранаты,  
и землю взрывает фугас,  
с-под Кракова пишет газета,  
брызнули слезы из глаз.  
Читает мать газеты о войнах далеких  
и хочет о сыне узнать,  
а сын тот убит на разветке в Карпатах,  
об этом сообщает приказ.  
Убито в долине широкой,  
и кости в долину [в]росли.

*Машинопись. Научный архив КарНЦ  
РАН, ф. 1, оп. 1 р. ф., кол. 4, ед. хр. 13,  
л. 11—11об.*

### Примечания

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов. М., 2010. С. 48.

<sup>2</sup> См.: Описание коллекций русского фольклора НА КарНЦ РАН (Ф. 1, оп. 1) / Сост. Е.В. Марковская // Полевые исследования и архивация фольклорных и этнографических материалов КарНЦ РАН: Материалы V науч.-практ. семинара (Петрозаводск, 21—22 марта 2012 г.). Петрозаводск, 2012. С. 127—191.

<sup>3</sup> НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 61/249, л. 36об.

<sup>4</sup> Там же, кол. 4/8, 4/14, 4/13, 4/21 и 4/21а.

<sup>5</sup> Там же, кол. 4/21.

<sup>6</sup> Сказки Ленинградской области. Л., 1976. С. 141—146.

<sup>7</sup> Налепин А.Л., Щербакова О.Ю. Солдатский песенник // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв. Т. 6. М., 1995. С. 474.

<sup>8</sup> Цитируется стихотворная реклама с пачки папирос «Пери», выпускавшихся в конце XIX — начале XX в. — *Примеч. редакции.*

<sup>9</sup> Т.е. церемониальным.

## М.В. СТРОГАНОВ

# ЖЕСТОКИЕ РОМАНСЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Первая мировая война очень быстро и очень ярко отразилась в русском фольклоре. Современники событий стремились зафиксировать новые явления по горячим следам: так были выпущены сборники частушек<sup>1</sup>, устной истории<sup>2</sup> и песен<sup>3</sup>. Но из всего этого материала изучены только частушки, а также устная история, так как эти тексты наиболее ярко запечатлели основные реалии времени и особенности народного сознания<sup>4</sup>. Кроме того, в годы советской власти соответствующие жанры устраивали исследователей, настроенных антимонархически и прореволюционно, поэтому Первая мировая война трактовалась как предшественница революции 1917 г., а самостоятельное ее значение не было осмыслено.

Анализируя в настоящей статье жестокие романсы, мы хотим показать, как народное сознание перерабатывало авторские произведения, созданные и до Первой мировой войны, и во время нее, а также как народное сознание репрезентировало войну. Основным материалом исследования служат жестокие романсы, записанные в Тверской области в 1970—2000-е гг. и хранящиеся в Фольклорном архиве научно-исследовательского центра тверского краеведения и этнографии Тверского государственного университета; в целях экономии места мы даем сокращенную атрибуцию текстов.

Жестокий романс в центре своего внимания держит семейные конфликты и не приурочивает их к конкретно-историческим событиям. Но в романсах тюремной и военной тематики такая приуроченность встречается нередко. И в целом ряде жестоких романсов, в основе которых лежат авторские произведения, созданные до Первой мировой войны, действие приходится именно на время войны.

В основе одного из них — стихотворение Н.Н. Веревкина «Раненый русский воин», написанное во время польской кампании 1831 г.<sup>5</sup>

Под зеленою раkitой  
Русский на поле лежал  
И к груди, штыком пробитой,  
Медный крест свой прижимал.

МИХАИЛ ВИКТОРОВИЧ СТРОГАНОВ,  
доктор филол. наук; Гос. республиканский  
центр русского фольклора (Москва)

Кровь лилась из свежей раны  
На истоптанный песок,  
И уже слетались враны,  
Чуя лакомый кусок...

Вдруг раздался крик военный,  
Снова грянул жаркий бой,  
И, к раките прислоненный,  
Услыхал его герой.

Услыхал и приподнялся,  
Как мертвец среди могил;  
Услыхал, за шашку взялся;  
Но упал, лишенный сил.

И на лезвие булата  
Посмотрел, войной горя,  
И последний вздох солдата  
Был за Русь и за царя.

Так орел шумит крылами,  
Слыша крик орлов других;  
Но, захваченный ловцами,  
Не летит на вызов их<sup>6</sup>.

Это довольно обычное ура-патриотическое стихотворение народ превращает в жестокий романс, добавляя обращение к отцу-матери и к жене, которой умирающий герой просит передать последние слова. Текст этого романса хорошо известен, и мы поэтому обратим внимание только на то, можно ли говорить о его связи с Первой мировой войной. Как известно, в финале романса смерть героя изображается в терминах свадьбы: «Я женился на другой, / На винтовке строевой, / Шашка сваткою была» (д. Чертолино, Ржевский р-н, 2003). При этом в некоторых вариантах герой просит передать жене: «Взял приданое большое — / Все германские поля» (д. Чертолино, Ржевский р-н, 2003); «Взял приданое большое, / Взял германские поля» (д. Карпово, Максатихинский р-н, 1981); «Я женился, обвенчался / На германке молодой <...> / Взял приданое большое: / Много леса и лугов, / Небольшую деревнюшку / Да германский городок» (с. Даниловское, Калининский р-н, 1988); «А женила меня пуля, / Обвенчал немецкий штык, / Взял я приданого много, / Все немецкие поля» (д. Половинино, Ржевский р-н, 1990); «Взял приданое большое, / Много леса и лугов, / Деревушку небольшую / Из австрийских горо-

дов» (д. Ошвино, Рамешковский р-н, 1987); «Взял приданое большое — / Все австрийские поля» (пос. Эммаус, Калининский р-н, 1998); «Взял приданое большое, / Много лесу и лугов, / Деревушку небольшую / И австрийский городок» (пос. Озерки, Конаковский р-н, 1993); «Взял приданого я много: / Много лесов и лугов, / Небольшую деревушку, / Остриатский городок» (д. Наговье, Торопецкий р-н, 1998); «Взял приданое большое, / Много леса и лугов, / Деревнюшка небольшая, / Острелёнский городок» (д. Нерльская, Калязинский р-н, 1997). Итак, приданое — германские (немецкие) / австрийские (остриатские) поля или городок. Острелёнский же городок — на самом деле далекий отголосок польского восстания 1830—1831 гг., когда под польским городом Остроленкой царские войска разгромили польских повстанцев.

Вообще в русской народной (неофициальной) традиции Первая мировая война сразу стала называться *германской*, хотя советская власть пыталась укоренить название *империалистическая война*. Так, уже в 1915 г. П. Филонов создает картину «Германская война», на много лет опередившую «Гернику» Пикассо. Иногда войну называли *австрийско-германской*, а на Украине (по вполне понятным причинам) просто *австрийской*. И для людей, переживших Первую мировую, Великая Отечественная война стала *второй германской*. Нам трудно сказать, для всех ли исполнителей этого романа *германская война* означала Первую мировую: собиратели 1970—2000-х гг. не задавали такого вопроса. Но в романсе «Рассказать ли вам, подружки» героиня говорит, что ее «миленький» погиб на фронте и его могилу она посещает «в пятнадцатом году»: «На германской на заставе / Был он пламенным бойцом. <...> Положил милый голову / На германской на войне» (д. Сосновицы, Лихославльский р-н, 1987). Здесь прямое указание на 1915 г. подтверждает идентификацию «германской войны» как Первой мировой.

Так же именуется война и в романсе «С деревьев листья полетели»: «А я, молоденький мальчишка, / Поеду с немцем воевать» (с. Даниловское, Калининский р-н, 1978); «А я, молоденькой мальчишка, / На фронт германский полетел» (д. Нерльская, Калязинский р-н, 1997); «И я, молоденький мальчишка, / На фронт

*германский* полетел. / Вот привезла на фронт *германский...*» (д. Чашевка, Селижаровский р-н, 1994). И мы склонны думать, что упоминание в этой песне машины «студебеккер» (а их не было в России в Первую мировую войну) является поздней вставкой.

Иная картина в романсе, в основе которого лежит стихотворение П.А. Козлова «Литовская песня» (1884):

Из-за леса, из-под тучи  
Ворон прилетел;  
На долину близ селенья  
Для добычи сел.  
В том долу был бой великий;  
Кровь текла ручьем,  
Ворон с поля поднял руку  
С золотым кольцом.  
«Ты откуда, черный ворон,  
Мрачный, как тоска,  
И откуда перстень светлый,  
Белая рука?»  
«За горами, ой, девчина,  
Был великий бой...  
Много молодцев удалых  
Век свершили свой.  
Поле битвы покрывает  
Целый ряд могил;  
Много, много глаз орлиных  
Уж песок закрыл...  
Не одна о смерти сына  
Тяжко стонет мать,  
Не одной девчине друга  
Вновь не увидать».  
Дева слушает и стонет,  
Слезы льет рекой:  
«Доля злая! Боже! Боже!  
Жалок жребий мой!..  
Я теперь, увы, узнала,  
Чья рука была;  
Я сама блестящий перстень  
Милому дала!»<sup>7</sup>

«Литовская песня» ближе к жестокому романсу, поскольку в ней говорится о гибели возлюбленного и жизненной трагедии. И в ней, что вполне естественно, не упоминается Первая мировая война. Но в ряде вариантов романса ворон сообщает невесте, где произошел великий бой:

Расскажу тебе, невеста,  
Не таясь перед тобой.  
Под Варшавой есть то место,  
Где кипел кровавый бой.  
(д. Полоска, Жарковский р-н, 2003)

Перечислим варианты строки с локализацией боя: «Под Варшавой есть там место» (д. Бараново, Весьегонский р-н, 1986; д. Симоново, Бежецкий р-н,

1989; д. Резанчиха, Рамешковский р-н, 2003); «Под Варшавою есть место» (д. Колесово, Старицкий р-н, 2005); «Под Варшавою есть там место» (д. Петрушино, Бельский р-н, 1996); «Под Варшавою то место» (пос. Мирный, Оленинский р-н, 1994), «За Варшавой есть там место» (с. Семёновское, Кашинский р-н, 1977). Этот вариант, певшийся в 1927 г., зафиксировал в своих воспоминаниях Н.М. Любимов<sup>8</sup>. Никаких особо «кровавых боев» под Варшавой в 1914—1915 гг. не было, но военные действия на территории Польши велись долго и активно. Варшава в данном случае означает Польшу и весь комплекс военных действий на ее территории.

Сходным образом в ряде вариантов романа «Незнакомые, чужие» действие разворачивается в Карпатах, где на самом деле шли серьезные боевые действия:

Там вдали, в горах Карпатских,  
Между двух огромных скал  
Пробирался поздно ночью  
Санитарный наш отряд.  
(с. Даниловское, Калининский р-н, 1988)

Варианты: «Между гор крутых Карпатских» (д. Рылово, Селижаровский р-н, 2005), «По украинским по загорьям» (д. Заболотье, Лихославльский р-н, 1994).

Итак, в жестоких романсах, в основе которых лежат авторские тексты, созданные до Первой мировой войны, либо война прямо называется германской (австрийской), либо указывается Варшава как место боевых действий. Мы не можем сказать с полной уверенностью, что каждый исполнитель идентифицировал время действия в романсе с Первой мировой войной. Но изначальная связь их с этой войной несомненна.

Жестокие романсы, в основе которых лежат авторские тексты, созданные во время самой войны, не содержат указаний на время и место действия и только называют реалии, сформировавшиеся во время войны. Таков романс «Ночь прошла в полевом лазарете», в основе которого лежит стихотворение С.А. Копыткина «В полевом лазарете»:

Ночь порвет наболевшие нити.  
Вряд ли их дотянуть до утра.  
Я прошу об одном, напишите,  
Напишите три строчки, сестра.

Вот вам адрес жены моей бедной.  
Напишите ей несколько слов,  
Что я в руку контужен безвредно,  
Поправляюсь и буду здоров.

Напишите, что мальчика Вову  
Я целую, как только могу,  
И австрийскую каску из Львова  
Я в подарок ему берегу.

А отцу напишите отдельно,  
Как прославлен наш доблестный полк  
И что в грудь я был ранен смертельно,  
Исполняя мой воинский долг<sup>9</sup>.

В 2007 г. появилась книга, посвященная С.А. Копыткину<sup>10</sup>. Романс/стихотворение вызвал восторженные отклики: «...в жесткие жанровые рамки вдруг по ошибке проникла поэзия и окрасила слово такой искренней, пронзительной нотой, что не почувствовать это невозможно»<sup>11</sup>. Никакая поэзия в эти стихи, конечно, не проникала. Просто на впечатление от стихотворения наложилось впечатление от жестокого романса, и авторы путают на самом деле удачный народный романс и вполне рядовое стихотворение, положенное в его основу. Сравнение стихотворения с текстом романса убедительно показывает, чего не хватило народу в стихотворении и почему он так существенно изменил текст. Кстати говоря, для песни «Сестра» в исполнении группы «Любэ» (2004) И. Матвиенко тоже существенно переделал текст Копыткина<sup>12</sup>.

Мы приведем вариант из военного дневника Алексея Васильевича Васильева (1910—1989, родился и умер в Твери), который в 1941 г. ушел на фронт, участвовал в штурме Берлина, в 1947 г. демобилизовался. Он был одаренным человеком, играл на гармонии, знал множество песен. Песни он записывал во фронтовой дневник. Данный романс был записан 30 мая 1944 г. «у г. Варшава», а переписан (видимо, из-за обветшалости дневника) 8 апреля 1947 г. в Берлине. Текст называется «Смерть героя»:

Ночь прошла в полевом лазарете,  
Где дежурили доктор с сестрой.  
В полумраке вечернего света  
Умирает от раны герой.

И собравши последние силы,  
Он диктует сестре, что писать.  
Уж мерещится близость могилы,  
Он не хочет родных огорчать.

«Уж жене вы моей напишите,  
Что я скуку хочу разогнать,  
Что я раненый в правую руку,  
Не могу я письма написать.

Своих деток я крепко целую  
И хочу горячо их обнять.  
А еще горячо я целую  
Дорогую любимую мать».

Уж рассвет загорал на востоке,  
Сестра пишет и плачет сама.  
Уж страница залита слезою,  
Она пишет последни слова.

«Вы и брату моему напишите,  
Что наш полк отличался в бою,  
Что мы храбро и честно сражались  
И за вас и за землю свою.

Но снаряд пролетел, разорвался,  
Оторвало осколком плечо.  
И навеки я с вами расстался,  
И целую я вас горячо».

В жестоких романсах о войне мы часто встречаем полевые лазареты, санитарные машины, санитарок, увечья. Стихотворение Копыткина называлось «В полевом лазарете», и это устраивает народ. Народ не знает миф о Мойрах и справедливо исключает сложную метафору первых двух стихов: «Ночь порвет наболевшие нити. / Вряд ли их дотянуть до утра». И из названия делает целую строфу, в которую вводит дежурного доктора и медицинскую сестру — возможная аллюзия на военно-полевой романс, и вполне естественный, и всегда трагичный, что окрашивает стихотворение в тона жестокого романса. Народ исключает сентиментально-литературную характеристику *бедная жена*. У народа просто: жена («А жене скажи слово прощальное»), и этого достаточно. А вместо «мальчика Вовы» появляются «детки» и обязательная для жестокого романса «мать», что гораздо жалостливее. Откровенное письмо отцу заменяется письмом брату: как можно полагать, это отголосок романса «В одной семье жили три брата».

На этом фоне важную роль играет просторечие героя. Сестра со слов умирающего «пишет *последни слова*», а сам он говорит: «Вы и брату *мому* напишите». Эти просторечные формы, обусловленные метрико-ритмической упорядоченностью, гораздо более искренни, чем выстроенные по линейке слова о том, «что я в руку контужен безвредно», «как прославлен наш доблестный полк» и «что в грудь я был

ранен смертельно, исполняя мой воинский долг». В авторском стихотворении психологические мотивировки скрыты; народ же откровенно говорит, почему герой пишет домой неправду: «Он не хочет родных огорчать».

В другом варианте умирающий герой не скрывает от жены, что он умирает, и это создает еще большее напряжение:

Жене моей напишите,  
Что я скуку хочу разогнать,  
Оторвало мне правую руку,  
И письмо не могу написать.  
(с. Медное, Калининский р-н, 1999)

Мы не будем приводить свидетельства широкого народного бытования песни<sup>13</sup>. Для нас достаточно того, что народ переписал стихотворение Копыткина и в этом новом виде сделал своей любимой песней, актуализировав новую для себя ситуацию: полевой лазарет, ночное дежурство, диктование письма. Какая версия лучше? Та, которая устроила народ.

Нечто аналогичное мы находим и в других романсах, хотя судить о них труднее, поскольку авторский источник их неизвестен. В романсе «Не ветер в поле воеет» всего лишь в одном из 23 вариантов появляется эта новая ситуация: героиня находит тело убитого возлюбленного, на этом месте устраивает монастырь и становится его игуменьей:

Поклавши кости в гробик,  
Накрыла полотном.  
Покрывши полотенцем,  
Послала за попом.

Ты пой, батька, громче,  
Чтоб слышно было всем.  
На этом же я месте  
Поставлю монастырь,

Сама я, молодая,  
В игуменьи пойду.  
Своих родных подружек  
В монашенки возьму.  
(д. Орудово, Калининский р-н, 1975)

Уход в монастырь как вечная память о супруге-воине был известен и ранее. После Отечественной войны 1812 г. М.М. Тучкова, вдова погибшего при Бородине генерала, построила сначала храм, а потом основала монастырь на Бородинском поле. Через сто лет это явление стало фактом народного сознания и отразилось в жестоком романсе.

Нечто сходное отразилось и в романсе «Вспыхнуло утро, и выстрел раздался», который является переделкой романса «Под впечатлением «Чайки» Чехова» на стихи Е.А. Буланиной (1901). Герой, «прапорщик юный», погибает в бою, «и зная держал он в застывшей руке».

Тогда пред невестой вся правда  
открылась,  
Она в лазарет поступила сестрой  
И часто над братской могилой  
молилась:  
«Вечная память, был славный герой».  
(д. Малая Переволока, Пеновский р-н)

В романсе не сказано, какая война изображена, но чин молодого человека (прапорщик) и поведение героини указывают на Первую мировую войну: поступила медицинской сестрой в лазарет и молилась на братской могиле.

Итак, мы видим, что Первая мировая война отразилась в романсах двух типов. Романсы, в основу которых положен авторский текст, созданный до войны, содержат указания либо на саму войну (называя ее германской), либо на локализацию военных событий. Романсы на основе авторского текста, созданного во время войны, описывают скорее быт войны. Это несомненная тенденция, к которой следует присмотреться.

#### Примечания

<sup>1</sup> Симаков В.И. Новейшие деревенские частушки: про войну, немцев, казаков, монополию, рекрутчину. Ярославль, 1915; *Он же*. Частушки про войну, немцев, австрийцев, Вильгельма, казаков, монополию, рекрутчину, любовные. Пг., 1917. См. также: Солдатские частушки, записанные со слов раненых / Собр. В.Б. Лехно. М., 1915.

<sup>2</sup> Федорченко С. Народ на войне: Фронтовые записки. Киев, 1917; Федорченко С.З. Народ на войне. М., 1990. См. рец.: Смирнов-Кутаческий А.М. Федорченко С.З. Народ на войне. М.; Л., 1925. Т. 1 // Печать и революция. 1925. Кн. 8. С. 246—247. См. также: Войтоловский Л. По следам войны. Походные записки: В 2 т. М.; Л., 1927—1928; Солдатские письма 1917 года: Сб. М.; Л., 1927.

<sup>3</sup> Симаков В.И. Прапорщик: Новейший военный песенник. М., 1915; *Он же*. Солдатские песни. Ярославль, 1915; *Он же*. Сборник новых романсов. М., 1915.

<sup>4</sup> Недвига А.Е. «Ты, Германия и Англия, давайте делать мир!»: Первая мировая война в русской частушке // ЖС. 2003. № 4. С. 17—19; Строга-

нов М.В. Гендер и нация в частушках о Первой мировой войне // Конструкты национальной идентичности в русской культуре: вторая половина XIX столетия — Серебряный век: Материалы конференции. Июнь 2009 г., Тюмень; Тобольск. М., 2011. С. 391—417; Зыкова Н.Л. Отражение первой мировой войны в русском фольклоре // Развитие гуманитарных наук: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (27—29.02.2012). Познань, 2012. Ч. 1. С. 99—104.

<sup>5</sup> Об авторе см.: Десярева Е.В. Литературный источник популярной в народе песни «Под зеленою ракитой» (Проблема авторства): Дипломная работа. Саратов, 2009.

<sup>6</sup> Веревкин [Н.Н.]. Раненый русский воин // Русский инвалид. 1831. 7 сент.

<sup>7</sup> Песни русских поэтов: В 2 т. / Вступит. ст., сост., подгот. текста, биограф. справки и примеч. В.Е. Гусева. Л., 1988. Т. 2 (Библиотека поэта. Большая серия). С. 260.

<sup>8</sup> Любимов Н. Неувядаемый цвет: Книга воспоминаний. М., 2000. Т. 1. С. 165. В тверской записи, сделанной в 1926 г. в с. Еськи Бежецкого уезда, такой локализации нет, см.: Фольклор Тверской губернии: Сб. Ю.М. Соколова и М.И. Рожновой. 1919—1926 гг. / Изд. подгот. И.Е. Ивановой и М.В. Строгановым. СПб., 2003. С. 285.

<sup>9</sup> Копыткин С. Песни о войне: Стихотворения. Исполнены в историческом цикле патриотических концертов солистки его величества Долиной в Петрограде. Пг., 1915. С. 18 (см. электрон. копию: <http://ruslitwwi.ru/files/attachment/2171.pdf>).

<sup>10</sup> Про поэта Сергея Копыткина / Авторы проекта Михаил Сапего, Игорь Шушарин, Дмитрий Дроздецкий, при участии Елены Летенковой. М.: Красный матрос, 2007.

<sup>11</sup> Новый мир. 2008. № 4 (В. Губайловский). См. также: Летенкова Е.Б. О бедном поэте замолвите слово // Ваш тайный советник. 2006. 16 сентября. № 1—2; Шараров С. О поэте Копыткине замолвите слово (<http://ronsslav.com/sergey-shararov-o-poete-kopytkine-zamolvite-slovo>); Копыткин С. Стихи / Публикация А. Углицких // Журнал литературной критики и словесности. 2008. № 6 (<http://www.uglitskih.ru/poetry/kopotkin.htm>).

<sup>12</sup> Шушарин И. Напишите, прошу, напишите... // Fontanka.ru. 5 июля 2012 г.

<sup>13</sup> См. в частности: Шушарин И. Указ. соч.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта подготовки научно-популярного издания «Жесткие романсы Тверской области», проект № 14-44-93008

О.М. КУЗЬМЕНКО

## ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА В ФОЛЬКЛОРНОЙ РЕЦЕПЦИИ УКРАИНЦЕВ

(по архивным и полевым материалам)

Фольклор о Первой мировой войне (1914—1918) является неотъемлемой частью украинского народного творчества XX в., долгое время изучавшегося тенденциозно и неполно<sup>1</sup>. Сегодня сделаны первые шаги в направлении систематизации и анализа этого пласта украинского фольклора<sup>2</sup>.

Впервые вопрос фиксации украинских фольклорных текстов о Первой мировой войне (или, как говорят в центральной и западной частях Украины, «про австрийську війну») поставил известный этнограф и фольклорист В. Гнатюк в статье «Война и народная поэзия»<sup>3</sup>, основанной на полевых материалах. По мнению ученого, основной задачей подобных записей было выявить отношение народа к войне. С этой целью он составил вопросник, значительная часть которого была отведена вопросам об ощущениях и переживаниях рассказчиков. В своей статье наряду с песнями<sup>4</sup> Гнатюк опубликовал и прозаические тексты, которые назвал «фантастическими рассказами», — это два предания со сказочными сюжетными коллизиями («Сыроеды», «О генерале Келлере»), эсхатологическая легенда «Царь Билувус» и анекдот «Наш царь и московский царь». Записанные им рассказы о жизни украинских крестьян Галиции во время оккупации хранятся в архиве Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского НАН Украины. Под влиянием В. Гнатюка записывать новые тексты взялась как интеллигенция (А. Бабюк, А. Бабий, П. Шекерик-Доников, Б. Заclinский и др.)<sup>5</sup>, так и крестьяне, оказавшиеся на фронте.

Особое место в украинском народном творчестве о Первой мировой войне занимает стрелецкий фольклор: 1) народные рассказы и предания об

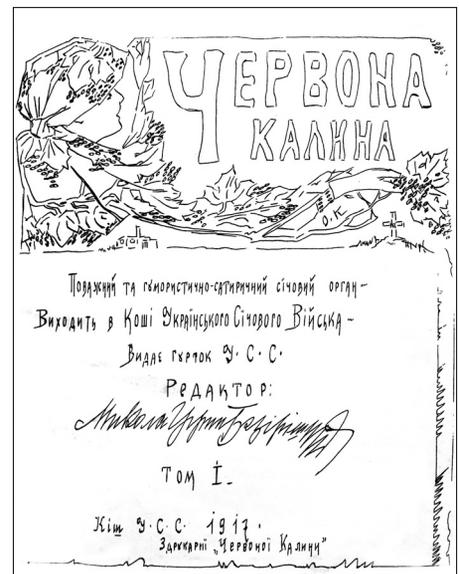
ОКСАНА МИРОСЛАВОВНА КУЗЬМЕНКО, канд. филол. наук; Ин-т народоведения НАН Украины (Львов)



Обложка сборника «Сім пісень для вояків. Гостинець для українських вояків від «Союзу визволення України»» (Вена, 1915, 14 с.)



Автопортрет Осипа Куриласа. Титульная страница рукописного журнала «Самохотник» ч. 25—26 за 1917 г.



Обложка рукописного стрелецкого журнала «Червона калина» под ред. Н. Угрина-Безгрешного (1917, т. 1)

украинских сечевых стрельцах<sup>6</sup>; 2) традиционные и фольклоризированные песни (гаивки, исторические песни, песни-хроники, балладные песни, песни-переделки)<sup>7</sup>; 3) анекдоты<sup>8</sup>. Эти тексты возникли в среде воинов легиона Украинских сечевых стрельцов (УСС), активно действовавшего как отдельное подразделение в составе австро-венгерской армии с самого начала войны<sup>9</sup>.

Целенаправленно записывать рассказы сечевых стрельцов начал Осип Назарук (1883—1940) — известный общественно-политический деятель Галиции, публицист. Будучи руководителем стрелецкого культурно-художественного объединения «Пресова квартира УСС», важного органа идеологического направления, он способствовал собиранию воспоминаний о войне. Некоторые из этих автобиографических рассказов, а также сатирических текстов (стрелецкие анекдоты, афоризмы) хранятся в фондах Центрального государственного исторического архива во Львове<sup>10</sup>. Немало уникального материала находится за пределами Украины, в частности в Национальной библиотеке Варшавы, куда была вывезена часть архива Научного общества им. Шевченко (НТШ), — это рукописи военных рассказов, записанных от рядовых стрельцов, а также дневники и заметки, включающие фольклорный материал (стрелецкие песни, описания участия стрельцов в календарных обрядах и т.д.)<sup>11</sup>.

Несколько рассказов, записанных от сечевиков разного возраста и статуса, О. Назарук опубликовал в книге «По следам Украинских Сечевых Стрельцов»

(Вена, 1916). В публикации были сохранены особенности диалектной речи, дана подробная паспортизация. Кроме того, к практике записи во время войны личных впечатлений товарищей, сатирических и юмористических произведений, песен приобщились многие стрельцы. Подобные тексты появлялись на страницах фронтовых рукописных журналов. Особой популярностью пользовались юмористические журналы, которые выпускали «Пресова квартира УСС» и «Артистична горстка в полі»<sup>12</sup> («Бомба», «Самохотник», «Червона калина» и др.). Со второй половины 1920-х гг. песни стрелецкого репертуара, а также воспоминания и рассказы об эпопее стрельцов печатали главным образом в журналах издательского кооператива «Червона калина» (1922—1939), который организовали бывшие сечевые стрельцы под редакцией Л. Лепкого, известного стрелецкого барда. Эти издания сыграли важную роль в распространении, а затем фольклоризации литературных текстов.

Некоторые устные тексты в литературной обработке еще во время войны публиковались в газетах и календарях. В послевоенное время стрелецкие воспоминания и песни появлялись на страницах тематических песенников «Сурма» (1922), «Великий співаник Червоної калини» (1937), а также издававшейся до 1939 г. галицкой прессы — «Историчний календар-альманах Червоної калини», «Літопис Червоної калини», «Назустріч», «Діло», «Комар»<sup>13</sup>.

Систематически записывать и изучать фольклорные тексты стрелецкой тематики начали только в

начале 1990-х гг. Автор этой статьи также записывала народные рассказы о Первой мировой войне, предания о сечевых стрельцах и стрелецкие песни в 1991—2013 гг. (преимущественно в Ополье, Западном Подолье, Буковине, Гуцульщине, Покутье, Бойковщине, Надсанье).

В данной статье будут проанализированы архивные записи текстов о Первой мировой войне 1917 г. (с сохранением орфографии и пунктуации оригинала), а также новейшие полевые материалы, записанные в разных областях Западной Украины.

В большинстве воспоминаний о войне преобладает тема фронтовых коллизий, а главным персонажем выступает не рассказчик, а обобщенные типы: жестокий офицер, малoverный кадет, отважный разведчик, набожный солдат. Их действия и поступки раскрываются на фоне основной мировоззренческой доминанты — религиозности украинского народа.

Знаєте, — ми мали одного офіцера. Такий вам був злий, як собака. Господи! Що бувало в кадрі [в месте дислокации фронтового отделения] не виробляв з людьми! Старими, нестарими так товк [бил, издевался; от диал. товкти] «підор» і бив по лицю. Кажу Вам — як скажений. Пішли ми на Наталію [в Италию]. Гей, набідував я сі! Бувало ліземо по скалах, що мало з нас душ не вилізе, а наш офіцер ще з-заду буком підганяє. Біда! Що ему люди наклали! Бувало других б'ють гранати, а він лазит по штелюнках [по позициям] збиткує сі над нами, а ніц тай ніц. В цивіло [на гражданке] носив жидам воду, а ту вдавав пана. Раз машеру-



Обложка сборника «Сьпіваник Українських січових стрільців» (Вена, 1918), составленный членом Боевой управы УСС Иваном Боберским по заказу «Артистичної горстки УСС»



Шмуцитул печатного варианта журналу «Червона калина», в котром напечатаны ноты и первые строки стрелецкого марша Л. Лепкого «Бо війна війною» с иллюстрацией Осипа Куриласа

вали ми вночі, і пан фірер [начальник, командир, от нем. *Führer*] почали бити одного старенького вояка за то, що не міг далі йти. Старому вже було досить, доїло [надоело] му аж до печінок тай він каже: «Бодай [чтоб] вас перша кулі [пуля] не минула». Лише він то сказав, надлетів гранат, тай бабавх фірерові по коліна ше й голову зранило. Почав пан фірер кричати: «Ратуйте!». Де там, ніхто й не подивити сі! «Пане, то видко Бог кару зіслав — як ту ратувати. Пане, як грім хату спалит то не вольно гасити, — так і ту. То протв Бога» — кажут камрати [товариши]. Дехто з молодших, що вже давно в поли утратили серце, почав сі й сміяти.

— Подайте ми гвер [винтовку] — я й застрелю! — кричит фірер, та кидася си по земли в кєрві [в крови].

— А де ж так можна? — Ми християни — кажемо єму.

Викрикав, вийойкував [ойкал, стонал], а далі вхопив [схватил] свій багнет [штык] тай бух в свої груди! Ми до него — а він не живий. Перехристилисмо си тай пішли. Бог покарав го, — аякже! Був Руснаком<sup>14</sup>, але гірший [хуже] Жида. Бог терпів але до часу. Аякже!<sup>15</sup>

В приведенном выше тексте отражены двойственность народной религиозной культуры, своеобразие народного понимание греха и Божьего наказания (проклятие «Чтоб вас первая пуля не минула» и отказ облегчить кончину

ненавистного офицера, объясняемый христианской моралью). В целом для фронтовых историй типична оценка командиров рядовыми солдатами.

Нередко уже в самом начале текста дается характеристика главного персонажа, ср. следующий рассказ о кадете, спасшемся от смерти благодаря рубашке «с семидесятилетнего деда» и крестику:

Ми мали одного кадета. Ніби [вроде] рахувати був свій чоловік, Русин<sup>16</sup>. Десь з-під Калуша родом. Добрий був чоловічина, нема що й казати. Бувало частував нас тютюном. Не встидав сі, що був хлопським сином, тай приставав з фантерістами [с рядовими солдатами австро-венгерской армии]. Лише мав паскудну ваду [изъян]: не молив сі ніколи, тай до сповіди не ходив бігме [забожусь, клянусь] ніколи!

Думаю я си: «Чекай, най кулі засвишут, — будеш інакший!» Так си стало. Прийшли ми під Монте Санто. Мати Божя! І гранати, і шрапнелі, і бомби, і гази. Пекло чисте. Ми сидимо в рові, молимо си Богу, тай чекаєм, що Бог дасть. А наш кадет вганяє по долині, як труп білий, і з зубами дзвонит. Над вечері чую: Таліяни кричат: «Avanti». Дивлю я си на кадета, а він бух на коліна тай кличе: «Боже ратуй мене!» «Еге!» — думаю си. «Як тревога, то до Бога». Якос ми то перебули. Пригадую си [вспоминаю], як кадет смівав си, що вояки носили на грудях образки та хрестики. Якос ми раз пішли в резерву, а пан кадет скинули сорочку тай сказали мені випрати. Дивлю я си: — сорочка з грубого полотна, — подерта [порвана].

— Пане кадет, що то є? — питаю си.

— То я чув від вояків, що, як хто має на собі сорочку з сімдесятилітнього діда, то его си куля не йме — відповідає кадет.

Усміхнув я си тай нічо. Дивлю си я — на шії у кадета аж два хрестики. Ова! — змінив си кадет. І що си думаєте? Не раз кулі падут, як град, землю розривають, другі гинут — а кадет цілий. Так так, — сорочка і хрестик хоронили го. Він нині лйитнантом, чи фєнріхом [самый низкий офицерский ранг, от нем. *Fähnrich* 'знаменосец']. Кулі не чіпають си его<sup>17</sup>.

Заметим, что для украинских рассказов и песен о войне характерны клишированные апеллятивные и паремийные формулы: *Як тревога, то до Бога; Боже, ратуй мене!; Мати Божя!* Апелляция к божественным силам не только играет роль оберега в кризисной ситуации, но и подчеркивает контраст ситуации войны с христианскими моральными установками, с заповедью «не убий»:

...Шо казали. За австрійської війни, наші розказували, було дуже добре в армії. Мій дід був в австрійській <...> Пеца Василь. Був на австрійській війні. І він казав, що годували добре і ми мало шо стрілели... там. Бо, каже, шкода [жалко] було людей вбивати. Так, це бабка моя розказувала: шкода було вбивати і ми мало шо стрілели. А годували дуже добре. І маскалі тоже були багаті. Мали хліб такий великий приньсили. Та. А вже другі маскалі були з вошима<sup>18</sup>.



Карикатура из сатирическо-юмористического журнала УСС «Бомба» (Львов; Вып. 1, 1916 г., январь)



Страница из военного дневника (23.12.1914—9.03.1915) со стихотворным текстом «Летів орел попід небо» (предположительно фронтовая песня, написанная в начале Первой мировой войны)



Обложка наиболее полного послевоенного сборника военных песен «Сурма» (Львов; Киев, 1922, 150 с.). Редактор Роман Купчинский (1894—1976), бывший хорунжий УСС, известный стрелецкий бард, автор более 20 стрелецких песен



ІСТОРИЧНИЙ  
КАЛЕНДАР-АЛЬМАНАХ  
ЧЕРВОНОЇ  
КАЛИНИ  
НА 1932 РІК

Л Ь В І В 1931  
НАКЛАДОМ Г "ВІСНИЦТВА ЧЕРВОНА КАЛИНА"

Обложка «Исторического календаря-альманаха Червоної калини» на 1932 г. (Львов, 1931)

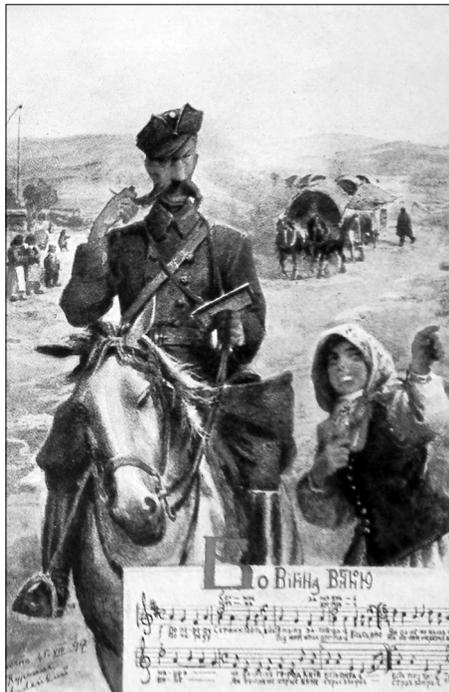


Иллюстрация Осипа Куриласа к стрелецкому маршу Л. Лепкого «Бо війна війною» (из серии открыток «Украинские сечевые стрельцы»)

Портрет антагониста иногда дополняется описательно-предметной характеристикой («со вшами»), что формирует общефольклорный образ «нечистого чужака». Образ врагов маркируется краткими комментариями относительно их поведения, в частности неверия в Бога («казала, що не всі йшли молити сі, що



Левко Лепкий на фронте. Л. Лепкий (1888—1971) — украинский поэт, композитор, журналист, издатель, художник, действительный член Научного товарищества им. Шевченко (НТШ). Во время Первой мировой войны — командир конницы УСС, кавалерист УГА, активный член товарищества «Артистична горстка Пресової квартири УСС», известный стрелецкий бард, редактор и директор издательства «Червона калина» (Львов, 1922—1939)

не всі вірили в Бога»), а также снижающими эпитетами («дикий», «підлий», «страшний»).

В современной фольклорной традиции тема «австрийской войны» тесно связана с локальным пространством, что отражается в преданиях с доминирующим топонимическим мотивом:

...Розказував родич <...> сказав, я пригадую, що тут є таке урочище, називається «Курган». От, коли почалося січове стрільство, то січові стрільці збудували [построили] три кургани (які... в дев'ятнадцятому році <...> після закінчення світової війни <...> Поляки просто їх розвезли руками нашими. Мали гроші). Бо це кургани, які символізували три періоди української державності: період княжий... княжої доби, період козацтва і період <...> якраз січового стрільства. <...> І до сьогоднішнього дня називають «кургани». Люди пам'ятають їх<sup>19</sup>.

Связь сюжетов рассказов о войне со знаковыми локусами отмечают и другие исследователи (С. Штырков, И. Павленко), справедливо относя такие предания к этиологическим. Добавим, что именно к теме «світова війна» информанты относят одноэпизодные сюжеты о «железных птицах», которые наряду с сюжетами о «железном поле» служат для создания картины апокалиптического «железного мира», которая уже с конца XIX в. стала типичной для общеславянской крестьянской фольклорной традиции:

Баба мені розповідали, що то... Дітоньки, то прийде таке, що буде поле всноване дротами [зтягнутое проволочкой] (а з ким вони будут говорити, вони відки знали?). А птахи будут літати з залізними дзюбами (а ви що думали, а це літаки). А баба дев'ятдесят літ мали, як померли. То [19]сорок п'ятого року баба померли. То вони які були старі, а вже знали, що то має бути<sup>20</sup>.

О знаменни конца света и о священной с его ожиданием тревоге речь идет в тексте, который мы записали на Покутье:

[Об отце:] розповідав, як саме війна почалась. І ну... як звичайно, то там артпідготовка була, то. І саме в полудне затмнення сонця було. І ніхто не знав, що то таке є. Казали, що війна почеласі і кінєць світу. <...> Так стемнілось. Ну, та й там під батьком коня вбило, і він кантужений був, а потім... ну дальше вернувся туди <...> до своїх<sup>21</sup>.

Смысловую и композиционную основу рассказа составляет затмение солнца, предвещающее несчастье (начало войны, ранение, смерть). В данном случае оно играет роль кульминационного события и предопределяет дальнейший эпизод рассказа о ранении.

Для поэтики исторических преданий характерно специфическое осмысление действительности — посредством преломления ее в народной фантазии и благодаря стереотипическому восприятию исторических лиц и событий. Всего сюжеты фольклорных нарративов о войне, в которых отражены «грустные рисунки различных боевых событий и впечатлений от них»<sup>22</sup>, сформированы, как правило, на основе одного события или яркого поступка главного героя. Это характерно, к примеру, для преданий об императоре Австро-Венгерской империи Франце-Иосифе I (1830—1916), которые содержат элементы наивного монархизма. Фольклоризованный образ справедливого и доброго императора, обусловленный его благосклонным отношением к украинцам (которых он считал лояльными к Габсбургам), отразился в исторических песнях и песнях-хрониках, многие из которых были зафиксированы в Закарпатье и на Гуцульщине:

А наш цісар вже старенький тає  
[добре знає]<sup>23</sup>,  
За своїми діточками руки заломляє:  
— Мої стрільці молоденькі воюють  
вірненько,  
Я вас пушу до Австрії на землю  
рідненьку.

Я вас пушу додомочку і дам вам медалі,  
Бо там моє вірне войско кров свою  
зливає<sup>24</sup>.

Нам удалось записать несколько преданий о Франце-Иосифе, в которых (как и в песнях) император предстает одновременно как реальный человек, милосердный император и сказочный персонаж:

Розказували мої баба за австрійську війну. Шо були австрійки, то були дуже добрі люди. Дуже добрі люди. А як москалі прийшли — коли була Австрія, воювала з Москво́в — то страшні були люди ці москалі. Страшні. Ви собі як хочте, але мені так баба розказували. А австрійки були добрі люди: ділилися зі всіма, були культурні, ділилися з усіма людьми.

І хтось був поскаржився [пожаловался] на <...> Франц-Йосифові був поскаржився, що... з війни... з солдатів, що їх погано годують. І він перебрівся — Франц-Йосиф перебрівся на... старця. Перебрівся на старця і приїхав сюди до цих... до цих воїків і їх поставив в шеренгу. І він вже тоді перебрівся як цісар, як цар. І казав, що я прошу вас висловити своє <...> недовольство своє арміюв. Вони кажуть, що всьо добре, лиш нас погано годують. Це мені так розказувала моя бабця.

А він тоді взяв (це було взим), він взяв у жменя снігу, зліпив таку во сніг і дав то-му старшому і каже:

— Передай усім солдатам.

Ця шеренга цих солдатів <...> остання ця кўлька снігу перейшла до того солдата, то вже сі лишило шо? М'ало. А він каже:

— Ось бачте, бачте, як є! Ми вам всьо відпускаємо, так як це. Але нім дійде цей продукт до останнього солдата, то лишєї сі вже цей... мізга ця<sup>25</sup>.

Напротив, в социально-бытовых солдатских («жовнірських») песнях сниженный образ монарха («цісарик») подчеркивает саркастическое отношение к историческому персонажу.

Когда мы записывали стрелецкие песни, информанты нередко сопровождали их исполнение комментариями и репликами, которые зачастую перерастали в развернутые рассказы о пребывании стрелцов в данной местности, о стрелецких памятниках, могилах и т.п.:

...У нас в лісі одна така була могила, шо мама розказувала. Шо так-о: люди посвятили паску (то ще було до [Второй мировой] війни і хотіли: «Ну, ще до вечора далеко, підем принесемо собі сухарнику» (таких сухих дров з лісу. То близько до лісу). І каже: вийшли. Підходять (навіть моя бабця ходила і ті всі сусідки) і, каже, вийшли — а на тій могилі стоїть австрійський солдат. Молиться. У формі австрійського солдата. І молиться. І каже: «Молитвенник тримає

в руках (то вони бачили таке чудо) і молитвенник тримає на колінах і молиться на тій могилі». Каже: «Ми вже знали, шо то святий день, шо вже як посвятили паску, то вже більше не можна нічого і нікуди йти. І вернулися. І не йшли до лісу». То таке видіння було. То ще день був... На могилі тих хлопців, січових стрільців<sup>26</sup>.

