

ЖИВАЯ СТАРИНА



ФОЛЬКЛОР И КНИЖНОСТЬ

- «Курс молодого бойца», или Полезные советы преображенского гвардейца
- «Чючело и мячело»: об одной рукописной молитве первой половины XVIII в.

ЭКСПЕДИЦИИ

- Троицкая неделя в локальных традициях северо-востока Брянской области



Растение «дедова брада»
(рисунок из травника)

НАРОДНЫЙ КОСТЮМ

- Современная одежда старообрядцев Южной Америки



▲ Понёва. Духовщинский уезд. Вторая половина XIX в.



▲ Косоклиный сарафан. Юхновский уезд. Вторая половина XIX в.

◀ Женская рубаша. Смоленский уезд. Начало XX в.



▲ Косоклиный сарафан. Сычевский уезд. Вторая половина XIX в.

◀ Понёва на кобате. Рославльский уезд. Начало XX в.



На 1-й стр. обложки:

Рукава из красной хлопчатобумажной ткани — «кумачи» (с. Ружное Карачевского р-на). Из коллекции А. А. Мажукиной. Фото А. А. Мажукиной

Лист (44) из травника Никиты Жачкина (рубеж XIX–XX вв.) с описанием травы «дедова брада»

Читайте статью Л. В. Синицыной, посвященную традиционному смоленскому костюму, на с. 30–32



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОР И КНИЖНОСТЬ

- А. Л. Лифшиц. «Курс молодого бойца», или Полезные советы
преображенского гвардейца 2
- А. В. Дадюкин, В. И. Ерофеева. «Чучело и мячело»: об одной рукописной
молитве первой половины XVIII в. 6
- А. Б. Ипполитова. Травник Никиты Жачкина конца XIX — начала XX в. 8
- О. В. Белова. Чудесные камни древнерусских рукописных сборников 14
- Заговоры в Волгоградской области. Публикация В. А. Шилкина 16

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КОНТАКТЫ И ФОЛЬКЛОР

- О. Н. Паликова. Неофициальный антропонимикон русско-эстонской деревни 19
- С. Н. Амосова. «Вот латыш со старовером поспорили...» 24
- М. Г. Соломатина. «Божественные старушки» и «антихристы»
в говорах Архангельской области 27

НАРОДНЫЙ КОСТЮМ

- Л. В. Синицына. Традиционный костюм Смоленщины 30
- Т. Моррис (Юмсунова). Одежда староверов Орегона 32
- И. В. Дынникова. Младенческая и смертная одежда в культуре
староверов-часовенных Латинской Америки 37
- О. Г. Ровнова. «Маленько переформили сарафан»: современная одежда
старообрядцев Южной Америки 41

ЧЕРНОБЫЛЬ: 30 ЛЕТ СПУСТЯ

- Г. И. Лопатин. Фольклор и традиции отселенных деревень Ветковского
района Гомельской области (Сивенка и Червоный кут) 46

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

- Из архива Н. И. Толстого. Публикация и примечания С. М. Толстой 49

ЭКСПЕДИЦИИ

- А. А. Мажукина. Троицкая неделя в локальных традициях северо-востока
Брянской области 51
- П. А. Скрыльников. Экспедиция в Сосковский район Орловской области 53

ЮБИЛЕИ

- М. В. Строганов. А. Ф. Белоусову — 70 лет 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- В. П. Федорова. Новые книги о зауральском старообрядчестве 59
- Ю. А. Смирнов. Городские легенды и монастырские кладбища 60
- О. В. Белова. Песни покинутых деревень 62
- А. А. Плотнокова. Книга о традициях градишанских хорватов в Австрии 63
- С. М. Толстая. Из новых публикаций по словенской народной традиции 65
- М. В. Ясинская. Книга о малых жанрах в словенском фольклоре 67
- О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии,
этнолингвистике 69

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- С. С. Макаров. Конференция молодых исследователей
«Антропология пространства» 70
- М. В. Строганов. Конференция «Тверское фольклорное поле 2015 года» 71

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алпатов, канд. филол. наук, доцент,
Московский государственный универси-
тет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редак-
тора), канд. филол. наук, Государствен-
ный республиканский центр русского
фольклора

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Россий-
ский этнографический музей

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

М. А. Енговатова, канд. искусствоведе-
ния, профессор, Российская академия
музыки им. Гнесиных

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, про-
фессор, Российский государственный
гуманитарный университет

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
фессор, 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



Александр Львович Лифшиц,
канд. филол. наук, Национальный исследовательский ун-т
«Высшая школа экономики» (Москва)

«КУРС МОЛОДОГО БОЙЦА», или ПОЛЕЗНЫЕ СОВЕТЫ ПРЕОБРАЖЕНСКОГО ГВАРДЕЙЦА

Не успеют бывало сесть за стол, как и загремят рюмки и покалы и столь прилежно, что, вставши из-за стола, сделаются иногда все как маленькие ребятки, и начнут шуметь, кричать, хохотать, говорить нескладницы и несообразности сущие. А однажды, как теперь вижу, дошло до того, что вышедши с балкона прямо в сад, ну играть все тут на усыпанной песком площадке, как играют маленькие ребятки. Ну, все прыгать на одной ножке, а другие согнутым коленом толкать своих товарищей под задницы и кричать: «ну! ну! братцы кто удалее, кто сшибет с ног кого первый!», и так далее. А по сему судите, каково же нам было тогда смотреть на зрелище сие из окон и видеть сим образом всех первейших в государстве людей, украшенных орденами и звездами, вдруг спрыгивающих, толкущихся и друг друга наземь валяющих?

*Жизнь и приключения