Видение усиливает семантика воскресения, связанная с Пасхой. Заметим, что в рассказах о сечевых стрельцах и об их могилах может задействоваться и мотив символического воскресения Украины:

...Ми все ставали над берегом, і мама казала мені: «Бачиш, дитинко, вон могила українського війська. А колись устане військо, заграють сурми, і тото військо <...> встане <...> на борбу <...> за Україну». Все мама мені тото. Я так пам'ятаю, як нині, як вона мені тото все втовкмачувала<sup>27</sup>.

Отдельным мотивом воспоминаний является братание солдат-украинцев, разделенных государственными границами и линией фронта. Очень часто братание на фронте происходило во время пасхальных праздников. В некоторых рассказах, записанных мною на Восточном Подолье, события Первой мировой войны описываются при помощи формулы «то була така війна, шо і за наших, і за ваших», в которой проявляется неабсолютность оценок, свойственная народной культуре:

На річці з того боку були рускі, а з того боку були австрійки<sup>28</sup>. То вони тоди шо зробили: ше декотрі люди ту близько жили, піднесли білий прапór догори, шоб мирилися. Зійшлися солдати до купи і гуляли навіть. Так шо вони всі ся мирили. А шо ж їм було інакше робити? З того боку були австрійки, а з того боку були тії, рускі. Цар Микблужка воював<sup>29</sup>.

В итоге отметим, что фольклор о Первой мировой войне и о сечевых стрельцах сохранился преимущественно в памяти пожилых людей и поэтому требует пристального внимания собирателей и исследователей.

### Примечания

<sup>1</sup> Співанки-хроніки. Новини / Упоряд. О. Дей, С. Грица. Київ, 1972. С. 515—517; Історичні пісні / Упоряд. І. Березовський, М. Родіна, В. Хоменко. Київ, 1961. С. 809—828 (из 18 текстов главы «Перша світова війна 1914—1917 рр.» большинство записано в Закарпатье); Великий Жовтень і громадянська війна в народній творчості України / За ред.

М. Рильського; Вступ. ст. В. Бобкова, І. Лазаревич. Київ, 1957. С. 125—340.

<sup>2</sup> Кирчів Р. Фольклор «серед катастрофи воєн і переворотів» // *Кирчів Р.* Двадцять століття в українському фольклорі. Львів, 2010. С. 74—122.

<sup>3</sup> Гнатюк В. Війна і народна поезія // Календарик для українських січових стрільців і жовнів-українців на 1917 р. Відень, 1916. С. 68—84.

<sup>4</sup> Кузьменко О. Стрілецькі пісні в архівах і дослідженнях В. Гнатюка // Наукові записки. Серія «Літературознавство». До 130-річчя народження В. Гнатюка. Тернопіль, 2001. Вип. 10. С. 187—190.

<sup>5</sup> ИМФЕ, ф. 28-3, од. зб. 273, арк. 1—23 (Розповіді, оповідання. «3 часів Першої світової війни. Власна творчість і записи в Західних областях України», 1917—1918 рр.) і др.

<sup>6</sup> Кузьменко О. Народні оповідання та перекази про січових стрільців: текстологічні проблеми // *Записки НТШ.* Т. 259: Праці Секції етнографії і фольклористики. Львів, 2010. С. 501—513.

<sup>7</sup> Кузьменко О. Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність. Львів, 2009.

<sup>8</sup> Кузьменко О. Стрілецький анекдот: контекст — сюжет — текст // *Народознавчі зошити.* 2010. № 1—2. С. 114—126.

<sup>9</sup> Впоследствии стрельцы составили ядро Украинской Галицкой армии (УГА), которая продолжила идеологию национально-освободительной борьбы за независимость Украины в период Гражданской войны и Польско-украинской войны 1918—1919 гг.

<sup>10</sup> Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 309, оп. 1, спр. 1785, арк. 1—15: Оповідання Приступи Володимира, Полікарповича Івана і Павлуся «Як я навчився письма», «Колись і тепер» (про січових стрільців); ф. 359, оп. 1, спр. 76, арк. 1—125; ф. 359, оп. 1, спр. 83, л. 1—43; ф. 353 т, оп. 1, спр. 227, арк. 26—50 і др.

<sup>11</sup> Archiwum Biblioteki Narodowej w Warszawie. Archiwum im. T. Szewczenki, 1459, XVI.14, 18/12, л. 1—4 (Оповідання чотаря Миколи Саєвича. «Відібрання гуцулів з польських легіонів»); Там же, 18/16, л. 1—18 (Оповідання Осипа Антона Левицького, родом з Фалькова); Там же, 18/11, л. 2—39 (Записки Якова Рудницького зі сотні Гутковського) і др.

<sup>12</sup> Подразделение «Пресовой квартиры УСС», которое находилось на фронте («в полі»).

<sup>13</sup> Кузьменко О. Фольклорна проза про січове стрільцтво: історія збереження й перспективи дослідження // Традиційна культура в умовах глобалізації: проблема збереження і оновлення етнічно-культурної спадщини. Харків, 2008. С. 70—76.

<sup>14</sup> Этноним, обозначающий закарпатского украинца.

<sup>15</sup> Инфантерист 9-го пехотного полка, с. Журавицы (ныне Журавица, на территории Польши), зап. А. Бабий в 1917 г.; ИМФЕ, ф. 28-3, од. зб. 273, арк. 1—3.

Собиратель А. Бабий (Олесь Бабий, 1897—1975) на момент записи — бывший военнослужащий 9-го пехотного полка австрийской армии, воевавший на итальянском фронте, впоследствии стрелец Украинской Галицкой армии (УГА), поэт-символист.

<sup>16</sup> Этноним, означающий галицкого украинца.

<sup>17</sup> Инфантерист 9-го пехотного полка, с. Среднее, Калушский р-н, Ив-Фр, зап. А. Бабий в 1917 г.; ИМФЕ, ф. 28-3, од. зб. 273, арк. 3—5.

<sup>18</sup> Л. Романица, 1954 г.р., с. Тышковцы, Городенковский р-н, Ив-Фр, зап. автор в 2013 г.; ЛАА.

<sup>19</sup> И. Смих, 1949 г.р., с. Гнильче, Подгаецкий р-н, Тр, зап. автор в 2008 г.; ИН, ф. 1, оп. 2, од. зб. 613, арк. 29.

<sup>20</sup> П. Горюдько, 1933 г.р., с. Джурков, Коломыйский р-н, Ив-Фр, зап. автор в 2013 г.; ЛАА.

<sup>21</sup> В. Бердник, 1931 г.р., с. Тышковцы, Городенковский р-н, Ив-Фр, зап. автор в 2013 г.; ЛАА.

<sup>22</sup> Лобода А. 3 пісень на Україні про Світову війну 1914—1918 рр. // *Етнографічний вісник.* Київ, 1927. Кн. 4. С. 4.

<sup>23</sup> Так в рукописи.

<sup>24</sup> Стрілецькі пісні / Упоряд., запис, вступ. ст., комент. та додат. О.М. Кузьменко. Львів, 2005. С. 319.

<sup>25</sup> Г. Ниньовская, 1922 г.р., с. Большая Камянка, Коломыйский р-н, Ив-Фр, зап. автор в 2013 г.; ЛАА.

<sup>26</sup> Г. Радоминская, 1954 г.р., с. Завалов, Подгаецкий р-н, Тр, зап. автор в 2008 г.; ИН, ф. 1, оп. 2, од. зб. 613, арк. 34.

<sup>27</sup> Г. Семенов, 1927 г.р., с. Розвадов, Николаевский р-н, Льв, зап. автор в 2007 г.; ИН, ф. 1, оп. 2, од. зб. 613, арк. 35.

<sup>28</sup> Здесь «руски» и «австрияки» — обобщенное название солдат соответственно царской и австро-венгерской армий.

<sup>29</sup> Я. Вальчишин, 1929 г.р., с. Семиковцы, Тербовлянский р-н, Тр, зап. автор в 2008 г.; ИН. ф. 1, оп. 2, од. зб. 613, арк. 28.

#### Сокращения

Ив-Фр — Ивано-Франковская обл.  
ИМФЕ — Ин-т искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского НАН Украины. Научные архивные фонды рукописей и фонозаписей.

ИН — Ин-т народоведения НАН Украины. Отдел рукописей.

ЛАА — Личный архив автора.

Льв — Львовская обл.

Тр — Тернопольская обл.

**С.В. АЛПАТОВ,  
О.В. БЕЛОВА,  
А.Б. ИПОЛИТОВА**

## ТРАДИЦИОННЫЕ МОТИВЫ НАРОДНЫХ РАССКАЗОВ О ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ

Как показали исследования Н.А. Крипичной<sup>1</sup>, освоение народным сознанием отечественной военной истории в «классических» формах «преданий о борьбе с внешними врагами» исчерпало себя к рубежу XX столетия. События Русско-японской войны 1904—1905 гг., а затем и Первой мировой войны оформляются и остаются в традиции народных рассказов о войне в разных жанровых и сюжетно-тематических комплексах в зависимости от степени близости рассказчика ко времени и к «эпицентру» событий.

Рассказы современников (синхронные самим военным действиям) оказываются пропущены сквозь жанровую сетку устных слухов, газетных новостей, карикатур и агиток<sup>2</sup>, сквозь формуляр солдатской записной книжки<sup>3</sup>, сквозь жанровые и тематические ожидания аудитории. Так, в рукописном сборнике солдатских рассказов и стихов 1916 г.<sup>4</sup>, записанных сестрами милосердия в одном из петербургских госпиталей<sup>5</sup>, собраны нарративы разных повествователей, охватывающие в совокупности ключевые точки военной биографии «собирающего» героя: «Атака», «Австрийский плен» и «Перед Светлым праздником».

#### Перед Светлым праздником

Настала неделя Страстная; настали дни печальные...

Скоро ль, скоро ль солнце развеет тучи, скоро ль народ возрадуется? Все люди ожидают, скоро ль «Христос воскрес» пропоют, скоро ль благовест пасхальный раздастся и колоколов гул пойдет?

Настали дни печальные...

СЕРГЕЙ ВИКТОРОВИЧ АЛПАТОВ, канд. филол. наук; МГУ им. М.В. Ломоносова; ОЛЬГА ВЛАДИСЛАВОВНА БЕЛОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва); АЛЕКСАНДРА БОРИСОВНА ИПОЛИТОВА, канд. ист. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

О Боже, скоро ль в народе сердце разве-  
селится, скоро ль наши братья вернуться из  
неприятельских стран, скоро ль кончится  
эта мука и настанет веселый час?

Все мы братья в одном страдании.  
Мужайся, русский солдат!

Все мы ожидаем победы над врагом,  
когда поможет нам Господь, и мы снова  
вторгнемся в неприятельские пределы.  
Разобьем мы вражескую рать и тогда буд-  
дем весело встречать Светлое Христово  
Воскресение.

Это скука заставляет меня писать о  
своей печали и о своих мечтах.

Год лежу я в лазарете, не видевши своих  
родных. Печалится в письме моя мать. Она  
хочет на праздник сына повидать. Стал я  
материнское письмо читать — брызнули  
слезы из глаз, что не придется в праздник  
нам свидеться.

О Боже, что мне делать? Материнского  
голоса не слышу я, не вижу материнской  
ласки, но только материнские слезы.

Закрыв я свои очи и во сне вижу я  
материнския разговоры. Подходит она ко  
мне и будит своим унынным голосочком:  
«О, встань, мой сын родной, послушай —  
пасхальный гул идет. Открой свои очи,  
взгляни на меня, мой сын, все мне грезились  
ты во сне, мечтаю о тебе!»

Встрепенется мое сердце, вздрогнет моя  
рука, когда, мать, увижу я тебя.

Когда вернусь я в свой край родной,  
тогда мы с матерью развлечемся и разве-  
селится весь дом. Сядем мы за один стол,  
это будет наш праздник родной.

Но что поделает, мать моя родная, при-  
ходится теперь праздник врозь проводить.  
Это виноваты не мы, что будем праздник  
встречать вдали.

Терентий Гребнев. 3 отделение,  
1 палата<sup>6</sup>.

В этом тексте «наивной литературы»  
сочетаются несколько прототипических  
жанровых рамок и образно-стилевых  
клише: церковная пасхальная проповедь<sup>7</sup>,  
газетное патриотическое воз-  
звание, солдатские письма на родину,  
рекрутский плач матери, loci communes  
семейного праздничного застолья, то-  
пика народного романа («Не для меня  
придет весна...»).

Топос пения, размыкающего время  
и пространство, становится сюжетным  
ядром другой бывальщины времен  
Первой мировой:

#### Як казакі песні пелі

Раскажу яшчэ адну пра даўнейшую  
Мікалаеўскую вайну. У Мікалаеўскай вайне  
стаялі ў нас данскія казакі, каля Пашавіч. У  
нас ёсць возера, каторая раздзяляе Літву  
і Беларусь. На адным беразе возера былі  
данскія казакі, а на другім беразе возера  
былі немцы. Вот казакі пры перадышке,  
пры адпачынку ўзяліся спяваць песні. І  
так жа звонка запелі, што аж пачулі нем-  
цы. Ціхенька, ніхто нікога не чапаіць, не

страляіць. Добра. Адспявалі казакі, селі  
і глядзяць на возера. Па возеры плывецъ  
човен. Усе глядзяць туды, што там будзіць.  
Яны настаражыліся. Прыплыў човен да  
берага. Разглядзелі. Ў чоўне стаіць яшчэ  
рому. Як спявалі данскія казакі свае песні,  
то гэты песні слухалі немцы. І за гэта ім  
прислалі заплаату. Выпілі казакі ром і за-  
спявалі яшчэ вяселья, каб немцы пачулі,  
што стоюць казакі!<sup>8</sup>

Полуанекдотический мотив неочи-  
данного и роскошного подарка («ящик  
рома») за казачье пение роднит данный  
рассказ с повествованиями о небывалых  
богатствах, переправляемых через реку из  
неведомой «страны изобилия»<sup>9</sup>, с одной  
стороны, и с топишкой казачьих маршевых  
песен, с другой стороны:

В девяносто третьем годе маневры  
начались,  
И шли донцы с похода, чтоб Вислу  
переплыть  
Уря! Уря! Уря! Донцы песни поют,  
Через речку Вислюю на конях плывут.  
<...>

На том берегу Вислы построен был  
буфет.  
Там пива-водки много, одних девчонок  
нет.

Уря! Уря! Уря! Донцы песни поют,  
Через речку Вислюю на конях плывут<sup>10</sup>.

Рассказы о Первой мировой войне,  
принадлежащие современникам, но не  
участникам самих военных событий (ма-  
терям, женам), характеризует выражен-  
ный мифологический компонент — ак-  
центирование мистической судьбоносной  
составляющей событий:

Это колдовство бывало... мама мне  
покойная рассказывала. Она тоже вышла  
замуж, а раньше война была, как... герман-  
ская, кака первая-то война была. И он там в  
плен попал, отец-то, его забрали, она семь  
лет жила одна, без ребят, безо всё, со свё-  
кром да свекровью. И вот от ёго никакой  
вести нету, от отца-то. Ну а родители тоже  
были, так говорит, а... через три киломе-  
тра через озеро Охтомостров, Куганаволок,  
Охтомостров, потом Гумарнаволок. Между  
этими деревнями Охтомостров был, там  
был старик. Он с лесным знаясь. Ну вот. И  
вот это дедушко покойный отца... Отец-то  
справился, встал на лыжи и пошёл в дерев-  
ню этого старика просить, чтобы он узнал,  
что живой, а неживой, что, говорит, баба  
токо замуж вышла, а так случилось, семь  
годов живёт, молодая женщина. «Ну, ну  
ладно, — говорит, — поди! Я, — говорит,  
— вечером приду к вам, к ночи». Ну а три  
километра, так он тоже на лыжи встал, да  
и вечером старик пришёл. Пришёл, а ещё  
был у отца брат (тот ещё молодой был,  
тоже на эту войну убит первый день). Ну, и  
он пришёл, оделся, под вечер время. «Я, —  
говорит, — пойду, а вы след меня никто не

ходите. Не следите меня и вслед меня не  
ходите, не то мне плохо будет». Ну вот. Он  
ушел, а этот... мама за... это... диверь-то  
будет, отца брат-то. «Пойдём, — говорит,  
— Марья, мы потихоничку след им, ёго  
пойдем, что, правду ли говорил» (это ведь  
молодёжь никогда не верит). <...>. Он впе-  
реди в лес зашёл, колдун-то этот, а мы,  
говорит, до лесу ещё не дошли, и вдруг,  
говорит, в лесу такой шум сделался, все  
деревья загнулись, стали до земли гнуться.  
А мы, говорит, спугались да обратно при-  
бежали, да скорей до его пододеяльник за-  
брались. Ну, и этот старик пришёл. Одва  
дошёл на велику силу, сел на скамейку и  
говорит: «Вы надо мной не подшутили?  
Вы след меня не ходили?» — «Нет, что ты,  
Иван Егорович, — или как-то звали его,  
старика-то этого, — не ходили мы никуда;  
вон мы спим свалились». — «Чуть, — го-  
ворит, — не захвостал меня, — говорит,  
— прутьем лесной, што привел вслед себя.  
Так, — говорит, — меня чуть прутьями не  
захвостал, что привёл вслед». — «Не были,  
не были». — «Ну ладно, не были так не  
были». — «Ну так что же он сказал-то?» —  
«Он сказал, што находится в плену, ско-  
ро приде письмо, отца-то». Ну и правда,  
прошло несколько дней, и пришло пись-  
мо, што нахожусь в плену в Германии.  
Германска война была кака-то. Он там  
семь лет был. Вот лесной сказал правду<sup>11</sup>.

Очевидно, что у проводивших сына,  
мужа или брата на фронт своя точка зре-  
ния на события. Любопытно, однако, что  
и сам вернувшийся домой солдат, вспо-  
миная через полвека о войне, смотрит на  
то время глазами домашних:

Моя мать ходила вызывала хозяина:  
«А хозяйинушко-батушко, скажи мне, —  
говорит, — а живой у меня сын?» Менья-то  
тогда на войну брали, в 14-м-то году. Взяла  
икону и решето-то со свецкой и житни-  
ком. Вот, говорит, вышла на задни сени  
и говорит. А зараз ответил: «Живой!» Как  
из-под земли<sup>12</sup>.

Память о Первой мировой войне, от  
которой рассказчик дистанцирован не  
только временем, но и сменой поколе-  
ний (от современников — к их детям и  
внукам), фиксируется в народной тради-  
ции уже как родовая память — в составе  
«семейной саги», когда одно событие  
тянет за собой целую серию эпизодов  
из биографии героя повествования.  
При этом сюжетно-тематические блоки  
биографии стремятся к завершенности,  
закольцовываются: рассказчик излагает  
сразу и начало, и конец событийного  
ряда, в данном случае начало войны и  
возвращение с нее:

Водяной. У меня батюшка-родитель  
видел. Да. Видел. Того году потом война  
завелась [1914 г.]. Вот была у меня... кто?  
Брателко ходил али... я не помню хто...  
Мужа не было, брат ходил. [А как отец

видел водяного?] А выстал утром да пошёл это, пошёл в порог мерёжки смотреть. И выстал там, да идти нать было таким... о берег таким крючком. Идёт, а тут у нас выше така маленько песочек был да камня была. Пугандой звали. А камень большо-ой такой, как колотой. И вот она водянная сидит, волосы, говорит, до-олги, вот так розмахиват со всей силы вот дак таки волосы, гот, дак вот... на... в воду падают. Не таки, как у меня [у информантки волосы коротко пострижены]. Но, вот. Он... я, гот, остановился с батожком. Стоял, стоял... Она меня... Она, гот, меня заметила ли не знаю, гот, как? И — бух в воду! Пала. А я, гот, повернулся домой. Пошёл, гот. Пришёл: «Ну, Архипко [Архип — имя отца информантки], будё война, — гот, — я, — гот, — сёдня нагляделься, — гот, — дак и не ушёл в порог». Домой вернулись, нать было переезжать там ниже порога да прикол был. Буде, дак... было... [далее рассказ, как отец информантки пришел с войны]. У меня батюшка два года ходил, я ещё помню, наверно, на третьем году от встретила ёго. Бежала... С этой избы-то вот тётка была Ириха дак был этот парень у ей, в гармонь играл. Как гармонь заиграли, мы побежали с девками: «Ой, хто-то идёт пешком!» — нать трицать километров. Идти было пешком, дак. Бежи-им. Он идёт, а штаны таки в полоску были. Ишё и писня пеласи, пел писню, дак запомнила и песню! О-ой, подбежала [нрзб.]: «Ой, — гот, — у меня гли-ко дочь уж большая стала така!» [А еще кто-то видел водяного?] А вот уж не знаю. От лошадь... За рекой на большой поже было полё, противу как порог. Дак возили лошадь плавили, вот привяжут вслед лодки да и грёбут, да она пловёт да голова так видно. И на серёдке... на серёдке этого... не может больше с места взять, вот не пловёт никак... и грёбёт... и он... «Греби (маму-гу), Пашутка [Паша, мать информантки], греби, греби, греби!» Нет! Никак не идёт. Да взял топор да лодку тюкнул — отпустил за ногу. За ногу дёржался водяной. Так приплыл... это... притащили да стал выводить дак — не може [лошадь] на ногу стать. Дак после и полё запустошили потом. Больше и пахать не стали. Вот это было на самом деле. [Это отец топором в лодку?] В лодку. В днище туды тюкнул — и сразу вдруг лодка выше да пошла. Да. [А почему же это так?] За ногу дёржал, водяник. Теперь-то ведь ничо не знают, а раньше это было<sup>13</sup>.

Любопытно, что у рассказчиков того же поколения («дети» участников войны) при смене нарративной перспективы с семейного круга на внешний мир драматические события военной поры способны обретать комические черты:

Еще перед германской войной все говорили, что война-то будет. Вот пошел один мужик из деревни к лешему пытаться, будет ли война-то, нет ли. Пришел на росстань. Положил две березины крестом, встал на их и закрычал: «Лесной, выходи ко мне!

Лесной, выходи ко мне! Лесной, выходи ко мне!»

Поднялся вихорь! Деревья к земле пригнулись, в разные стороны разошлись. Выходит из леса старик, большой, эк! великой, с бородой, седатой. «Что тебе надо от меня?» — «А скажи, будет война? Вот у нас в деревне говоря всё, что война скоро». Тут леший как захохочёт, да уж до того дохотал, что пал на деревины. «Ах ты, дурной мужик, — говорит, — того ни мне, ни тебе, дураку, не знать»<sup>14</sup>.

У рассказчиков поколения послевоенного и послереволюционного («внуков» очевидцев) повествования о войне представляют собой либо предельно сжатые «хроникаты» с открытыми для нарративного развертывания узлами<sup>15</sup>, либо исторические анекдоты:

Как германская война [1914 г.] началась. Жена Николая II, Мария, она сестра Вильгельму была. Николай поехал в гости к Вильгельму в Германию. Родня. А вообще царский дом Романовых, он много породнен был и с Францией, и с Германией, и со всеми.

Приехал. Там всё как есть: выпили, погуляли. Пошел в уборную, в туалет. Ну, он, значит, пошел, так-так, и автомат сработал, значит: ему задницу подтерли, Николаю II. Ох, он думает, — наука тут дошла, как чего.

Пригласил Вильгельма к себе гости. Тот приехал в Россию. А у нас техники не было, науки такой не было. Он посадил в уборную солдата и дал ему кисть эту большую, швабру. Ну вот Вильгельм пошел в уборную. А солдату наказано строго: «Не проглядывай!»

Значит, Вильгельм оправился, солдат — раз, ему шваброй задницу и подтер. Вильгельм: «Ой, смотри, у русских техника дошла!»... Как чего — поглядеть! А солдат не рассчитал, ну его мазнул шваброй...

Уехал, рассердился: насмешку сделал племянник. Ну и объявил войну<sup>16</sup>.

Практически идентичный текст записан от рассказчика-«погодка» в Белоруссии:

Каким образом началась вайна ў чатырнаццатам (1914) гаду Расіі з Германіяй. Значыць, рускі цар жаніўся на немкі — сястры Вільгельма. Ну і вот тады рускі цар з сваёй жонкай паехалі ў Германію ў госці к Вільгельму. Там яны пагасцявалі, і цар рускі Нікалай пашоў у туалет. Ну ён аправіўся, і там ужо было зроблена такая механічная ўстройства, што яму і жопу падцерлі шчоткай. Патом ужо Нікалай вярнуўся дамой з жонкай сюда ў Расію, пазваў на другі раз Вільгельма сюда ў госці. Прыехаў Вільгельм з сваёй жонкай у Расію. Яны тут пабылі на балу, пагулялі, ну і пашоў Вільгельм у рускі туалет. Ну і там у туалете ён аправіўся, і шчоткай тожа яму жопу падцерлі. Ён думая [Вільгельм]: «Дай пагляджу, какая там ўстройства: ці такая як у нас». Ён галаву туды, каб паглядзець, а там сядзеў салдат, каторы спецыяльна быў. Ён

думаў эта хоча паўтарыць. Ён этай шчоткай мах-мах па зубах этому Вільгельму. І вот ён как расёрдзіўся тады [Вільгельм], прыехаў дамоў і пашоў вайною на Расію<sup>17</sup>.

Согласно устному сообщению А.А. Ивановой, на Пинеге этот же анекдот рассказывали о Петре I и Карле XII, особо подчеркивая интерес российского императора к европейским техническим новшествам и стремление перенести их в Россию. Примечательно, что у рассказчиков, родившихся после Второй мировой войны, героями этого сюжета становятся Сталин и Рузвельт<sup>18</sup>.

В пару к рассмотренному анекдотическому сюжету можно привести анекдот со схожей фольклорной судьбой — «Разговор знаками»: германский царь хочет знать, может ли кто в России говорить немецкими знаками, иначе — война; говорить знаками берется пьяный солдат; война оттягивается до 1914 г. В указателе сказочных сюжетов отмечена единственная нижегородская запись 1956 г. (СУС 2136\*)<sup>19</sup>. Другой вариант анекдота был услышан В.Г. Смолицким в семилетнем возрасте (около 1933 г.) от двенадцатилетнего товарища<sup>20</sup>. Вместе с тем известно несколько вариантов сюжета, связанных с Петром I и Карлом XII<sup>21</sup>.

Таким образом, если сами современники — участники или очевидцы событий, повествуя о Первой мировой войне, пропускают реальность через жанровые фильтры массовой городской («третьей») культуры, то оставшиеся дома матери и жены фронтовиков формируют нарративный образ войны на базе традиционных мифологических рассказов о судьбе. Следующее поколение сжимает реальность военного времени в нарративные звенья семейного «хрониката». Дистанция в два поколения оказывается достаточной для возникновения исторических анекдотов, свободно ассоциируемых впоследствии с иными военными эпохами и историческими лицами.

### Примечания

<sup>1</sup> Криничная Н.А. Предания Русского Севера. Петрозаводск, 1991.

<sup>2</sup> Колоницкий Б. Трагическая эротика. Образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М., 2010; Dettm E. Propaganda and Caricature in the First World War // Journal of Contemporary History. Vol. 28, № 1 (Jan., 1993). P. 163—192.

<sup>3</sup> Налепин А.Л., Щербакова О.В. Солдатский песенник // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв. Т. 6. М., 1995. С. 472—487; Алтамов С.В.

Поэтический дневник путешествия русских солдат во Францию // В.И. Симаков и народное творчество. Вып. 3. Тверь, 2006. С. 200—229.

<sup>4</sup> РО ИРЛИ РАН, р. II, оп. 1, ед. хр. 618, 16 л. Помимо рассказов военной тематики в сборник включены бывальщина «Про охоту» и «Быль» о трагической гибели семьи, разбогатевшей на продаже краденого хлеба.

<sup>5</sup> На обложке выцветшими чернилами надпись: «[лазар]ета № 143 [же]нских курсов 1916 года [Петро]град».

<sup>6</sup> РО ИРЛИ РАН, р. II, оп. 1, ед. хр. 618, л. 3об.—4.

<sup>7</sup> Ср. традиционные весенние мотивы в русских пасхальных проповедях: *Прокофьев Н.И.* К литературной эволюции весеннего пейзажа (Кирилл Туровский, И.М. Катывев-Ростовский и В.К. Третьяков) // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — нач. XVIII в.). М., 1976. С. 231—242.

<sup>8</sup> Речь идет о «пограничном» озере Дрысвяты/Друкшай (Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 2: Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 763; пос. Дрысвяты Браславского р-на Витебской обл., материалы в 2000—2001 гг. записывали под руководством учителей ученики средних школ в ходе конкурса «Легенды і паданні роднага краю»).

<sup>9</sup> Ср. мотивы «Сказания о роскошном житии и веселии» (Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2010. Т. 16. С. 409—411).

<sup>10</sup> АКФ МГУ, 1997. Тетр. 11. № 115. Костромин Петр Иванович, 1929 г.р., х. Гапкино Константиновского р-на Ростовской обл. Зап. С.В. Алпатов.

<sup>11</sup> АЦМБ, 2003. Трифонова Анна Васильевна, 1935 г.р., родилась в д. Куганаволок на Водлозере, вышла замуж в Колгостров в 1959 г., с 1967 г. живет в д. Каршево. Окончила 3 класса, работала рыбаком. Записано в д. Каршево А.Л. Топорковым в июле 2003 г.

<sup>12</sup> АКФ МГУ 1963. Тетр. № 7. № 112. Широких Василий Петрович, 1887 г.р., д. Ширияха Каргопольского р-на Архангельской обл.

<sup>13</sup> АЦМБ, 2003. Демидова Евдокия Архиповна, 1911 г.р., родилась в д. Калакунда на Водлозере, живет в Пудоже, летом в д. Канзанаволок. Записано в д. Канзанаволок (Пудожский р-н Республики Карелия) А.Б. Ипполитовой, А.Л. Топорковым, Е. Цветковой.

<sup>14</sup> АКФ МГУ, 1963. Тетр. № 7. № 58. Савинова Екатерина Александровна, 1916 г.р., д. Гарь Каргопольского р-на Архангельской обл.

<sup>15</sup> Ср.: «Дед Евдоким был старше бабушки Александры на пять лет. В 1904 г. женился на Александре Филатовне Плотниковой, односельчанке. В 1905 г. был призван в армию для участия в Японской войне. В одном из

тяжелых боев молился и дал обещание Богу... остался жив и здоров и вернулся домой, но не выполнил обет <...>. Все бы хорошо, да грянул гром: 1 августа 1914 года. Из нашего села многих призвали на войну. Очень тяжело уезжал дед: тяжелым грузом оставался невыполненный обет Богу. Он так и сказал бабушке, что с этой войны не вернется» (История семьи Жидких на фоне поморской культуры: исследование и публикация по материалам Г.Ф. Белошицкой / Подгот. текстов, вступит. ст. и коммент. О.В. Змеевой, И.А. Разумовой. Апатиты, 2013. С. 36).

<sup>16</sup> АКФ МГУ, 1994. Тетр. 25. № 10. Бурков Сергей Павлович, 1923 г.р., с. Круглыжи Свечинского р-на Кировской обл. Зап. С.В. Алпатов. О факторе «агрессивной состязательности» в преддверии Первой мировой войны подробнее см.: *Van Evera S.* The Cult of the Offensive and the Origins of the First World War // *International Security*. Vol. 9, No. 1 (Summer, 1984). P. 58—107.

<sup>17</sup> АЦИБКЯЛ, 2006. Денисевич Иван Михайлович, 1924 г.р., д. Дубники Червенского р-на Минской обл. Зап. О.В. Молчан.

<sup>18</sup> *Мельниченко М.* Советский анекдот (указатель сюжетов). М., 2014. С. 895—896.

<sup>19</sup> Народная поэзия Горьковской области / Сост. и ред. В. Потявин. Вып. 1. Горький, 1960. С. 170—171.

<sup>20</sup> *Смолицкий В.Г.* Столетие в анекдотах // ЖС. 2001. № 4. С. 34.

<sup>21</sup> АКФ МГУ, 1950. Тетр. 54. № 62. Акулов Константин Ильич 1888 г.р., с. Дединово Луховицкого р-на Московской обл.; АКФ МГУ, 1955. Тетр. 234. № 2. Крицков Алексей Иванович, 1891 г.р., д. Гаютино Пошехонского р-на Ярославской обл. «Как солдат анонимно говорил». Характеристику сказочного репертуара А.И. Крицкова см. в сб.: *Песни и сказки Ярославской области* / Под ред. Э.В. Померанцевой. Ярославль, 1958. С. 100—101.

<sup>22</sup> *Поздеев В.А.* «Третья культура»: проблемы формирования и эстетики. М., 2000.

#### Список сокращений

АКФ МГУ — Архив кафедры фольклора Московского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова.

АЦМБ — Архив Этнологической экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва).

АЦИБКЯЛ — Архив центра изучения белорусской культуры, языка и литературы АН Республики Беларусь (Минск).

РО ИРЛИ РАН — Рукописный отдел Института русской литературы РАН (Санкт-Петербург).

## ДЕРЕВЕНСКИЕ ЧАСТУШКИ О ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ Д.К. ЗЕЛЕНИНА

**Г.С.** Виноградов предлагал особенно внимательно относиться к фольклору неспокойного времени (войн и революций) и изучать его отдельно от фольклора мирных периодов в истории<sup>1</sup>. Интерес к записи актуального/современного фольклора, на мой взгляд, появился именно в период Первой мировой войны. Например, С.А. Ан-ский советовал записывать народное творчество Первой мировой войны в окопах, под пулями, отмечал мимолетность этого фольклора и его важность как «документа» эпохи: «Произведения военного народного творчества, которые рождаются под грохот орудий и нередко раньше, чем успевают распространиться, погибают вместе со своими творцами»<sup>2</sup>. Он писал, что если организовать собрание материалов по военному фольклору и этнографии, то «мы сохраним, может быть, более значительные и важные свидетельства для истории гигантской борьбы народов»<sup>3</sup>.

Итогом собрания военного фольклора стали многочисленные публикации легенд, частушек и песен<sup>4</sup>.

Частушки Первой мировой войны публиковались в лубочных изданиях<sup>5</sup>. Часто подобные тексты сфальсифицированы, написаны для целей агитации и пропаганды<sup>6</sup>.

Вниманию читателей предлагается небольшая подборка частушек из архива этнографа Д.К. Зеленина<sup>7</sup>. Частушки были записаны в 1920-е гг. студентами Харьковского университета. Основной их корпус — это политические частушки, вошедшие в публикацию Зеленина на немецком языке<sup>8</sup>.

Публикуемые здесь частушки о Первой мировой войне — это серия «новобранческих частушек» и разрозненные девичьи частушки. И те и другие имеют деревенское происхождение и представляют собой военные частушки, исполнявшиеся в тылу.

#### Новобранческие частушки

Не вино меня качает —  
Меня горюшко берет,  
Меня горюшко берет —  
Двадцать первый год идет.

Повезут меня в солдаты,  
Как невесту из ворот...  
Запою солдатску песню —  
Прослезится весь народ!

Загрели буйны ножницы.  
Не засталось кудрей.  
Горько слезы покатились  
У сударушки моей.

Эх, посмотри, отец и мать,  
Что надето на ногах...  
Застонали мои ноги  
Во казенных сапогах.

Взяли милого в солдаты  
На четыре зимушки, —  
А я гроба не миную  
И сырой могилушки<sup>9</sup>.

Записаны студентом IX тр[иместра]  
фак[ультета] проф. ИНО Отдел[ения] лите-  
рат[уры] Сергеем Сергеевичем Алимовым 15  
апреля 1924 г. в Холодной Горе [г. Харьков]

\* \* \*

Отойдём, подружки, прочь,  
Наши кровочки в Германии  
Страдают день и ночь.

Солнце за лесок заходит,  
За зелененькую ель,  
Мой кровиночка в солдатах  
Носит серую шинель.

Я у тяти в огороде  
Березку белую срублю.  
У тяти сердце растревожу,  
Дезертира полюблю.

Распроклятой царь ерманский,  
Сколько горя всем нанёс.  
У баб мужьев, у девок милых  
Он в Ерманию увез.

Раснешасная контора,  
Молодые писаря,  
Записали игодинку,  
Не спросили у меня.

Мой кровиночка во флоте,  
Над водой качается.  
Мне девчонке пишет письма  
Не велит печалиться.

Я не знала, что на елочке  
Иголочки растут.  
Я не знала, что кровиночке  
Винтовочку дадут.

Встань из гроба, друг мой милый,  
Очи ясные открой.  
Или в темную могилу  
Возьми меня с собой.

Из солдат братишка пишет:  
«Милая сестрёночка,  
При моих глазах убили  
Твоего милёночка».

Я любила по канавушке  
Цветочки собирать.

Приехал кровочка с позиции  
Мне полно горевать.

Полюбила дезертира,  
Он в лесу скрываетцы.  
Мое ретивое сердечко  
Кровью обливаеццы.

Из Германии брякочет  
Пассажибочка идёт  
Она брата и милва  
На побыбочку везёт.

Никто солдатушка не любит,  
Я осмелилась любить.  
Образованные люди  
Знают, что поговорить.

Пойдём, подруженька, к Варшаве,  
Мы пособим воевать,  
Расхорошему годиночке  
(=милому годиночке)<sup>10</sup>

Патроны подавать.

Мои волосы курчавы,  
Служит кровочка в Варшове [так!],  
Послужи-ка, дорогой,  
Варшова город не худой.

Мой кровиночка убит,  
Шинель под кустиком лежит,  
Шапка в травке зелёной,  
Прощай навеки, дорогой.

Поидем, подружка, за Варшаву,  
За Варшавой идет бой,  
Завяжи кровинке раны  
Моей лентой голубой.

Мой кровиночка в окопах,  
Дюже бледное лицо.  
Наклонившись на винтовочку,  
Читает письмецо.

Муж с позиции приехал,  
Ранен и контужен.  
А жена ему в ответ:  
«Ты зачем мне нужен?»<sup>11</sup>

Записано Л.Н. Долголовой в июле  
1923 г. в деревнях Хилёниха и Лопати́ха  
Весьегон[ского] [уезда] [Тверской губ.].

\* \* \*

Все калиточки на ниточки  
А ворота на римне  
Все рибята вокруг девок,  
А мой милай на войне<sup>12</sup>.

Записано в деревне Милованье Воло-  
калам[ского] [уезда] [Московской губ.] 1923 г.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Виноградов Г.С.* Этнография и современность // Сибирская Живая старина. Вып. 1. Иркутск, 1923. С. 3—21.

<sup>2</sup> *Ан-ский С.А.* Изучение народно-военного творчества во время войны // Вокруг света. 1917. 23 апр. № 16. С. IV.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Понов Ан.* Отражение войны в Архангельских частушках // Известия

Архангельского общества изучения Русского Севера. 1916. № 3. С. 97—105; Областной отдел. Из частушек // Голос. 1914. 18 (31) окт. № 240. С. 3—4; Текущая война в деревенских частушках // Новое время. 1914. 28 сент. (11 окт.). № 13846. С. 7; Народный смех и гнев в войну 1914—1916 гг. // Свет. 1916. 21 сент. № 245. С. 3—4; *Князев В.* Миленский на войне (Девичьи частушки д. Пемисари, Новол. у.) // Старый владимирец. 1914. 1 окт. № 215. С. 3; Народные частушки // Старый владимирец. 1914. 7 окт. № 219. С. 3; Песня // Старый владимирец. 1914. 4 нояб. № 242. С. 3; Новая солдатская песня // Старый владимирец. 1914. 30 дек. № 285. С. 3—4; *Н.Н.* Девичьи печали. (Девичьи частушки военного времени) // Нижегородский листок. 1914. 3 авг. № 209. С. 3 и др.

<sup>5</sup> Например: Солдатские частушки, записанные со слов раненых, собрал В.Б. Лехно. М., 1915.

<sup>6</sup> Известная книга С. Федорченко «Народ на войне» (Федорченко С.З. Народ на войне. Фронтовые записки. Киев, 1917) позднее в советское время была признана сфальсифицированной.

<sup>7</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук, ф. 849: Зеленин Д.К., оп. 1, № 562.

<sup>8</sup> *Zelenin D.* Das heutige russische Schnaderhüpfel (Častuska) // Zeitschrift für slavische Philologie. 1925. Bd. 1, № 3—4. S. 343—370, в русском переводе: *Зеленин Д.К.* Современная русская частушка: доклад, прочитанный 18 марта 1922 года в Литературной секции Харьковского ученого общества // Заветные частушки из собрания А.Д. Волкова. Т. 2: Политическая частушка / Изд. подгот. А.В. Кулагина. М., 1999. С. 459—483. Городские частушки из коллекции Д.К. Зеленина были опубликованы: *Иванова Т.* «Ай да славный, красный Питер...»: Городская частушка времен революции и гражданской войны // Родина. 1994. № 7. С. 61—65. На материале политических частушек Д.К. Зеленина была написана статья: *Конт Ф.* Страх в зеркале политической частушки (важный исторический источник, недооцененный на Западе) // Семиотика страха / Сост. Н. Букс и Ф. Конт. Париж; М., 2005. С. 373—391.

<sup>9</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук, ф. 849: Зеленин Д.К., оп. 1, № 562, л. 135.

<sup>10</sup> Д.К. Зеленин отмечал варианты частушек, указывая расхождения в скобках.

<sup>11</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук. Ф. 849: Зеленин Д.К., оп. 1, № 562, л. 210—226.

<sup>12</sup> Там же, л. 263.

Предисловие, публикация и примечания **Н.Г. КОМЕЛИНОЙ**, канд. филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

А.В. ПИГИН

## СОЧИНЕНИЯ О ЧАЕ И САМОВАРЕ В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ XVIII—XX ВВ.

В обширном корпусе русских этимологических легенд выделяется тематическая группа текстов о чае, который трактуется здесь — наряду с табаком, хмелем, картофелем, чесноком и др. — как растение «нечистое», «проклятое». Подборка таких фольклорных нарративов была опубликована недавно О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой<sup>1</sup>. Чай проклят потому, что посеян Сатаной и не поклонился Христу (или «один расцвел») во время Его распятия, «идет против Бога». Перед концом света чай, хмель и табак привлекут к Сатане людские души. В комментариях к этим легендам издатели справедливо отмечают, что «представление о “греховности” чая характерно для старообрядческой среды»<sup>2</sup>. В этой связи уместно поставить вопрос о том, как интерпретировались старообрядцами чай и чаепитие в книжных текстах и как соотносятся эти интерпретации с устными нарративами.

Отношение старообрядцев к чаепитию рассматривалось преимущественно этнографами в общем контексте бытовых правил и запретов, но без обращения к рукописным сказаниям<sup>3</sup>. Изображение чайного этикета в русской литературе XVIII в. стало предметом специального исследования Э. Малэк, однако письменность старообрядцев она тоже обошла вниманием<sup>4</sup>.

В настоящее время нам удалось выявить в рукописях XVIII—XX вв. около десятка старообрядческих статей, в которых так или иначе затрагивается эта тема. Некоторые из них целиком посвящены чаю и неизбежным его спутникам самовару и сахару; иногда они оформлены как выписки от двух-трех предложений до более развернутых повествований с ложными ссылками на разные источники («Книга Адамант», «Стоглав», «Камень веры», «Книга Златоструй» и др.). В других «чайная тема» затрагивается попутно, как правило в общем ряду осуждаемых новшеств пореформенной эпохи, таких как модная европейская одежда, короткие прически, табакокурение и т.п. Как свидетельствуют рукописи, сочинения о чае получили распространение среди старообрядцев-беспо-

повцев, преимущественно поморцев и странников<sup>5</sup>. Среди наиболее объемных можно отметить Послание поморского книжника Г.Н.М. в Москву конца XVIII в. о Божием наказании любителя пить чай (ИРЛИ, кол. Евсеева, № 7); «В разумление и в познанию истинныя в безверии живущем рабом...» 1895 г. (ИРЛИ, Карельское собр., № 122); печорский список «Газеты из ада» конца XIX в. (ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собр., № 322); «От Старчества. Инок Захария ко ученику своему Евфимию...» середины XIX в. (КГИАХМ, КП-10238) и др. В рукописных сборниках статьи о чае находятся нередко в окружении сочинений о вине, табаке и о конце света. С устными этимологическими легендами их роднит резкое неприятие чая как «нечистого» растения, хотя содержание этих памятников составляют в основном другие мотивы.

Употребление чая, по старообрядческим воззрениям, есть грех; не случайно вопрос о чаепитии мог включаться в чин исповедания: «не пивал ли чаю... по небрежности, а наипаче по бестрашию Божию?»<sup>6</sup> За чаепитие предусмотрена суровая епитимья, которая, впрочем, вряд ли применялась на практике: «30 лет по три тысячи поклонов на день»<sup>7</sup>. Главная причина запрета на чаепитие в старообрядческой среде заключается в том, что чай, как полагали старообрядцы, появился в России после никоновских реформ и анафематствования «ревнителей древлего благочестия» — «по пронаписанной брани с самим дьяволом по числу лет 1666-го» (ИРЛИ, кол. Евсеева, № 7, л. 191об.). Строго говоря, эти представления не вполне соответствуют историческим фактам. Впервые русские познакомились с чаем благодаря контактам с китайцами уже в XVI в., в период освоения Сибири. В Москву чай попал через дипломатов в годы правления Михаила Феодоровича в 1630-е гг., «был испробован, понравился и вошел в употребление при дворе, потом у бояр и других богатых людей»<sup>8</sup>. Однако в повседневный пищевой рацион россиян чай действительно стал входить только с конца XVII в., когда его начали продавать в лавках вместе с другими обыденными товарами<sup>9</sup>. Первоначально чаепитие являлось привилегией дворянства, но постепенно распространилось и в других социальных слоях.

Неприемлемым для старообрядцев было и «басурманское» происхождение этого растения: чай не произрастает в православных странах, но привозится от «нечистых» народов. Как утверждает старообрядческий автор, «чай имеет расти и собираем быти во стране нечистой и бусарьмайстей и ядушей всякую нечистоту, за что и подлежит многим народным отголоскам некая иметь сопричастная к нечистоте при собрании онаго и произведении в таковой вида и свойства порядок, почему для верных и сумнителен для употребления» (КГИАХМ, КП-10240, л. 1об.—2). В большинстве текстов родиной чая называется Китай: «пролетит китайская стрела чрез всю вселенную, то есть чай» (ПетрГУ, № 1077431, л. 257); «от китаев будет покупаемо изменом на товары» (ИРЛИ, Карельское собр., № 265, л. 256) и др. Виновниками соращения христиан чайным листом могут быть названы и египтяне, и «еллины» (т.е. язычники). Поскольку чай появился в России в эпоху «чрезмерных небывалых роскошей», «от запада... просыпанных», старообрядческие авторы обвиняют в распространении чаепития также «преступников закона римлян, французов, лютеран и калвинистов» (ИРЛИ, кол. Евсеева, № 7, л. 191об.). В одном сочинении чай уподобляется «мутной реке», которая течет, что примечательно, не с востока на запад, а с запада на восток: «Протекла от запада и до востока и во вся концы река мутная сластолюбцам безверным чайное отчаяное питье» (ИРЛИ, Карельское собр., № 122, л. 29об.). Глубоко укоренившееся в христианском сознании восприятие запада как страны дьявола, а востока — как жилища Бога оказывается важнее исторической правды. Символическая география подменяет собой реальную.

Приобщение к обычаю иноверцев и «язычников» расценивается как отступление от истинной веры. Судя по имеющимся текстам, старообрядцы подозревали, что на родине чая, в Китае, это растение используется в каких-то местных религиозных обрядах, для поклонения «идолам». Листья чая окроплены змеиным жиром (или салом), потому что китайцы «змию поклоняются вместо Бога» (ИРЛИ, Карельское собр., № 265, л. 256). О почитании китайцами «змия» (дракона) на Руси в

АЛЕКСАНДР ВАЛЕРЬЕВИЧ ПИГИН, доктор филол. наук; Петрозаводский гос. ун-т

конце XVII—XVIII в. хорошо знали по заметкам путешественников и дипломатов, в частности Николая Спафария<sup>10</sup>. Восприятие чая как «идоложертвенного» растения — общее место старообрядческих сочинений на эту тему.

Подозрительное отношение к чаю вызывало и само созвучие этого слова с названием одного из тягчайших грехов — «отчаяния»: «Аще кто от православных христиан дерзнет пити чай, сей отчаеся самого Господа Бога и да будет предан 3-жды анафеме» (ИРЛИ, Усть-Цилемское собр., № 66, л. 252об.). Вариации этой формулы вошли в устную традицию как поговорки: «Кто пьет чай, тот отчаянный», «Кто пьет чай, тот спасения не чай». Такой же паронимический принцип характерен для народных примет и снотолковательной традиции: «яйца видеть — кто-то явится; реки видишь — то речи; <...> ты видишь во сне покойных — так пройдет все спокойно; <...> чай видишь — нечаянность»<sup>11</sup> и т.п.

В рукописях XVIII—XX вв. процитированное выше «правило» приводится со ссылкой на «Книгу Зиноря» (иногда — «Иоанна Назаря») и дополняется подобными же запретами на употребление кофе и табака: «Аще кто от православных христиан дерзнет пити кофей, в том человеке будет ков и лукавство и да будет предан анафеме 4-жды. Аще кто от православных христиан дерзнет пити табак, той да будет предан анафеме 7-жды» (ИРЛИ, Усть-Цилемское собр., № 66, л. 252об.). «Зинорь» или «Иоанн Назарей» — это, несомненно, варианты имени Иоанна Зонары, известного византийского канониста XII в., составителя толкований на церковные правила номоканона. На рубеже XVIII—XIX вв. старообрядцами было напечатано несколько изданий покаянного номоканона, содержащего чинопоследования исповеди и правила о наложении епитимьи, который получил название «Зонар»<sup>12</sup>. В большинстве рукописей рядом с именем Зонары в этих же подборках о чае, кофе и табаке упоминается и Феодор Вальсамон — другой известный канонист той же эпохи (ГИМ, Музейское собр., № 87, л. 96; № 336, л. 9об.; РНБ, О. I. 359, л. 198—198об.; и др.)<sup>13</sup>. Иногда эти подборки завершаются «правилом», со ссылкой на Василия Великого, об осуждении самоубийства (ИРЛИ, Карельское собр., № 34, л. 2—2об.). Выписка о самоубийстве связана, несомненно, с той полемикой, которая велась в старообрядческой среде по вопросу о самосожжениях. Однако в данном контексте она

подчеркивает тяжесть грехов, о которых идет речь выше: употребление чая, кофе и табака — по логике этой компиляции — ведет к духовному самоубийству. Следует заметить, впрочем, что позднее, в 1909 г., на Первом Всероссийском соборе христиан-поморцев, приемлющих брак, чаепитие было отнесено к разряду «излишеств» и признано грехом «небольшим», за который не следует отлучать от церкви<sup>14</sup>.

Оформление запрета на чаепитие как церковного правила со ссылкой на высокий авторитет Иоанна Зонары являлось, вероятно, вынужденным шагом. Отсутствие упоминаний чая в Священном Писании, постановлениях Вселенских соборов и других канонических текстах могло вводить некоторых старообрядцев в соблазн. Если апостолы, Отцы Церкви и другие древние церковные авторы не запрещали чай, то и употребление его не является грехом. Рассуждение о том, что «Писание» умалчивает о чае, «потому что ни в Греции, ни в России во времена древнии, при православных патриархах и царях» его попросту не было (ИРЛИ, Латгальское собр., № 192, л. 25), очевидно, убеждало не всех. Как свидетельствует послание поморского автора конца XVIII в., скрывшегося за инициалами Г.Н.М.<sup>15</sup>, аргумент *ad silentium* вполне мог служить оправданием для любителей пить чай. Г.Н.М. рассказывает историю одного зажиточного московского старообрядца, пристрастившегося к чаепитию, которого его духовный отец никак не мог отвратить от этого греха. В конце концов духовный сын потребовал от своего наставника четких канонических доказательств греховности чаепития: «...на коем Вселенском соборе написано у святых запрещение чай пити и коль тяжек грех той пред Богом въменяется? <...> Естли не докажеша явнаго именованнаго святоотеческаго о чаю запрещения, то не намерены мы отныне вас слушати» (ИРЛИ, кол. Евсеева, № 7, л. 189об.—190). Неразумный сын был в конце концов наказан за свое упрямство, но никаких «святоотеческих» доказательств его оппонент привести так и не смог. Трудно сказать, использовалась ли когда-нибудь ссылка на Иоанна Зонару в подобных спорах. Однако обилие списков этой явно апокрифической компиляции о чае, кофе и табаке свидетельствует как будто о том, что не искушенные в канонических вопросах читатели относились к ней с доверием.

Греховность чаепития усугубляется использованием сахара, поскольку в него, как утверждают старообрядческие

авторы, добавляют кровь и молотые кости, «которые собирают в поле, зря, какая попадется: лошадиная, кошачья и собачья» (ИРЛИ, Латгальское собр., № 192, л. 25 об.). Запрет на использование сахара, который отваривается вместе со «скотской кровью», и тех продуктов, куда он добавляется (пряников и др.), вошел в уставные документы Выговской поморской пустыни XVIII в.<sup>16</sup> Эти представления имеют под собой определенные основания, так как для очистки тростникового сахара в промышленном производстве использовались угольные фильтры из переработанных говяжьих костей.

Сведения о чае в некоторых старообрядческих сказаниях приводятся в форме древних пророчеств о «последних временах». Пророчество может быть преподнесено как запись в некоей священной книге («Златоструй», «Книга Адамант» и др.), иногда с точным указанием главы и даже листа, или изложено от имени авторитетного старца его ученику. О появлении чая и самовара рассказывается как о будущем событии, которое произойдет во времена Антихриста. Но, поскольку царство Антихриста уже наступило, читатель должен воспринимать текст как исполнение пророчества. Люди сами поклонятся Антихристу, без насилия и гонений, ибо он соблазнит их «сладостнолюбивыми» удовольствиями, одним из которых и является чай. Предсказание сопровождается призывом уклониться от этого соблазна и угрозой вечных мучений для тех, кто не устоит: «Аще ли кто в сие время сохранится от таковой скверной прелести, мню, яко сия злокозненная страсть вкоренится в человеческий род напоследок днии в [дефект ркп.] врага Божия Антихриста, и за ета приимут вечную муку» (ИРЛИ, собрание отдельных поступлений 23, № 282, л. 1—1об.). Мучение «чайников» (любителей пить чай) на том свете заключается в том, что они будут кипеть в «чайном озере» и Сатана будет поить их вместо чая раскаленным оловом: «Отчаянным чайникам на оном будущем веке озеро чайное! Там всегда ключом кипит, и там кипят да варятся, и вси туды чайники валяются» (ИРЛИ, Карельское собр., № 122, л. 30об.); «Я (т.е. Сатана. — А.П.), милостивыя государи, повелю чай греть не в самоваре, но для вас, господ роскошных и жирных, здесь во аде есть большой котел на зъваре, растоплю олово наместо чаю и пуншу, чтобы промочить скардную жаждущую вашу душу» (ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собр., № 322, л. 21—21об.). Если в фольклор-

ных легендах о чае основное внимание уделяется этиологии, то в книжных текстах старообрядцев безраздельно господствует эсхатология.

Где чай, там и самовар. Поскольку чай является растением «идоложертвенным», именно самовар трактуется как «сатанинский жертвенник». Жертва приносится «богу — своему чреву», а обряд совершают чаевники — «идольские жрецы». Для полного тождества с языческим жертвоприношением чай сравнивается с кровью (ИРЛИ, собрание отдельных поступлений 23, № 282, л. 1). Самовар именуется также «медным мземем», «кумиром».

Для эсхатологических верований старообрядцев-беспоповцев очень характерна способность открывать зловещие свойства предметов, казалось бы, самых обыденных. Любое новшество, будь то телефон, телевизор, радио, телеграфные провода и т.п., свидетельствует о конце света, ассоциируется со змеями, дьявольской сетью и «огненными стрелами»<sup>17</sup>. Так и самовар есть зримый образ ада. Инфермальную природу этой «адской утробы» выдают горящие в нем угли, кипящая вода, вырывающийся из-под крышки пар: «...стоит с клокотом ис пропасти адской и преисподней земли, а чот крыша его пары все составы адской земли, уши его слышание по всей земли стоит, крант завиньтят всю подселенную, сей состав явно проясняет онное мучение роду христианскому, наше ухо сего не оставит в животе своем, то во адовем дне закипит сердце его, и закрычит тогда из вся крепости своя, и увидят угли, в нем горящая, — адово жилище» (ИРЛИ, собр. Плотникова, № 51, л. 11об.—12). Конец света в старообрядческих эсхатологических нарративах связывается обычно с завершением какого-либо процесса (когда «не будет ни одного верующего», когда «ад заполнится попами и архиереями») <sup>18</sup>. Как утверждает старообрядческий автор, «страшно Христово пришествие» состоится тогда, когда «не будет того дому, дабы Сатану не почтили и самовара на престолы не поставили и от руки его причастие не приняли» (КГИАХМ, КП-10238, л. 24). Процедура чаепития из самовара в старообрядческих сказаниях достигает, таким образом, высшей степени демонизации.

В приложении публикуются отдельные тексты о чае и самоваре из старообрядческих рукописей. Тексты издаются по правилам многотомной серии «Библиотека литературы Древней Руси» (СПб.), в квадратные скобки заключены буквы, утраченные в рукописи и восстановленные по смыслу.

**I**  
*ИРЛИ, собрание отдельных поступлений 23, № 282, л. 1—1об., вторая половина XIX в. (штемпель «Татаровской / № Протасьева 7 / фабрики» — Клепиков 1959. № 161: 1865—1883 гг.), полуустав, 2<sup>о</sup>.*

**Сказание о чаю и о самоварѣ.**  
**Священная книга Адамантъ во главе 305 сие повъстуетъ.**

Въ послѣднее время изыдетъ на брань съ христианы мѣднѣй змѣй, рекомый адская утроба. И во[лю] его возлюбятъ крѣпко и предадутся ему до конечнаго умопомрачения. И той змѣй имать во округу себѣ воду, а внутри огонь горящій, якоже въ жупелѣ геенскомѣ. И будутъ изъ него мнози ту воду пушати чрезъ мерзскій проходъ его во ины сосуды, и полагающе въ ту воду богомерзскую траву, яже есть треокаянный чай. И будутъ вси челоуѣцы съ любовью пити ю и наслаждаться, прельщающе симъ правовѣрныя христианы. И мнози отъ нихъ предадутся и въдадутся себѣ на осквернение поганской травѣ и мѣдному змию. Доздѣ пророчество. Сей есть сатанинскій жертвенникъ, по нему же совершаютъ жертву бѣсовскую богу — своему чреву. Имущи же сей скверный сосудъ въ домѣхъ и поставляюще его по столѣхъ на мѣстѣхъ честнѣйшихъ, истребляюще сию небогоудную жертву во своя утробовлагалища, якоже жрецы идольския. И тшатся окаяннии на всякъ день почасту исполнити сию небогоудную жертву: едини усугубляюще, друзии третицею исполняюще, нѣцыи же потщаливию вѣщии и четверицею съ велиимъ тшаниемъ совершающе. Множицею и въ нощи не почивающе, изливающи изъ сего сквернаго сосуда воду, огнемъ кипящую, во ины сосуды изваянны, малы видом, по единому всякаго хотящаго изливати сию скверную жертву. Единъ же отъ малыхъ сосудъ имуще честнѣйшихъ, въ него же покладяюще богомерзскую траву, яже есть чай, изливающе изъ него воду, яко кровь, во вся малыя сосуды. Людие же хотящи исполнити сию кровавую воду во уста своя и поглощающе во свое чрево, яко въ нѣкое пространное влагалище. И до того изнуряюще плоти своя труждающиеся на многъ часъ, яко и поту велиему истещи имъ отъ главы и до ногу. И того ради совлачаютъ ризы своя развѣ единыя срачицы, но и сию точию постыдныя ради наготы на тѣлесѣхъ своихъ удержаваху. Аще ли кто въ сие время сохранится отъ таковой // (л. 1об.) скверной прелести, мню, яко сия [зло]козненная страсть вкоренится въ челоуѣчскій родъ напоследокъ днии в [дефект ркп.] врага Божия Антихриста, и за ета примутъ вѣчную муку.

**II**  
*ИРЛИ, собр. Плотникова, № 51, л. 11об.—12об., конец XIX в. (штемпель «Косинской фабрики Рязанцевых, № 6» — Клепиков 1959. № 175: 1887 г.), полуустав, 4<sup>о</sup>.*

**Выписано ис книги Стоглавъ, 12, 3.**  
**О чаю, кофии, о калбасахъ и о самоварѣ**

Какъ святїи отцы проповѣдаша Святѣмъ Духомъ, какъ людие и в послѣднихъ временѣхъ возлюбятъ вся выше писанная, начнутъ почитать, яко Богу, и поклоняются другъ другу, любы деютъ о будущемъ вѣце, яко аспиды глухи, не слышатъ гласа святыхъ отецъ и пророкъ, всемъ о самоваре, значить антихристово учение прозябаетъ по всѣй земли, стоитъ с клокотомъ ис пропасти адской и преисподней земли, // (л. 12) а чотъ крыша его пары всѣ составы адской земли, уши его слышание по всѣй земли стоитъ, крантъ завиньтятъ всю подселѣнную. Сей составъ явно проясняетъ онное мучение роду христианскому, наше ухо сѣго не оставитъ в животе своемъ, то во адовѣмъ днѣ закипитъ сердце его, и закрычитъ тогда изъ вся крепости своя, и увидятъ угли, в немъ горящая, — адово жилище. И сего кумира принесутъ и сочиняютъ идоложертвенная, яко Богу угождаютъ, и не считаютъ сѣго за грѣхъ, провожаютъ жизнь свою. Сего брашно горестъ бесовская, ядъ аспидъ змѣя, неисцелна, деся// (л. 12об.)горично проклят. И о чаю значить, аще кто ис православныхъ христианъ дерзнетъ пити чаю, симъ отчаеся самого Господа Бога, утолстѣваютъ утробу свою за большую ять, симъ червѣмъ уготовляютъ, десятикратно проклятъ.

**III**  
*ПетргУ, № 1077431, л. 256об.—257об., 1860—1870-е гг. (штемпель «Фабрики / № 5 / Сергеева» — Клепиков 1959. № 181: 1862 и 1868, 1870 гг.), полуустав, 292 л., 8<sup>о</sup>.*

**Книга Камень вѣры**  
Во послѣдний вѣкъ и полве// (л. 257) ка проявится у христианъ медный змѣй, утроба огнѣная. Посреди того змѣя будетъ огонь гореть, а по бокамъ вода кипеть. И будутъ в ту воду треклятую траву класть, и упиются все христиане, но осквернятъ всю внутреность.

**Книга Златоструй, глава 232**  
В послѣдняя времена пролетитъ китайская стрела чрезъ всю вселѣнную, то есть чай. И будутъ у христианъ// (л. 257об.) нѣ кипящихъ сосудъ на столахъ, и будутъ во уста принимать, и тѣмъ осквернятъ всю внутреность.

**IV**  
*КГИАХМ, КП-10240, л. 1—2об., конец XIX—начало XX в. (штемпель «Фабрика наследников Сумкина, № 6» — Клепиков 1959. № 202: 1869 г., 1909 г.), полуустав, 8<sup>о</sup>.*

**О чаю, и о кофии, и о винѣ, какое было въ монастырѣхъ // (л. 1об.)**

Чай и кофей по естеству израшение земли, по Божію повелѣнію бывшее, купно со всѣми прочими израшениями, а не иначе. Но чай имѣеть расти и собираемъ

быти во странѣ нечистой и бусарьмайстѣй и ядушей всякую нечистоту, за что и подлежить многимъ народным отголоскам нѣкая имѣть сопричастная къ нечистотѣ при собрании онаго и произведении въ таковой вида и свойства // (л. 2) порядокъ, почему для вѣрных и сумнителенъ для употребления, по реченныхъ въ Писании, еже рече: «Помышляющему нечисто, и есть таково»<sup>19</sup>, и проч[ее].

А кофей ничто иное, какъ относительно къ сласти, равной съ прочими излишества усладительными.

А о винѣ въ монастыряхъ въ Палестинѣ виноградное, // (л. 2об.) а въ российскихъ и хлѣбное, и хмельное. И въ хмелю нѣтъ никакия погрѣшности, какъ нѣкоторые грубо толькуютъ.

### Примечания

<sup>1</sup> У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой. М., 2014. № 305, 307, 327.

<sup>2</sup> Там же. С. 407.

<sup>3</sup> См., например: «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент. О.А. Савельевой, Л.Н. Новиковой. Новосибирск, 2001. С. 30, 178—180; Чувьоров А.А. Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев // Пир — трапеза — застолье в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2005. С. 125—143. Ю.К. Бегунов опубликовал старообрядческий раешный стих о чае XIX в., но комментарий к нему не привел (Бегунов Ю.К. Стих-раешник о чае // Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 244—248).

<sup>4</sup> См.: Малж Э. Чай и кофе в быту и в литературе XVIII столетия // Малж Э. Разыскания по русской литературе XVII—XVIII вв.: Забытые и малоизученные произведения. СПб., 2008. С. 317—328.

<sup>5</sup> Отчасти этот вывод может объясняться областью наших археографических поисков: обследовались в основном рукописные собрания из олонекского, архангельского, коми и других северных регионов, где эти старообрядческие согласия доминировали.

<sup>6</sup> Покровский Н.Н. Чин исповедания сибирских бегунов-странников XX в. // Общественное сознание и литература России: источники и исследования. Новосибирск, 2008. С. 249.

<sup>7</sup> Вытегорский погост // Олонекские губернские ведомости. 1885. № 3. С. 26. Благодарю А.С. Лызлову за указание этого источника.

<sup>8</sup> Субботин А.П. Чай и чайная торговля в России и других государствах.

Производство, потребление и распределение чая. СПб., 1892. С. 190.

<sup>9</sup> См.: Там же. С. 191.

<sup>10</sup> См.: Из «Описания Китая» Николая Спафария // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 2. М., 1989. С. 546. Спафарий описал также китайскую традицию заваривать и пить чай и находил это занятие очень полезным для здоровья (Там же. С. 542).

<sup>11</sup> Пигин А.В. Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета // ЖС. 1997. № 4. С. 45.

<sup>12</sup> См.: Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII—XIX века: Введение в изучение. СПб., 1996. С. 97—101.

<sup>13</sup> Эти псевдоканонические «правила» о чае, кофе и табаке несколько раз публиковались (см., например: Б[рокович] А. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Ч. 2. С. 338).

<sup>14</sup> Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. С. 52—56.

<sup>15</sup> См.: Маркелов Г.В. Писания выговцев: каталог-инципитарий, тексты. По материалам Древлехранилища Пушкинского Дома. СПб., 2004. С. 83.

<sup>16</sup> См.: Маркелов Г.В. Выговский чиновник: Тексты и исследования. СПб., 2008. Т. 2. С. 410.

<sup>17</sup> См.: Белоусов А.Ф. Последние времена // Аequinox: Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 11—14; Покровский Н.Н. Гусли, патефоны и телевизоры // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 48. СПб., 1993. С. 446—450.

<sup>18</sup> См.: Белоусов А.Ф. Последние времена... С. 31.

<sup>19</sup> Ср.: Римл. 14: 14.

### Сокращения

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург).

КГИАХМ — Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей.

Клепиков 1959 — Клепиков С.А. Филигранные и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII—XX вв. М., 1959.

ПетрГУ — Петрозаводский государственный университет.

РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

Работа выполнена при финансовой поддержке Программы стратегического развития Петрозаводского государственного университета на 2012—2016 гг.

## Е.Б. РАШКОВСКИЙ ИЗ ОКОЛОЦЕРКОВНОГО ФОЛЬКЛОРА XIX СТОЛЕТИЯ

Это произведение семинарского фольклора XIX столетия я запомнил с детства. Песню эту часто пел мой отец, московский адвокат Борис Федорович Рашковский (1896—1977).

Как могло это всеми забытое произведение из русской провинциальной церковной среды — произведение со специфическим обыгрыванием библейских образов и церковнославянизмов (оно и пропевалось со специфическим церковным «оканьем») в общем контексте тогдашней полуплебейской русской речи — попасть в наш дом, в московскую интеллигентско-еврейскую семью?

Отвечая на этот вопрос, мне следовало бы обратиться непосредственно к истории моего отца<sup>1</sup>. Он родился в г. Моршанске Тамбовской губ.; с детства мечтал стать инженером-путейцем, учился в реальных училищах Моршанска и Кузнецка (ныне Пензенская обл.); позднее, уже находясь в Москве и служа в Союзе земств и городов (Земгор), поступил в Московский путейский институт (ныне МИИТ), но вскоре был мобилизован в Красную армию<sup>2</sup>, а уж после Гражданской войны, будучи помощником знаменитого инженера-путейца Николая Карловича фон Мекка<sup>3</sup>, участвовал в работах на Мурманской железной дороге, в частности в работах по обновлению железнодорожного обеспечения Мурманского морского порта — обеспечению, сыгравшему немалую роль в годы Великой Отечественной войны...

Вернусь, однако, к его юности. Он рассказывал мне, что, будучи «реалистом»<sup>4</sup>, дружил с одноклассниками из священнических семей: «они были среди нас самыми воспитанными и самыми музыкальными». Последнее обстоятельство было для отца немаловажным. Не получив дома ни малейшей музыкальной подготовки, он самоучкой выучился играть на фортепьяно, гитаре, балалайке и домре. В последних классах реального училища он подра-

ЕВГЕНИЙ БОРИСОВИЧ РАШКОВСКИЙ, доктор ист. наук; Ин-т мировой экономики и международных отношений РАН (Москва)

батывал как тапер в синемагографе, причем имел негласную возможность бесплатно проводить на сеансы своих приятелей-«реалистов» (он даже запомнил слова старого моршанского билетера на сей счет: «Знаем мы вашу контрагентству!»); в Кузнецке же, где он оканчивал реальное училище, он организовал из старшеклассников оркестр русских народных инструментов, коим сам и дирижировал.

Между прочим, отец, будучи человеком неверующим, до самой смерти помнил чередование и даты церковных праздников и легко высчитывал православную пасхалию. Так что не мудрено, что он знал многое из околицерковной субкультуры (которая так или иначе пронизывала собой всё тогдашнее русское общество) и запомнил многое из старого семинарского фольклора. Одну из шуточных песенок, связанных по преимуществу с семинарскими винно-водочными процедурами, которую мой отец запомнил с отроческих лет, а вслед за ним запомнил с детства и я, привожу ниже. Привожу именно как памятник народно-смеховой околицерковной субкультуры позапрошлого века. Ведь так или иначе приходской клир разных уровней (от чтецов до соборных протоиереев) составлял вместе со своими семьями немалую часть тогдашнего русского народа...

Итак, песня о Ное и о виноградной лозе:

Когда Ной вышел из дворца,  
Он славил Господа-Творца.  
Творцу приятен жертвы дым,  
Рече Господь благоволим:  
«О Ной, ты праведен еси,  
Чего не вздумаешь — проси».

И Ной смиренно говорит:  
«Господь, как мне вода претит!  
О если бы Ты, Боже сил,  
Другим питьем меня снабдил,  
Зане в водах погребены  
Все беззакония сыны!»

И се, по слову Божьих уст  
Вдруг вырос виноградный куст.  
Рече Господь: «Бери его!» —  
И как готовится вино,  
И как хранить его должнó,  
И како пить его должнó.

Зело обрадовался Ной.  
С детьми, с внучатами, с женой,  
Лозу развел он первый сорт,  
Хитер был, видно, старый черт,

И тотчас погреб вырыл он  
И бочки ставил там с вином.

Бочоночек-другой винца  
Во славу Господа-Творца  
Без всякого себе вреда  
Он выпивает иногда,  
Зане в водах погребены  
Все беззакония сыны.

По электронному самиздату известен и другой, пространный (в частности, включающий и эпизод с проклятием Хама как предыстории винного акциза) вариант этой же песни. Известен же он благодаря мемуарам военного медика Михаила Ивановича Касьянова «Телега жизни». М.И. Касьянов (1902—1985) был одноклассником будущего поэта Николая Заболоцкого по Уржумскому реальному училищу и в его компании распевал эту песню<sup>5</sup>.

Не может не удивлять некоторое совпадение мемуарных данных М.И. Касьянова с тем, что было сказано мною выше: глубокая русская провинция первых лет прошлого века — семинарский фольклор — дружеский круг старшеклассников-«реалистов» — и, наконец, совместное пение в этом общем дружеском кругу...

#### Примечания

<sup>1</sup> Его небольшой архивный фонд хранится в Центральном архиве документальных коллекций г. Москвы (ЦАДКМ, ф. 238). Составленное же мною в конце 1970-х гг. жизнеописание отца хранится пока в моем личном архиве.

<sup>2</sup> Один из эпизодов его военной службы — восстановление Киевского железнодорожного моста, взорванного отступавшими частями Войска Польского (1920).

<sup>3</sup> Николай Карлович, сын Надежды Филаретовны фон Мекк, благодетельницы П.И. Чайковского, был репрессирован по дутому делу «Промпартии» (1928—1930) и расстрелян в 1929 г. Подробно о судьбе Николая Карловича см.: [www.tsar-auto-club.spb/history/pioneers/mekk\\_nikolay.html](http://www.tsar-auto-club.spb/history/pioneers/mekk_nikolay.html)

<sup>4</sup> То есть учеником реального училища: «реалисты» противопоставлялись, с одной стороны, гимназистам (учащимся классических гимназий), а с другой — «внучкам» (учащимся высших начальных училищ, ВНУ, готовивших кадры фабрично-заводских мастеров и рабочих высокой квалификации).

<sup>5</sup> См.: инф. ресурс: [samlib.ru/lipatova\\_m\\_ru/telega21.shtml](http://samlib.ru/lipatova_m_ru/telega21.shtml)

## А.А. ПАНЧЕНКО

### СВЯЩЕННИКИ И КОЛДУНЬИ: ИЗ НЕДАВНЕГО ПРОШЛОГО

Социально-исторические и антропологические исследования последних лет, посвященные советским антирелигиозным кампаниям<sup>1</sup>, дают основания для довольно любопытных и даже неожиданных наблюдений. Представляется достаточно очевидным, что идеологическим контекстом антирелигиозной борьбы советского времени была политика модернизации и социального дисциплинирования, во многих отношениях аналогичная той «дисциплинарной революции»<sup>2</sup>, которую пытались совершить Петр I и Феофан Прокопович. В работах исследователей, занимавшихся историей и культурой русского крестьянства XX в., иногда встречаются утверждения, что советские антирелигиозные кампании привели к возрождению и массовому распространению «дохристианских», или «архаических», и «иррациональных» верований и ритуалов<sup>3</sup>. Думаю, что это не вполне соответствует действительности. Речь скорее должна идти о своего рода перераспределении различных религиозных практик между приватной и публичной сферой, а также появлению и широкому распространению «неформальных» лидеров, которыми могли становиться «церковные активисты» из мирян (например, бывшие певчие или члены «двадцатки»), знахари и знахарки, юродивые и визионеры, «старцы» и «старицы»<sup>4</sup>. Священники, вновь появившиеся в некоторых сельских приходах во второй половине 1940-х гг., были, по всей видимости, вынуждены считаться с авторитетом этих новоявленных лидеров. Как полагает Н.А. Митрохин, «знания *бабушек* по части обрядовой культуры (православной традиции) почти не имели альтернативы в 1950—1980-е гг. Что группа *бабушек*, передающая сакральное знание вновь инкорпорируемым членам, считала “православием”, то и воспринималось окружающими в качестве такового, хотя порой весьма

АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ПАНЧЕНКО, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

сильно расходилось с базовыми положениями учения Церкви (канонами)<sup>5</sup>. Хотя мы можем представить себе некоторые особенности этого «сакрального знания» и его связи с крестьянской культурой XIX — начала XX в., специфика и структура социальной власти, связанной с магическими, мантическими и т.п. практиками в советской деревне, остается мало исследованной<sup>6</sup>.

Публикуемый ниже документ хранится в Государственном архиве Новгородской области (далее — ГАНО) и представляет собой меморандум, направленный уполномоченным Советом по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР по Новгородской области Г.Е. Капицей в Областной комитет КПСС в сентябре 1959 г. Впрочем, через два с небольшим года эта «справка» была возвращена Капице «по минованию надобности». Речь в нем идет о своеобразном «неформальном» доносе, сделанном настоятелем церкви с. Коростынь Владимиром Бояринцевым. Донос этот, однако, был довольно необычным, поскольку священник жаловался уполномоченному на знахарку, уличенную в шарлатанстве. Бояринцева, если верить Капице, беспокоило даже не то, что его прихожане пользуются терапевтическими и экзорцистскими услугами некой Антонины Ивановны из г. Солец, а то, что ее магические действия, стоившие немалых денег, оказываются неэффективными. Более того, из меморандума следует, что к помощи знахарки Антонины прибегал и сам Бояринцев, и его благочинный — настоятель Ильинского собора в Соляцах священник Петр Лисов (через три года солецкий собор был закрыт<sup>7</sup>). Оба священника пользовались услугами знахарки для «изгнания бесов», причем благочинный заплатил за это 700 неденоминированных рублей. Бояринцев, кроме того, нанимал Антонину для лечения своей матери, страдавшей «душевым расстройством» (не исключено, что речь шла о демонической одержимости — «кликушестве»). Именно неудача, постигшая знахарку в последнем случае, и заставила священника, если верить «справке», пожаловаться уполномоченному на самозваную целительницу. Капица, в свою очередь, «дал ход» доносу, сообщив о колдунье из Солецков секретарю Обкома КПСС и начальнику отдела управления КГБ по Новгородской области С.С. Булычеву. В фонде уполномоченного не сохранилось сведений о дальнейшем развитии

этой истории, однако не исключено, что их можно было бы найти в архиве Новгородского управления КГБ.

Как можно оценить жалобу Владимира Бояринцева? У меня нет сомнения, что речь идет не о праздном светском разговоре, а именно о сознательном доносе: священник не просто рассказал Капице про знахарку-шарлатанку, но и назвал имена своих прихожан, обращавшихся к ней за помощью. По всей видимости, Бояринцев и его благочинный пытались таким способом избавиться от солецкой колдуньи, которой, в частности, могло грозить уголовное преследование по обвинению в мошенничестве. Но почему они так охотно признавались в том, что сами пользовались услугами знахарки, в том числе — для изгнания бесов из своих квартир, семей и даже церквей? По всей видимости, они не считали, что такие признания будут использованы против них. Очевидно, что Капица мог сообщить о священниках, обращающихся за помощью к колдунье, и духовным и светским властям. Стоит добавить, что в это же время Новгородское управление КГБ специально собирало компрометирующие данные о священниках епархии и исправно направляло их в Обком КПСС для «использования партийно-советским активом при проведении атеистической пропаганды среди населения области»<sup>8</sup>. Речь здесь, однако, преимущественно шла о пьянстве и сексуальной распущенности новгородских иереев, а также о тех из них, кто в годы Второй мировой войны сотрудничал с так называемой Псковской православной миссией, созданной при поддержке оккупационных властей<sup>9</sup>. В соответствующем меморандуме, составленном в 1960 г. и подписанном тем же самым Булычевым<sup>10</sup>, история со знахаркой Антониной не упоминается.

Всё это позволяет предположить, что ни для самих священников, ни для их советских кураторов само по себе обращение к ритуальному специалисту «из народа» не выглядело предосудительным. Не берусь судить, насколько серьезно в тогдашней Русской православной церкви Московского патриархата относились к 61-му правилу VI Вселенского собора, 24-му правилу Анкирского собора, 36-му правилу Лаодикийского собора и другим православным канонам, предписывающим длительные епитимии или даже отлучение за обращение к волшебникам и прорицателям. Перед институциональным правосла-

вием в эпоху атеистической кампании Хрущева стояли более серьезные и насущные задачи, чем борьба с магическими увлечениями сельских пастырей: архиереям было необходимо как-то налаживать отношения с враждебными группами внутри правящей элиты, отстаивать экономические позиции церкви, явно либо тайно демонстрировать свою преданность коммунистическому режиму. С другой стороны, чиновники, в чьи задачи входило «улучшение научно-атеистической пропаганды» на подведомственных им территориях, были, главным образом, озабочены тем, чтобы религиозные практики были ограничены стенами храмов и изгнаны из публичного секулярного пространства, и занимались борьбой с крестными ходами, культами местных святынь, совершением обрядов на дому у прихожан и т.п. Сотрудничество священников и колдуний в этом контексте, вероятно, не представляло для них особого интереса. Наконец, в исторической перспективе наша история тоже выглядит не столь уж и экзотично. Материалы государственной кампании против суеверий и колдовства, предпринятой Петром I и продолженной его преемниками, показывают, что представители и белого, и черного духовенства в России первой половины XVIII в. не только довольно терпимо относились к колдовству и знахарству, но и сами могли увлекаться разными формами магических и мантических практик<sup>11</sup>.

Итак, сюжет о священниках и солецкой колдунье представляется достаточно заурядным для русской религиозной истории. Вместе с тем он дает повод задуматься о том, как в деревенской культуре XX в. (а возможно — и ранее) соотносились «социальные роли» священника и колдуна/знахарки и какой свет это соотношение может пролить на историю колдовства и религиозных практик в России Нового времени. Здесь уместно привести еще два этнографических примера, относящихся к 1990-м гг., т.е. ко времени, когда рукоположенные горожане пытались «возродить приходскую жизнь» в русской деревне.

Первый из них — это очерк священника Ярослава Шипова «Письмо к лешему»<sup>12</sup>. Автор, родившийся в 1947 г., в советское время профессионально занимался литературной деятельностью, однако в 1991 г. был рукоположен и четыре года прослужил настоятелем сельского храма в Тар-

ногском районе Вологодской области. Очерк начинается с рассказа о тех же самых «бабках» — неформальных религиозных лидерах, «по дерзновению» крестивших деревенских младенцев в советское время и нарекавших их созвучно эпохе — Виленом, Новомиром, Кимом, Энгельсом и т.п. Затем описывается встреча с одной из таких «крестительниц»:

Повели меня к одной знаменитости: говорят, у нее даже «поповский фартук» есть. Заходим в избушку: сидит за столом старуха в истрепанной епитрахили и что-то пишет. А епитрахиль — главное священническое облачение, без нее никакой службы не сослужить, и, конечно, никому, кроме священника, надевать ее не полагается. Видать, осталась от батюшки, утраченного в тридцатые годы. Поздоровались. Бабка и объясняет:

— Кошечка моя потерялась. Теперь вот, паря, лешему приходится письмо писать, чтобы возвратил кошечку.

— На каком же, — говорю, — языке письмо ваше?

— Ты что ж, паря, не знаешь, как лешему письма пишут?.. А еще священник!.. Чему вас там только учат... Справа налево!

— И какой же, — спрашиваю, — адрес?

— Да никакой: положи под крыльцо — и будет доставлено.

Выпускник советского литературного института, недавно ставший священником и с академической литературой по этнографии явно не знакомый, разумеется, принял свою новую знакомую за служительницу демонов, а распространенную на Русском Севере практику «писем к лешему», известных также под именем «прошенья», «статьи» или «кабалы»<sup>13</sup>, посчитал очевидным свидетельством дьяволоклонничества «местной знаменитости». В финале очерка Шипов рассказывает об «эпидемии самоубийств» возле дома «чудодеицы», а также о ее «тяжелой смерти», следуя, по всей видимости, местным слухам, хотя истолкованным и не вполне по-деревенски:

И вот, думаю я себе, коли во святом крещении человек с Богом соединяется, то с кем же соединяла души людей эта чудодеица в «поповском фартуке»?.. Тот возле ее логовища никто естественной смертью давно уже не помирает, и ни единого человека отпеть нельзя: сплошь самоубийцы. В прошлом месяце тракторист додумался на ходу выбраться из своего трактора и лечь под гусеницу,

а вчера, и сорока дней не прошло, его напарник проделал над собой то же самое — эпидемия...

Умирала она тяжело и мучительно. Я приезжал исповедывать ее, но ни капли раскаяния не дождался: она лишь злобствовала на близких своих, на соседей, знакомых и, корчась от боли, выкрикивала: «Не люблю всех!.. Не люблю всех!.. Не люблю всех!..» С этими словами, без покаяния, она и умерла.

Второй пример также связан с бытовыми наблюдениями настоятеля приходской церкви, однако на сей раз речь идет о человеке, более начитанном в историко-антропологических исследованиях и занимавшемся своего рода «приходской этнографией». Это священник Александр Шантаев, рукоположенный в 1994 г. и служивший после этого в пос. Берендеево Переславского района Ярославской области. В его книге «Священник. Колдуньи. Смерть: Этнографические очерки сельского прихода» крестьянские представления о колдовстве трактуются как «часть приходского космоса», обусловленные своеобразным онтологическим дуализмом деревенской религиозной культуры: «Можно сказать, что для сельского жителя зло имеет не духовную, а материальную природу; зло — категория не столько нравственная, сколько бытийственная и оценивается по следствию, по проявлению, а не по истокам. В этом ключе колдовство есть зло по следствию и проявлению, но может и не быть таковым, если не нанесло вреда, а было применено с пользой»<sup>14</sup>. Однако свой собственный визит к местной знахарке, не считавшей нужным посещать церковь, но попросившей о соборовании, Шантаев описывает не столь уж отстраненно:

...На нас с Галиной дохнуло чем-то холодным и ужасным: с большой, действительно немощной женщины слетела, как пыль, как прозрачная обертка, ее сыпучая речь, и она, подобно затормаживающей пластинке, заговаривала все более низким и более густеющим, вязким басом. И сама она была подобна марионетке в этот момент — наконец-то это слово всплыло у меня в памяти! Так же внезапно, как и схватило, отпустило, и по глазам ее было видно, что уже ничего не поправить. Ей было нужно не соборование. Ей требовалось простое и такое непосильное раскаяние, но прорвавшаяся столь неожиданно чужая воля питала и поддерживала истачивающую ее душу гордыню. Своим видом она дала понять, что ни в чем исповедоваться не намерена и не желает. Поэтому я попрощался и ушел. Похоже,

и она провожала или, скорее, выпроваживала нас с облегчением<sup>15</sup>.

Как мы видим, и Шипов, и Шантаев, в отличие от своих коллег из Солецкого благочиния, были ориентированы на конфронтацию с местными ритуальными специалистами и явным образом видели в них вольных либо невольных служительниц сатаны. Думаю, однако, что для их прихожан социальные роли священника и колдуньи были частью более сложной системы статусов и репутаций, в равной степени определяемой и внутренними потребностями аграрной общины, и внешними социально-историческими факторами. По всей видимости, в советской деревне эти роли могли подразумевать не только конкуренцию, но и кооперацию, что, в частности, явствует и из публикуемого документа.

*ГАНУ, ф Р-4110, оп. 4, № 77. Материалы о деятельности сектантских организаций Новгородской области (историческая справка, учетная карточка, переписка). 1959—1966. 159 л.*

*Л. 66—67. Машинопись. В средней части первого листа запись фиолетовыми чернилами: «Справка возвращена секретарем Обкома КПСС по минованию надобности. 2 / III — 61 г. [Капица]»*

#### СПРАВКА

На приеме, состоявшемся 26 сентября 1959 года, священник Коростыньской церкви Шимского района Бояринцев Владимир рассказал, что зимой 1959 года гражданка деревни Коростынь Кудрова Александра (баба Саша) познакомилась с некоей Антониной Ивановной, жительницей гор. Сольцы, занимающейся знахарством и колдовством, рекомендовала Бояринцеву воспользоваться услугами Антонины Ивановны при водворении мира в приходе Коростыньской церкви, заявив, что в церковь вселились бесы и что от них может избавить приход Антонина Ивановна.

При встрече Антонина Ивановна на стакане с водой и чистом листе бумаги «демонстрировала» наличие бесов в Коростыньской церкви и «злых духов» в семье священника Бояринцева, что является причиной слабого здоровья детей и раздоров в семье Бояринцева.

Бояринцев настолько уверовал в шарлатанство Антонины Ивановны, что специально вызвал из гор. Чкалова на лечение свою мать — Бояринцеву Алифтину Ивановну, страдающую душевным рас[с]тройством.

По приезду в Коростынь матери Бояринцева Антонина истопила в деревне баню, где совершила процедуру «врачевания» над больной и детьми

священника, путем обычного купания с березовым веником, уверив больную, что она теперь избавлена от недуга. Впоследствии Бояринцев изобличил<sup>16</sup> Антонину в шарлатанстве и потребовал возвратить ему деньги.

По словам Бояринцева у Антонины «лечится» дочь Кудровой Александры — Нина. Жена колхозника Сысоева Ивана Никитича из дер. Веряжи Шимского района, колхозница Ольга из дер. Пустош[ь] Старорусского района, тракторист из дер. Ручьи Шимского района и др. ||

Даже из квартиры самого настоятеля Ильинского собора гор. Солецы благочинного о. Петра Лисова Антонина изгнала одного черта, получив с о. Петра за это 700 рублей.

Антонина проживает в гор. Солецы в собственном особнячке, во дворе имеет баню, которая служит целям изгнания бесов, имеет много пациентов и на этом шарлатанстве набивает себе карман.

Бояринцев также рассказал, что Антонина своим шарлатанством известна в гор. Ленинграде, Воронеже, куда она часто выезжает.

Об изложенном мною информирован начальник отдела управления КГБ по Новгородской области т. Булычев С.С.

Уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по Новгородской области (Капица)

29 сентября 1959 г.

### Примечания

<sup>1</sup> См., в частности: *Young G. Power and the sacred in revolutionary Russia: Religious activists in the village.* University Park, 1995; *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь и Советское государство в 1943—1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995; *Чумаченко Т.А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941—1961 гг. М., 1999; *Husband W.B.* «Godless communists»: Atheism and society in Soviet Russia. DeKalb, 2000; *Каиеваров А.Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917—1922). М., 2005; *Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. С. 277—316.

<sup>2</sup> *Живов В.М.* Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII века: «провалы» и их последствия // *Антропология революции: Сб. ст. / Сост. и ред. И. Прохорова и др.* М., 2009. С. 327—360.

<sup>3</sup> *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М., 2001. С. 231—232; *Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // *Антропологический форум.* № 3. 2005. С. 281—283.

<sup>4</sup> О «женском старчестве» в советскую эпоху см.: *Кормина Ж.В.* Политические персонажи в современной агиографии: как Матрона Сталина благословляла // *Антропологический форум.* № 12 online. 2010. С. 1—28 ([http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12\\_online\\_kormina.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_kormina.pdf)).

<sup>5</sup> *Митрохин Н.А.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004. С. 45.

<sup>6</sup> Ср. некоторые соображения по этому поводу, высказанные Т.Б. Щепанской: *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 428—472.

<sup>7</sup> *Савинова И.Д.* Лихолье: Новгородская епархия и советская власть. 1917—1991. Новгород, 1998. С. 91.

<sup>8</sup> См.: Докладная записка о реагировании населения на профилактические мероприятия по пресечению антиобщественной деятельности церковников и сектантов (Государственный архив новейшей истории Новгородской области (далее — ГАНИНО), ф. 260, оп. 15, № 120. Спецсообщения и справки управления КГБ при Совете министров СССР по Новгородской области. 1958 г., л. 13—28); Справка о некоторых примерах пресечения враждебных и антиобщественных действий церковников и сектантов, проведенных органами государственной безопасности на территории Новгородской области. 15 апреля 1960 года (ГАНИНО, ф. 260, оп. 17, № 110. Документы о деятельности церкви и мерах по пресечению незаконных действий духовенства, церковников и сектантов. 1960 г., л. 23—65).

<sup>9</sup> Об истории Псковской православной миссии см.: *Обозный К.П.* История Псковской Православной миссии 1941—1944 гг. М., 2008.

<sup>10</sup> ГАНИНО, ф. 260, оп. 17, № 110, л. 23—65.

<sup>11</sup> См.: *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М., 2000. С. 366—370; *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богоульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 65—186.

<sup>12</sup> *Шилов Я., свящ.* Отказываться не вправе: Рассказы из жизни современного прихода. М., 1999. С. 33—34.

<sup>13</sup> См.: *Теплоухов Ф.А.* «Кабала» или прошение лесному царю (Из пермяцких суеверий) // *Пермский край.* Т. 3. Пермь, 1895. С. 291—298; *Белова О.В.* Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // *Язык культуры: семантика и грамматика.* М., 2004. С. 183—189; *Панченко А.А.* Указ. соч. С. 158—161.

<sup>14</sup> *Шантаев А., иерей.* Священник. Колдунья. Смерть: Этнографические очерки сельского прихода. М., 2004. С. 60.

<sup>15</sup> Там же. С. 119—120.

<sup>16</sup> Вместо *изобличил*.

## РАССКАЗЫ О БЫТЕ СВЯЩЕННИКОВ

В данной публикации представлены рассказы, записанные в 2010 г. от Марии Кирилловны Гайдук, 1978 г.р., уроженки с. Задельское Сколевского р-на Львовской обл. В возрасте 16 лет М.К. Гайдук вышла замуж за православного священника и вместе с ним уехала из родного села. В связи с переходом в разные приходы семья переехала жить в Краснодарском крае, в Смоленской, Тверской и Ярославской областях; последние несколько лет они живут в Москве.

Публикуемые тексты сосредоточены вокруг следующих тем: быт семьи православного священника, взаимоотношения с прихожанами, курьезные случаи, чудеса.

1. А, это были мы в посёлке Медное, он по дороге на трассе Москва—Санкт-Петербург. Там батюшке восстанавливать приход дали. И там в церкви находился клуб раньше, а нам дали рядом такое здание, скажем 5 на 5, это была когда-то бывшая церковная сторожка, мы его получили разрушенным и делали всем миром, все, кто как-то где-то мог сделать, потому что денег не было никаких. Приехали мы очень молодыми. И батюшка стал ходатайствовать, чтобы церкви вернули клуб. Здание. И ребята однажды решили сделать нам гадость. Они или наркоманили, или обкурились, или обкололись. Что — в этом здании была такая досточка, как для объявлений, там висела икона Казанской Божьей Матери и было написано расписание — когда открыт храм, ну типа доска объявлений. Что они сделали, они нагадили там. Набездобразничали, нагадили, где мы храмик делали рядом, и вот этими бумагами церковными пообтирались. Нагадили там полно. И потом они вскоре все поумирали. Только два пацана в живых остались, которые не ходили в этом участвовать, сказали: «Мы не пойдём, не будем». Они только наблюдали и говорили, что не надо этого делать, а те стали делать назло. И когда мы пришли к храму, то какой-то праздник был, я не помню, и было очень обидно и неприятно, и батюшка позвал журналистов, всё это дело пофотографировали и вызвали милицию, что вот так гадят. И вскоре просто, буквально через два дня, этого пацана, который всю эту гадость больше

всего делал, он погиб в ужасном случае. Вдобавок он пролежал долгое время в сознании в больнице, почти два месяца, и умер. В адских муках, ему подарили мотоцикл, и он врезался в столб, то есть половину мозгов он просто стёр себе. <...> Ну когда они стали обильно умирать: одних резали, девочек всех изнасиловали и убили, и так и не нашли кто. В этом селе все говорили, что в Москве не столько происшествий происходит. И весь класс так на кладбище в ряд похороненный и лежит. Мы уже и молебны служили — ничего не помогло. Еще с ними была то ли вожатая, молодая женщина беременная, она пришла домой, и живот заболел, скорая когда приехала, отвезли в больницу, то оказалось, что ребёнок внутри умер и так быстро разлагаться стал, что пришлось срочно, всё её вырезали и сказали, что детей больше не будет.

А потом ещё собрались, что это, мол, такое происходит, и решили батюшку со всей семьёй... погром учинить, с топорами, что ли, они пошли, эти пацаны, ночью и увидели — там одна женщина чёрной магией занималась, и её грабили, кто-то воровать лез, а те увидели, и: «Давай воров прогоним». А те вооруженные, с ножами были, и их всех, кто в этой компании был, порезали. Не дошли они до батюшки. Месяца не проходило, чтобы кого-то не резали, не убили. Причём по всяким глупостям. Один пацан упал с моста в реку, и убили его, не попал в реку, а об эту колонну, которая держит мост. И экспертиза установила, что он убили об неё, эту колонну, так как остались следы крови на ней. А один из парней просто проходил мимо драки, там дрались, а он просто проходил мимо, ни к чему, и швырнули бутылку в кого-то другого, а попали ему прямо в висок. <...> Потом эти ребята, они приходили в храм, просили, говорили, что вот: «Вы их как-то прокляли, сделайте, чтоб...» Я говорю: «Да никто их не проклинал, они, — говорю, — сами себя прокляли за то, что сделали такую гадость. Они осквернили Казанскую Божию Матерь, — говорю, — Бог попираем не бывает». <...> Храм, к счастью, сейчас вернули, там служит отец Игорь, батюшка.

2. Они один раз на Пасху решили устроить танцы и выставили колонки, чтобы не слышать проповедь, и они очень обижались, что мы ходим вокруг, как они считали, клуба, хотя это была церковь, крестным ходом. Что мы не ходим вокруг своего этого маленького здания, а вокруг всей церкви. <...> Ну что мы можем сделать? Вдобавок батюшка молодой, я

тоже, не настолько ещё опытные. А потом, когда батюшка с пузом, с огромной бородой — может быть, как-то ещё и вняли, а он — 20 лет! Худенький, маленький. Пуза нет, борода ещё не здоровая, ну волос длинненький у него был, ну, так сказать, какого-то представительного вида он совершенно не представлял, он такой — ну ребёнок. Нас когда встретили прихожане, сказали: «Деточки». Не «батюшка», не «матушка», а «деточки». Мы так и до сих пор, мы вот приезжаем туда: «Ой, наши деточки приехали». То есть мы так и остались для них детьми, а они для нас, можно сказать, вторыми родителями. И надо отблагодарить тех людей, потому что они очень-очень многому научили нас. И у нас хор практически состоял из учителей, правда, многие из них уже не работали в школе, но были и те, что работали. И приходили петь учителя на клирос бесплатно, хотя они говорили, что в Бога не верили, что они атеисты, но в храм они приходили регулярно. Они не хотели, чтоб за них служили, но петь им очень нравилось. Что было странное, многие учителя вместо уроков вели детей в храм, особенно первые уроки. И множество детей было у нас в церкви, потому что учителя их приводили, даже не мы их приводили, а учителя их приводили, потому что желали попеть на клиросе. <...> С такой материнской любовью они относились к нам, что, бывало, если я бурчу что-то на батюшку или ещё что, они: «Так, дети, разойдитесь по углам, подумайте, пожалуйста». И тут Паска, и, естественно, батюшка пошил себе, покуда он сам шьёт, всё одеяние, все оделись красивые, нарядные, убрали наш этот храмик. Он был чем-то не храм, а таким домом, такой какой-то сплочённостью, вот где мы не были потом, ну такой сплочённости у нас больше не было нигде. Такого домашнего. <...>

Вот, и они [молодёжь] решили устроить танцы. Закупили новую аппаратуру, всё просто классно, и решили, чтобы не было слышно этого пения, и на крестный ход мы им устроим. Когда они пришли... а завклубом была — какая-то непонятная малость, хотя она сейчас ходит в храм и верит в Бога, а сначала типа: «Что это за батюшка такой пришёл, мне уже почти полтинник, я тут вся такая директор клуба, а тут какие-то сопляки...» Ну, у них на танцы постарше ходили, чем мы, хотя на тот момент у меня уже было двое детей маленьких. Ну, мы с этими детьми на ручках, нас привезли люди, сказали: «Батюшка, не идите пешком, мы за вами приедем». Мы вышли с машины, людей — толпа! Молодёжи — толпа, а у нас храмик — два на два, что называется. Ну максимум

20 человек влезет, не больше. У нас, когда приходило много хору, то люди прихожане уже стояли на улице. Даже зимой. <...> И они купили эту аппаратуру, это она сама потом рассказывала: «Я, — говорит, — увидела, — а у них же танцы проходили под главным куполом и вход у них был через алтарь, — и, — говорит, — я когда зашла в клуб, потёрла вот так лицо, поднимаю вверх глаза, а по храму облако плывёт. Вот что ни есть — облако в виде женщины с младенцем, и сверху такое было пение, что нельзя было передать». А там была у них такая комната с решётками, с охраной, где они это всё закрывали, какие-то вещи там хранили. Приходит, у них вся проводка была длинная, вся порезана на 10 сантиметров! Ровно. Вот прямо как будто её мерили, чётко на 10 сантиметров порубана. Вся! То есть сама аппаратура была целая, только вся проводка изрезана была. И ещё вот в этом магнитофоне плата, где вот эти все дорожки, они все были изцоканы. Причём это было закрыто! То есть стали когда — отпечатки пальцев — только её, что она открывала. Всё чисто, взлома нету, ключи она не теряла, вдобавок там у них не один замок, с охраны никто не снимал с пульта, там у них ещё стояло под охраной в милиции — было очень странно. Она отнесла в магазин, чтобы поменять, а они не стали, вроде как вы сами испортили товар, а теперь нам вернуть испорченный хотите. <...>

И вся вот эта молодёжь, которой было объявлено, что там будут танцы, конкурс — всё у них обломилось. И вся молодёжь хлынула к храму! И когда батюшка вышел, конечно — все приветствовали. Многие бабушки даже плакали, говорят: «Какой же батюшка идёт красивый!» Ну тут же пост, как бы немножко суморочно, а тут вот такое торжество! И была ещё удивлена, что молодёжь, даже те, которые были пьяные, которые агрессивно относились к нам, с неприязнью, никто слова даже не сказал! И они отстояли на улице, вот эти колонки сняли в церкви, и кто-то принёс микрофон, подключили к колонке, говорят: «Батюшка, хочь вы и громко поёте, но на улице не так слышно, иногда машины проезжают — это ж церковь и вот трасса сразу, — давайте включим колонки, мы даём гарантию, что никто на вас не будет ругаться. И вот тут мы принесли баллоны, можно мы их повесим и будем в них звонить? Позвоним, чтоб было начало служб». Ну и, конечно, батюшка обрадовался, говорит: «Конечно, можно звенеть в баллоны, ну чтобы они звенели — их нужно спилить». Естественно, мы больше за час

приехали до службы, служба-то в 12 ночи, а мы приехали — 11 ещё даже не было, и ребята до службы сделали колокола. И вбили столбы и повесили эти колокола! Мы смеялись — сделали временно, но, сколько мы были там 7 лет, все 7 лет там эти колокола там так и звенели. Так они до сих пор ещё и звенят, новую колокольную ещё не выстроили <...> Женщина ещё была, царство ей небесное, она уже умерла, она видела, как снимали с храма колокола, как в последний миг ударил колокол тревогу, чисто случайно стал бить набат. Вот те люди, что снимали, — колокол бил набат — говорили, они никак не могли отвязать вот этот шпиль внутри, что звенит, и колокол стучал в набат, тревогу. Да, и когда в первый раз ударили, то первый был стук как набат, когда ударили первый раз у колокол, и люди, которые были неверующие, потом даже стали ходить у церквей многие. То молодёжь всю Паску до утра отстояла!

Ну, бабушки, конечно, многие принесли пасочки. Ну куда нам? И было очень много куличей, очень много пасок, тогда... ну как, мы ж-то постились и, естественно, охота разговеться, многие бабушки постились, и, естественно, человек для сорока мы планировали сделать стол и прямо в храме разговеться. Типа шведского стола. Там у нас было вино, мы, как правило, брали вино, разговлялись, выпивали по рюмочке вина и с пением «Христос воскрес» расходились по домам. То вся эта молодёжь заделали столы на улице, кто какие, где какие деньги имел, всё скупили, накупили спиртного, батюшка говорит: «Я против спиртного, а то вы сейчас понапиваетесь и потом пойдёте на кладбище» (они говорили: «Батюшка, мы пойдём на кладбище»). И батюшка им объявил, что на Пасху грех идти на кладбище! «Не ходите, — говорит. — Зачем вы своих родных вспоминаете? Чтобы их оторвать от этой радости? Вот ты сейчас празднуешь, а тебя с этого праздника на работу забрали. Хочешь сильно идти? Не хочешь. Вот и они не хотят, а ты их забираешь». Многие из людей вот по сих пор в этом селе, кстати, это единственное село, где на Пасху практически на кладбище никто не ходит. Вот это было, по-моему, в 2000 году, в посёлке Медное Тверской области, там храм на реке Тверце на берегу.

3. Это мы приехали в Ярославскую область у отца Павла и решили съездить в монастырь. И мы поехали в город Некоуз. Туда приехал благочинный, был памяти Алексея Божьего человека, патриарха

Алексия день ангела, и там был престольный день. И вот благочинный рассказывал, благочинному уже к 70 годам. Он ещё в советское время был священником, служит он уже больше 40 лет. И когда он стал священником, то назначили его к владыке. И когда их владыка собрал, то: «Мы, — говорит, — были поражены, что приехал у епархию очень-очень старый батюшка. Ему было 130 лет (чтобы не соврать), ну, на порядок больше ста лет. <...>». Ну очень-очень много. «И когда владыка его стал спрашивать, он, — говорит, — стал рассказывать. Что он ещё служил в царское время. И их помещик выстроил храм. И когда помещик в один из воскресений пошёл на рыбалку и опоздал к литургии, а батюшка отслужил литургию, то барин пришёл и стал требовать, чтобы он ещё раз совершал литургию. Но покуда на одном престоле, на одной чаше нельзя в один суточный день совершить две литургии, это считается страшным грехом, как грехом убийства, это страшный грех, барин стал кричать, что сошлёт и его накажет, и сана его лишат. И он пытался барину объяснить, как этот батюшка рассказывал: «Я, — говорит, — пытался ему объяснить, что это грех, а он стал всё равно требовать, и из страха, что меня накажут, я стал совершать литургию. Я зашёл в храм, открыл царские врата и сказал “Благословен Бог”, то услышал голос: “Безумец, остановись. Что творишь?!” Ну а я, — говорит, — от страха, что меня накажут, не внял этим словам, стал дальше служить. Опять мне перед Евхаристией: “Безумец, остановись!”, — когда я заготавливал Дары на службу. Но я опять вспомнил, что барин грозился отправить меня на каторгу, я опять стал служить литургию. Когда стал освящать таинства, тут я услышал чёткий голос, даже этот голос услышал не только я, даже этот голос услышал барин: “Безумцы! Что же вы творите?! Остановитесь!” Ну тут, — говорит, — на меня напал ещё больший страх, и я освятил таинства, свершил литургию и в конце чётко я услышал голос, когда принимал Дары: “Ты будешь проклят и не сможешь умереть”. И с того времени я живу и рад бы уже умереть, но не могу и мучаюсь. А храм, — говорит, — этот разрушен». Это, батюшка говорил, в сороковых годах, разрушили.

Тогда владыка, который приехал туда, говорит: «Ты помнишь, где этот храм?» Он говорит: «Я чётко помню, где этот храм стоял». Говорит: «Берём всё, что есть, и едем туда служить литургию, чтобы Господь тебя простил». Как он (этот старый батюшка) отслужил эту литургию, вскоре храм этот сгорел. Ну, факт в том,

что разрушилось и это имение, и всё разрушилось, и эти все умерли, а он так и остался, так он был с того времени, говорит: «Я ходил как неприкаянный». И семья у него вся умерла, то есть он пережил и детей и внуков — всех. <...> И когда они поехали на это место, отслужили литургию, он причастился и после этого сразу преставился. И когда стали совершать молебен, когда приехали на то место, он говорит: «У меня такое чувство, что Господь меня прощает». То есть он перед тем подготовился, умылся, всё в облачении — так он там и умер. И так там его на месте храма и похоронили, этого батюшку. Выкопали могилу, он так там и лежал, горели свечи, всё, посреди поля. Батюшки служили Евангелие, так там его и похоронили. Как за алтарём, получается. <...>

...И болезни на него разные нападали, и тифом он болел, и скарлатиной он болел, и чем он только не болел. Говорит, он когда болел тифом, то этого батюшку выкинули на чердак, чтобы он умирал, и иногда изредка подавали воды. Говорит: «И я мог только пить эту воду и больше ничего, и еды у меня не было, и ничего не было, но я так и не умер». Говорит: «Кто были здоровее меня — поумирали, а я так и остался жив». Это благочинный этого батюшку видел, и говорит, такое было чувство, что видишь перед собой живой труп. То есть он не мёртвый был, как покойник, но и живым его нельзя было назвать, он как бы давно уже умер, но душа продолжала в теле пребывать.

4. Это есть такая деревня в Тверской области, деревня Карельская. И батюшка когда поехал на похороны, и покуда было очень холодно, а там были какие-то знакомые и говорят: «Батюшка, пойдёмте, покушайте». А отец Пётр никогда ни на какие поминки никогда не ходил, потому что не сколько съешь, не сколько выпьешь — сколько в рот тебе заглянут. А тут он думает: «Ну, дай я горяченького чего-нибудь немного съем», — а получилось так, что с утра — на службе, не кушаешь же, и там на похоронах, а уже пять часов вечера, ну, естественно, есть-то хочется, мы ж все люди живые, что называется. «Ну ладно, — говорит, — раз знакомые», — и он согласился. Ну и сел за стол, сели люди, помолились и батюшке положили блин, перед него. Но, к счастью, он не любит блины. Ну не ест он. Блины единственное, когда он может один-два съесть, — это у блинную неделю. <...> Он себе набрал голубец, картошку... а они никто не едят: «Батюшка, ешьте блин, батюшка, ешьте блин».

Обычно ж как: стоят блины, и все берут, кушают, а то один блин, и он его отодвинет, а они опять подвигают: «Батюшка, кушай». Он отодвинет, они — опять. Он не поймёт, в чём дело. Он: «Да я не хочу, да я не буду». — «Ешьте блин, вы должны съесть». — «Да почему я должен съесть?» <...> — «А мы вот узнаем — с какой стороны вы укусите блин, с такой стороны человек пойдёт или в ад, или в рай». Он говорит: «Как? Как это вы узнаете? А если, — говорит, — я посередине откушу? Сложу и откушу посередине». — «Не знаем». И тогда оторопели. Он говорит: «А почему?» — «Ну, этот блин, — говорят, — когда человек лежал три дня [покойник], ему три дня ночью этот блин клали на лицо! А потом батюшка должен его откусить. То есть не обязательно весь блин съедать, только откусить...» Он, конечно, от злости в окно выкинул этот блин и эту тарелку, вскочил из-за стола и всё, не стал есть, распсиховался, разорался, вместо поминок устроилась ругань там, скандал. Он говорит: «Что вы, вообще, что ли, сдурели?!» Ну был вот такой факт. Что у них, оказывается, они всех так батюшек, батюшку никакого не предупреждали, то есть если какой-то батюшка приходил, пробовал этот блин, или блин они относили в церковь. <...> Ну, конечно, он устроил там конкретный скандал, те просили, извинялись, но он уже не хотел есть, напрочь отказался, не ел ничего, приехал домой, а я блинов напекла! Не знаю — что на меня нашло, я решила спечь, я думала, что он меня убьёт! «И ты, — говорит, — туда же, с теми блинами!» Это вот действительно была история.

Они карелы сами, откуда их переселили — я не знаю, но это в Тверской области, это в сторону Удобни [Удомли?] когда ехать, в Карельском там, село у них Карельское так и называется, вот туда батюшка ездил хоронить знакомых. Причём мужчина, это мать его умерла, он там какой-то большой пост занимает, он сам не знал, что бабки так делают, блин покойнику кладут на ночь. Он потом приходил, говорит: «Батюшка, прости, я не знал, что они так, я бы их сам поубил, прости».

5. Это ещё, знаешь, суеверничают, бывает, сильно. Это батюшка крестил одного ребёночка маленького. Ну и все собрались, вся семья, в храме, всё спокойно. А когда крестят, то волосики отрезают с головы и в воду бросают. Ну, батюшка проводит обряд, бросил эти волосики, и вдруг бабка одна как заорёт: «Ой, умрёт! Умрёт!» Все перепугались,

никто ничего не поймёт: кто умрёт, с чего? А она криком кричит! Я говорю: «Вы что? Вы чего кричите?» Она: «Да вот младенец умрёт, примета плохая!» Я ничего не пойму, в чём дело. А оказывается, что они смотрят: если когда волосы в воду бросят и они потонут, то значит, человек умрёт, а если не потонет, значит, всё нормально! А там волосы потонули почему, обычно их батюшка в воск закатывает, ну чтобы они по всему не плавали, и бросает в воду. Конечно, воск легче воды, и они всплывают. А это под руку ему попался ладан, он в ладан и закатал. А ладан-то тяжелее воды, он и на дно упал. Ну это же чистый закон физики — тут ничего такого нет! Я и стала ей объяснять, что батюшка просто закатал в ладан. Говорю: «Вы что всех переполошили! Как вам не стыдно! Я вам говорю, что ничего не случится, вот посмотрите, я к вам на день рожденья буду каждый год приходиться». Ну, кое-как успокоили. А потом она к нам в храм с этой девочкой приходила, смеются, весёлые. Эта бабушка. Девочка, уже ей лет пять, наверно. Всё нормально. Ну, а то перебаламутила всех.

6. А это было в посёлке Медное, тоже дети мои на суеврии сыграли, получается. Баба Маша, она была учительницей, и помимо того что она пела на клиросе, она очень добрый человек была и помогала нам на кассе — она продавала свечечки. И, естественно, служба не каждый день в селе была, а в храме надо было сидеть каждый день. А покуда у меня дети были мелкие, ну ещё по глупости хотелось чего-то мирского, погулять, и баба Маша часто с удовольствием оставалась с детьми. И, что называется, наш приход нянчил наших детей. То нам в епархию надо, то ещё куда-то надо — и весь приход сидел с детьми по очереди. Они их с удовольствием забирали, веселились с ними, и когда мы приходили за детьми, то они просили: «Ну пусть они ещё денёк с нами побудут», — и не очень-то и желали отдавать. И у бабы Маши был дед Коля, как она его называла, «чудотворец», у неё первый муж был Коля, он умер, от первого мужа у неё трое детей, а от второго мужа не было детей. Ну дед Коля помогал ей растить их, ну выпивал, и под старость малость обленился. <...> Ещё был ужасный казус, что он не разрешал бабе Маше напрочь менять постельное бельё. Всё он злился. «Что ты, — говорит, — настирываешь! Порошка много тратишь, воды много тратишь!» Хотя воду с колодца носили руками. За неё не платили даже. Она её сама таскала, он даже не помогал, или я приносила, а он всё орал, типа: «На фиг

нужно так часто стирать!» <...> Он её мог обзывать на весь алфавит матом, даже на мягкий знак, как она говорила: «Дедушка мне сказал ОБХСС», то есть на весь алфавит. Ну и мои дети пришли к ним. И она им с лампадок поделала кадила. Дети трактористов играют в трактор, железячки, дети военных — в какие-то военные, ну а дети попа во что — в попа играют. И они ходили, пели: «Го, помилуй», то есть «Господи, помилуй», «аминь, аллилуйя», она им поделала кадила, они ей везде ходили кадили. Всюду ходили молились, а от этого бабушки приходили в восторг: как дети красиво молятся и поют. Ну и они ходили, кадили-кадили что-то вокруг деда, дед лежит и смотрит на них. Ну что надо отдать ему должное, царство ему небесное, он очень хорошо относился к детям моим. Он безумно их любил, и когда их приводили, он даже давал денег, чтобы баба Маша им что-то такое вкусное купила. Хотя бабе Маше он не давал деньги на продукты. Он себе покупал отдельно, а если она что-то готовила вкусное, её еду за её счёт он тоже ел. Свою пенсию он тратил только на себя. А она должна была ему даже чек принести. Ну и мои дети кадили вокруг него: «Го, помилуй! Го, помилуй!», то есть «Господи, помилуй», «аминь», «аллилуйя», и Андрюша посмотрел, что дед лежит, а покуда они часто ездили с батюшкой на отпевание, что мне их куда-то сбегать, чтобы я успела что-то сделать и дома и в храме, я их иногда сбегивала с отцом Петром, я говорю: «Какая тебе разница? Ты молилась, а они пусть стоят рядом. Там народу много — кто-нибудь посмотрит за ними». И Андрюша посмотрел, у цветочек взял земли, видя, как батюшка отпевает, что земельку, да, и они этого деда посыпали накрест землёй! У дедушки челюсть упала на пол. Дар речи он потерял. Он всё, что мог сказать, он обычно бабу Машу, звал «Маша», а то: «Мария! Мария!» Она говорит, я слышу у деда голос умирающий, она вообще перепугалась — что с ним. Пришла, он: «Они меня отпели!» Полгода дед на бабу Машу вообще словом не заикнулся! Святой души человек. Ну когда чего-то через полгода он на неё стал ругаться, баба Маша говорит: «Надо детей привести опять, чтобы они дедушку отпели». <...> Но, что самое странное — он на детей не обиделся. Он пошёл и им ещё купил торт. Он послал бабу Машу, говорит: «Иди купи детям торт». А она потом смеялась, говорит: «Детям поминки по себе устроил!»

Н.А. СИНИЦА

## ОБРАЗЫ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ В МАЛЫХ ЖАНРАХ РУССКОГО, УКРАИНСКОГО И ПОЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА

В статье предпринята попытка реконструировать основные черты образов русских, украинских и польских священнослужителей на основе текстов малых фольклорных жанров — пословиц, поговорок, загадок. В качестве опорных слов использовались русские наименования православного священнослужителя: *пресвитер*, разговорное *поп*, украинское разговорное обозначение православного священника *nin*, польские лексемы, обозначающие как католических (*ksiądz, duchowny, kapłan*), так и православных представителей духовенства (*pop*), а также католических приходских священников (*pleban, proboszcz*).

В текстах малых фольклорных жанров находят отражение разные грани образа служителей культа: внешний вид, черты характера, образ жизни, занятия, хозяйственный и семейный уклад, этическая оценка. Охарактеризуем подробнее эти позиции, приводя иллюстративный материал русской, украинской и польской фольклорных традиций.

В текстах всех трех традиций отражаются представления о **внешнем виде священнослужителя**. Важными элементами становятся специфические элементы одежды. В православной традиции в качестве таковой выступают ряса (укр. *Нарядився, як nin в рясу* [1. С. 495]), риза (рус. *Когда не поп, так и не мыкайся в ризы!* [2. Т. 2. С. 138], *Если не поп, не суйся в ризы* [3. С. 104], укр. *Вибрався nin у ризу, а чорт у рядно і говорить одно* [4. Т. 3. С. 301]), а также украинские *шати*<sup>1</sup> (*Коли не nin, так і в шати не одягайся* [1. С. 425; 4. Т. 3. С. 303]). В польской католической традиции маркированными оказываются такие виды одежды, как *хабит*<sup>2</sup> (польск. *Habit nie czyni księdza* — Хабит не делает ксендза [5. Т. 2. С. 233]) и сутана (*Kiedyś nie ksiądz, nie wkładaj sutanny* — Если не ксендз, не надевай сутаны [5. Т. 2. С. 229]). В польской паремиологии отмечено и слово *ryza* 'риза', но оно фиксируется лишь в одном контексте с лексемой *pop*, обозначающей православного священнослужителя (*Kiedyś nie pop, nie kładźże na siebie ryzę* — Когда не поп, не надевай ризы, *Nie chcę, nie pop, w porowe ubierać się ryzę* — Не хочу,

раз не поп, в поповы одеваться ризы [5. Т. 2. С. 229]). Аналогичные паремии представлены во всех трех изучаемых традициях: рус. *Когда не поп, так и не мыкайся в ризы!* [2. Т. 2. С. 138], укр. *Коли не nin, так і в шати не одягайся* [1. С. 425; 4. Т. 3. С. 303], польск. *Gdy ci ta godność nie dana, nie wdziejawaj sukni kapłana* — Если тебе эта должность не дана, не надевай платья каплана (священника) [5. Т. 2. С. 229]. В этих текстах говорится о строгой «специализации» священнической одежды и косвенно — о высоком статусе тех, кто ее носит. В русских и украинских поговорках отмечается, однако, что священник узнаваем в любом одеянии (рус. *Попа и в рогоже знать* [2. Т. 2. С. 255], укр. *Видно попа у рогожі* [4. Т. 3. С. 301]).

В фольклорных текстах уделяется внимание и характерной прическе служителя культа, которая представлена двумя типами. Во-первых, при описании русского и украинского попа упоминаются его длинные волосы, что характерно для поздней православной традиции: рус. пск. *Длинноволосый что поп* [6. С. 111], укр. житомир. *Патлатий як nin* [7. С. 86]. Во-вторых, в текстах фигурирует тонзура, принятая в католической традиции, а также до середины XVII в. в православии: рус. *Не грози попу плешью, у него плешь с лопату* [3. С. 184], *Дивная вещь — девятиногого попа по плешу ударить* [2. Т. 2. С. 63], польск. *Nie ten ksiądz, co ma plesz przegolonę* — Не тот ксендз, что имеет выбритую плешь [5. Т. 2. С. 234] (ср. рус. устар. *гуменцо́, плешь*, кашуб. *pleś* 'тонзура' [8; 9. Т. 4. С. 72; 10. Вып. 6. С. 13]).

Противопоставление двух видов прически представлено в украинской паремии *Один чорт: nin, що стрижений, що кудлатий, — усі люблять брати* [4. Т. 3. С. 304]. По-видимому, здесь имеются в виду католический священник, которому положено носить тонзуру, и длинноволосый православный священник. Сравниваются и отождествляются священнослужители разных конфессий и в других украинских паремиях: *Віри різні, та попи однакові* [4. Т. 3. С. 301], *Всі попи одним миром мазані* [4. Т. 3. С. 301].

Благодаря своей длинной и широкой одежде, а также длинным волосам священнослужитель мог ассоциироваться с женщиной, ср. самарскую загадку: *Вышла не баба, не старуха, не мордов-*

*ка, не в платье, не в сарафане, не в кафтане, держит в руках не блины, не лепешки* (Поп с Евангелием) [11. С. 128. № 1031a]. Помимо «женскости» попа в шуточных текстах загадок речь может идти о «неопределенном» поле священника (*Идет не мужик и не баба, не домой и не в гости, несет ни пирог, ни сгибень* (Священник с Евангелием) [2. Т. 1. С. 24]) или его «двуполости» (ряз. *Спереди мужик, а сзади баба* (Поп) [11. С. 128. № 1028]).

Если говорить о **чертах характера**, которые приписываются духовенству, то среди них стоит в первую очередь отметить лень. Священники наделяются этим пороком, по всей видимости, благодаря представлениям о «легковесных» занятиях служителей культа — в отличие от физического труда крестьян: укр. *Хто не хоче робити, той іде в попу або в монахи* [4. Т. 3. С. 307]. Однако если в зеркале украинской лингвокультурной традиции священник предстает однозначно ленивым (ср. еще укр. житомир. *Линь як у попа, а атетит як у вовка* [7. С. 27]), то в польских текстах встречаются указания на трудолюбие начинающего священнослужителя и лень старого: *Nowy ksiądz w kościele by spał, a potem trudno go sprowadzić do kościoła* — Новый ксендз в костеле бы спал, а потом трудно его привести в костел [5. Т. 2. С. 234].

Для языкового портрета священнослужителя характерны также мотивы жадности и ненасытности. Этими качествами характеризуются как русский и украинский попы, так и польский ксендз: рус. *У попа сдачи, у портного отдачи не спрашивай* [2. Т. 2. С. 256], *Любит поп блин, да и ел бы один* [2. Т. 2. С. 256], укр. житомир. *Жере як десять понів* [7. С. 122], польск. *Nie ma skąpca nad księdza* — Нет скупца больше ксендза [5. Т. 2. С. 234], *Ksiądz nienasycony jak wór bez dna* — Ксендз ненасытный, как мешок без дна [5. Т. 2. С. 230]. Жадность священника закономерно сочетается с завистливостью: рус. *Не бери у попа денег взаимы: у завистливого рука тяжела* [2. Т. 2. С. 256]. Мотивы завистливости и жадности представлены и косвенно — в соматических образах, которые обнаруживаются в паремиологии всех трех языков. Отмечаются завистливые и жадные глаза попа (рус. *Завистлив, что поповские глаза* [2. Т. 2. С. 256], укр. *Попівські очі зазидуючі, а руки заребуші*

НАТАЛЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА СИНИЦА, аспирантка Уральского федерального ун-та (Екатеринбург)

[4. Т. 3. С. 307], *Попівське око бачить далеко* [4. Т. 3. С. 301], *Księżę oczu, popi wóz, co zobaczy, to by wioził* — Ксендзовы глаза, попов воз, что увидел, то бы вез [5. Т. 2. С. 232]) и его ненасытное брюхо (*Попово брюхо из семи овчин сшито* [2. Т. 2. С. 256], *Попово брюхо не наполнится* [3. С. 216]). Показательно и сопоставление священника с волком: рус. *Волчья пасть да поповские глаза — ненасытная яма* [2. Т. 2. С. 256], укр. *Піп з дяком — обидва вовчі горла* [4. Т. 3. С. 301], польск. силез. *Ksiyndza oko — wilcze grdło, co uwidzi — to by żarło* — Ксендза око — волчье горло, что увидит — то бы жрало [8]. В украинских текстах поп сравнивается с предметами, в которые он собирает то, на что направлена его алчность, — с мешком и карманом: укр. *Не годен попа наситити, як дірявого міха* [4. Т. 3. С. 304], укр. *Не мала то мирянам журба* [печаль]: *попова кишеня* [карман] *порвалась* [4. Т. 3. С. 304].

Возникновение данных мотивов во многом связано с двумя источниками доходов священнослужителя. Первый из них — исполнение церковных обрядов: рус. *Поп сыт от алтаря, а дьячок от пономаря* [3. С. 217], *Не грози попу церквю: он от нее сыт живет* [2. Т. 1: 261], *Родись, крестись, женись, умирай — всё попу деньгу давай (деньги отдавай)* [2. Т. 2. С. 256], укр. *Писар живе з пера, а піп з вітваря* [4. Т. 3. С. 304], *Богу слава, а попу шмат сала* [4. Т. 3. С. 301], польск. *Ksiądz żyje z ołtarza, pisarz z kalamarza* — Ксендз живет с алтаря, писарь с чернильницы [5. Т. 2. С. 231]. В качестве другого источника дохода выступают деньги и продукты, которые священник собирает с прихожан: рус. *И поп новину любит (ездит по дворам собирать хлеб)* [2. Т. 1. С. 364; 13. С. 93], *Первую (Лучшую) мерлушку попу на опушку* [2. Т. 1. С. 10; Т. 2. С. 257; 13. С. 93], укр. *Один чорт: піп, що стрижений, що кудлатий — усі люблять брати* [4. Т. 3. С. 304], польск. *Vu ksiądz usiadł w lesie, każdy mi przyniesie* — Сидел бы ксендз в лесу, каждый ему принесет [5. Т. 2. С. 227]. Поскольку значительная часть доходов связана с погребальным обрядом, священникам приписывается заинтересованность в чьей-либо смерти: рус. *Поп хочет большого прихода, а сам ждет не дожидается, когда кто помрет* [4. Т. 2. С. 258], укр. *Як вродиця, без барина не обходиця; й як вмере, то все піп дере* [1. С. 694].

Именно совершение погребального обряда представляется основным занятием священнослужителя: рус. *Пошел в попы, служи и панихиды!* [2. Т. 1. С. 295], укр. *Піп людей хова — схова-*

*ють и попа* [1. С. 207], польск. *Każdy to robi, co jemu sprzyja, ksiądz ludzi grzebie, a doktor zabija* — Каждый то делает, что ему выгодно: ксендз людей погребает, врач убивает [5. Т. 2. С. 230].

Паремии, в которых упоминается священник, отсылают и к иным семейным обрядам и таинствам: таинству венчания (рус. *Плохой (Глупый) поп свенчат, и хорошему (умному) не развенчат* [2. Т. 2. С. 327], польск. *Co ksiądz złączy, złe rozłączy* — Что ксендз соединил, плохо разъединять [5. Т. 2. С. 228]), исповеди (рус. *Перед попом утаишь, а перед Богом не утаишь* [2. Т. 1. С. 5], укр. *Висповідали без попа* [4. Т. 3. С. 301], польск. *Ksiądz o spowiedzi, baba o pieniędzach* — Ксендз об исповеди, баба о деньгах [5. Т. 2. С. 230]), крещения (рус. *Разумником поп окрестил, да не тем слывет* [2. Т. 2. С. 253], *Умный тебя поп крестил, да напрасно не утопил* [2. Т. 1. С. 562], укр. *Дурний тебе піп хрестив що в воду не впустив* [1. С. 294; 4. Т. 3. С. 302], *Дурний тебе піп хрестив, що не втопив* [1. С. 294; 4. Т. 3. С. 302], польск. силез. *Ciebie też głupi ksiądz krzcił* — Тебя тоже глупый ксендз крестил [8]).

В ритуальной деятельности священника особое внимание обращает на себя его речь (пение). Речь священника наделяется такими характеристиками, как напевность и многословие: рус. *Поп поет, а кузнец кует* [6. С. 137], *Купец торгом, поп горлом, мужик горбом (берет)* [2. Т. 2. С. 11], укр. *Прийшли попи — почитали, прийшли дяки — поспівали* [4. Т. 3. С. 306], укр. житомир. *Бреше як піп молиться* [7. С. 23], польск. *Głosi jak ksiądz na ambonie* — Голосит, как ксендз на амвоне, *Księżę gadanie a złodziejskie przysięganie to jest ta para* — Болтовня ксендза и солдатская клятва — пара [5. Т. 2. С. 232], кашуб. *Spręvā, prāvī jak ksiż* — Поет, говорит, как ксендз [9. Т. 2. С. 282].

Ряд мотивов характеризует материальное положение служителей культа. Жизнь священников считается богатой и благополучной: рус. *В попах сидеть — кашу есть, а в сотских — оплеухи* [2. Т. 1. С. 295], укр. *Коли маєш сто кін, то будеш піп* [1. С. 46; 4. Т. 3. С. 303], *Хто попа має в родині, той має що їсти в судині* [4. Т. 3. С. 307], польск. *Kto ma księdza w rodzie, temu bieda nie dobodzie* — У кого ксендз в роду, к тому беда не подберется [5. Т. 2. С. 233], *Wieprza zabić, dwa miesiące dobrze, ożenić się, dwa lata dobrze, a księdzem być, zawsze dobrze* — Кабана заколоть — два месяца хорошо, жениться — два года хорошо, а ксендзом быть всегда хорошо [5. Т. 2. С. 233]. Текстуальным «партнером» русского и украинского попа, как бы подтверждаю-

щим тезис о его благополучной и сытой жизни, является кот: рус. *Не все коту масленица, попу Фомин понедельник* [2. Т. 1. С. 95], укр. *Добре жити попам та котам* [4. Т. 3. С. 302]. Возможно, такие паремии обязаны своим возникновением и фонетическому сходству слов *поп* и *кот* (*nin* и *kim*).

В паремиологических портретах священнослужителей прослеживается и противоположный мотив — мотив бедности, но проявляется он слабее, нежели мотив богатства. Бедным может быть русский поп (*Нет у попа сапог, служит и в лаптях* [2. Т. 2. С. 481]) и польский плебан<sup>3</sup> (*Spuścizna plebana da podszewkę do żupana* — Наследство плебана дал подкладку от жупана [5. Т. 2. С. 950]).

С представлением об укладе хозяйства священника связан образ попова работника. Как уже говорилось, в народной традиции было принято сравнивать тяжелый крестьянский труд с «легким» поповским, при этом оценка труда попа переносилась и на труд его работника, ср. укр. *Працює як попів наймит* [7. С. 28], *Їсть як попівський наймит* [7. С. 123], *Попів слуга як їсть, то упріє, а як робить, то змерзне* [4. Т. 3. С. 306], польск. *Księżu sługa poci się przy msze, a marźnie przy pracy* — Ксендзов слуга потеет на мессе, а мерзнет на работе [5. Т. 2. С. 232].

Русские и украинские паремии упоминают домашних животных, которых держит поп. Наиболее активен образ поповой собаки: рус. *Старше поповой собаки* [2. Т. 1. С. 445], *Жутье — хуже поповой собаки* [2. Т. 1. С. 155], *Его все знают, как попову собаку* [2. Т. 1. С. 634], укр. *Бреше, як попова собака* [1. С. 320], *Невмивака — попова собака* [Номис: 497]. В обеих традициях встречаются и другие животные попа: лошадь (рус. *Старее поповой кобылы*, [2. Т. 1. С. 445], укр. *Дере голову як попова кобила* [7. С. 69; 14. Т. 1. С. 232]) и курица (рус. *Умница — как попова курица*, укр. житомир. *Розумний як попова курка* [7. С. 15]). В украинских паремиях представлены свинья (*Гарний, як попова свиня* [1. С. 380], *Розумний як попове порося* [7. С. 15]), индюк (житомир. *Грамотний як попів індик* [7. С. 11]), корова (*Попову корову й вовк пізна та не візьме* [1. С. 581; 4. Т. 3. С. 306]) и кошка (*Смішки з попової кішки, а як своя здохне, то й плакатимеш* [1. С. 555]). Как можно заметить, основными характеристиками, которыми наделяются принадлежащие попу животные, являются глупость, старость и негодность.

Основное различие между образами православного и католического

священников касается мотива **семьи**. У русского и украинского попов есть жена — попадя и множество детей: рус. *Попадя умрет — поп в игумены; поп умрет — попадя по гумнам* [2. Т. 2. С. 258], *Бережет, что поп попадью* [2. Т. 2. С. 258], *Дворовы да поповы плодливый* [2. Т. 2. С. 258], укр. *Доти попадя княгиня, поки ніп не згине* [4. Т. 3. С. 308]. Что касается польского ксендза, то он рисуется держащим обязательный для католических священнослужителей обет безбрачия: кашуб. *Cje tje za jeden, cje drëgim daje cëgucy цун сом ни мо?* — Что это за человек, что другим дает, чего он сам не имеет? (Ксендз, который совершает обряд бракосочетания) [9. Т. 2. С. 282]).

И православные, и католические священнослужители получают в фольклорных текстах **этическую оценку** — в первую очередь, с точки зрения категорий греха и безгрешности. С одной стороны, отмечается представление о том, что священник должен быть носителем моральных норм и образцом для подражания, однако, как правило, идея должной безгрешности утверждается от противного — в паремиях, указывающих на отклонение от нормы: рус. *На лес и поп вор* (т.е. всякий дрова ворует) [2. Т. 1. С. 183], польск. *Ksiądz bez dobrego przykładu, mieszek bez pieniędzy, senator bez rozsądku — jednej wagi* — Ксендз без хорошего примера, мешок без денег, сенатор без ума — одного веса [5. Т. 2. С. 230].

Отношение народа к теме «священник и грех» амбивалентно, поскольку священник и отпускает грехи и грешит сам: рус. *Согрешили попы за наши грехи* (т.е. по нашим грехам и они грешат) [2. Т. 1. С. 12], укр. *Піп людей карає, а сам лихо робить* [1. С. 249], польск. *Ksiądz grzeszy i rozgrzeszy* — Ксендз грешит и грехи отпускает [5. Т. 2. С. 232]. За свои грехи священнослужитель может быть помещен в ад: рус. вят. *Попам и в аду житье* «слишком хорошо кому-либо» [12. Вып. 29. С. 291], польск. *Wziął diabeł księdza, niech weźmie rektora* — Взял дьявол ксендза, пусть возьмет ректора [5. Т. 2. С. 235].

Грешность священника, а также его связь со сферой сакрального (сверхъестественного) становятся причиной того, что в качестве текстуальных партнеров слов *pop*, *nin* и *ksiądz* могут выступать *черт*, *бес* и *diabeł*. Во всех трех лингвокультурных традициях встречаются тексты, в которых отмеченные слова объединены отношениями своеобразной контекстной антонимии: рус. *Поп свое, а черт свое* [2. Т. 1. С. 14], укр. житомир. *Живуть як чорт з попом* [7.

С. 113], кашуб. *Ksqz swoje, a djabel swoje* — Ксендз свое, а черт свое [9. Т. 2. С. 282]. В то же время есть тексты, в которых священники и демоны «играют на одной стороне»: рус. *Не наше дело попу учить, пусть его черт учит* [2. Т. 2. С. 135], укр. *Хто за кого, а чорт за nona* [1. С. 700], польск. *Co ksiądz i kawaler zbiera, to czort zabiera* — Что ксендз и рыцарь собирают, то черт забирает [5. Т. 2. С. 228], *Księdzu diabeł worek szyje* — Ксендзу черт мешок шьет [5. Т. 2. С. 233]. Стоит отметить, что в польском языке текстуальным партнером слова *ksiądz* может быть и *anioł* (ангел): *Ksiądz, panna i anioł trzeci to rodzone dzieci* — Ксендз, девушка и третий, ангел, — это родные дети<sup>4</sup> [5. Т. 2. С. 230].

Итак, можно выделить ряд общих мотивов в образах священнослужителей, которые свойственны всем трем исследуемым культурным традициям. В текстах отражены представления о характерном внешнем виде священнослужителя (его одежде и прическе), о чертах характера — жадности, лени, завистливости, об основном занятии священников — исполнении обрядов (исповедь, венчание, погребение). Дается этическая оценка священников, проявляемая в отношении к греху. Стоит отметить, что признаки, указывающие на внешний вид служителя культа, в паремологии проявлены относительно слабо, в то время как достаточно большое внимание уделяется этическим и личностным характеристикам, а также мотивам, указывающим на деятельность священника. Основные различия в мотивной структуре портретов наблюдаются в связи с представлениями о хозяйственном укладе жизни священнослужителя, довольно подробно описанном в православной традиции и почти не выраженном в католической, а также об обязательном наличии семьи у русского и украинского попа и celibате польского ксендза.

Бросается в глаза яркая оценочность портретов священников, при этом оценка носит преимущественно негативный характер. Даже в тех случаях, когда передается объективная «бытийная» информация (например, о животных в хозяйстве священника), она может быть оценочно окрашена (попова собака плохо живет, на попову корову не позарится даже волк, попова кобыла очень стара, курица глупа, свинья уродлива и пр.). Есть и такие тексты, где проявляется оценка в чистом виде, это тексты, где священники рассматриваются в свете категорий греха — безгрешности. Эта оценочная шкала «заимствована» народом от самих священников — и

последние получают на этой шкале амбивалентную оценку. Столь высокий уровень оценочности паремий объясняется, во-первых, тем, что субъект оценки (словный «народ») и объект оценки (священник) — представители разных (и в известной мере противопоставленных) социумов; во-вторых, тем, что тексты пословиц и поговорок носят дидактический характер и нередко «настроены» на оценку.

### Примечания

<sup>1</sup> От польск. *szaty* «литургическое облачение».

<sup>2</sup> Монашеская туника с капюшоном.

<sup>3</sup> Приходской священник.

<sup>4</sup> Слово *panna* в данном случае, по-видимому, употребляется в значении «незамужняя девушка». Это подтверждается и другой пословицей, в которой также наблюдается сопоставление ксендза с девушкой: *Kawaler, panna i ksiądz trzeci — jednej matki dzieci* — Холостяк, девушка и ксендз третий — одной матери дети [5. Т. 2. С. 230]. Основой для сопоставления здесь, вероятно, стало то, что никто из упоминаемых в пословице персонажей не состоит в браке и не имеет семьи (ср. польск. *kawaler* «молодой человек, юноша, холостяк»).

### Литература и источники

1. *Номис М.* Українські приказки, прислів'я та таке інше. СПб., 1864.
2. *Даль В.И.* Пословицы русского народа: В 2 т. СПб., 1879.
3. Русские народные пословицы и притчи / Сост. И.М. Снегирев. М., 1995.
4. *Прислів'я та приказки:* В 3 т. Київ, 1990—1991.
5. *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich.* W opraciu o dzieło S. Adalberga. Warszawa, 1969—1978. Т. 1—4.
6. *Словарь псковских пословиц и поговорок.* СПб., 2001.
7. *Добролюбожа Г.* Красне слово — як золотий ключ: Постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій. Житомир, 2003.
8. *Картотека Słownika gwar polskich* (Краков, Польша).
9. *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967—1976. Т. 1—7.
10. *Словарь русского языка XI—XVII вв.* М., 1975—. Вып. 1—.
11. *Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач* / Сост. Д.Н. Садовников. М., 1996.
12. *Словарь русских народных говоров.* М.; Л.; СПб., 1965—. Вып. 1—.
13. *Иллюстров И.И.* Сборник российских пословиц и поговорок. Киев, 1904.
14. *Фразеологічний словник української мови:* В 2 кн. Київ, 1993.

## ВЕЛИКОЕ ДЕЛО ОСКАРА КОЛЬБЕРГА

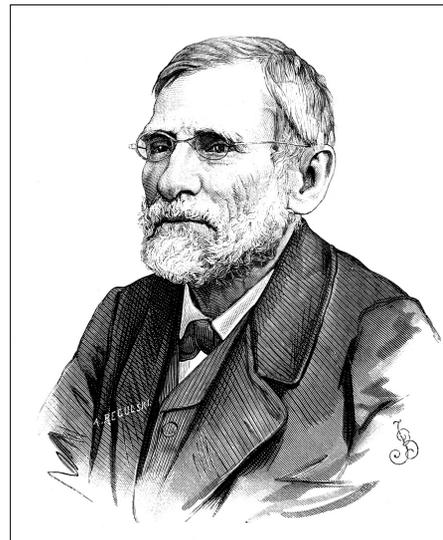
В 2014 г. исполняется 200 лет со дня рождения выдающегося польского собирателя и исследователя фольклора Оскара Кольберга (1814—1890). Это имя хорошо известно всем славистам — 60 томов его грандиозного труда «Народ» («Lud»)¹ стали фундаментом польского и славянского народоведения. Сын профессора Варшавского университета, Оскар Кольберг по образованию и по призванию был музыкантом — пианистом, композитором, музыкальным критиком и просто учителем музыки. В юности на него большое влияние оказал его сосед по дому и приятель его старшего брата великий Фредерик Шопен. Популярность творчества и личности Шопена во многом определила интерес к народной музыке и фольклору романтически и патриотически настроенной польской молодежи того времени — музыкантов, поэтов, художников. Уже в 1840 г. Кольберг начал вместе с друзьями свои экспедиции — сначала в окрестности Варшавы, потом и дальше, в Познанское воеводство и другие места — с целью записи народных песен и музыки. Это были поначалу импровизированные неподготовленные экспедиции, рассчитанные на случайный результат, но и они дали Кольбергу ценные познания в этнографии, фольклоре и народной музыке и необходимый опыт собирательской работы.

Начиная с 1860-х гг. все поездки Кольберга совершались только после серьезной предварительной подготовки на основе доступных источников и материалов. Хотя такие путешествия были сопряжены со многими трудностями (он ездил на чем придется — на поезде, на лошадях, а то и шел пешком от деревни к деревне) и даже опасностями (городской человек, беседующий с людьми и записывающий что-то, вызывал подозрение не только у местных властей, но иногда и у народа), тем не менее ему удавалось записать множество произведений народного творчества (сначала прежде всего мелодий, которым предшествующие собиратели почти не уделяли внимания, а потом также и фольклорных текстов и записей обрядов и верований) и заложить основы своего знаменитого архива. О его собирательской работе уже в 1839 г. писала «Варшавская библиотека». В одном из писем 1840 г. он сообщал, что его коллекция насчитывает более

600 песен, а в конце 1842 г. в Познани вышла из печати первая тетрадь его «Песен польского народа»², где впервые в польской фольклористике равное место занимали тексты и мелодии песен. Тем не менее это издание еще нельзя считать подлинно научным — в духе своего времени тексты и мелодии публиковались не в их аутентичном виде, а подвергались отбору (например, выбрасывались обценные песни, часто также записи суеверий и предрассудков) и обработке (литературной и музыкальной). Резко критиковал такой метод «косметического» редактирования Фредерик Шопен, хотя он и признавал огромный труд Кольберга-собирателя. Позднее, после 1848 г., Кольберг отказался от обработки народных песен: тексты он старался публиковать в их аутентичной диалектной форме, а мелодии — в их оригинальном виде с сохранением всех специфически народных черт. В письме к поэту-«народнику» Т. Ленартовичу (1857 г.) он писал: «Собиратель должен представить их [песни] такими, каковы они есть, он не должен ничего добавлять или убавлять, если он хочет быть верным своей цели и заслужить доверие»³.

Со временем Кольберг осознал важность интегрального подхода к народной культуре — сначала в отношении словесного и музыкального текста песен, а позже и в отношении обрядового контекста, в котором выступают песни, ср. такие его работы, как «Pieśni ludu weselne (z muzyką)» (Свадебные народные песни с музыкой) или «Pieśni ludu obrzędowe. Kogutek, gaik, okręzne» (Обрядовые народные песни. Когутек, гаик, дожинки). И все-таки народная музыка интересовала Кольберга прежде всего. В письме к этнографу С. Крауссу он писал (1886 г.): «Первый том 1857 г. был издан в то время, когда я и не мыслил стать этнографом и опубликовал его только ради изучения народной музыки, будучи в то время музыкантом. Но и в последующих томах, как видите, музыка составляет один из главных предметов моих исследований»⁴.

Глядя на подвижническую деятельность Кольберга из нашего времени, нельзя не оценить его пионерских для своей эпохи и актуальных для последующих этапов развития науки идей, связанных с необходимостью ареального (географического) изучения народной культуры и создания сравни-



Оскар Кольберг.  
Портрет работы А. Регульского (1881)

тельной славянской фольклористики. Крупнейший польский лингвист Ян Карлович писал: «Кольберг начал издавать песни не по тематическому, а по географическому принципу, добавляя к ним все иные виды народного творчества, а также описания народной жизни, обычаев, обрядов, верований и т.д., — словом, преобразуя чисто музыкальное исследование народной песни во всестороннюю польскую этнографию»⁵.

В середине 1860-х гг. Кольберг начертал новую грандиозную программу изучения народной культуры, как духовной, так и материальной и социальной. Она включала следующие разделы: 1. Деревня и хата; 2. Работа и домашние занятия, образ жизни; 3. Питание и пища; 4. Одежда; 5. Язык, местный диалект; 6. Пословицы, приговоры, сказки, легенды и т.д.; 7. Суеверия, предрассудки, проклятия, заговоры и т.д.; 8. Песни, по возможности с нотами; 9. Танцы; 10. Обряды во всех подробностях (свадьба, крестины, похороны, собутки, обрядовые обходы, дожинки и т.д.); 11. Обычай и припевки, сопровождающие различные виды работ. Эта программа была рассчитана уже не на одного собирателя, а на большой отряд сотрудников и сподвижников и целую сеть корреспондентов, приславших Кольбергу свои материалы для его архива и публикации. Кольберг задумал издать многотомную серию этнографических монографий под общим

названием «Народ. Его обычаи, образ жизни, язык, рассказы, пословицы, обряды, суеверия, игры, песни, музыка и танцы», посвященных жизни и культуре разных регионов Польши (выделенных, правда, не по этнографическому, а по административному принципу), которые бы обобщали и систематизировали весь имеющийся материал, как собранный им самим, так и почерпнутый из иных источников. Он хотел поднять польскую этнографию до уровня мировой науки своего времени, для чего внимательно изучал труды европейских ученых, отыскивая в них не только новые подходы к описанию народной культуры, но и параллели к польскому фольклорному и обрядовому материалу, которые он цитировал или на которые ссылался в своих публикациях.

Замысел Кольберга состоял в том, чтобы создать документированный свод этнографических материалов всех районов Польши как части славянского мира. Неслучайно его «Народ» имел подзаголовок: «Materiały do etnografii słowiańskiej» (Материалы к славянской этнографии). Еще в 1857 г. он писал: «Я не ограничиваю своего замысла польскими песнями, но позже думаю собирать русские и чешские песни, но это еще далеко, к тому же откуда взять на это средства?»<sup>6</sup> Позже он опубликовал работы о литовских песнях, о песнях чехов и словаков и др. По впечатлениям и материалам своей заграничной поездки Кольберг опубликовал в 1871 г. серию очерков «Obrazy Słowiańszczyzny Południowej» (Картины южного славянства).

Кольберг сознавал, что для обработки и издания всех накопленных им материалов его жизни не хватит. Действительно, изучение и публикация его колоссального архива заняли не одно десятилетие уже в XX в., они стали одной из важнейших задач польской фольклористики послевоенного времени. В подготовке и издании наследия Кольберга приняли участие виднейшие польские ученые — этнографы, фольклористы, музыкологи, языковеды, диалектологи, специалисты по народному искусству. Публикация материалов архива Кольберга не только сохранила от забвения богатейшие и ценнейшие свидетельства польской народной жизни XIX в. и стала важнейшим источником для изучения традиционной народной культуры, но и побудила польских



Крестьяне деревни Модница Велька под Краковом. Иллюстрация из книги О. Кольберга «Dzieła wszystkie. T. 7: Krakowskie. Cz. 3» (Kraków, 1874)

фольклористов, этнографов и музыковедов к продолжению собирательской и исследовательской работы во всех регионах Польши с целью создания обновленной документированной базы данных польского фольклора. С середины 1970-х гг. Институт искусства Польской академии наук начал издавать серию региональных монографий, получившую название «Новый Кольберг» — к настоящему времени изданы тома «Куявы», «Кашубы», «Вармия и Мазуры» и шесть книг, посвященных Люблинщине (о последнем издании недавно писала «Живая старина»<sup>7</sup>).

Оскар Кольберг был не только выдающимся собирателем и организатором собирательской работы, но и крупнейшим исследователем народной культуры: он изучал наследие своих предшественников, обильно цитировал и нередко критически оценивал их в томах «Народа», ссылался на множество иных источников — столичные и провинциальные журнальные и газетные публикации на темы народной жизни, календари, старинные рукописи, путевые заметки, беллетристику. Все это сделало его монументальный многотомный труд «Народ» подлинной энциклопедией польской народной жизни XIX в., помещенной в исторический и общеславянский контекст. Имя Кольберга стоит в одном ряду с именами таких выдающихся деятелей славянского возрождения XIX в., обратившихся к изучению народной

культурной традиции, как В.И. Даль и А.Н. Афанасьев в России, Вук Караджич в Сербии, Л. Каравелов, К. Шапкарев в Болгарии, К. Эрбен в Чехии, Я. Коллар в Словакии, Я. Смолер и Л. Гаупт в Лужицких землях, К. Штрекель в Словении и др.

#### Примечания

<sup>1</sup> Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961—1985. Т. 1—60. Это собрание охватывает практически все районы Польши и соседние этнические территории и систематизировано по региональному принципу: т. 1 — район Сандомира, т. 3, 4 — Куявы, т. 5—8 — Краковское воеводство, т. 9—15 — Познаньское воеводство, т. 16, 17 — Люблинское воеводство, т. 18, 19 — Келецкое воеводство, т. 20, 21 — Радомский край и т.д., в том числе тома, посвященные Волыни (т. 36), белорусскому Полесью (т. 52), Литве (т. 53), Карпатской Руси (т. 54, 55), Лужицким землям (т. 59) и т.п.

<sup>2</sup> Kolberg O. Pieśni ludu polskiego // Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961—1985. Т. 1.

<sup>3</sup> Цит. по: Górski R. Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności. Warszawa, 1974. S. 84.

<sup>4</sup> Ibid. S. 274.

<sup>5</sup> Ibid. S. 96.

<sup>6</sup> Ibid. S. 55.

<sup>7</sup> Ясинская М.В. «Новый Кольберг: Люблинщина» — собрание народных песен и музыки Люблинского региона // ЖС. 2013. № 2. С. 55—57.

## ЭКСПЕДИЦИЯ ЦТСФ РГГУ В САМОЙЛОВСКИЙ РАЙОН САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

### «ПРОСТО НЕСЛИ ВЕРУ ХРИСТИАНСКУЮ В МАССЫ...»

*(сакральные специалисты советского времени в украинском анклаве Саратовской обл.)*

Этнолингвистическая экспедиция Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в июне—июле 2013 г. продолжила свою работу в Еланско-Терянском украинском анклаве Самойловского р-на Саратовской обл. (обследовались села Самойловка, Залесьянка и отчасти Ольшанка), начатую в 2012 г. (см. [1; 3; 4, 6]<sup>1</sup>). В первый сезон была обнаружена и частично описана яркая особенность местной традиции — в советское время в ней сформировались (и отчасти сохраняются в настоящее время) народные религиозные институты, в значительной степени замещавшие оказавшуюся под запретом церковь. В наши дни эта заместительная религиозная форма сохраняется лишь в рамках погребального обряда в виде устойчивых самовоспроизводящихся коллективов, отпевающих покойников [3], о чем подробнее мы скажем ниже. На протяжении всего советского период в разных селах данного анклава (в Самойловке, Залесьянке, Ольшанке, Еловатке, Песчанке, Красавке) существовали неформальные религиозные лидеры, наряду с отпеванием покойников выполнявшие и другие функции священников (крещение детей, совершение полуподпольных богослужений по основным православным праздникам, освящение крещенской воды и пасхальной пищи). В научных работах последнего десятилетия для обозначения таких людей возник термин «сакральные специалисты» (по аналогии с термином «магические специалисты»). Этот термин представляется нам не слишком удачным, однако за неимением лучшего мы будем использовать его в своей работе.

Одна из задач, которые ставила перед собой экспедиция в 2013 г., — выяснить, кем были те люди, которые, по сути, замещали отсутствующих священников, откуда они получили религиозное знание, как к их деятельности относились их родственники и односельчане. В частности, нас интересовали пути становления этих людей как религиозных лидеров. Об одном из таких сакральных специалистов — Василии Николаевиче Коваленко (1927—2000) из Еловатки отчасти уже упоминалось в предыдущем обзоре экспедиции [4]. В настоящей статье

мы сосредоточим свое внимание на биографиях трех таких людей: Марии Николаевны Бондаренко (1913 г.р., в девичестве Чернышевой, с. Ольшанка); Лукерьи Ивановны Скориковой (1902—1992, в девичестве Лёвиной, по первому мужу Калужной, с. Песчанка) и Петра Тимофеевича Носова (1892 г.р., с. Самойловка). Воспоминания о них мы записали от их детей — Зинаиды Сидоровны Галушкиной (дочери М.Н. Бондаренко), Нины Савельевны Калужной (1930 г.р., дочери Л.И. Скориковой) и Нины Петровны Мерзликиной (1937 г.р., дочери П.Т. Носова), бывших лишь отстраненными свидетелями деятельности родителей, но не перенявших от них религиозного знания и теперь с позиции своего нынешнего возраста и опыта оценивавших их религиозность. Отдельные сведения об этих людях мы записывали и от других жителей Самойловки.

Отметим, что все трое сакральных специалистов принадлежали к последнему дореволюционному поколению, сформировавшемуся в рамках традиционной картины мира, имевшему доступ к религиозному знанию и навыки участия в церковной службе (П.Т. Носов окончил 4 класса церковно-приходской школы; Л.И. Скорикова вышла из семьи, члены которой пели в церковном хоре, а ее старший брат был регентом; регентами в церкви были и двое родственников М.Н. Бондаренко). Все они умели читать по-церковнославянски и сохраняли основные богослужебные книги (Псалтырь и требник, а в семье М.Н. Бондаренко до сих пор хранится Евангелие эпохи Александра II, в конце которого содержится также последование панихиды и канон по исходе души от тела). Обладание сакральной книгой, знание сакрального языка и сакральных текстов, не известных большинству современных жителей села, осмысляются нашими собеседниками как маркированные атрибуты религиозных специалистов. Именно умение читать по-церковнославянски становилось основанием для религиозной деятельности, которая, как правило, начиналась с исполнения самого насущного обряда — с отпевания покойников (в местной традиции участие в таком отпевании называется «ходить по покойникам» или

«читать по покойникам»), вызванного стремлением во что бы то ни стало правильно проводить умерших родственников на тот свет. Именно так начиналось формирование П.Т. Носова как сакрального специалиста, который после смерти жены перед войной остался один с тремя детьми и испытывал большую нужду, а «чтение по покойникам» позволяло ему поесть на поминках:

А тоді начал по покойникам тож ходити, читати, вин починаю с покойників, почему оно ўсэ началось, то шо ўрамотных людей тоді мало було, а яки булі очень ўрамотные, они ни во шо не вірили, а це боле-мене такé и вирил, и ўрамотный буў, и церковнославянский, это, знаў. Ну, я не знаю, де коўсы йеўо попросилы почитать, и вин почытаў. Ёму понравилось, тому шо як-никак, но помыналы, помыналы... шо-то там вин поить... [МНП].

В воспоминаниях о М.Н. Бондаренко и Л.И. Скориковой нет сведений о начале их религиозного служения, но можно понять, что в основном оно совпадало с периодом их вдовства, хотя М.Н. Бондаренко периодически выполняла религиозные функции еще при жизни мужа, которого односельчане попрекали деятельностью жены: «В селе все знали, даже отца упрекали: “Вас кусками кормят”» [ГЗС], имея в виду то вознаграждение в виде хлеба или другой пищи, которое получала его жена. Таким образом, если вспомнить еще о В.Н. Коваленко, который всю жизнь был одиноким, все четверо сакральных специалистов вполне соответствовали условию половой чистоты, предписанному в славянских традициях для участия в сакральных и ритуальных действиях (ср., например, восточнославянские ритуалы опахивания или изготовления обыденного полотна, в которых участвуют только девушки и вдовы).

В отличие от своих родителей, их дети, рассказывающие о них, принадлежат к первому советскому поколению, чья социализация происходила уже в атеистических идеологических рамках. Это дает материал для осмысления проблемы межпоколенной передачи религиозного знания в советское время. При общении с людьми, чьи родственники в советский период участвовали в не-



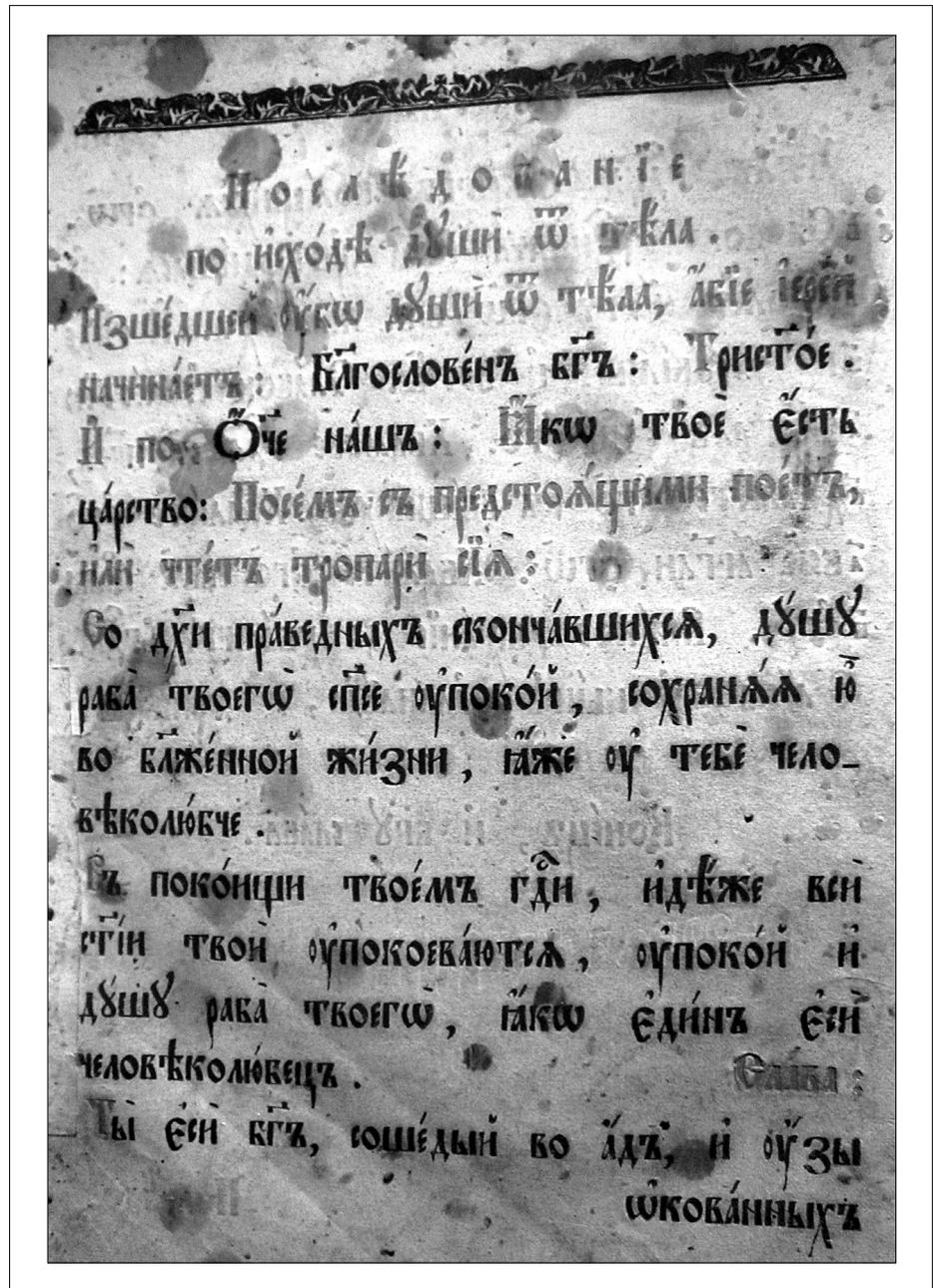
↑ Мария Николаевна Бондаренко (с. Ольшанка)

Евангелие с Последованием по исходе души от тела, принадлежащее М.Н. Бондаренко (с. Ольшанка). Страница закапана воском от свечи →

формальных религиозных практиках, мы обязательно интересовались, в какой степени наши собеседники переняли этот опыт и знание от родных, участвовали ли сами в этих практиках, как к ним относились раньше и как относятся теперь. Проблема «непрохождения» религиозной информации от дореволюционного поколения к первому советскому, обозначенная в работах В.Г. Безрогова [2. С. 67], хорошо видна в рефлексиях наших рассказчиц относительно религиозной деятельности их родителей, своего прошлого отношения к ней и переосмысления этого с позиции сегодняшнего дня. Во всех трех случаях младшее поколение не только не стремилось перенять религиозный опыт родителей, но и относилось к нему в лучшем случае отстраненно, в худшем — враждебно, как в случае с Н.П. Мерзликиной, которая в школе дружила с дочерью местного парторга и боялась, что та узнает о деятельности ее отца:

А шо то батько ходыў [на богослужения], то ёуо дило. Мы ёуо нэ признавалы цэ ўсэ. Ну, этим [старшим брату и сестре] было ужэ ўсэ раўно, но мэни буў ужэ, считай, позор по тым врэмэнам... Мы ёуо рууалы, просылы, шоб вин нэ ходыў на ўси ци сходни... [МНП].

Н.С. Калюжная и З.С. Галушкина, самостоятельно пришедшие к вере лишь в зрелые годы (сейчас обе читают религиозные книги, пытаются сами учиться читать по-церковнославянски, ходят в церковь), в настоящее время позитивно относятся к деятельности



своих матерей, особенно это касается З.С. Галушкиной, высоко оценивающей роль своей матери и ее соратниц в сохранении веры в селе — ее слова об их религиозном служении мы вынесли в заголовок настоящей статьи.

Н.С. Калюжная оправдывает свое бывшее равнодушие к вере тем, что ей приходилось много работать, в том числе и по дому, так как большую часть своего времени мать тратила на исполнение религиозных обрядов:

Тоже мне ўоворылы все: «Учись Псалтырь читать», но мне некогда было, мама... дома ее почти не было, она то на похороны, то вот это отпеванье, то дома святила она, то молебен, то детей крестила она, а я работала, у меня сорок пять лет стажу непрерывноу <...> Я ўоворю: «Мам, ну что

ж ты ўсех людей уважаеш?» — «Просют, доченька, просют», — увесь район обслуживала. Приезжают и на мотоциклах, и на машинах, и на подводах, когда покойник, и ночью, и сэрэд ночи, и ў четыре утра: «Бабуля, собирайся, у нас умэрла бабушка или дедушка там...» И по молодым она читала, и по старым чытала... Она одевается и идёт, а я дома, и дома нада и топить, и ўсэ делать... [КНС].

Для большинства современных информантов, рассказывавших о людях, выполнявших функции священников, легитимность их деятельности, их право крестить, отпевать, освящать, служить молебны не вызывает сомнений, как и сакральный результат их действий — освященные ими пасхальная пища или крещенская вода, окрещенные ими

дети, отпетые ими покойники, безусловно, признаются обществом таковыми. Однако рассказчики вполне отдают себе отчет в том, что статус этих людей не равнялся статусу настоящих священников. Таких лиц называют: «народный священник», «самодилковый пип» [самодельный поп], «монашки из народа».

На последнем названии следует остановиться особо, так как среди некоторых исследователей народной религиозности бывает мнение о том, что функции сакральных специалистов в советское время могли выполнять лишь настоящие монахи, ушедшие в мир из разогнанных и закрытых монастырей. Людмила Леонтьевна Лёвина (1941 г.р., сама в настоящее время «ходит по покойникам»), чья мать была соратницей Л.И. Скориковой, описывая религиозную ситуацию в своем родном селе Песчанке, назвала этих людей «монашками из народа»:

А до́ма свята́льэ цэ́й па́скэ. Дома свята́льэ. [Кто?] Монашкэ, монашкэ. Были монашкэ. [Настоящие монашки?] Ну, з народа. Нэлэу́ально <...> И ў Песчанки, да, были. Ско́рикова баба Лушка, и она всэ врэ́мя собэ́рала ции́х, что хочэ́т, и свята́лы паскы там... [Монашки детей крестили?] Да, они тики крэсты́лэ. Песчанские, да, баба Лушка песчанска, Скорикова. [А откуда они знали, как крестить?] От старэ́х, йе́ которэ́ из поколе́ния в ў́ поколе́ние идэ́. [Баба Лушка одна жила?] Нет, дочка у нэ́й була. [Она замужем была?] Да, замужем была. А вин, дед, умэ́р у нэ́й [ЛЛЛ].

Разумеется, ни упомянутая здесь Л.И. Скорикова, дважды бывшая замужем, ни помогавшая ей мать самой Л.Л. Лёвиной Серафима Кузминична Колтунова монахинями не были. Откуда взялось это название, понятно из интервью Н.С. Калужной, упомянувшей некую монахиню, жившую во время войны в Песчанке: («...жила прямо монашка, она приехала прямо з монастыря, и она тут жила во время войны, и она ўсе́ вела, вот это ўсе́ цэрковное вела...» [КНС]). Очевидно, что название «монашки» в данном случае по принципу метонимии было распространено и на остальных женщин, входивших в этот религиозный круг.

Возвращаясь к проблеме легитимности, нужно отметить, что деятельность этих женщин не всегда безоговорочно принималась сообществом, что вызывало конфликтные ситуации. В частности, Л.И. Скорикова как религиозный лидер далеко не сразу была принята в Песчанке, что породило сюжет об акте легитимизации — счастливом обретеннии требника и получении ею полно-

мочий на религиозную деятельность от настоящего священника:

Она [Л.И. Скорикова] ездилá к ба́тющке, где церковь служила, она ему всё рассказывала, и она всё-всё-всё... на неё, конечно, были уо́ненья (со стороны односельчан, а не властей. — *Е.Л.*) что вот, всё она берэ́тся — и воду свята́ть, и детей крестить, и она не имеет права... У ней такой требник <...> нашли <...> соседи дом ломали, и когда сломали дом, крышу, [нашли] требник такой специальный, и там всё... И когда мама поехала к ба́тющке в церковь, и она сказала, что: «Вот так и так, на меня уо́ненья». А он: «Ну правильно, требника ж нету, вы ж не знаете». Она: «У меня требник есть!» Он так удивился: «Уде вы взяли?» Ведь в то время всё, всё рвали, всё жгли. «Уде вы взяли?» — «Соседка дом ломала». — «Ой, — уо́ворит, — какая вы шасливая, там ўсе́». И он, значить, ей сказал: «Вот так вот, раба Божая, уде написано, что ба́тющка должен [произносить], это ты не делай, а уде написано: “певцы”, то эта ўсе́ исполняй, нико́у не слушай, ўсе́ делай, что там написано». И вот это она приедет з цэркви и уо́ворит: «Зачем вы на меня уо́ненья, ведь я была у ба́тющки, и он мне сказал всё» [КНС].

Двойственное отношение к статусу своей матери проявляется у Н.С. Калужной в рефлексиях по поводу ее посмертной участи. С одной стороны, она считает, что ее мать ничем не отличается от других людей:

И от мне ўсе́ уо́ворят: «Ой, Савельевна, будэ́ мамка твоя ў́ раю». Я уо́ворю: «Нет, нет». — «Но она стико́ [столько] отпевала, стико́ спевáла, стико́ она всё робы́ла...» Я уо́ворю: «Нет, для то́у, штобы́ получить это такое звание... нет, не будет [в раю], она такая, как и ўсе́» [КНС].

С другой стороны, она пересказывает свое сновидение (которое сначала приписывает Л.Л. Лёвиной), в котором роль ее матери оценивается с точки зрения ее соратницы, матери Л.Л. Лёвиной:

Ну, когда приснился сон вот этой Людмиле Лёвиной, мама ее тоже ходила вместе с моей мамой, она немножко моложе, ходила всё петь, она тоже так пела хорошо, <...> так она приснилась, так она умерла сначала, её мама, похоронили её, а потом моя мама умерла, сколько прошло лет <...>, и приснился мне сон: я встретила эту бабушку, тётю Симу, её маму. Я уо́ворю: «Тётя Сима, а ты знаэш, что мамка умерла?» — «Знаю». Я уо́ворю: «Ну, ты ж там с ней встрети́лась?» — «Нет, — уо́ворить, — она выше меня». Так она сказала. Вот истинный Уо́сподь, она мне так сказала: «Нет, — уо́ворить, — она выше меня» [КНС].

Важной особенностью местной традиции является разделение функций сакральных и магических специалистов. Из рассказов некоторых наших собе-

седников видно, что крещение часто воспринимается как лечебный, исцеляющий акт, совершаемый при тяжелой болезни человека, особенно ребенка, когда другие средства уже не помогают (см. рассказ Р.А. Недосекиной о своем выздоровлении, полученном через крещение: [4. С. 47]). Однако мы сталкивались и с более сложным осмыслением этой проблемы. Крещение человека может пониматься как необходимое предварительное действие, совершаемое сакральным специалистом, дающее возможность знахарю лечить больного уже традиционными средствами, например заговорами. Акт крещения и акт магического лечения относятся к разным «ведомствам» и не могут совершаться специалистом одного «ведомства», что хорошо видно в рассказе о Л.И. Скориковой:

Она... даже больших крестила, больших. Одна пришла, сама крестилась... пришла и уо́ворит: «Бабуля Луша, на меня напали какие-то чирьки, бьют чирьки, бьют меня чирьки, я пошла до бабушки, к одной, мне сказали: “Иди, она молитву такую прочитает, и тебе будет лучше”». Пошла, а бабушка у ней спросила: «Ты, — уо́ворит, — крещёная?» Она уо́ворит: «Нет». — «Некрещёная я не лечу». Она пришла к нам: «Баба Луша, покрести меня...» И от что я хочу сказать, вот эта бабушка моя (имеется в виду ее мать. — *Е.Л.*) вот как покрестила вот эту женщину взрослую, она пошла к этой бабке, [та] сказала, у ней чирьки пропали фсе́ [КНС].

В начале статьи мы упомянули о том, что в настоящее время заместительная религиозная форма осталась в традиции только в виде неформального отпевания покойников. По сути, в исследуемом ареале сложился народный аналог церковного отпевания, включающий в себя чтение Псалтыри над покойником, исполнение певчими как молитв и песнопений погребального канона, так и внецерковных текстов (например, духовных стихов), сопровождение гроба до могилы, а также посыпание покойника освященной землей перед опусканием гроба в могилу («земли прида́ть»).

Впрочем, некоторые информанты считают данный обычай давним, возникшим еще в досоветское время. Л.Л. Лёвина, одна из участниц современного обряда отпевания, рассказывает о матери (Серафиме Кузминичне Колтуновой), которая входила в группу сакральных специалистов, отпевавших покойников в 1930—1950-е гг. в соседнем селе Песчанке:

Она по покойникам вообще-то читала, по покойникам читала. Оце́ моя мать ходила по покойникам. Но она старша

там булѣ. [До революции ходили по покойникам?] Конэшно. [Это не советская традиция?] Нет, нет, цѣ даўно... [ЛЛЛ].

Однако это утверждение, скорее всего, следует отнести к стремлению информантки придать данному обычаю легитимность за счет его удревления — вряд ли он мог быть допущен официальной церковью и вряд ли до революции в нем могла возникнуть необходимость.

Нужно заметить, что различные заместительные формы церковного отпевания, возникавшие в советское время, фиксировались и в других восточнославянских ареалах. Описание одного из таких случаев, относящегося к 1970-м гг. (Рязанская обл.), приводит Лилиана Лунгина в своем «Подстрочнике» в главе о похоронах няни:

Поскольку священник один на большой округ, и он не может все обряды исполнять во всех деревнях, из вдов образовались, сбились такие бригады для отпевания. Это был способ приработка. Четыре-пять человек, вдовы, одетые в черное. Им платили, и они всю ночь пели над... не над гробом, поскольку гроб с Мотей остался в церкви, но над стульями составленными, чтобы на них в дальнейшем стал гроб, пели псалмы. И кадили. А кадили из пустой банки из-под шпрот. Вот они кадили этой банкой из-под шпрот и пели псалмы. До утра [5].

Главным действующим лицом этого обряда в Самойловском ареале в настоящее время является *читалка* — женщина старшего возраста, умеющая читать Псалтырь по-церковнославянски и руководящая группой *певчих* (две-четыре женщины старшего возраста), которые по знаку читалки исполняют фрагменты панихиды и духовные стихи — *канты*. Читалку и певчих приглашают в дом вскоре после обмывания и одевания покойника в смертную одежду. С

этого момента с небольшими перерывами они присутствуют при покойнике до конца похорон, т.е. до погребения его на кладбище:

Панихиду отпели, перед выносом, если не готовое, канты начинают петь: «Соловей» [«Ты не пой, соловей возле кельи моей...»], «Мама» [«Спи, наша милая мама»], «На всех солнце светит», «Варвара». Пока мы проспиваем, оно ёо и выносят... «Вечную память» спюют в хате, потом на улице «Вечную» и повезли [ЛЛЛ].

Перед опусканием гроба в могилу читалка должна покойника «земли при-дѣть» (т.е. выполнить обязанность священника):

Если батюшка отслужив в хате, если не отслужив, то брать в церкви [землю], цѣ обязательно. И значит, коуда на кладбище принесут, все попрошаются ридни, она закрывѣ, читалка, полностью покойника и христ дѣла. [Если подобное не сделать], ну, значит, после предадут земли. Вроде бы вин там нѣ находи мѣста, если земли не придадут [ЛЛЛ].

С возрождением церкви в постсоветский период данный обычай не исчез, а продолжает сосуществовать параллельно с официальным церковным отпеванием (в Самойловке именно он считается обязательным при погребении покойника, а не отпевание священником), часто вступая с ним в конфликт:

А до нас жѣ Дмитрия [предыдущего священника] прислѣлѣ, и он решил убираться: «Нѣ положено это... Нѣ положено, и всѣ». И нас украдкой приулашѣлѣ. Вот приулашат. Вин приходит, мы хоробнимся, вин уходит, мы начинаем петь тогда. [А отец Константин?] А, оцѣй молодец. [Он разрешает?] А҃а [ЛЛЛ].

Как показывают материалы, традиция неофициального отпевания в Самойловке и соседних селах продол-

жает развиваться, в нее включаются новые поколения женщин старшего возраста, которые перенимают этот опыт уже не только по «отпевальным» тетрадям своих предшественниц, но и по печатным церковным изданиям, в частности по современным изданиям панихиды.

#### Примечания

<sup>1</sup> Участники экспедиции выражают глубокую благодарность администрации Самойловского района Саратовской обл. и особенно заместителю главы администрации Ирине Викторовне Попоудиной, а также директору Самойловского краеведческого музея Ольге Алексеевне Михайловой за всестороннюю помощь в проведении экспедиции.

#### Литература

1. Антонов Д.И. Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесянка // ЖС. 2013. № 4. С. 48–52.
2. Безрогов В.Г. «Бог есть, но я в него не верю»: модус (де)религиозного детства в советской России // Мальчики и девочки: реалии социализации. Екатеринбург, 2003. С. 65–68.
3. Коптев Н.В. Структура похоронного обряда села Самойловка // ЖС. 2013. № 4. С. 56–59.
4. Левкиевская Е.Е. Святочная и пасхальная обрядность украинцев Самойловского района // ЖС. 2013. № 4. С. 45–48.
5. Лунгина Л. Подстрочник. М., 2010.
6. Шевелева А.И. Народная демонология украинского анклава Саратовской обл. // ЖС. 2013. № 4. С. 52–56.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ, доктор филол. наук;  
Российский государственный гуманитарный ун-т (Москва)

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»

## РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ УКРАИНЦЕВ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Большинство опрошенных нами информантов были рождены в 1930-е гг.; время, когда они рожали, пришлось на 1950-е гг. и позже, когда роды проходили в больнице, поэтому традиционная структура родильно-крестильного комплекса значительно редуцировалась и исказилась, а многие предписания и обрядовые действия, связанные с женской продуцирующей сферой, исчезли или утратили свои исконные мотивировки. В частности, практически полностью утрачены многочисленные

запреты для женщин на разные виды деятельности в период месячных (они называются *врэмэнно, рубѣшэчно, на рубѣшку, на бельѣ*) — в настоящее время известен лишь запрет посещать церковь. Беременной (которую называют *тяжѣлая* или просто *беременная*) запрещается быть крестной и посещать покойника.

Подробных рассказов о домашних родах записать не удалось, но в памяти носителей традиции хранятся некоторые знания о родах матерей или старших сестер в домашних условиях:

[А как дома рожали?] Да ну, такі бабки прынымали роды [А как звали этих бабушек?] Повитухы, что лы. [А как принимали?] <...> Папѣнька пидвил ту бабѣню, и она прынымала роды и пупок завязывала [ПАС].

Женщин, принимавших роды, здесь называли *повитухами* и просто *бабками*. Отметим, что термин *повитуха* не был распространен на территории Украины, в различных локальных традициях употреблялись слова *бабка, баба* с разными опреде-

лениями, например *баба пупова*, *баба-бранка* и т.д. [3. С. 68]. Название *повитуха*, популярное среди русского населения и в данной традиции, скорее всего, является заимствованием у иноэтнических соседей. Особых правил выбора *бабки* для помощи в родах информанты не помнят:

О Уосподи, вот если вы умеете роды принимать, вот вам будет и повитуха [СТВ].

О символических действиях повитухи во время родов (а также родин, крещения и крестин) женщины рассказать не смогли; обычно говорили, что повитухи перерезали пуповину и завязывали пупок. Это связано с тем, что опрошенные сами не имели опыта общения с бабками вследствие развития медицины и разрушения института повивальных бабок в советское время.

Что касается плаценты (*последа*), из всех существующих манипуляций с ней известна одна — обязательно закапывать. Особого места для детского последа не было («Куда-нибудь, в такое место, чтоб где не ходят люди, в такой уголок, чтобы туда не ходить, не топтать ногами» [СТВ]); ср., например, полтавский обычай закапывать послед под печь, в коморе (кладовке), в хлеву [3. С. 68]. Причины, по которым с последом нужно поступать именно так, информанты не знают, но память об этом поддерживается практикой закапывать послед животных:

[А послед куда девали?] Да не знаю я, ничё не знаю, я не присутствовала там. [А старые люди не говорили, что его нужно закапывать?] А як же, даже после коровы закапывают, после козы и то закапывают! [А где?] Ну, шобы собака не вытянула, шоб люди там нэ ходылы. Це я знаю, я ж сама после коровы, после козы закапываю. Ну так же и детский прыбыралы [ШКП].

Несколько больше сведений сохранилось о пуповине. Отсохший пупок «кажут», и зарывают ёуб. Вот то, што там завязалы, отпалы, и этот пупок зарывают» [ДМФ]. Отсюда описательное обозначение родины — «там, де мий пупок зарытый» [ДМФ]. Это связано с представлениями о том, что «родовая нить привязывает человека навек к тому месту, где он появился на свет» [4. С. 354]. Некоторые информанты уточняли, что зарывать пупок следует именно в саду, под

яблонькой, правда, мотивировка этого уже утеряна. При этом в самойловской традиции зафиксирован широко известный у восточных славян обычай сохранять засушенный пупок, а когда ребенок подрастет, давать ему развязать:

Давали развязать <...> Когда, грит, прячут пупки, а потом заставляют детей развязывать, когда, грит, развяжет пупок, то будет уж больно умелый человек, он может больно такую, всё может [СТВ].

Для ребенка, который родился первым в семье, существует название *първэнци*, для последнего — *последыш*, *последышик*, для внебрачного — *ба-стриюк* либо закрепившаяся в советские годы лексема *безотцовщина*.

В исследуемом регионе известно представление об особом даре последнего родившегося ребенка лечить грыжу. В славянском мире существует несколько разнообразных способов избавления от этого заболевания, однако, например, Н. Маркович, описывая малороссийские способы борьбы с болезнями, для лечения грыжи приводит именно загрызание ее последним родившимся ребенком, что говорит о популярности этого способа среди украинцев [5. С. 91]. Ср.:

[А грыжу никак не загрызали бабки?] Загрызали, загрызали, даже, можэ... вот туточка у меня тут колось былó урыжа, вот тута, а я послидня, ўот послидня, вот хто у родытэлэй дитё, оно можэ само заурзыать [ШКП].

Во времена государственного атеизма религиозные обряды, сопровождающие важные события жизненного цикла, не исчезли, а перешли в частную (домашнюю) сферу. Большинство рассказов наших информантов о крещении своих детей, детей знакомых, родственников относится к 1950-м гг. и времени хрущевской антирелигиозной кампании (1958—1964 гг.). Крещение детей считалось обязательным даже в советский период. Существование признанного церковью крещения «страха ради смертного», когда обряд может (и должен) совершить любой православный христианин, даже женщина (до революции это делали повитухи), превратилось в исследуемом регионе в практику крещения мирянами всех детей. Отправление религиозных обрядов взяли на себя «бабушки» — люди, которые, по-видимому, в до-революционное время были близки

к церковной жизни, слывшие среди местного населения знатоками в этом деле, имеющие церковные книги, иконы, свечи:

[Детей раньше крестили?] Обязательно. [Даже в советское время?] Крестили. [А как крестили?] Ну как крестят. [Церквей не было, как же крестили?] А-а-а, церквей не было. Я своего сына дома кре... крестила. <...> Батюшки не было, а за бабушку бабушка была. <...> [Все крестили?] Крестили, только активисты-коммунисты, они облизывали власть, и они, некрещёные у них дети [САА].

Однако не все «активисты-коммунисты» были ярыми безбожниками. Например, кум одной из наших информанток был председателем сельского совета в Залесянке. Тем не менее почти все подчеркивают, что крестили тайком, даже от мужа:

[ЗАМ:] А булó то ишо, мы же ўтихярэ, ўтихярэ издыли потом хрыстыть <...>

[ЗСМ:] С Яловатки боуомольный какой-т старик.

[ЗАМ:] Вин приехал... и хрэстыл, и мне сказало, вин ше у нас був и я ёуб пидхватыла, ни було нобинькауб, я на велосипед села, ключ нашла, открыла, шоб нобинька надеть на ёуб. А Серёжку в Ялань возылы, тож вин нэ зна, а этоу тута хрэстылы, а ёуб. Точка (А.Т. Точка, первый секретарь РК КПСС (1957—1962). — *Н.Р.*) и вызав: «Ты че, — кажэ, — хрэстышь детей?» А мы тэбе ше и тоу, коньяк був, понэмножку выпылы тут, шоб, той кума та ше нэ знаю хто, и тэби оставылы, а ты кажэшь: «Чо эт такэ ты пидносышь мэнэ?» А я кажу: «Та за здоровье Сашка».

Таких «специалистов», которые удовлетворяли религиозные нужды жителей, было в Самойловском районе несколько; например, в Самойловке жила слепая «баба Мотыка» (Матрена Самойленко), в Еловатке был поп и баба Маша, в Песчанке — баба Лушка (Лукерья Ивановна Калюжная (Лёвина), 1902 г.р.). Нам удалось поговорить с дочерью Лукерьи Ивановны — Н.С. Калюжной, 1931 г.р., и с женщиной, которая ребенком жила в семье слепой Матрёны, — Т.В. Сафроновой, 1930 г.р. Приведу рассказ последней о том, как совершался обряд:

[Расскажите: дома крестили, брали какой-то таз с водой...] Ну не таз, а... была такая ну специальная, вот держали, в ней уже не бельё не стиралось, ничё, чисту посуду держали такую. Вот. И эта когда крестить, вода, обычно-

венной воды наливали, тёплой воды и погружали ребёнка. [И чего говорили?] Ну, это уж я не знаю, бабуш... [смеется], бабушка читала молитвы. Я эти уже не запомню, конечно. [А когда крестила ребенка, она сколько молитв читала?] Ой, много, вот, много молитв, не так, что вот раз-раз и всё [СТВ].

Информанты, рассказывая о крещении, подчеркивают, что та или иная бабушка все делала *во всем правилам, делала всё, как в церкви*.

И бабушку домой пригласила, она всё своё собрала, святая вода чтоб обязательно была, а она перекрестила. [А бабушка тазик святой воды налила и туда окунула?] Ей всё приутомили: и воду, и тазик — и всё ей приутомили, а читать, по-церковному она знает. Почитала, перекрестила, завернула в пелёнки — и ребёнок крещёный [САА].

[Расскажите, как она это делала?] Как, она молитвы читает, держит ребёночка, <...> она свячёной водичкой, молитву прочитает, потом вот эта помажет: лобик, ручки, ножки, всё, всё вот так. [А в воду не опускала она?] Нет, нет, нет, нет, в воду. Был то-чан специальный в церкви, она только свячёной водичкой, ваточкой, свячёной водичкой, молитву прочитает [КНС].

Обратимся к каноническим церковным правилам совершения крещения мирянами по сокращённому чину. Такой случай в конце XIX в. зафиксирован, например, в Тверской губернии: «Есть только в крайних случаях, если младенец находится в опасном положении, бывает, после рождения бабушка крестит новорожденного троекратным погружением в воды: “Крещается раб Божий Иван во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь”. И надевает крест. Если новорожденный доживет до утра, то везут в Церковь, священник совершает таинства и огласительные молитвы без погружения в воду» [б. Т. 1. С. 91]. Если нет возможности совершить крещение через обливание или даже только окропление крещаемого в такой же последовательности, как и при погружении.

Из рассказов местных жителей видно, что у них существуют свои представления о «правильном» крещении: в первую очередь необходима святая вода, чудодейственные свойства которой проверены при лечении того же глаза и многих болезней. Кроме того,

обязательным является чтение молитв. Заметим, что чаще всего информанты говорят именно о молитвах, а не молитве, т.е. чтение большого количества церковных текстов делало в их глазах проводимую процедуру «правильной», а не «раз-раз и всё». Однако никто из женщин не вспомнил молитвы, произносимые при крещении, хотя и Т.В. Сафронова, и Н.С. Калюжная часто были крестными и в их присутствии обряд совершали не раз.

Практиковалось в домашнем обряде и крещение здоровых детей через окропление, что по канону возможно только в случае тяжелого состояния крещаемого.

Во время крещения родители обычно не присутствовали; как и при проведении обряда в церкви, приглашали крестных, обычно двоих — мужчину и женщину. По воспоминаниям, в крестные звали знакомых, соседей, которые не отказывали и с радостью становились кумовьями, однако Т.В. Сафронова свидетельствует: «Большинство я крестная была, потому что брать со стороны боялись» [СТВ]. С кумовьями устанавливались теплые, дружеские отношения, крестники обязательно носили крестным кутью вечером 6 января, последние были почетными гостями на свадьбе своих крестных детей, дарили им особые подарки.

Во время крещения по состриженным волосам, закатанным в воск, гадали о судьбе ребенка:

Ну волосики там отрезала, чё-то, куда-то с воском, а ей видно было, видно тогда, сколько жизнь его. [Как это видно?] А всегда так делается, не знаю как [ДМФ].

Волосики срезала крест-накрест на головке. В водичку бросала, если потонет [то умрет, а если нет, то жить будет] [НЛИ].

Такое гадание широко распространено у русских (см., например, [б. Т. 1; 6. Т. 3. С. 268, 571]), тогда как в этнографических описаниях украинского родильно-крестильного обрядового комплекса оно не встречается.

Завершался обряд надеванием на ребенка крестика, который где-нибудь доставали родители. В советское время отношение к ношению крестика зависело от конкретного места и конкретного человека-наблюдателя. Рассказы, участниками которых были дети, касаются реакции педагогов, которые

были обязаны проводить уроки атеистического воспитания.

Отец у нас вообще был верующий, а потом как его вызвали в райполком, как дали ему прочуханку, и он... а меня в школе чуть не задушили крестиком, шас ўсі крэсты носюць, а тоді тійко мы носілі, отэц нам начіпляў. И она як цяўла, учительница, у мэнэ аж пйна з ўрудів шла, чуть нэ задушила [САП].

[А крестики надевали?] Надевала [А где их брали?] Родители где-нибудь покупали, доставали. <...> У меня... нашла железочку, вырезала, гвоздиком пробила, а бабушка мне святой водичкой помазала, и я надела этот. <...> В общезжитии в Ашхабаде я прятала в лифчик, чтоб никто не видел, а если бы увидели, меня бы с ФЗО выгнали. Строго было [СТВ].

Рассказывая о крещении бабушками, информанты обязательно (без дополнительного вопроса собирателей) пересказывали мнение современных священников по поводу легальности домашнего крещения. Как положено в народной среде, эти мнения вариативны, и их можно объединить в три группы.

1. Процедура признается официальной церковью:

А после, коуда вот Кирилл уже стал улавою церковной, я сама прослушала: «Неважно, — говорит, — кто крестил и как крестили — лишь бы святая вода была». Ребёнок — не перекрещивайте — ребёнок считается крещёный [САА].

Батюшка сказал, вот такое вот крещение это всё равно, молитва такая прочтена — всё [КНС].

2. Человека нужно «докрестить», видимо совершить таинство миропомазания, которое может исполнить только священник:

А сейчас вот, я спрашивала в церкви, это не... реально, надо обязательно докреститься [БКМ].

3. Нужно «перекреститься»:

А потом батюшка, вот открылась церковь, батюшка говорит: «Перекрещивайтесь, это неправильно, что она крестила». Батюшка, какая разница, молитва одна и та же, только тебе теперь надо денежек отдать сколько мноуо, а тогда... [ТЛВ].

Отметим, что взимаемая церковью плата за крещение, причем немалень-

кая для сельских пенсионеров (ср.: «Бабушке за крещение приносили, кто что может» [СТВ]), — одна из причин, по которой многие пожилые люди не соглашались «перекрещиваться».

Стремление обязательно окрестить своего ребенка поддерживается представлением о тяжелой загробной участи некрещеных детей:

Отец мой умер, а сестра вот, покойница, старшая, она потом через год умерла. Встала утром и говорит: «Мне папа во сне снился, как будто, — грит, — идём. “Уруня, я тебе покажу, где я”. И повёл, вот как на кладбище, знаешь, дорога, вот идём, грит, и бегут, бегут, — грит, — детишки такие бегут, ну такие, лет по 13, по 14 девочки идут, а отец и грит: “Это всё наши дети, это, — говорит, — которы девчонки умирают, — грит, — в таком возрасте, они, — грит, — за ими присматривают, за этими детьми. Вот. А ты, — грит, — посмотри вот сюда”, — и как показал мне, — грит, — в левую сторону, а там детишки, — грит, — много сидят детишек и такие вот понурые. И тут, — грит, — солнушко, так ясно, а там так, — грит, — пасмурно, так, — грит, — неприглядно, и дети вот так все вот сидят такие, а я, — грит, — грю: “Папа, а чё, они больные, что ли, эта дети?” — “Нет, — грит, — дочка, это которы некрещёные умирают”» [СТВ].

Традиционный церковный обряд завершался обычно крестинами — семейным праздником с угощением, обязательным блюдом которого у восточных славян была каша, а также с взаимным одариванием родителей, крестных и повитухи и сбором денег для новорожденного. В исследуемом регионе нам не встретилось специального названия для этого торжества, а его немногочисленные описания напоминают скорее семейное застолье без специальных обрядов и обрядовых блюд, главным атрибутом которого являются спиртные напитки:

Родственники, все обмывают ребёнка. [После крещения?] Да. [Обмывают?] А как. Ну обмывают водкой, угощением. <...> [Они подарки, может, приносят?] А как же. [Обязательно?] Обязательно. [Кашей это не называлось?] Не знаю. Про кашу про эту [САА].

...Коньяк був, понэмножку выпылы <...> а ты кажэшь: «Чо эт таке ты пидносышь мэнь?» А я кажу: «Та за здоровье Сашка» [ЗАМ].

Однако не на всей территории Украины даже в конце XIX в. обряд крестин носил магический характер. Н.К. Гаврилюк отмечает, что на значительной части Полтавщины обрядовые блюда (пироги, кисель, *узвар*) хоть и подавались, но «уже не воспринимались как ритуальное угощение, после которого шло одаривание. Эти функции сохранил в какой-то мере хмельной напиток (водка, вино, пиво)» [3. С. 161]. Именно такой трансформированный обряд встречается и на исследуемой территории, что, возможно, также является общей тенденцией, характерной для современной (советской?) деревни. Так, анализируя динамику традиции праздничного застолья в дни престольных праздников в Каргополье, М.Д. Алексеевский отмечает, что «этот компонент (употребление спиртного. — Н.Р.) праздничного застолья сохранился лучше всего, более того, многими он воспринимается как главный и даже своего рода единственный. Очень часто мужчины среднего возраста, услышав вопрос собирателя “Что делают на праздник?”, ни минуты не задумываясь, сразу отвечают: “Что делают? Пьют!”» [1].

Важным элементом народной практики ухода за ребенком, особенно на самом раннем этапе его жизни, является профилактика и лечение детских заболеваний, среди которых наиболее маркированными являются болезни, происходящие от *сглаза*, — об опасности сглаза ребенка и способах защиты от него информанты рассказывают чаще всего. Считается, что сглазить могут как чужие люди, так и сама мать. Чтобы защитить ребенка от чужого глаза, нужно соблюдать правила, широко известные у всех восточных славян: не показывать ребенка чужим в первое время после рождения (обычно до 40 дней или до полугода); не вывешивать пеленки на улицу после захода солнца; *не радоваться над дэтыной*; надевать ребенку одежду наизнанку. Болезнь ребенка от сглаза распознают по устойчивым симптомам (он кричит без причины, не спит ночью, болеет). В этом случае применяют несколько способов лечения, самым распространенным из которых является умывание святой водой, часто с обтиранием ребенка изнаночной стороной ночной сорочки или его же рубашки:

[А можно как-то ребенка защитить?] Да вот, я ж тебе опять и говорю — свя-

той водой умывают, вот науваривает бабушка воду, умывает. [А может, ночной рубашкой надо утереть?] Вытирают изнаночной стороной. Вот когда тебя умоют святой водичкой или чё, потом изнаночной стороной вытирают, изнаночной стороной его же рубашонкой [СТВ].

Лечебными свойствами обладают также помои, что является общеславянским способом профилактики и леченая сглаза (ср. [2. С. 170]):

Той еслы тэбэ сулазылы, так прыды до дому, помыйнышо вэдро и вот так подолом вытрися. [А ребеночка?] Тай и ребёночка так [ШКВ].

Помимо этого можно ополоснуть ложки, с углов стола собрать воду и опять же умыть ею ребенка, перекрестить подушечку, отнести ребенка в 12 часов ночи в курятник под насест, искупать «в кошке» («И в кошке купала, кошку, уговорит, искупаю, тогда тебя, уговорит, скупаю» [ЛНТ]), облизывать:

Я, например, своих лечила вот: кормлю её и вот так, языком слизываю: «Какая мать сродилу, та и сулаз повожила» [СМН].

На Украине облизывание матерью ребенка входило в ряд магических действий, совершаемых при первом купании младенца и направленных в том числе на защиту от сглаза [7. С. 53]. В данном случае облизывание практикуется как способ лечения ребенка, не приуроченный к обряду первого купания. Важно отметить, что в украинской традиции формула «Какая мать родила, такая и вылечила»<sup>1</sup> является устойчивым элементом практики лечения эпилепсии. Увидев первый раз припадок своего ребенка, мать должна сесть ему на лицо обнаженными гениталиями и произнести формулу типа: «Чым маты родыла, тым и отходила» (с. Шедрогор Ратновского р-на Волынской обл., ПА) или: «Яка мать родила, такая хай прынымае» (с. Забужье Любомльского р-на Волынской обл., ПА). Очевидно, что в этом случае формула сопряжена с семантикой лечебного действия, символизирующего рождение ребенка заново. В тексте из Самойловки эта формула сопровождает действие с совершенно другой семантикой — очищения. При этом в современной самойловской традиции эпилепсия вообще не

маркирована как болезнь, излечиваемая магическим путем. Однако наличие формулы, которая в собственно украинской традиции связана именно с лечением данного заболевания, дает основание предположить, что указанный способ лечения существовал, но был утрачен, а формула «приклеилась» к способу лечения другой актуальной детской болезни.

Если сглаз могла вылечить мать, то *испуг*, или *переполох*, «выливалась бабка»:

В каждом селе были всё равно бабки, вот этот испуг, сулаз и це всё выливалы <...> выливалы воском [ВОВ].

Из воска получалась фигурка того, кого ребенок испугался, например коровы или собаки, после чего признаки испуга (заикание, плач, плохой сон) проходили.

Родильно-крестильная обрядность исследуемого региона, с одной стороны, сохранила черты как общеславянской традиции, так и предположительного места исхода переселенцев — Полтавской губернии. С другой стороны, заметно влияние русского окружения, а также отме-

чаются общие процессы редукции мотивировок (информанты в большинстве случаев не помнят причин, по которым нужно поступать тем или иным образом) и исчезновения традиционных элементов (домашних родов, повитух, обрядовой еды на крестинах). Интересными представляются сведения о практике домашнего крещения в советский период, их публикация является важной в свете изучения религиозной жизни крестьян во время официальной борьбы с религией.

#### Примечания

<sup>1</sup> Выражаю благодарность Е.Е. Левкиевской, которая обратила мое внимание на это явление и познакомила с материалами.

#### Литература

1. *Алексеевский М.* Крестьянское застолье в дни престольных праздников: динамика традиции: [Электрон. ресурс:] <http://www.ruthenia.ru/folklore/alexeevsky1.htm>
2. *Валенцова М.М.* Помоги // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 169—170.

3. *Гаврилюк Н.К.* Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.

4. *Кабакова Г.И.* Пуповина // Славянские древности... Т. 4. М., 2009. С. 353—354.

5. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Сост. Н. Маркович. Киев, 1860.

6. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губернии; СПб., 2004. Т. 3; Калужская губерния. СПб., 2006.

7. *Седакова И.А.* Купание младенца // Славянские древности... Т. 3. М., 2004. С. 51—54.

#### Сокращения

ПА — Полесский архив Ин-та славяноведения РАН (Москва).

**Н.Н. РЫЧКОВА**, научный сотрудник  
Российского гос. гуманитарного ун-та  
(Москва)

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»*

## СКОТОВОДЧЕСКАЯ МАГИЯ В УКРАИНСКОМ АНКЛАВЕ (Самойловский р-н Саратовской обл.)

В публикации будет рассмотрен материал, посвященный магическим приемам ухода за коровой, так как именно об этом было записано большинство текстов по программе «Скотоводческая магия» в ходе экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора в Самойловский район Саратовской области.

Основные магические практики по отношению к корове направлены на сохранение ее молочности. В исследуемом районе существует представление о том, что корова подвержена сглазу и порче, поэтому хозяин защищает ее при помощи различных оберегов. Например, перед первым выгоном скота хозяин рисует чесноком крест на лбу коровы: «Ну, учат же стары люди там... ну, на лбу там... чесноком, это, корове на лбу крестом, значит, проводишь» [ВОВ]. При передаче молока другим людям необходимо бросить в банку щепотку соли или отпить из банки: «Значить, у Вальки Самойленковой, Антонина

всё хэдэ и ходэ, у нэй корова своя, а та: “Дай мне поллитра молока”. А я ей научила: “Валя, кыдай ей ў банку пучок соли”. Она, Валя, кынула та пишла до дому, приходэ назад и приносит: “На твоё молоко”» [ГЛВ]. Бросать соль в молоко, выносимое из дома, в профилактических целях — обычай, хорошо известный восточным славянам и полякам [4. С. 287]. Необходимость предварительно самому отпить немного молока из банки, отдаваемой в чужие руки, объясняется одним из универсальных механизмов защитной магии, известным в разных частях славянского мира и основанным на семантике опережения опасности. Например, в Полесье, чтобы защитить будущий урожай от ведьм, хозяин на Новый год шел на свое озимое поле, раскапывал снег и съедал несколько ростков. Считалось, что ведьмы не смогут отнять у этого поля зерно, так как хозяин уже сам «съел» свой урожай [2. С. 157].

Кроме того, в традиции существует ряд запретов, связанных с молоком.

В частности, нельзя дотрагиваться до молока и молочных продуктов острыми предметами, прежде всего ножом, чтобы не навредить корове: «Бабуся всё время: “Ножом масло ни рижьте, будет хромать корова”» [ВОВ].

Случаи болезни коровы или пропажи молока у коровы могут объясняться несколькими способами:

1. Животное может невольно сглазить любой человек, не желая зла хозяйке. Для этого достаточно позавидовать или похвалить корову: «Ой, вон смотри какое вымя!» «Ой, цэ уже наша така телочка!»

2. Умышленный сглаз: по свідетельству информантов, молоко у коровы могут отнять ведьмы. Это представление является общеславянским. Одни женщины вспоминали об этих случаях по рассказам матерей, другие же делились своим личным опытом. Придя доить корову, хозяйка обнаруживала, что молока уже нет. Для того чтобы узнать, кто именно украл молоко, в Самойловском районе



С.А. Зайковская и О.В. Володченко (с. Залесьянка)



Любовь Васильевна Троценко (с. Ольшанка)

используют прием, широко известный в украинской традиции: выдаивают у коровы остатки молока и выливают их на раскаленную сковородку — ведьма, отнявшая молоко, сама придет в этот дом: «Один раз мама проснулась и пришла корову доить, и молока нема. Нема молока... там капля, полстаканчика, а йих тут и кажэ. Ты, кажэ, вот это молоко, кажэ, щас разоурий сковородку, до кипятка. И потом на пороу ложи эту сковородку и нож бэри. И от это молоко лей на ту кипящу сковородку и ножом ўот так. И, кажэ, приде, тот, кто подоил корову» [ШКП].

3. В данном регионе распространено представление о том, что, если корова начинает доиться кровью, это значит, что под ее брюхом пролетела ласточка: «[Было ли, что корова кровью доится?] Было. [Почему?] Ўот, ўоворят, ласточка подлетит. Под дойки под её. Это на ласточку ўоворят, и можно вдарыть палкой, или чем хто-нить ударит, или, может, даже сделает так...» [СМН]. Если пролет ласточки под брюхом у коровы является стандартным

объяснением появления в молоке крови для всего украинско-белорусского ареала, в том числе для его восточных регионов, то следующая мотивировка, зафиксированная в изучаемом анклав, известна лишь в карпатском регионе Украины [1. С. 622], что требует дальнейшего выяснения возможных мест миграции в данный анклав. Корова начинала доиться кровью, если разорить ласточкино гнездо: «...Над коровой они [ласточки] вьют ўнездо. И вот мамка мне всё время: “Ўляди не обижай, ласточку не обижай”. Очень, это если там ўнездо развалишь или там... в общем, нельзя. Потом корова будет с кровью доиться» [ВОВ].

Существует несколько способов вылечить корову и вернуть молоко: самостоятельно читать молитвы, вести «до бабки» — к магическому специалисту: «[Как вернуть молоко?] Есть специальная женщина така, котора отворяживает. Таки молитвы знает» [ШКП]. Для того чтобы защититься от происков ведьм, можно забить иголку в глухую стену: «[Как защититься от ведьмы?] <...> Я соседке говорю: “Валя, ты иўолку забэй ей в глухую стену”. Она взяла, забыла [забила] в глухую стену, и эта бабулька перестала к ней ходить. И она почувствовала. [Если отняла все-таки молоко, что надо делать?] Ничего, корову менять» [ТЛВ].

Однако наряду с обращением к магическим практикам и специалистам существует и рациональный способ решения проблемы, а именно помощь ветеринара: «[Если корова болеет, может быть, давали специальную траву?] Ветеринара вызывать, и вин тада определить» [ТЛВ].

Важным событием является отел коровы, поэтому это событие также сопровождается рядом магических практик. Например, для того чтобы корова удачно «погуляла», ее необходимо ударить мужскими штанами по хребту: «А для тоуо, шобы в пэрвый дэнь поуляла, приняла телёнка, значить, делай... ну раньше-то тоуда кальсоны ж были, там же эти... и вот их, значит, вот так наизнанку выворачиваешь, потом вот так вот за хорошие эти берёшь и вот так через себя, через руки, вот надо вот так перекинуть и чтоб они, значить, шириной, они, значить, ударились о хребту коровы» [ВОВ]. Этот прием является широко известным в украинской традиции. В день, когда теленок появляется на свет, нельзя ничего отдавать из дома: «Ничё из дома низя в этот динь. Даже родной маме» [ВОВ]. В противном случае у коровы пропадет молоко.

Первый выгон скота в славянской традиции был приурочен к Юрьеву дню, однако природные условия данного региона повлияли на смещение выгона скота на более ранний период, хотя в пассивной памяти информантов сохранились сведения о том, что когда-то первый выгон приходился именно на Юрьев день. Сказать точно, был ли он символическим или реальным, в настоящее время не представляется возможным: «[На Егория выгоняли скотину?] Да, вот шестоуо мая, шоб выунать стада, ну... вот выўоняли. А щас када придётся, тада и ўонят» [ВОВ].

Во время первого выгона совершается ряд ритуальных действий, которые в дальнейшем обеспечивают благополучие скотины в летний период [3. С. 467]. Из всех известных практик в данной местности встречается только одна: выгон скота вербой, освященной в Вербное воскресенье: «В церкоф ходили, вербочку святили, с вербой приходили, детишек били: “Не я бью, верба бье, ось недалечко красно ячко”. [Куда потом эту вербу девали?] Под икону прятали. [А потом куда ее?] Выбрасывали, наверно. [А не говорили, что ею надо корову выгонять?] Ну выгоняли, конечно, корову» [СТВ].

В Самойловском районе, как и в других местах, для выпаса частных коров принято было нанимать пастуха: «Пастух, это, считалось... хоть там, это, ну, он как святой там. Що ему лучший кусок надо положить, потому что он на целый день идёт и скотину твою ж пасэ. Вот даже ўоворили раньше, шо када в цэркви все стояли, а пастуху батюшка разрешал присесть на скамеичку, одному тока пастуху» [ВОВ]. В славянской традиции фигура пастуха символически связана с потусторонними силами, однако в местной традиции таких представлений нам не встретилось.

Услуги пастуха оплачивались продуктами, которые в порядке очереди давал каждый двор, имеющий корову: «[Каждый хозяин сам выгонял свою корову, или назначался какой-то общий?] Обязательно пастуха нанимали, этого пастуха платили, а ищё, бывало, доуоваривались, что каждой, сегодня я иво вечером кормлю, потом вы вот, таким образом. А утром кто-нибудь выносит иму там чё-нибудь» [СТВ]. Помимо этого в конце сезона жители могли отдавать пастуху более существенное вознаграждение, например мешок картошки или зерна.

Как показывают экспедиционные материалы, комплекс скотоводческой магии в актуальной самойловской традиции сильно редуцирован, однако в ней продолжает сохраняться ряд релевантных признаков, которые позволят в будущем обнаружить те украинские ареалы, переселенцы из которых сформировали данный анклав.

#### Литература

1. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
2. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег: семантика и структура. М., 2002.
3. Плотникова А.А. Выгон скота // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 467—474.
4. Толстая С.М. Молоко // Славянские древности... Т. 3. М., 2004. С. 284—288.

**С.А. ЗАЙКОВСКАЯ,**

магистрант 2-го курса Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

#### СПИСОК ИНФОРМАНТОВ К СТАТЬЯМ Е.Е. ЛЕВКИЕВСКОЙ, Н.Н. РЫЧКОВОЙ И С.А. ЗАЙКОВСКОЙ

- БКМ — Белокур Клавдия Михайловна, 1931 г.р., с. Самойловка.  
 ВОВ — Володченко Ольга Васильевна, 1958 г.р., с. Залесьянка.  
 ГЗС — Галушкина Зинаида Сидоровна, 1947 г.р., с. Самойловка.  
 ДМФ — Даниленко Мария Федоровна, 1933 г.р., с. Самойловка.  
 ЗАМ — Зубкова Анна Матвеевна, 1927 г.р., с. Самойловка.  
 ЗСМ — Зубков Сергей Михайлович, 1925 г.р., с. Самойловка.  
 КНС — Калюжная Нина Савельевна, 1931 г.р., с. Самойловка.  
 ЛЛЛ — Лёвина Людмила Леонтьевна, 1941 г.р., с. Самойловка.  
 ЛНТ — Ляхова Таисия Николаевна, 1925 г.р., с. Самойловка.  
 МНП — Мерзликина Нина Петровна, 1937 г.р., с. Самойловка.  
 НЛИ — Нарезная Любовь Ивановна, 1935 г.р., с. Олышанка.  
 ПАС — Панченко Анна Сидоровна, 1941 г.р., с. Олышанка.  
 САП — Саенко Антонина Петровна, 1940 г.р., с. Самойловка.  
 СМН — Скрынникова Матрена Николаевна, с. Залесьянка.  
 СТВ — Сафронова Татьяна Васильевна, 1928 г.р., с. Самойловка.  
 САА — Сыпкова Анна Андреевна, 1923 г.р., с. Самойловка.  
 ТЛВ — Троценко Любовь Васильевна, 1936 г.р., с. Олышанка.  
 ШКП — Шевченко Клавдия Петровна, 1940 г.р., с. Залесьянка.

### Культурный ландшафт в традиционных воззрениях белорусов

У.А. Лобач. Міф. Прастора. Чалавек: Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве. — Мінск: Тэхналогія, 2013. — 510 с.

В ряду разных аспектов изучения пространственных категорий в гуманитарных науках всё чаще предпочтение отдается проблематике, связанной с воссозданием (на основе языковых и фольклорно-этнографических данных) мифопоэтического образа пространства, характерного для определенной этнической или локальной культуры. В новом исследовании белорусского этнолога В.А. Лобача предпринимается попытка решить вопрос о том, как этническая самобытность белорусов проявляется в комплексе традиционных представлений об окружающем мире, понимаемом и как природная среда обитания людей, и как сфера производственной деятельности местных жителей, и как некая мифологически значимая «виртуальная реальность», и как обжитое пространство, сохранившее материальные знаки давних исторических событий. Именно территория проживания народа, как считает автор, является уникальным ядром отличительных свойств этноса среди других народов, поскольку она представляет собой неразрывное единство природного и культурного ландшафта, который формируется на протяжении столетий и предметно воплощает собой этническое своеобразие местной культуры. В результате растаявшей в веках человеческой деятельности природный ландшафт приобретает особую семантику и образность, переосмысливается в коллективном сознании на основе устойчивых мифологических стереотипов и становится неповторимым «ландшафтом-текстом», который сохраняет информацию о жителях края и его истории. Культурный ландшафт нельзя понимать как простую сумму природных и культурных (антропогенных) объектов, он должен рассматриваться как некий нерасчленимый сплав того и другого, поскольку в него включаются и культовые источники, и почитаемые камни, и «святые» озера, и колодцы, и «литовские» или «шведские» горы/насыпи, и «татарские» могилы, и особо чтимые храмы, часовни, оброчные кресты, и другие «заветные места».

Для культурного ландшафта Белоруссии наиболее актуальным является выделение следующих групп топосов: лесные и водные ландшафтные объекты (лес, роща, река, ручей, озеро, источник, болото); освоенные человеком сельскохозяйственные участки (поле, пашня, огороды, сенокосы); населенные пункты (хутор, село, деревня, поселок, город);

сакральные объекты (храм, часовня, оброчный крест, кладбище); дороги и межи, обозначающие пограничные зоны между «своим» и «чужим» пространством. Этот список природных и культурных объектов в значительной степени и формирует структуру рецензируемого исследования. Первая глава посвящена теоретико-методологическим вопросам и историографии изучения культурного ландшафта белорусов; во второй рассматриваются белорусские версии архаических космогонических и этиологических мифов о сотворении мира и земного рельефа; в третьей изучается мифологическая семантика природного пространства (лес, поле, гора, а также объекты белорусской гидрографии); в четвертой внимание уделяется освоенному человеком пространству (дом, двор, храм, дорога, село, кладбище, мост, корчма, мельница); наконец, пятая глава посвящена таким элементам культурного ландшафта, которые символизируют объективированную историю края (город, остатки древних городищ, курганы, могильники, насыпи, замки, святилища и другие исторические памятники).

В качестве источниковой базы исследования привлекается большой эмпирический материал, в том числе и впервые вводимый в научный оборот: во-первых, это фольклорно-этнографические и другие профильные издания по белорусской народной культуре; во-вторых, многочисленные сведения из Архива историко-филологического факультета Полоцкого государственного университета; в-третьих, собственные полевые материалы самого автора, собранные на территории Белорусского Подвинья во время экспедиций 1995—2012 гг.

По утверждению исследователя, среди топосов культурного ландшафта белорусов совершенно особое и первостепенное место занимает лес, который воспринимается как творение самого Бога и как сакральный, божественный локус и поэтому наделяется в народном сознании белорусов по преимуществу позитивной оценкой. Бескрайний лесной массив (и — в меньшей степени — болота) — это и есть своеобразная «визитная карточка» природной среды обитания белорусского этноса. В неурожайные годы и во времена вражеских нашествий именно лес становился для местных жителей защитой, кормильцем и подателем благ. В этом смысле не вполне точной, по мнению В.А. Лобача, является дефиниция понятия «лес», предложенная авторами словаря «Славянские древности», которая формулируется следующим образом: «Лес — в славянской мифологии и фольклоре локус, наделенный признаками удаленности, непроходимости, необъятности, сближаемый с «тем светом» и понимаемый как место обитания хозяина леса <...> а также как пространство небытия»<sup>1</sup>. Более адекватным, по мнению автора

рецензируемого труда, было бы определение, подчеркивающее позитивное восприятие этого локуса (с. 83). Во всяком случае, для мифопоэтического сознания белорусов лес якобы выступает не столько как враждебное человеку пространство, сколько как локус, соотносимый со сферой божественного, символизирующий центр мира и благодатное для людей пространство. Это восприятие леса, по мнению автора, заметно выделяет белорусскую мифопоэтическую модель мира на фоне соседних этнокультурных традиций (с. 157).

Хотелось бы, однако, заметить, что если подобное отношение к лесу действительно является отличительной особенностью белорусской картины мира, то в словаре «Славянские древности» вполне правомерной может считаться принятая авторами общеславянская (а не уникальная белорусская) трактовка этого локуса. Кроме того, в самом рецензируемом труде — как оказалось — формулируются (на основе анализа белорусских данных) те же самые общеславянские стереотипы амбивалентного восприятия лесного пространства; ср.: лес выступает подателем благ и одновременно «соотносится с миром умерших предков или с тем светом» (с. 157); он считается опасным для людей, пришедших в лес «в неположенное время» (с. 141—142); «в ментальном плане лес отчетливо противопоставлен сфере человеческого мира» (с. 145). Так что для читателя остается не вполне понятным, в чем же состоит этническая самобытность трактовки леса в белорусской мифологии. Вместе с тем нельзя не признать правоту автора, утверждающего, что лес действительно является квинтэссенцией образа всей окружающей природы в целом, поскольку вмещает в себя практически все значимые ландшафтные объекты необжитого пространства — пригорки, роши, овраги, болота, реки, озера, поляны, источники.

Более однозначную (по преимуществу негативную) трактовку, как об этом пишет исследователь, приобретает в мифопоэтической системе белорусов болото, воспринимаемое как «чертово творение» и как опасный локус, связанный с «нижним» миром. В белорусских заговорах и лечебной магии, направленной на избавление от болезней, болото осмысливается как опредмеченная «реплика того света», как некий антимир, куда отсылаются болезни и нечистая сила. Наряду с этим, подобно другим водным источникам, болото выполняет важную функцию «преграды на пути» (т.е. защиты от чужих), что сближает его также и с лесом; ср. устойчивую формулу белорусских сказок «встало перад ім лес-балота» в значении «непреодолимое препятствие».

Исключительную, как мне кажется, ценность для этнологов представляют опубликованные в книге новые свидетельства (зафиксированные автором

в Борисовском р-не Минской обл.) об обычае настилать в топких местах по пути, ведущем на кладбище, легкие мостки, настилы (*оброчные кладки*) с вырезанными на них условными изображениями больных частей тела — ноги, руки, глаза, головы. Этот архаический ритуал, известный по единичным записям белорусских собирателей XIX в., исполнялся, во-первых, как услуга со стороны живых людей душам умерших родственников, обеспечивающая им в поминальные дни более доступный переход с того света на этот и обратно, а во-вторых — как адресованная предкам просьба об исцелении недугов.

Значительное место в рецензируемом труде уделяется изучению символического статуса почитаемых водных источников, а также их практически-утилитарных и ритуальных функций. В ходе этого анализа автор выносит ряд ценных суждений и замечаний. Например, о том, что, хотя в качестве повода для сакрализации источников иногда могут выступать их природные свойства (особая прозрачность воды, восточное направление течения, близость растущего рядом старого дерева и т.п.), всё же безусловный приоритет в этих механизмах сакрализации принадлежит поверьям об однажды случившемся в данном локусе легендарно-мифологическом прецеденте, связанном с историей происхождения ландшафтного объекта и доказывающем его «святость» (имеются в виду фольклорные мотивы о внезапном исцелении людей, о сверхъестественных событиях либо о произошедших на этом месте чудесах). Характерно, что статусом «святости» наделяются преимущественно те источники, которые расположены в зоне активного распространения мифологических мотивов о возникновении *святых крыниц*. По наблюдениям В.А. Лобача, можно отметить целый ряд белорусских населенных пунктов, расположенных в окружении множества водных источников, — и ни один из них не почитается как культовый объект. Из этого следует, что почитание природных святынь в большей степени зависит от устойчивых форм бытования в конкретной местности определенных фольклорно-мифологических сюжетов, чем от наблюдаемых людьми природных свойств самих ландшафтных объектов.

Еще одно интересное наблюдение автора касается роли водных источников в белорусской культуре. По сравнению с большими водоемами, известными всему этносу в целом, подземные ключи и источники часто остаются малозаметными, спрятанными в природном пространстве, доступными для сравнительно узкого круга местных жителей. Их местонахождение известно лишь «своим», поэтому эти культовые объекты (а также соответствующие микротопонимы и комплекс связанных с ними мифологических верований) являются релевантными для узколокального культурного сообщества и служат одним из способов распознава-

ния «своих» (владеющих информацией об этих местных святынях) и «чужих» (ничего о них не знающих).

Насколько мифологическая составляющая в оценке природного пространства может превалировать над реальными особенностями рельефа, видно по той высокой степени значимости, которую в белорусских поверьях и фольклоре приобретают горы. Несмотря на отсутствие в Белоруссии больших горных массивов, образ горы всё же занимает значительное место в структуре традиционного культурного ландшафта белорусов, поскольку, как справедливо отмечает автор книги, высокий семиотический статус этого природного объекта обусловлен универсальным архетипом структурной вертикали мироустройства, соединяющей верхний, небесный и средний (земной) миры. С одной стороны, в белорусских названиях возвышенностей отражается миф о горах как результате творения земного рельефа чертом (термины типа *Чортава гара* встречаются на всей территории Белоруссии), а с другой стороны, широко известны поверья о возвышенностях как «святых локусах», где возможна коммуникация человека с высшим божеством и святыми (*Богава гара*, *Святая, Перунова, Гара Святы Ян* и т.п.). Таким образом, в понятие «сакрального», как считает автор книги, могут входить в равной степени и признаки сферы «божественного, религиозного», и свойства «инфернального мира», связанного с представлениями о загробном царстве и пребывающей там нечистой силе.

Рассматривая далее антропогенные элементы ландшафта, В.А. Лобач отмечает, что окультуренное человеком пространство структурируется таким образом, что статусом сакрального центра наделяется место поселения людей (дом, двор, усадьба, храм, село), а вся природная среда воспринимается как ближняя и дальняя периферия. Изучение сложной символики человеческого жилья (как некоего культурного мегатекста) не входило в задачи автора. Основное внимание в книге уделяется функциям дома как элемента культурного ландшафта. В этом смысле для этнокультурной характеристики жилища наиболее важной, по мнению автора, является семантическая оппозиция «в доме — вне дома», которая выступает как частный случай более общей пространственной оппозиции «свой, внутренний — чужой, внешний». Однако надо признать, что приведенная в книге система аргументации, призванная подтвердить значимость этого признака, не выглядит для читателя достаточно убедительной. Например, суждение о том, что целый ряд действий людей, осуществляемых в хате, может повлиять на общий ход хозяйственных дел, иллюстрируется запретом вить веревки в день первого сева (чтобы вихрь не скрутил злаковые всходы). Для этого

случая, как мне кажется, совсем не релевантно противопоставление «дом — вне дома», так как опасным считалось в день засева вить веревки где бы то ни было (и в доме, и вне дома). Аналогичным образом упомянутый в книге запрет свистеть и играть на дудочке в период, когда наседка высидывает яйца, тоже не обнаруживает, как мне кажется, очевидной связи с оппозицией «в доме — вне дома»; подобные действия запрещались как в доме, так и во дворе, и вблизи курятника. В доказательство тезиса о том, что «дом тесно связан с личной судьбой человека» и что «дом — необходимый компонент в гаданиях о судьбе» (с. 278), автор описывает коллективное гадание собравшихся в одной хате девушек, которые выпекают специальные булочки, выпускают собаку и следят, чью выпечку она схватит первой. Но ведь участницы этого гадания сходятся вместе в чужой хате, а не совершают ритуал каждая в своем собственном доме, поэтому говорить о влиянии жилья на судьбу его обитателей в данном случае не приходится. И вообще хорошо известно, что более результативными считаются те гадания, которые осуществляются за пределами своего дома, в нежилом, «пограничном», «чужом» пространстве.

Вместе с тем в книге приводятся, конечно, и такие свидетельства, которые позволяют сделать вполне оправданное заключение о том, что дом в структуре культурного ландшафта является квинт-эссенцией «своего», очеловеченного пространства, внутренний порядок которого зависит, во-первых, от способности защитить жильцов от вторжения внешнего мира, а во-вторых, реализовать необходимую коммуникацию с тем светом.

Значительный раздел рецензируемого труда посвящен выяснению роли дороги в белорусской картине мира. По справедливому утверждению автора, это совершенно особый объект культурного ландшафта. Дорога представляет собой универсальную коммуникативную и интегральную артерию, которая соединяет в одно целое не только мир людей, но и весь Космос и обеспечивает взаимодействие их частей. Очень интересно описывается в книге социокультурный статус дороги, узловыми пунктами которой являются множественные ландшафтные объекты: перекрестки, оброчные кресты, часовни, мосты и т.д., а также расположенные вдоль дороги постоянные дворы, харчевни, мельницы. Дорога со всей очевидностью олицетворяет динамическую модель мира; это предметное и функциональное воплощение концепта пути с его главной идеей преодоления границ и соединения отдельных локусов мироздания.

Столь же обстоятельно, с привлечением нового ценного материала, собранного самим автором, описывается в книге культурная семантика кладбища,

осмысляемого как «поселение умерших», противопоставленное поселению живых. Структура этого сакрализованного локуса рассматривается как особый семиотический текст, оперирующий разнокодовыми элементами (пространственными, предметными, растительными, вербально-графическими, цветовыми и др.).

Несколько выпадает, по моему мнению, из общей проблематики рецензируемого исследования фрагмент, в котором подробно анализируются разные фольклорные версии сюжета о возникновении города Минска (с. 385—400). Этот же раздел, к сожалению, грешит повторами целых абзацев, уже встречавшихся ранее в тексте книги (ср., например, дословно совпадающие фрагменты текста: с. 178—179 и с. 387; с. 179—180 и с. 387).

В целом монография В.А. Лобача, безусловно, является ценным вкладом в разработку проблемы изучения такого сложного объекта, как традиционный культурный ландшафт, ибо он действительно представляет собой опредмеченное отражение длительной истории проживания в данной местности того или иного народа и выступает в качестве некой семиотической матрицы, обусловившей формирование специфического этнокультурного феномена. Особую значимость этот труд будет иметь для славистических исследований, поскольку в его задачи входит попытка охарактеризовать, с одной стороны, признаки этнической самобытности белорусской традиционной культуры, а с другой — поместить ее в общеславянский культурный контекст.

#### Примечания

<sup>1</sup> Агапкина Т.А. Лес // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 97.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

## Книга о традиционной культуре Тамбовщины

**Традиционная народная культура Тамбовского края:** Сб. ст. молодых исследователей: В 2 т. — Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2013. — Т. 1: Этнолингвистические, археологические, музееведческие очерки. — 147 с., цв. ил. — Т. 2. Фольклорно-этнографические материалы. — 148 с., цв. ил.

Двухтомный сборник статей «Традиционная народная культура Тамбовского края» продолжает серию изданий, освещающих разные аспекты материальной и духовной культуры этой локальной традиции<sup>1</sup> (см. Список публикаций на с. 11—18 в первом томе).

В первом томе собраны этнолингвистические (I раздел), археологические (II раздел) и музееведческие (III раздел) очерки. Основная часть статей — работы молодых ученых, студентов и аспирантов Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, написанные, как правило, с учетом материалов экспедиций на Тамбовщину, участниками которых они являлись. Как отмечается в Предисловии, за неполных 20 лет проведения этнолингвистических экспедиций было обследовано 22 района области, свыше 150 сел, опрошено более 1000 респондентов (с. 8). Архив этих данных, начинавшийся с рукописных материалов, существует теперь в электронном виде во многом стараниями доцента кафедры русского языка Тамбовского государственного университета Т.В. Махрарчевой, организатора, руководителя и участника многих этнолингвистических экспедиций.

Статьи первого раздела не только вводят в научный оборот новые полевые материалы, но и содержат исследования, представляющие научное осмысление данных по традиционной культуре Тамбовского края. Здесь затронуты темы знахарства и народного целительства, народной метеорологии и энтомологии, народного календаря.

С искренним вниманием и любовью написана статья Д.Н. Лоскутовой о знахарях и знахарстве в тамбовской традиции, посвященная автором своей прабабушке П.И. Жмылевой. В работе рассматривается образ знахаря, его восприятие в крестьянской среде в настоящем и прошлом (при этом привлекаются архивные материалы, публикации газет и журналов, начиная с XVII и заканчивая началом XX в.). Как и в других славянских традициях, тамбовская знахарка (в послереволюционные годы знахарство стало, как правило, женским занятием) — образ амбивалентный: считалось, что она может и навести порчу, и излечить от нее. Вместе с тем, как утверждается в исследовании, «на территории Тамбовской области негативные коннотации образа знахаря не так активно подчеркиваются информаторами, как его положительные черты, знахарь и колдун как обладатели тайного знания противопоставляются» (с. 34), знахарка трактуется как человек набожный, верующий, использующий христианские молитвы и атрибутику для помощи людям. Ее знания — это награда за праведность. Отдельно рассматриваются вопросы открытости (доступности непосвященным) и передачи текста заговоров. Уникальность сельской знахарки заключается в том, что она могла вылечить также те болезни, которые не лечились традиционным способом (сибирка, рожа, порча, сглаз и др.), что была способна установить диагноз заболевания и даже предшествовавшие болезни обстоятельства (ср. названия — *ворожика*,

ворожа), занималась лечением, несмотря на угрозу получить болезнь, от которой избавляла страждущего, наконец, что делала это бескорыстно.

Статья А.А. Чемерчёвой «Народные представления и поверья о первом грома, грозе, ветре и облаках» освещает важный сегмент народной культуры, связанный с богатством и достатком. Достоинством статьи является опора на этнолингвистические исследования, уже отражавшие эту тему (в первую очередь, материалы словаря «Славянские древности», работы Н.И. и С.М. Толстых<sup>2</sup> и др.). Вместе с тем в основу статьи положены тамбовские полевые материалы. Автора характеризует внимательное отношение к лексике традиционной культуры (интересен, например, ряд антропоцентричных предикатов, описывающих пробуждение земли после первого весеннего грома: *вздрагивает, дышит, пробуждается, поднимается, расступается, распахивается, растворяется, раздвояется, отходит*, становится *пушистой, теплой* — с. 47). Польза публикаций подобного рода безусловна — они дают представление об ареальных особенностях русской культуры, о семантических сдвигах в лексике, о миграции мотивов, специфических чертах локальной традиции и т.п. Например, среди действий, направленных на преодоление страха перед громом, на Тамбовщине представлены: поклоны земле, перекрещение, чтение молитв, умывание водой из реки, бросание горсти земли в углы избы, употребление черствого/подгорелого хлеба, заглядывание в трубу во время похорон. Многие из этих действий известны и в похоронной обрядности. Заслуживают внимания описанные в материалах древние общеславянские (видимо, и общеевропейские) мотивы змей=молнии, мотив невозможности потушить пожар от молнии водой; мотив амбивалентности оценки человека, убитого молнией, — и как грешника, и как богоугодного человека, немедленно попадающего в рай, и мн. др. Много в данной статье и материалов по фразеологии, как известно, трудно и недостаточно подробно фиксируемых в словарях. Благодаря работе А.А. Чемерчёвой наши знания о славянской фразеологии пополнились такими выражениями, как *Илья копны считать поехал* (о грома), *Илюха / Аноха / Тихон Палыч поехал за водой* (о грома) и др.

Небольшая, но емкая статья Д.С. Ипполитовой посвящена использованию насекомых в апотропеических и лечебных практиках. Например, употребление вшей, помещенных в кашу или хлеб, считалось действенным средством при лечении желтухи<sup>3</sup>. Другой мотив — символическое поедание вшей (при этом грызли семена конопли, льна, мака), в Тамбовской области рекомендованное для защиты от летающего змея (души умершего), известен и в других зонах

славянского мира и является, по сути, средством отгона нечистой силы путем выживания у нее чувства гадливости.

Отдельного внимания заслуживает статья трех авторов (Т.В. Махрачёвой, А.С. Ивановской, Ю.А. Кашаровой) о «малозначительных» датах тамбовского народного календаря. Тамбовскому календарю в целом посвящена монография Т.В. Махрачёвой<sup>4</sup>, однако теперь назрела необходимость дополнить опубликованный календарь «малыми» датами, не менее интересными в обрядовом аспекте. Представлены материалы о шести праздниках: *Скорбящая, Казанская, Тихвинская, Успение, Хролов день, Семин день*, причем в подробное описание этих «полупраздников» вошли новые диалектные хрононимы, мотивы, поверья, обряды, запреты, наказания и ритуальные предметы.

Заключает этнолингвистический блок статья Т.В. Махрачёвой и Д.С. Ипполитовой «Народные представления об аде и рае на Тамбовщине». Помимо общей характеристики представлений об аде и рае в работе уделяется внимание местоположению этих миров (попутно отмечается и более древняя трактовка того света как неразделенного на ад и рай пространства), пути на небо души умершего, мотиву лестницы, подъема в гору, преодоления огненной реки, последнего суда и др.

Археологический раздел включает статью С.И. Андреева и Ф.А. Полякова об особенностях погребального обряда цинской мордвы. Лядинский могильник, который анализируют авторы, является особым памятником, здесь представлены отличия от аналогичных среднецининских могильников, связанные «с южной ориентировкой погребений и количеством погребений с трупосожжениями» (с. 120).

В музееведческий раздел вошли статьи С.Ф. Махрачёва, О.Б. Тона, А.В. Фокина, А.А. Сухоцкой, А.А. Болтневой, Ю.А. Пичугина о различных музеях на Тамбовщине (школьные и краеведческие музеи, музей семьи Рахманиновых), истории их создания и хранящихся в них экспонатах.

Книга содержит цветные иллюстрации — фотографии, сделанные авторами статей «в поле» (святые источники, основные моменты праздников) и в музеях.

Во второй том сборника включены фольклорно-этнографические материалы по Тамбовской области, послужившие фактической базой исследовательских статей, опубликованных в первом томе. Материалы были собраны авторами в 1994—2013 гг. В книгу вошли записи как спонтанных рассказов информантов на определенную тему, так и бесед собирателя с информантом (с уточняющими вопросами и комментариями собирателей). Ценность и важность расшифровок полевых записей для этнолингвистики, этнологии, истории трудно переоценить. Опубликованные тексты, хоть и в современной орфографии, но «с

сохранением характерных черт диалектов южнорусской зоны» (с. 7), создают для читателя эффект присутствия при разговоре, он будто слышит голос информанта. Еще более помогают этому помещенные в книгу фотопортреты информантов, сделанные собирателями, — галерея «хранителей традиции». Среди материалов второго тома «Сон Богородицы в современной записи» (Д.Н. Лоскутова), «Народные представления о заболеваниях и традиционные способы их лечения» (Д.Н. Лоскутова, Т.В. Махрачёва), «Представления о метеорологии на территории Тамбовской области» (А.А. Чемерчёва, Д.С. Ипполитова), «Погребально-поминальный комплекс» (Т.В. Махрачёва, С.Ф. Махрачёв), «Календарные обряды и праздники» (Т.В. Махрачёва, С.Ф. Махрачёв).

Отрадно видеть, что данные по русской традиционной культуре различных регионов продолжают фиксироваться, что полевые исследования, сопряженные с трудностями разного рода, не прекращаются, а в ряды собирателей вливаются молодые ученые; что есть у молодежи опытные и искренне любящие свое дело руководители; что изыскиваются, наконец, средства на издание подобных сборников.

#### Примечания

<sup>1</sup> См., например: *Махрачева Т.В.* Материалы к описанию погребально-поминального обряда Тамбовского края // Откуда есть пошла земля тамбовская / Под ред. Г.П. Пирожкова. Тамбов, 1995. Вып. 4. С. 15—17; *Она же.* Еще раз о дистрибуции корня *сух-/суш-* в парадигме духовной культуры (на примере южнорусских территорий в темах народного календаря, метеорологии и знахарства) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2001—2004. СПб, 2004. С. 43—50; *Она же.* Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008; *Ипполитова Д.С.* Этнолингвистическое описание погребально-поминального комплекса Тамбовской области (на примере Бондарского района) // Традиции и инновации в филологии XXI века: взгляд молодых ученых: Материалы Всерос. молодежн. конф. / Отв. ред. Т.А. Демешкина. Томск, 2012. С. 227—229; *Лоскутова Д.Н.* Народные представления о бессоннице: терминология, образ, способы лечения (на материале южнорусской диалектной зоны) // Проблемы дискурсивного анализа: Сб. науч. тр. молодых филологов / Отв. ред. Р.П. Козлова, Н.П. Потанина. Тамбов, 2008. С. 59—66; *Она же.* Корреляции глагольной лексики с семей 'быть нездоровым' в системе народно-медицинских представлений тамбовских крестьян // Русский язык в современном мире:

Материалы заочной Всероссийской научно-практической конференции, 30 мая 2011 года, г. Биробиджан / Под общ. ред. О.А. Селюниной. Биробиджан, 2011. С. 117—119; *Чемерчева А.А., Махрачева Т.В.* Картографирование пограничных элементов духовной культуры на примере тем «календарные обряды» и «метеорология» (на материале этнолингвистических экспедиций 1999—2002 гг. на территории Тамбовской области) // Материалы к лингво-фольклорному атласу Тамбовской области. Вып. 4 / Авт.-сост. А.С. Щербак, И.В. Поповичева, Л.Н. Клокова. Тамбов, 2002. С. 124—133; *Чемерчева А.А.* Народная магия на Тамбовщине: остановка града // ЖС. 2013. № 1. С. 23—26; *Ипполитова Д.С., Махрачёва Т.В.* Народные представления о загробном мире в Тамбовской области // ЖС. 2013. № 1. С. 16—20 и др.

<sup>2</sup> *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21. С. 87—98; 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 95—130; 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49—83; 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 44—120.

<sup>3</sup> В этой связи нельзя не вспомнить известные исторические факты о «вшедаха», собранные и изложенные в докладе А.И. Грищенко «Древние фтирофаги и русский экспрессивный этноним *калбиты*»: Геродот, Птолемей, ибн Фадлан, Лев Диакон, Плано Карпини упоминали о тюркских народах (печенегам, монголам, башкирам), которые едят вшей (см. презентацию к докладу, размещенную на сайте Mrgu.edu).

<sup>4</sup> *Махрачева Т.В.* Народный календарь Тамбовской области...

**М.М. ВАЛЕНЦОВА**, канд. филол. наук;  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

## Новый журнал «Вопросы этномузыковедения»

В 2012 г. число отечественных периодических изданий в области этнологии пополнилось еще одним наименованием: Российская академия музыки имени Гнесиных стала учредителем «Вопросов этномузыковедения» — первого в нашей стране специализированного научного журнала, посвященного проблемам музыкальной фольклористики. Инициатива этого издательского проекта принадлежит этномузыковедам Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных

культур, однако думается, идея подобного журнала исторически назрела и, что называется, витала в воздухе.

С одной стороны, к настоящему времени стал очевидным резкий отрыв этномузыковедения от академического музыковедения. Ее независимость, обусловленная четким осознанием специфики предмета исследования, проявляется в иных научных подходах к изучению материала, в самостоятельном аналитическом инструментарии, собственном терминологическом аппарате. Одновременно уже в последние десятилетия XX в. явственно обозначилась вовлеченность этномузыковедения в круг этнологических дисциплин и сближение его с этнографией, диалектологией, этнолингвистикой и др. Этот вектор развития российской музыкальной фольклористики обусловил ее специфическое — двойственное положение в системе современных гуманитарных наук. Этномузыковедческие работы по-прежнему печатаются в общемузыкаловедческих сборниках и журналах, но также — и в этнологических (например, в «Живой старине» или «Традиционной культуре»), однако последние по-прежнему формально считаются непрофильными для этномузыковедов и не учитываются, к примеру, ВАК в качестве одобренных экспертным научным сообществом по этой специальности.

В итоге этномузыковедение всё более отделяется от породившего его искусствоведения в силу глубокой культурной специфики материала, не поддающегося изучению при помощи общепринятых методов музыкально-исторического или теоретического исследования. Но и для представителей смежных научных дисциплин оно остается достаточно закрытой областью, так как, имея дело со звучащей материей, требует специальных умений и навыков. Всё это подтолкнуло нас к идее создания собственного печатного органа, рассчитанного на целевую читательскую аудиторию, хотя мы отдаем себе отчет в том, что такая узкая направленность несет в себе не только плюсы, но и минусы. И всё же теперь у этномузыковедов есть свой профессиональный журнал, выходящий четыре раза в год. Это дает возможность оперативно публиковать новую информацию, быстро вводить ее в научный оборот и тем самым делать более доступной не только специалистам, но и широкому кругу заинтересованных людей, среди которых педагоги учебных заведений разных уровней, методисты разнообразных культурных центров, наконец, любители музыкального фольклора — участники вторичных фольклорных коллективов, тяготеющие сегодня не только к исполнительству, но и к интеллектуальному постижению народной музыкальной традиции.

Еще одним импульсом к созданию журнала послужила новая атмосфера, которую мы все ощущаем в нашей науке

начиная, наверное, с середины первого десятилетия XXI в. Дело в том, что этому времени предшествовали несколько десятилетий, когда отечественные этномузыковедческие учреждения (исследовательские центры и вузовские научные лаборатории) работали разобщенно, каждое отстаивало собственные взгляды, которые казались принципиально несовместимыми с иными точками зрения. Сейчас можно сказать, что, с одной стороны, это было очень продуктивное время, когда формировались серьезные научные школы, зарождались новые этномузыковедческие традиции и формировались крупные исследовательские концепции. Но отчасти эти процессы протекали болезненно, что оказывало деструктивное воздействие не только на человеческие отношения, но и на саму науку.

Последние годы показали, что ситуация в российском этномузыковедении изменилась: на смену антагонизму и политике изоляции пришли идеи открытости и готовности к сотрудничеству. Встречаясь на многочисленных научных мероприятиях, мы сегодня испытываем явный интерес друг к другу и, несмотря на сохраняющиеся различия научных позиций, осознаем нашу способность к диалогу и совместной работе. На такой положительной волне и появился новый журнал. Он стал своего рода символом нового этапа российской музыкальной фольклористики, и мы надеемся, он укрепит созидательные тенденции развития науки, предоставив свою площадку ученым разных взглядов и научных направлений.

Конечно же, сегодня, когда число выпусков «Вопросов этномузыковедения» не достигло одного десятка, собственный облик издания еще не вполне сформировался. Однако какие-то характерные черты уже можно отметить. Каждый номер имеет ведущую тему, которой посвящено несколько статей. Пилотный выпуск журнала символически открывался темой детства, представленной статьями, в которых обсуждались разные аспекты детского и материнского фольклора, включая и такой необычный для фольклористики предмет, как звуковое поведение младенцев (статья екатеринбургского этномузыковеда Татьяны Калужниковой). Во втором номере отдельный блок составили работы по вокальному многоголосию восточных славян. Выполненные на основе материалов географически отдаленных друг от друга регионов — Русского Севера (Инесса Никитина), юга России (Наталья Кузнецова, Галина Сысоева), Полтавщины (Татьяна Зачинович) — исследования удивительным образом резонируют друг с другом, а сходства и аналогии, возникающие между многоголосными формами разных этнических культур, казавшимися ранее узкорегиональными

и специфическими, заставляют пересмотреть сложившиеся в науке представления об их географическом распределении на восточнославянском пространстве.

Вместе с тем принципиальная изначальная установка журнала отражать разнообразие взглядов и позиций приводит порой к столкновению мнений по тому или иному вопросу. Так, внутренней дискусионностью отмечены статьи львовского этномузколога Богдана Луканюка и московской исследовательницы Екатерины Дороховой, посвященные методу аналитической нотации Е.В. Гиппиуса (№ 1 за 2013 г.). Открытый полемический тон характерен для опубликованного в первом номере 2014 г. блока статей о музыкальной культуре русско-белорусского пограничья. Авторы, представляющие белорусскую и российскую научные традиции, расставляли собственные акценты в анализируемом материале. Наиболее очевидно это проявилось в работах Татьяны Прибыловой (Минск) и Светланы Латышевой (Москва) о волочевских песнях. В других случаях белорусские этномузкологи вступали в заочный спор со своими российскими оппонентами, как, например, Тамара Варфоломеева в статье о типовых свадебных напевах смоленско-витебского ареала и Василина Прибылова в статье о масленичных песнях. Мынисколько не огорчаемся по поводу таких «горячих» форм научного общения, а наоборот, приветствуем их, поскольку благодаря им в этномузкознании оттачивается жанр научных дискуссий и продвигается обсуждение актуальной проблематики. В этом плане и «Вопросам этномузкознания», и отечественной этномузкологии в целом явно недостает статей такого жанра, как критические статьи и рецензии на вышедшую в свет научную литературу, звуковые и мультимедиа-издания, которые, как известно, являются необходимым элементом научной жизни.

Живой интерес у читателей вызывают статьи научно-публицистического характера — их востребованность объясняется, помимо прочего, практическим отсутствием иных возможностей быть опубликованными. Это прежде всего материалы к юбилейным (М.А. Енговатова, Е.А. Дорохова) и памятным датам (В.В. Мазепус, Б.Б. Ефименкова, Е.В. Гиппиус, З.Я. Можейко) известных ученых-этномузкологов. В виде интервью, воспоминаний и т.п., сопровождаемые большим количеством фотоиллюстраций, они появляются едва ли не в каждом номере журнала. Мемориальные материалы, как правило, являются поводом для публикации современных научных работ на темы, волновавшие ученых прошлого. Так, в номере, посвященном 80-летию со дня рождения профессора Российской ака-

демии музыки им. Гнесиных Б.Б. Ефименковой (2013 г., № 3), помещены статьи Евгении Резниченко и Инги Корольковой о плачевных традициях Русского Севера — это одна из генеральных тем научного творчества самой Бориславы Борисовны. В следующем номере за тот же год 110-летний юбилей Евгения Владимировича Гиппиуса отмечен не только первой публикацией его труда о былинных напевах семьи Рябиных — эпическая проблематика разрабатывается далее в работах Елены Якубовской и Юлии Ковыршиной.

Не может никого оставить равнодушным знакомство с такими раритетными документами, как полевые дневники, тем более если они принадлежат участникам экспедиций, ставших уже историческими. Как точно заметила Е.А. Дорохова, их страницы не только высвечивают личности выдающихся этномузкологов, раскрывают их внутренний мир, но и дарят читателю «неповторимое ощущение живой традиции, первого прикосновения к мощному источнику народной культуры»<sup>1</sup>. Таковы фрагменты полевых тетрадей, которые вела Евгений Гиппиус и Зинаида Эвальд во время легендарных Пинежских экспедиций 1927 и 1930 гг. ленинградского Института истории искусств. К тому же типу публикаций принадлежит размещенная в двух первых номерах 2014 г. статья Е.И. Якубовской, написанная на основе полевых дневников студентов Ленинградской консерватории (автор — одна из них), в 1977—1978 гг. записывавших музыкальный фольклор в Устьянском районе Архангельской области под руководством блестящих собирателей — Ю.И. Марченко и А.М. Мехнецова.

Вообще значительное место на страницах нового журнала отводится такому важному для современного этномузкознания направлению, как история науки. Собственно, к ней имеют отношение и упомянутые выше мемориальные материалы, и обращение к полевым рукописным документам, а также издание неопубликованных научных трудов, хранящихся в государственных или частных архивах. Видимо, это не случайно. Мне вспоминаются первые полевые возобновленной «Живой старины», жадно публиковавшие — после долгих лет вынужденного замалчивания — статьи о Р.О. Якобсоне, П.Г. Богатыреве, В.Я. Проппе, других великих или не столь именитых, но незаслуженно забытых деятелях науки. И хотя сегодня ситуация в области истории гуманитарных наук в целом не стоит так остро в сравнении с тем, как это было в 1990-е гг., этномузковедение испытывает настоятельную потребность в изучении своего прошлого. В связи с этим хочется выделить объемную статью молодой российско-польской исследовательницы Ирины Утенковой-Шалапак об этномузкологической деятельности

Оскара Кольберга, вышедшую в свет навстречу 200-летию выдающегося польского ученого (2013, № 1), а также публикацию Ирины Поповой (2013, № 2), приуроченную к 100-летию со дня смерти российского собирателя музыкального фольклора А.И. Рубца. Последняя статья сопровождалась работами Нины Савельевой и Светланы Латышевой, основанными на результатах современных полевых исследований Стародубья — основного региона собирательских интересов Александра Ивановича.

Поскольку журнал «Вопросы этномузкознания» выходит под патронатом гнесинской научной школы, пристальное внимание в нем уделяется исследованиям, связанным со структурно-типологическим анализом музыкально-фольклорных текстов. Для них существует специальная рубрика — *Studium analitica*. Еще одна сфера наших постоянных интересов — география музыкальной культуры, одна из наиболее интенсивно развивающихся сегодня отраслей этномузкологии.

В разработке структурно-типологической проблематики активными авторами нового журнала являются белорусские и украинские специалисты, чьи статьи публикуются практически в каждом выпуске. Сотрудничество с восточнославянскими коллегами для нас особенно ценно: общность научных устремлений и единство методологических позиций объясняют и взаимный интерес, и результативность совместной работы в культурном пространстве Восточной Славии. Очень надеемся, что вопреки катастрофически неблагоприятным внешним обстоятельствам нам удастся сохранить тесные плодотворные контакты с украинскими учеными, относительно недавно налаженные, но давшие огромный творческий импульс обеим сторонам.

Вообще мы стремимся расширить географию наших авторов и круг охваченных традиционных культур. На страницах «Вопросов этномузкознания» уже опубликованы работы сербских, литовских и латвийских исследователей, статьи отечественных этномузкологов по сибирским культурам и индийскому храмовому театру, в одном из последних номеров помещена подборка статей, представляющих музыкальные традиции финно-угорских этносов России.

Мы стараемся сделать журнал не только разнообразным по содержанию и интересным с научной точки зрения, но также и внешне привлекательным: его академическая направленность и строгий научный тон несколько разряжаются неожиданным оформлением обложек (в чем заслуга нашего дизайнера Александра Васина), которые, однако, всегда навеяны основными темами очередного номера либо иллюстрациями. Читатели журнала высказали предложение сопровождать

каждый выпуск звуковым приложением на диске. К сожалению, реализовать его в таком виде не представляется возможным в силу чрезвычайной затратности, однако сейчас мы рассматриваем вариант размещения аудио- и видеоматериалов к статьям на сайте журнала.

Конечно, строить большие планы и загадывать на будущее в издательских вопросах — дело рискованное. Но перед нами выдающиеся примеры многолетней успешной жизни научных издательских проектов. Первый среди них — «Живая старина» с ее огромной читательской аудиторией и столь же огромным авторитетом в научном мире. От всей души поздравляем замечательный журнал и его создателей с 20-летием!

#### Примечания

<sup>1</sup> Дорихова Е. Неизвестные страницы пинежских экспедиций 1927 и 1930 годов // Вопросы этномузыкознания. 2013. № 4. С. 45.

**Л.М. БЕЛОГУРОВА**,  
канд. искусствоведения; главный редактор  
журнала «Вопросы этномузыкознания»  
(Москва)

## Новый выпуск журнала «Folklorica»

*«Folklorica» — журнал Ассоциации по изучению славянского, восточноевропейского и евразийского фольклора, выпускается под эгидой Ассоциации по продвижению славянских, восточноевропейских и евразийских исследований. Главный редактор: Джинмари Руйе-Уиллоуби, профессор русского языка и культуры, фольклора и лингвистики, Университет Кентукки (j.rouhier@uky.edu).*

Журнал «Folklorica» выходил с момента основания нашей ассоциации в 1996 г. В 1997 г. журнал стал рецензируемым. До 2003 г. он издавался под названием «Slavic and East European Folklore Association Journal». С 2006 г. журнал выходит ежегодно. Журнал издается на английском языке (хотя в публикациях могут приводиться фольклорные тексты на других языках).

Прежние выпуски доступны в Интернете по адресу <https://journals.ku.edu/index.php/folklorica/issue/archive>. Информация для авторов размещена по адресу <https://journals.ku.edu/index.php/folklorica/about>.

В журнале публикуются научные статьи, отчеты о полевой работе, рецензии и обзоры. Основная проблематика журнала — фольклор славянских народов, а также народов Восточной Европы (например, венгров, румын и цыган) и народов Евразии, в том числе

Центральной Азии, Кавказа и Сибири. Кроме того, «Folklorica» принимает к публикации статьи, посвященные самым разным областям народной культуры — ритуалам и верованиям, устной поэзии и устной прозе, типам жилища и артефактам.

В 17-м выпуске журнала (2013 год) опубликованы четыре статьи. В первой статье, «Ukrainian Rushnyky: Binding Amulets and Magical Talismans in the Modern Period» («Украинские рушники: магические амулеты и талисманы в современный период»), написанной Фрэнком Шаккой (Frank Sciacca), анализируется бытование рушников в украинской культуре. В начале статьи автор рассматривает традиционные ритуальные контексты бытования рушников до XX в. Затем он описывает, как с начала XVIII в. рушники стали использоваться как символ политической и этнической идентичности и как в традиционные мотивы включались политические элементы, отражавшие отношение создателя рушника к власти и современным ему социально-политическим потрясениям. Последняя часть статьи посвящена судьбе рушников в постсоветской Украине и тому, как они превратились в инструмент создания новой идентичности. Автор приходит к выводу, что магическая функция рушников со временем менялась, но их символическая роль сохраняется до наших дней.

В статье Татьяны Философовой (Tatiana Filosofova) «Eschatological Folk Songs and Poetry in the Manuscript Tradition of the Russian Old Believers of the Latgale» («Эсхатологические народные песни и эсхатологическая поэзия в рукописной традиции латгальских староверов») описываются представления о конце света, характерные для русских староверов-беспоповцев, живущих в Латвии. Философова дает обзор типов эсхатологических текстов, бытующих в этой традиции. Тематически их можно разделить на нарративы о конце света и Антихристе и сатирические тексты, описывающие пороки современного мира, с одной стороны, и тексты индивидуальной эсхатологии, посвященные смерти и катарсису, — с другой. Исследователь предлагает интерпретацию мировоззрения староверов, основывающегося на представлении о том, что современное общество — это падшее общество, а Антихрист уже явился. Она рассматривает изображение Антихриста в песнях староверов и указывает, что, несмотря на страх, который староверы испытывают по отношению к нему, песни не заканчиваются мотивом тотального уничтожения человечества, и это оставляет людям надежду на спасение. Заключительная часть статьи посвящена сатирической поэзии и текстам личной эсхатологии, фокусирующимся на падшем мире, защите человека от его искушений и способах убедиться, что он

ведет праведную жизнь в соответствии с поучениями староверов. Философова завершает статью обсуждением взаимовлияния устной и рукописной традиций латгальских староверов.

В статье Аны Стефановой (Ana Stefanova) «Mythological Thinking and Archetypes in the Contemporary Bulgarian Nestinarski Ritual Complex» («Мифологическое мышление и архетипы в современной Болгарии: нестинарский ритуальный комплекс») рассматривается неофольклорный ритуал под названием *нестинартство* в деревне Стоманево (Болгария). Как указывает Стефанова, изначально этот ритуал был характерен только для поселений, располагавшихся на горном хребте Странджа. Стоманево расположено в другом регионе, но обряд был интродуцирован туда в постсоветский период местным жителем по имени Ивайло Аянский, который объявил себя провидцем и целителем, унаследовавшим свой дар от бабушки. Стефанова рассматривает связь между постсоветским увлечением идеями нью-эйдж и этим «традиционным» ритуалом, как он сегодня проводится в деревне. Она предлагает истолкование символического смысла элементов ритуала и предполагает, что основная причина, побуждающая к участию в ритуале, коренится в универсальных психологических потребностях современных людей.

Статья Эдриен Мари Харрис (Adrienne Marie Harris) «No Nastas'ias on the Volga: Soviet Women Veterans and Folklorica Self-Representation» («Нет Настасий на Волге: советские женщины-ветераны и фольклорная саморепрезентация») завершает этот раздел номера. Харрис описывает, как женщины-пилоты — бойцы 46-го гвардейского полка — использовали фольклорную образность для репрезентации себя в военной поэзии и в мемуарах, опубликованных между 1960 и 2002 гг. Исследователь утверждает, что эта образность помогает понять, как они конструировали свою идентичность и реагировали на менявшееся отношение к гендеру, а также как они интерпретировали фольклорные образы прошлого. Харрис анализирует семантику образов богатыря, сокола, ласточки и поляницы (богатырши) в данных текстах. Статья завершается выводом, что фольклорные образы позволили этим женщинам закрепить за собой место в коллективной памяти.

В выпуске журнала также содержатся десять рецензий на книги, недавно вышедшие на Украине, в России, США и Канаде.

**ДЖ. РУЙЕ-УИЛЛОУБИ**,  
профессор, главный редактор журнала  
«Folklorica»; Ун-т Кентукки (США)

Перевод с английского  
**Д.С. НИКОЛАЕВА** (Москва)

## Конференция

### «Фольклорное поле — 2013»

13—14 марта 2014 г. Государственный республиканский центр русского фольклора совместно с Тверским областным домом народного творчества и научно-исследовательским Центром тверского краеведения и этнографии Тверского государственного университета провел областную научно-практическую конференцию «Фольклорное поле — 2013», заседания которой состоялись 13 марта в Ржеве, а 14 марта в Твери. Конференция была организована в рамках совместного проекта ГРЦРФ и учреждений культуры и образования Тверской области «Традиционная культура Тверского края».

В рамках этого проекта сотрудники ГРЦРФ уже проводили пилотные экспедиции в некоторые районы Тверской области для выявления знаковых для региона явлений традиционной культуры. В этот раз перед началом конференции участники проекта провели предварительную работу в Оленинском районе — в пос. Оленино и с. Молодой Туд. Здесь были записаны материалы по фольклору и «наивной» литературе, зафиксированы образцы народных ремесел, а также проведена подготовительная работа по оцифровке аудиозаписей, хранящихся в местных музейных собраниях. Отдельные фольклорные и этнографические материалы, характеризующие традицию данного региона, были обнаружены и в коллекции Ржевского музея (филиал Тверского государственного объединенного музея). Особый интерес представляют материалы, связанные с песенной традицией старообрядцев Ржева, в которой в настоящее время наряду с церковными песнопениями активно бытуют духовные стихи. Протоиерей Евгений Чунин, настоятель Покровского старообрядческого храма в Ржеве, рассказал о современном состоянии традиции церковного песнопения, а уже в рамках конференции была исполнена небольшая программа «Песнопения Великого поста» церковного хора Покровского старообрядческого храма (регент протодиакон Иоанн Чунин).

Конференцию открыли **Е.Г. Марина** (директор Тверского ОДНТ) и **В.Н. Бреженева** (начальник отдела культуры администрации г. Ржева).

В докладе **М.В. Строганова** (Москва—Тверь) «Изучение традиционной культуры западных районов Тверской области» были описаны материалы из 10 районов: Жарковского, Пеновского, Зубцовского, Нелидовского, Западнодвинского, Торопецкого, Андреапольского, Оленинского, Бельского и Ржевского, которые хранятся в фольклорном архиве Тверского университета. Докладчик обратил внимание на те проблемы, которые ставит перед исследователями этот материал и которые можно решить лишь при тесном сотрудничестве ГРЦРФ и местных собирателей. Особый интерес эти районы вызывают как граничащие с южнорусскими и западнорусскими регионами, что отразилось в фольклорной традиции.

**В.Е. Добровольская** (Москва) посвятила свое выступление тверским вариантам сказки «Жена ужа» (СУС 425М) в контексте общерусской сказочной традиции. Она отметила, что сказки данного типа не входят в круг сюжетов, популярных для русской традиции, но большинству русских территорий они представлены единичными текстами, в то время как в Тверской области зафиксировано больше половины известных русских вариантов. Помимо этого, материал позволяет говорить о том, что тверской текст является отдельной самостоятельной версией данного сюжета, отличным как от общерусского, так и от широко распространенного варианта прибалтийской традиции.

**А.Г. Кулешов** (Москва) рассмотрел приемы деревообработки, которыми владеют мастера, работающие в рамках традиции Спировского района. Докладчик проследил эволюцию художественных приемов, отметил необычные цветовые и графические решения, указал на изменения технологии изготовления наличников.

Краевед **С.В. Моряков** (Ржев) в докладе «Тудовляне в современных исследованиях» подверг резкой критике всех исследователей не только ржевско-зубцовского культурного пограничья, но и вообще всех исследователей тверского фольклора от XIX в. до современности. Он занял непримиримую позицию и, не считаясь с теми изменениями, которые произошли в языке и традиционной культуре народа, оценивал все исследования с точки зрения некоему ему известной «правды». В прениях по докладу была отмечена деструктивность данной позиции, которая пагубно влияет на изучение фольклора и традиционной культуры.

Иной характер носило сообщение директора муниципального краеведческого Оленинского музея **М.Г. Весенковой** «Гончарное ремесло в Оленинском районе». На большом материале автор рассказала о различных региональных типах гончарного промысла в районе, о местных мастерах. Материал был прослежен до конца 1950-х гг., когда кустарная промышленность исчезла, не выдержав конкуренции с механизированным производством фаянсовой и металлической посуды. Аналогичной была судьба и у местного завода по изготовлению кирпича.

Тверское заседание открылось докладом **В.Е. Добровольской** (Москва) «Сюжеты о женихе-мертвце: к вопросу о жанровой принадлежности тверских текстов». В нем было отмечено, что данный сюжетный тип традиционно относится к жанру сказки, в то время как целый ряд особенностей указывает на его пограничное положение между сказкой и быличкой. Для тверского варианта данного сюжета характерно сильное влияние традиционных запретов и верований, связанных с представлениями о том свете и посмертной жизни, а также прескрипций, связанных с поведением людей, похоронивших близких. Помимо этого на формирование данного сюжета оказали влияние и представления о браке без разрешения родителей и связанные с этим верования.

Выступление **И.Ю. Махогиной** (Тверь) было посвящено теме запретов и предписаний, которая в последнее время стала достаточно актуальной, на материале русских цыган. Речевой этикет русских цыган сформировался, как и вообще их традиционная культура, в результате сплава собственно цыганского и русского элементов, разнообразные формы которого и были продемонстрированы в докладе.

**К.В. Бабковская** (Тверь) описала несколько типов кукол, которые делаются из растительного материала и поэтому достаточно недолговечны. Исследовательница отметила интересные образцы кукол и обратила внимание на использование цветов в детских кладах и тайниках, указав на их связь с древними обрядовыми практиками. В докладе не хватало иллюстративного материала.

В сообщении **С.Н. Лебедевой** «Пляска “чиж” д. Зобнино Кашинского района» были описаны записи пляски, сделанные от нескольких исполнителей из разных мест Кашинского района. В центре внимания докладчика оказались песенные тексты, которые сопровождали эту пляску. Но ни записи, ни реконструкция самой пляски не были, к сожалению, представлены в докладе.

**А.Г. Кулешов** (Москва) в докладе «Традиции художественной обработки дерева в Спировском районе» отметил специфику домового архитектурного региона, особенности хозяйственных построек, приемы художественного декорирования и т.д. Особое внимание было уделено изготовлению деревянной хозяйственной утвари и резьбе, применяемой для украшения этих предметов.

**В.В. Цыков** (Торжок) посвятил свой доклад народным легендам о «литовском нахождении» и «панах» в Кувшиновском, Вышневолоцком и Торжокском районах. Докладчик поставил вопрос о том, почему в ряде местностей преобладают легенды о татарах, а в других — о «литве». Анализ конкретных легенд показал, что определенные локусы подвергаются достаточно быстрой фольклоризации по уже известным моделям и леген-

ды о «панах» прикрепляются к локусам, которые возникли в недавнее время.

Небольшую подборку частушек из одного частного письма 1930-х гг., отправленного молодым красноармейцем своему деревенскому земляку, рассмотрел в своем выступлении **О.Л. Францев** (Торжок). Докладчик проанализировал содержание частушек, которые отразили социальные изменения в жизни русской деревни периода коллективизации. К сожалению, не были учтены особенности частушки как жанра, ориентированного на саморепрезентацию частушечника и новизну.

**А.Б. Ипполитова** (Москва) обратилась к анализу ряда рукописных травников из различных регионов Поволжья. Несмотря на ряд специфических черт, присущих данным текстам, исследовательница выявила отдельные сходные черты, характерные для всех рукописей региона.

**С.Н. Мокшев** (Торжок) в докладе «Народные предания о монголо-татарах как исторический источник (на примере центра и северо-запада Тверской области)» проинтерпретировал топонимический материал с исторической точки зрения, предприняв реконструкцию этимологии топонимов с целью выявить свидетельства о монголо-татарском присутствии. Собственно предания как жанр в докладе не были описаны.

**В.В. Кузнецов** (Торжок) предпринял попытку реконструкции сказаний о местночтимых святых Торжка, исходя из материалов, сохранившихся в церковной традиции и в местной литературе. Докладчик предположил, что новоторжские варианты этих сказаний, учитывающие некоторые топографические особенности Торжка, появились лишь в XIX в. К сожалению, в устной традиции в настоящее время эти сказания не бытуют.

На специфике детской игровой традиции остановилась в своем выступлении **М.А. Ильина** (Торжок), выявившая репертуар детских игр и изменения, произошедшие в нем на протяжении XX в.

В докладе «Былички о нечистой силе. Типология персонажей как типология места» **М.В. Строганов** (Москва—Тверь) предложил строить типологию быличек не по персонажам, а по месту разворачивания событий. Дело в том, что нечистая сила, изображаемая в быличках, по большей части «безвидна», ее функции проявляются только в зависимости от места, в котором она проявляется.

**В.И. Ситников** (Тверь) на широком фольклорно-этнографическом материале рассмотрел особенности пастушеской обрядности Торжокского района. Для данной традиции свойственны отсутствие жесткой приуроченности к конкретной дате первого выпаса и наличие разнообразных обережных магических действий, совершаемых как пастухом, так и хозяевами скотины. Особое внимание было уделено магии пастухов, направленной в основном на защиту скота от диких животных, и отмечено, что этим она отличается от магических действий, совершаемых хозяевами животных, так как в этом случае магия направлена на увеличение надоев.

**С.А. Ситникова** (Тверь) проанализировала весеннюю обрядовую выпечку Осташковского района. На многочисленных примерах были показаны формы обрядового печенья, рассмотрены термины, способы изготовления и использования обрядовой выпечки в календарных обрядах и магической практике.

Конференция завершилась просмотром фильма «Ведновская строчка», подготовленного **Н.Е. Бариновой** (Тверь) и освещающего характер и историю вышивального народного промысла с. Ведное Рамешковского района со второй половины XIX в. до наших дней.

При подведении итогов конференции было высказано пожелание издать ее материалы отдельным сборником.

**М.В. СТРОГАНОВ**, доктор филол. наук,  
**В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ**, канд. филол. наук  
Гос. республиканский центр русского фольклора  
(Москва)

## Конференция

### «Ситуация постфольклора: городские тексты и практики»

**3—4 апреля 2014 г.** в Москве в Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС) состоялась научная конференция «Ситуация постфольклора: городские тексты и практики». Первая конференция, проведенная Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, объединила представителей различных гуманитарных дисциплин (фольклористики, этнологии, истории, культурологии и психологии), предметом изучения которых являются фольклорные и парафольклорные тексты, рожденные в городской среде, функционирование городских сообществ, ритуализованные практики в городской среде и городской локальный текст.

Конференцию открыл доклад **И.Б. Орлова** (Москва) «“Словно мухи, тут и там...”: слухи как источник коммуникации и форма постфольклора». Докладчик рассмотрел слухи как народную версию истории, разновидность неформальной коммуникации, обусловленную недоверием общества к власти. Особое внимание было уделено функционированию слухов и каналам их распространения (СМИ, коммерческая реклама, Интернет).

Несколько докладов были посвящены городской песне — жанру, во многом воспринимаемому как своеобразная «репрезентация» городского фольклора, или постфольклора. **М.Л. Лурье** (Санкт-Петербург) в докладе «Городские песни в науке и публицистике начала XX в. (к вопросу о постфольклоре)» обратился к изучению новых (городских) песен с конца XIX в. до 1930-х гг. Ранняя советская фольклористика и публицистика отчасти унаследовали дореволюционный дискурс о городской песне и некоторые подходы к ее исследованию, в частности обращение к песням определенного класса или сообщества (от рабочих и мещан до беспризорных и заключенных) для составления его социального портрета. **Н.Н. Рычкова** (Москва) в докладе «“...И слова жестоких романсов щемили простодушные сердца горожан”: песня в культуре города рубежа XIX—XX вв.» представила целостную картину бытования жестоких романсов в российском городе на рубеже XIX—XX вв. (эстрада, фильмы по мотивам романсов, грамзаписи, песенники, лубочные картинки и др.). **Р.И. Фахретдинов** (Санкт-Петербург) в докладе «Песенный постфольклор Гражданской войны» рассмотрел особенности формирования репертуара различных боевых соединений в 1917—1922 гг. (как красноармейских, так и белогвардейских). В отрядах исполнялись не только песни идеологической направленности, но и популярные фольклорные и авторские песни, песни-переделки и тексты, сочиненные самими участниками боевых действий. Важное значение при этом имела «миграция» текстов из одного лагеря в другой.

Значительный блок составили доклады, в которых рассматривались различные способы манифестации локальной идентичности жителей российских городов и, шире, «образы места». **П.С. Куприянов** (Москва) в докладе «“Шарик”, “Мешок” и “Баба с полотенцем”»: памятники как зеркало калужской идентичности» рассмотрел рефлексии жителей Калуги в отношении городских памятников — от советских монументов до новой городской скульптуры — в контексте проблемы городской символики и брендов. В частности, предметом внимания докладчика стали неоднозначные суждения калужан о памятниках, репрезентирующих идею Калуги как «колыбели космонавтики» (памятники К.Э. Циолковскому, скульптуры, варьирующие темы спутника и ракеты). Доклад **М.Д. Алексеевского** (Москва) «“Галич — страна”: формулы локальной идентичности в культуре малого города» был посвящен генезису и переосмыслению соответствующей формулы. Надпись «Галич — страна», появившаяся на одном из зданий в г. Галиче Костромской области в конце 1980-х гг., была сфотографирована

и опубликована в «Огоньке», в результате чего стала восприниматься галичанами как один из символов города, найдя отражение в творчестве местных авторов, в городских граффити и в сетевых текстах. **М.И. Байдж** (Тюмень) выступила с докладом «Седьмая башня сатаны или город-болото: негативные образы Тюмени в современных городских нарративах», в котором выделила основные образы, сюжеты и мотивы, связанные с демонизацией тюменского пространства: Тюмень как город, построенный на болотах; Тюмень как infernalная точка «сакральной географии»; Тюмень как средоточие локусов, в которых обитают призраки, и др. **М.В. Ахметова** (Москва) рассмотрела тамбовский дискурс о вариантных названиях местных жителей: изначального *тамбовцы* и возникшего в XX в. *тамбовчане*. В газетных статьях, сетевых документах и устных суждениях первый вариант дискредитируется созвучием со словом «овцы», а второй — со словом «чан». В частности, предметом осмысления является слоган «Тамбовцы, любите свой город!», размещенный на крыше Тамбовской областной библиотеки, с которым связан анекдотический сюжет о погасших буквах (в результате название жителей превратилось в «овцы» или в «там овцы»), а также практика аналогичного намеренного искажения надписи (закрашивание букв «б» на фотографиях с видом библиотеки, создание коллажей с искаженной надписью, фотографирование надписи определенным образом). **М.А. Макарова** (Варшава, Польша) в докладе «Еврей из местечка и язык идиш в городском пространстве Биробиджана (на материале полевых исследований)» проанализировала способы манифестации «еврейскости» в культурном пространстве столицы Еврейской АО г. Биробиджана: газеты на идише; микротопонимика (в частности, центральная улица названа в честь Шолом-Алейхема); названия кафе и магазинов, связанные с ивритом и идишем либо задействующие еврейские коннотации; стилизация русскоязычных вывесок под еврейскую письменность; еврейские образы в городской скульптуре.

Практики, связанные с различными городскими локусами, были отражены в следующей группе докладов. Предметом внимания **А.Б. Мороза** (Москва), выступившего с докладом «Сакральные места в городском пространстве: традиционные и новые практики», стали почитаемые места, связанные с сакральными персонажами (на примере московских локусов — «Софьиной башни», могил юродивого Ивана Яковлевича Корейши<sup>1</sup> и Соньки Золотой Ручки, часовен на кладбищах и др.). Были рассмотрены ритуальные практики, формирующиеся вокруг данных локусов: написание граффити и записок, адресованных почитаемым персонажам, зажигание свечей, различные приношения и т.д., а также способы передачи информации о сакральных объектах и их секуляризация. **Н.В. Петров** (Москва) в докладе «Фольклорная карта Москвы» представил одноименный проект, осуществляющийся Лабораторией фольклористики Российского государственного гуманитарного университета и направленный на выявление и картографирование важных для фольклорной традиции локусов Москвы и ближайшего Подмосковья (от сакральных мест до заброшенных зданий), а также на сбор устных текстов о данных локусах и о связанных с ними персонажах. **Д.В. Громов** и **А.В. Громова** (Москва) в совместном докладе «Символика мест исполнения желаний и магическое мировосприятие»<sup>2</sup> рассмотрели знаковые объекты в различных городах России, Украины и Белоруссии (скульптуры, захоронения, постройки, камни-валуны и др.), которые осмысливаются как исполняющие желания и становятся объектами различных ритуальных практик. Докладчики предложили классификацию данных объектов с точки зрения их семантики (любовь, здоровье, сила, плодородие, богатство, удача), формально-образной специфики (природность, символика «центра» и «начала», особенности формы объектов) и символики персонажей, которым адресуется просьба.

Блок докладов был посвящен отражению локальной истории в устных и письменных текстах, продуцируемых городскими сообществами. **А.К. Касаткина** (Санкт-Петербург—Москва) в до-

кладе «“Воображаемая статья”: приемы текстуализации в устном повествовании современной городской сказительницы» на материале историко-биографических нарративов одной из старейших жительниц Обнинска Калужской области, сотрудницы научного института, поставила вопрос о границе письменного и устного в культуре современного города. Проанализировав повествовательные тактики и мнемонические приемы обнинской «сказительницы», докладчица пришла к выводу, что информантка в процессе рассказа при помощи устных средств конструирует подобие статьи на историческую тему. В совместном докладе **Ф.С. Корандея** и **М.Г. Агапова** (Тюмень) «Образ города тюменских краеведов (вторая половина XX в.). “Дрейфующая лагуна”»: от биографических рассказов к университетской историографии» была рассмотрена история локальных краеведческих сообществ Тюмени с 1950-х гг. до наших дней. Отдельное внимание уделялось сдвигу фокуса краеведческого внимания, которое, в зависимости от времени, было обращено на разные периоды в истории города, а также эволюции историографических моделей и идентичности краеведческих сообществ. **Н.И. Антонова** (Москва) в докладе «Топонимическая карта города и устная история: “старые названия” в рассказах жителей разных поколений» рассмотрела исторические микротопонимы одного из древнейших русских городов — Трубчевска Брянской области с точки зрения их устойчивости в памяти горожан разных поколений, а также их функций в структуре рассказов о городской истории. **А.С. Давыдова** (Апатиты) выступила с докладом «Строительство православных храмов: легенды и представления жителей малых городов Мурманской области (на примере г. Кировска)», материалом для которого послужили нарративы о строительстве церкви Казанской Божией Матери, появившейся в Кировске сразу после Великой Отечественной войны.

В части докладов рассматривались проблемы, связанные с функционированием различных городских сообществ и субкультур. **Г.В. Жарков** (Владимир—Санкт-Петербург) в докладе «Рискованные практики в современных молодежных субкультурах и оформляющие их тексты: тенденции развития» произвел сопоставление, с одной стороны, уличных «ролевых», националистических и ЛГБТ-субкультур и, с другой — официальной субкультуры с точки зрения их самоактуализации через осуществление практик, подразумевающих физические или социальные риски. Отдельное внимание было уделено проблемам адаптации представителей данных молодежных групп при переезде из провинции в метрополию. **В.А. Дымшиц** (Санкт-Петербург) в докладе «Завод и синагога: случай Могилёва-Подольского» проанализировал трансформацию социальной структуры в среде прихожан синагоги в г. Могилёв-Подольском (Украина, Винницкая область). В доперестроечный период синагогу посещали преимущественно люди с низким социальным статусом (кустари, портные, парикмахеры и т.д.). Однако после перестройки основными прихожанами стали сотрудники местного завода им. Кирова, при этом в синагогу была перенесена заводская иерархия: почетные места были закреплены за инженерами и представителями администрации (они же составляли руководство еврейской общины), менее почетные — за рабочими. **М.В. Васеха** (Москва) рассказала о сообществах посетителей московских общественных бань — об их структуре и социально-возрастном составе, о мотивации «любителей пара», о транслируемых ими текстах, раскрывающих отношение к парению. Предметом внимания **А.А. Абрамовой** (Москва) стали разнообразные родительские сообщества в постсоветской России, их представления об идеале родительства и коллективные идентичности представителей родительского активизма.

Другие доклады были посвящены различным фольклорным и парафольклорным текстам и практикам, а также отражению фольклора в искусстве.

**Н.Г. Комелина** (Санкт-Петербург) в докладе «Солдатские письма в стихах с фронтов Первой мировой войны: патриотизм, поэзия и мистификация» рассмотрела основные темы, мотивы и клишированные формулы в солдатских письмах, инициированных стихо-

творными письмами, которые поэтесса Зинаида Гиппиус отправила на фронт от лица своей прислуги. **Д.А. Радченко** (Москва) в докладе «“Святое письмо” в советской школьной парте» проанализировала дискурс медиа, а также массовой атеистической и педагогической печати о распространении «святых писем» и «писем счастья» детьми (например, письма распространяют преимущественно девочки; письма связаны с «религиозной агитацией» в семье и со стороны священнослужителей) и сопоставила данный дискурс с реальными представлениями детей об этой практике и о себе как ее носителях (ребенок не рефлексирует по поводу природы писем, их распространение мотивируется как таинственностью, так и страхом перед угрозами, содержащимися в письмах). **А.С. Архипова** (Москва—Умео, Швеция) в докладе «Формула успеха анекдота: как мы шутим про Олимпиаду» выделила четыре тематические группы анекдотов (распространяемых изустно и в социальных сетях) об Олимпиаде 2014 г. в Сочи: 1) о репрессиях, 2) о коррупции, 3) об АLINE Кабаевой и 4) о расходовании денег — и на основании опросов сделала вывод, что мужчины в большей степени запоминают анекдоты 4-й группы, женщины — анекдоты 3-й группы, а анекдоты первых двух групп запоминаются мужчинами и женщинами практически одинаково. **Е.В. Хаздан** (Санкт-Петербург) в докладе «Зубовский институт: фольклор переходного времени» представила обширный материал, инициированный конфликтом коллектива Российского института истории искусств с его новым руководством, назначенным в 2013 г.: это плакаты и рисунки; различные типы языковой игры, чаще всего интерпретирующие фамилии высмеиваемых персонажей; эпиграммы; переделки стихов и песен; развернутые поэтические и прозаические тексты и др. **А.Ф. Балашова** (Москва) в докладе «Фольклорные мотивы в авторских песнях поисковиков» рассмотрела топику, мотивы и образы песен, рожденных в среде представителей поискового движения, и предприняла попытку связать их с русским традиционным фольклором. Доклад **С.В. Пахомовой** (Москва) был посвящен неигровому кинофильму Дж. Опенгеймера «Act of killing» (2012) — исторической реконструкции массовых репрессий в Индонезии в середине 1960-х гг., осуществленной участниками расправ и членами семей их жертв. Включенные в фильм непонятные для европейского зрителя элементы были проанализированы как «неузнанный фольклор», связанный с традиционной индонезийской (в частности, батакской) культурой, например с ритуальными танцами, посвятельными ритуалами, трансовыми практиками и т.д.

Большой интерес вызвал доклад **Н.В. Гладких** (Москва) «Маленькие боги (во что играли советские школьники в 1970-е)», посвященный своеобразной реализации игры в «страну-мечту»: на протяжении 10 лет маленькие жители новосибирского Академгородка играли в пластилиновых человечков, от лица которых писали «книжки» (стихотворные и прозаические, «политические» и «научные» тексты и т.д.); сами ребята фигурировали в этом виртуальном мире как «боги». При этом в данных «книжках» опосредованно отражались реальная мировая история и советская культура 1970-х гг.

По материалам конференции планируется издать сборник статей.

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Мороз А.Б. Почитание могилы Ивана Яковлевича Корейши в Москве // ЖС. 2014. № 1. С. 9—12.

<sup>2</sup> См.: Громов Д.В. Обрядность в городском ландшафте: объекты и практики // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 71—82.

**М.В. АХМЕТОВА**, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

*Работа выполнена в рамках исследовательской программы «Тексты—традиции—практики в устной культуре: структурно-семиотический, функциональный, коммуникативный аспекты» Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС*

## Конференция

### «Славянская традиционная культура и современный мир.

### Фольклорные традиции

### в поликультурных зонах России»

14—16 мая 2014 г. в Торжке Государственный республиканский центр русского фольклора провел XIX Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир. Фольклорные традиции в поликультурных зонах России». Конференция проходила в рамках празднования Дней славянской письменности и культуры при финансовой поддержке Министерства культуры РФ. В ней приняли участие 39 исследователей из Москвы, Йошкар-Олы, Воронежа, Кирова, Твери, Петрозаводска, Ульяновска, Нижнего Новгорода, Торжка, Перми, Миасса, Ржева, а также из Баку (Азербайджан) и Даугавпилса (Латвия).

Открыла конференцию заместитель директора по науке ГРЦРФ **Е.А. Дорохова**, которая отметила значимость данного мероприятия для исследователей фольклора и традиционной культуры, подчеркнув, что вопросы межэтнических взаимодействий в поликультурных зонах России в настоящее время как никогда актуальны.

Директор Тверского областного дома народного творчества **Е.Г. Марина** в приветствии участникам конференции указала на важность исследований локальных традиций и приобщения населения к своим национальным традициям.

**Т.А. Золотова** и **Е.А. Плотникова** (Йошкар-Ола) в совместном докладе представили интерактивную базу данных по фольклористике, созданную на основе русского фольклора Республики Марий Эл. Было отмечено, что традиционные электронные базы данных на основе архива фольклорных записей ориентированы обычно на два основных уровня задач: а) оптимизацию хранения архивных материалов и доступа к ним; б) решение научно-исследовательских и педагогических задач на материале базы. Предложенная интерактивная база ориентирована прежде всего на приобщение детей к основам традиционной культуры, поэтому интерфейс проекта напоминает компьютерную игру, главным героем которой является Йошкин кот.

**Г.А.-оглу Сайылов** (Азербайджан, Баку) рассказал о сохранении русских традиций в Азербайджане. Он отметил, что одним из мест, помогающих сохранить национальную идентичность, являются церкви, которые выступают как центры пропаганды русской культуры.

О принципах формирования Единого каталога фольклорно-этнографических коллекций России рассказал **Д.В. Морозов** (Москва). Докладчик представил структуру каталога, которую разработали эксперты Государственного республиканского центра русского фольклора, и призвал участников конференции включиться в работу по формированию каталога.

**О.А. Ключникова** (Москва) сопоставила деятельность современного фольклорного ансамбля и аутентичной группы. На примере работы группы «Народный праздник» она рассказала о внутрикультурном взаимодействии между носителями традиции и участниками ансамбля.

К проблемам авторского права применительно к музыкальному фольклору обратилась **Д.С. Борминская** (Москва). Доклад вызвал активную дискуссию, участники которой отметили, что в последнее время юридические аспекты приобретают в фольклористике всё большее значение.

Экспедиционный туризм как средство актуализации фольклорной традиции рассмотрели **В.Ю. Коровин** и **М.А. Озерова** (Воронеж).

**В.А. Поздеев** (Киров) проанализировал изменения в системе этнических характеристик русских и удмуртов в источниках XVIII — начала XX в., отметив определенную стереотипию в характеристиках этносов, а также негативное отношение к инородцам в более ранних текстах.

**А.С.-оглы Халилов** (Азербайджан, Баку) представил проект по изучению фольклора и традиционной культуры русских сел Азербайджана, подчеркнув, что, несмотря на изменение политической и этнической ситуации в республике, население русских сел сохраняет свою самобытную культуру и этническую самоидентификацию.

Народные присловья и локально-групповые прозвища, зафиксированные в мемуарах, путеводителях и травелогах, рассмотрела **Е.Г. Милогина** (Тверь). Она отметила, что фольклорный материал, зафиксированный не в рамках профессиональной деятельности фольклориста, а как некое наблюдение непрофессионала, поражает своим обилием и разнообразием.

**А.А. Иванова** (Москва) на материалах Волго-Вятского региона проанализировала состояние фольклорных традиций в зонах этнокультурного пограничья и выявила их специфические особенности.

Доклад **Д.Д. Петрова** и **А.В. Тугорского** (Москва) был посвящен проблеме почитания обетных крестов на Русском Севере. Выступающие рассмотрели различные типы святынь и сделали вывод о том, что эта локальная традиция может быть одной из характеристик этноконтактной зоны.

Различные аспекты бытования русских лирических песен в карельской среде, история их собирания и изучения были рассмотрены **В.П. Мироновой** (Петрозаводск): в зонах русско-карельских контактов отмечается активное заимствование русской песенной лирики карельскими исполнителями, однако русский песенный репертуар подвергается определенным трансформациям (прежде всего языкового характера — от прямых замен русских слов карельскими до соединения в одном слове русских и карельских словоформ).

**С.П. Сорокина** (Москва) представила все известные на данный момент записи народной драмы «Царь Максимилиан», зафиксированные на территории Поволжья. Шутовскую свадьбу в системе послесвадебных обрядов рассмотрел **М.Г. Матлин** (Ульяновск). Вопрос обрядовой терминологии был посвящен докладу **Ю.М. Шеваренковой** (Нижний Новгород). На примере функционирования в Нижегородском Поволжье такой обрядовой реалии, как *курник*, она выявила совпадение терминов для обозначения обрядовой пищи и обрядового деревца.

Традиционный фольклор Пыталовского района Псковской области на примере репертуара одной семьи рассмотрела **Е.Е. Королева** (Латвия, Даугавпилс).

**И.А. Николаев** (Москва) обратился к анализу современных форм дворовой субкультуры, показав на примере дворовых песен, как формируются стереотипные представления о враге, и отметил, что они вписываются в традиционные представления о чужаках.

**В.И. Ситников** (Тверь) посвятил свой доклад духовным ценностям в народном искусстве и их роли в сохранении целостности культуры. Эту тему продолжила **Е.А. Плотнова** (Йошкар-Ола), которая на примере межрегионального форума «Этническая культура в современном мире» продемонстрировала значение интегративного компонента этнокультурного образования. **С.Н. Мокшев** (Торжок) представил спецкурс «Традиционные рукопашные состязания русских» и отметил его роль в актуализации народной состязательно-игровой традиции. **А.С. Кабанов** (Москва) обратился к проблемам формирования современных фольклорных коллективов и их роли в жизни общества.

Региональным особенностям изготовления чучела Масленицы в Тверской области посвятила свое выступление **К.В. Бабковская** (Тверь).

Ряд докладов был посвящен региональным сказочным традициям. **Е.А. Самоделова** (Москва) обратилась к сравнительному анализу повторных записей сказок, сделанных на территории Костромской и Ярославской областей. Историю собирания, изучения и публикации карельских народных сказок рассмотрела **А.С. Лызлова** (Петрозаводск). **В.Е. Добровольская** (Москва) посвятила свой доклад репертуару тверской сказочницы **А.И. Садовниковой**, от которой делались повторные записи на протяжении нескольких лет (1990—1998).

К рукописным формам бытования фольклора обратились **Т.Б. Дианова** (Москва) и **А.Б. Ипполитова** (Москва). В сообщении **Т.Б. Диановой** был проанализирован текст стихотворной рукописи самарского крестьянина Степана Данилина о его жизни. Было отмечено, что в рукописи активно используются фольклорные мотивы и образы, даются подробные этнографические описания. **А.Б. Ипполитова** предложила свою датировку травника нижегородского мещанина **Ивана Бирюкова** и выявила аналогичную рукопись.

Различные аспекты несказочной прозы были рассмотрены в докладах **О.И. Васневой** (Пермь) (проанализирована семантика образа и имени хозяина леса в пермских быличках), **Т.В. Савельевой** (Миасс) (анализ мифологемы горы в современном фольклоре Южного Урала) и **О.Л. Францева** (Торжок) (о религиозных пророчествах о судьбе России в конце XIX — начале XX в.).

**В.Н. Калуцков** (Москва) в своем докладе обратился к описанию территории древнего Булгара как места соединения различных типов культур. С одной стороны здесь соседствовали две религии, с другой стороны, это было место контакта кочевой и оседлой культур.

Ряд докладов был посвящен изучению фольклорного наследия Тверской земли. **Е.А. Дорохова** (Москва) проанализировала состав коллекции музыкального фольклора Торжокского района из собрания фонограммархива ИРЛИ РАН. Торжокские материалы из коллекции Центра Тверского краеведения и этнографии Тверского государственного университета продемонстрировал **М.В. Строганов** (Москва—Тверь). **В.В. Цыков** (Торжок) представил фольклорные и этнографические материалы из собрания Тверской ученой комиссии. О фольклорной экспедиции **В. Прокурина** и **Н. Лопатина** на ржевско-зубцовское пограничье в конце XIX в. рассказала **О.М. Кузьмина** (Ржев).

Заключительный доклад **Н.Е. Котельниковой** (Москва) был посвящен статьям о поволжских фольклорных традициях, опубликованных в альманахе «Традиционная культура».

В рамках конференции прошли два мастер-класса. **М.М. Горшков** (Москва) рассказал о принципах видеосъемки и создания этнографических фильмов, продемонстрировал этапы сбора и фиксации материалов, связанных с изготовлением традиционных музыкальных инструментов. Приемам обучения традиционным танцам и кадрилям был посвящен мастер-класс **Ю.А. Никитиной** (Москва).

Участники и гости конференции присутствовали на концерте фольклорных коллективов «А и где же это видано...», в котором приняли участие фольклорные ансамбли «Межа» (худ. руководитель **И. Некрасова**), «Ладушки» (худ. руководитель **А. Дубинина**), фольклорный ансамбль отделения сольного и хорового народного пения Тверского музыкального колледжа им. М.П. Мусоргского (худ. руководитель **И. Некрасова**) и ансамбль «Калина» Детской школы искусств г. Торжка (худ. руководитель **Н. Нефёдчикова**).

На закрытии конференции участники отметили необходимость проведения подобных мероприятий ежегодно и обратились к Государственному республиканскому центру русского фольклора с просьбой провести XX юбилейную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир» в Москве.

**В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ**, канд. филол. наук;  
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

## СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2014 ГОД

## Статьи, публикации

- «А тады ўсё вышэптывалі...» (заговоры деревни Неглюбка Гомельской области). Предисловие, публикация и примечания *Г.И. Лопатина* — 3, с. 21—23
- Авдеев А.Г.* Чудо на могиле князя Даниила Московского: от агиографии к устному преданию — 1, с. 6—9
- Агапкина Т.А.* Прагматика и функции пасхального хлеба (региональный аспект) — 2, с. 2—5
- Алпатов С.В., Белова О.В., Инполитова А.Б.* Традиционные мотивы народных рассказов о Первой мировой войне — 4, с. 29—32
- Амосова С.Н.* Рассказы о выборе и изменениях имен в восточноевропейской еврейской традиции — 1, с. 31—33
- Ахметова М.В.* Имя человека — имя города (из неофициальной ойконимии) — 1, с. 28—30
- Ахметова М.В.* Этнографические заметки краеведа-любителя: «Радоница» Р.В. Тишковой — 2, с. 47—50
- Балашова А.Ф.* Прозвища жителей Тарни (Шенкурский район Архангельской области) — 1, с. 23—26
- Банца К.И.* Эпическая песня «Йован Йоргован» и легенда о колумбацкой мошке. Перевод с румынского *Н.Г. Голант* — 2, с. 35—38
- Белова О.В.* Блаженный камень из села Манява — 1, с. 13—15
- Беляев Л.А.* Фляга патриарха Никона и ее европейские аналоги — 4, с. 2—5
- Бессонов И.А.* Содом и Ниневия в древнерусской книжности и фольклоре — 2, с. 13—15
- Боганева Е.М.* Из «народной Библии» белорусско-русского пограничья — 2, с. 16—20
- Боганева Е.М.* Мифологические нарративы белорусско-русского пограничья: традиционные мотивы и персонажи — 3, с. 10—13
- Буйских Ю.С.* Персонажи детских запугиваний в современных представлениях украинцев Полесья — 1, с. 36—38
- Буйских Ю.С.* Осквернители и святотатцы в украинских рассказах о разрушении церквей — 2, с. 29—32
- Былички о колдунах. Публикация *В.В. Запорожец* — 1, с. 40—43
- Былички Велижского района Смоленской области: клады и черти. Публикация *Н.В. Петрова* — 3, с. 14—16
- Васильев И.Ю.* Фашистская оккупация в рассказах старожилов кубанских станиц — 3, с. 32—35
- Володина Т.В.* Детские болезни: современные белорусские записи — 3, с. 17—20
- Громов Д.В.* Места древних поселений Москвы и их фольклорная судьба — 1, с. 2—5
- Деревенские частушки о Первой мировой войне из коллекции Д.К. Зеленина. Предисловие, публикация и примечания *Н.Г. Комелиной* — 4, с. 32—33
- Дубровская Е.Ю.* «Во солдатухи военные, во матросухи победные...» — 4, с. 17—21
- Иванова А.А.* «Благовещенский звонкий колокол...» — 1, с. 43—45
- Из калужской демонологии. Публикация *Б.А. Гасанова* — 1, с. 38—40
- Коваль-Фучило И.М.* Рассказы переселенцев из зоны затопления Кременчугским водохранилищем — 3, с. 38—40
- Комарова В.А.* «Наполеонова сосна» в деревне Сертея — 1, с. 15—17
- Крашенинникова Ю.А.* Вилегодские частушки в рукописи А.Ф. Шевелёва — 2, с. 43—46
- Кузьменко О.М.* Первая мировая война в фольклорной рецепции украинцев — 4, с. 24—29
- Легенды Велижского района Смоленской области. Предисловие, публикация и примечания *О.В. Беловой* — 2, с. 20—23
- Лимеров П.Ф.* Сюжет о сотворении мира из яйца в коми традиции — 2, с. 25—28
- Литвин Е.А.* Рассказы албанцев Запорожья о церкви Святой Троицы в селе Девнинское — 2, с. 32—35
- Лобач В.А.* Волаты и асілкі в легендах и преданиях Витебщины — 3, с. 24—28
- Лоемские сказки в записях XXI в. Предисловие, публикация и примечания *Ю.А. Крашенинниковой, П.А. Шахматской* — 1, с. 48—51
- Лойтер С.М.* «Послужи-ко, сын мой милый, Сталину-отцу...» (советские мифологемы в колыбельных песнях) — 1, с. 52—54
- Лопатин Г.И.* Личные прозвища в селе Амельное Гомельской области — 1, с. 21—23
- Лопатин Г.И.* Обряды и обычаи деревни Шерстин Гомельской области — 2, с. 9—12
- Мороз А.Б.* Почитание могилы Ивана Яковлевича Корейши в Москве — 1, с. 9—12
- Мороз А.Б.* Обряд «венчания коров» в Велижском районе Смоленской области — 3, с. 3—6
- Мороз А.Б.* «Богówki» в Велижском районе Смоленской области — 4, с. 5
- Назаркин А.Д.* Тофаларские народные игры — 1, с. 46—48
- Народные этиологические рассказы в современных записях. Публикация *В.В. Запорожец* — 2, с. 24—25
- Панченко А.А.* Священники и колдуны: из недавнего прошлого — 4, с. 38—41
- Петров Н.В.* «Переходящий крест» из Велижского района Смоленской области — 4, с. 6—8
- Петрова Н.С.* Об одном мотиве купальских песен Велижского района Смоленской области — 3, с. 7—9
- Пигин А.В.* Сочинения о чае и самоваре в старообрядческой письменности XVIII—XX вв. — 4, с. 34—37
- Поведак И.* Трансформация сакральных мест в Венгрии. Перевод с венгерского *К.А. Кожанова* — 1, с. 17—20
- Плотникова А.А.* Русская свадьба в селе Махмудия — 2, с. 6—9
- Рассказы о Великой Отечественной войне Анны Александровны Давыдыч (станция Раздорская Усть-Донецкого района). Публикация *Т.Б. Диановой* — 3, с. 36—37
- Рассказы о быте священников. Публикация *В.В. Запорожец* — 4, с. 41—44
- Рашковский Е.Б.* Из околоцерковного фольклора XIX столетия — 4, с. 37—38
- Рекомендации Третьего Всероссийского конгресса фольклористов — 3, с. 2
- Рогачев В.И.* Имянаречение невесты у мокши и эрзи — 1, с. 27—28
- Сибирская Атлантида (рассказы переселенцев из зоны затопления Богучанской ГЭС). Предисловие, публикация и примечания *О.В. Фельде* — 3, с. 40—44
- Сибирь, XX век: люди и судьбы (устные рассказы Г.В. Семенковой). Публикация и примечания *Л.С. Семенковой, О.В. Фельде* — 3, с. 44—47
- Синица Н.А.* Образы священнослужителей в малых жанрах русского, украинского и польского фольклора — 4, с. 45—47
- Строганов М.В.* Жестокие романы Первой мировой войны — 4, с. 21—24
- Толстая С.М.* Великое дело Оскара Кольберга — 4, с. 48—49
- Федорова В.П.* Воспоминания жителей Южного Зауралья о раскулачивании — 3, с. 29—32
- Фролова О.Е.* Поведение предметов в абстрактном анекдоте (живое и неживое) — 4, с. 14—16
- Черванёва В.А.* Быличка и поверье как разные способы передачи информации — 1, с. 33—35

Чёха О.В. Новогреческие легенды об Александре Македонском — 2, с. 38—42

Шагапова Г.Р. «Люблю волчок, забаву детства...» — 4, с. 9—13

#### Экспедиции

Березович Е.Л., Кучко В.С., Сурикова О.Д. Топонимические предания о разбойниках — 3, с. 48—52

Зайковская С.А. Скотоводческая магия в украинском анклаве — 4, с. 57—59

Кулешов А.Г. Кладбища в Селивановском районе Володимирской области — 2, с. 53—55

Левкиевская Е.Е. «Просто несли веру христианскую в массы...» — 4, с. 50—53

Леонтьева Т.В. «Мы, говорит, люди, а вы — безлюдье...»: социальные характеристики человека — 3, с. 52—55

Мохов С.В. Почему ограды кладбищ красят в голубой цвет — 2, с. 50—52

Орлов Ф.О. Вельская находка: как чуди бегали за луком — 1, с. 55—57

Рыкова Н.Н. Родильно-крестильная обрядность украинцев Саратовской области — 4, с. 53—57

Синица Н.А. Демонологическая лексика Никольского района Вологодской области — 3, с. 55—58

#### Юбилей

Боганева Е.М., Володина Т.В. К юбилею Т.Б. Варфоломеевой — 2, с. 57

Данченкова Н.Ю. Замечательный исследователь народного театра (к юбилею Л.П. Солнцевой) — 3, с. 59

Добровольская В.Е. К юбилею К.Е. Кореповой — 3, с. 60

Пизин А.В., Разумова И.А. К юбилею С.М. Лойтер — 2, с. 56

Федосова К.А. Экспедиция длиною в жизнь (к юбилею А.А. Ивановой) — 2, с. 58

#### Обзоры, рецензии

Абраменко О.А. К полемике вокруг цыганского архива И.М. Андроникиной — 1, с. 61—63

Апатов С.В. Поморская культура в зеркале семейной истории (История семьи Жидких на фоне поморской культуры: исследование и публикация по материалам Г.Ф. Белошицкой. Апатиты, 2013) — 1, с. 63—64

Апатов С.В. Прецедентное исследование по народной агиологии (А.А. Панченко. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012) — 3, с. 61—62

Белова О.В. Завершение серии «Традиционная художественная культура белорусов» (Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Кн. 1 — Минск, 2012. Кн. 2 — Минск, 2013) — 3, с. 64—65

Белогурова Л.М. Новый журнал «Вопросы этномузыковедения» — 4, с. 63—65

Брицына А.Ю. Синтактика, семантика и прагматика украинского натального нарратива (О.В. Лабашук. Натальный нарратив

і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика. Тернопіль, 2013) — 2, с. 62—64

Валенцова М.М. Книга о традиционной культуре Тамбовщины (Традиционная народная культура Тамбовского края: В 2 т. Тамбов, 2013) — 4, с. 61—63

Виноградова Л.Н. Культурный ландшафт в традиционных воззрениях белорусов (У.А. Лобач. Міф. Прастора. Чалавек: Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве. Мінск, 2013) — 4, с. 59—61

Громов Д.В. Профессия и профессионалы в антропологическом описании (Т.Б. Щепанская. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды (Россия, конец XX — начало XXI в.). СПб, 2010) — 1, с. 64—66

Иванова Т.Г. Новые электронные издания фольклорных материалов — 2, с. 64—66

Лойтер С.М. Новый сборник русских сказок Карелии (Сказки Водлозерья. Петрозаводск, 2013) — 2, с. 67—69

Петров Н.В. От тени к свету: плоды просвещения (In Umbra 1) — 2, с. 59—60

Петрова Н.С. Систематизируя демонов (In Umbra 2) — 2, с. 60—62

Петрухин В.Я. «Лес — ухо, а вода — глаз»: книга о карельской демонологии (Л.И. Иванова. Персонажи карельской мифологической прозы. Ч. 1. М., 2012) — 3, с. 62—64

Руйе-Уиллоуби Дж. Новый выпуск журнала «Folklorica» — 4, с. 65

Шаповал В.В. Книга «Язык цыганский весь в загадках»: продолжение дискуссии — 1, с. 58—60

#### Памяти ученых

Добровольская В.Е. Виктор Михайлович Гацак — 2, с. 70

Неклюдов С.Ю. «Независимый исследователь». Памяти Елены Сергеевны Новик — 3, с. 66

#### Научная хроника

Антонов Д.И., Ясинская М.В. Круглый стол «Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии» — 2, с. 71—72

Ахметова М.В. Конференция «Ситуация постфольклора: городские тексты и практики» — 4, с. 67—69

Байдуж М.И., Югай Е.Ф. Конференция «Россия в диалоге культур» — 1, с. 71—72

Говенько Т.В., Самодолова Е.А., Фадеева Л.В. Конференция «Наследие Петра Григорьевича Богатырева и современность» — 3, с. 67—70

Добровольская В.Е. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир. Фольклорные традиции в поликультурных зонах России» — 4, с. 69—70

Канева И.А. Международная конференция «Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве» — 3, с. 70—72

Макаров С.С. Международная школа-конференция «Вербальное и визуальное в народной культуре» — 1, с. 69—71

Строганов М.В., Добровольская В.Е. Конференция «Фольклорное поле — 2013» — 4, с. 66—67

Трефилова О.В. XVII Толстовские чтения — 1, с. 67—69

Ответственный секретарь редакции

**А.С. Подгаец**

Научный редактор **О.В. Трефилова**

Корректор **Ю.В. Стрельникова**

Дизайн и верстка:

**И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева**

Обработка иллюстраций:

**Н.А. Пивоварова**

Ответственный за печать и подписку

**Э.Р. Жукова**

**Адрес редакции:** 119034,

Москва, Турчанинов пер., 6

**Тел.:** (495) 708-3102, (499) 245-2205

**Факс:** (499) 246-9323; **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 27.11.2014. Формат 60×90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.

Заказ . Цена договорная

**Отпечатано в типографии**

ООО «Принт сервис групп»

105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14

Рукописи не возвращаются.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

© «Живая старина», 2014



В доме А.С. Боговой, 1929 г.р., д. Холмы



В доме А.М. Версиной, 1932 г.р., д. Будница

**В** Велижском районе Смоленской области иконы украшают полотенцами-боговками, которые вешают особым образом — так, чтобы боговка напоминала платок на женской голове. Читайте статью А.Б. Мороза на с. 5. Фото А.Б. Мороза

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ-БРФФИ № 13-24-01003 «Ареальная структура русско-белорусского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор»



В доме В.В. Григорьевой, 1940 г.р., д. Холмы



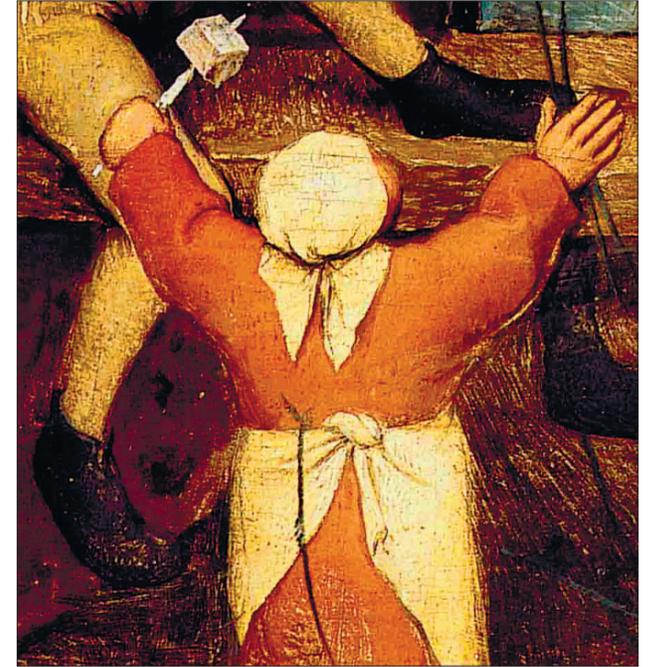
В доме Е.Ф. Евстигнеевой, 1935 г.р., д. Анонасково



В доме Н.М. Ефимовой, 1933 г.р., д. Погорелье



Афродита с Эротом. Греческая статуэтка. II в. до н.э. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург



Фрагменты картины П. Брейгеля «Игры детей». 1560 г. Нидерланды. Музей искусств, Вена



**В** Европе и в Азии, в Северной и Южной Америке, на островах Индийского и Тихого океанов распространена игра в волчок. Об истории игры, о ее типах и о разновидностях самого предмета читайте статью Г.Р. Шагаповой на с. 9—13.



Ж.Б. Шарден. Мальчик с юлой. 1735 г. Лувр, Париж



Дрейдл (ханукальный волчок) из свинца. Литва, начало XX в. Музей истории евреев в России, Москва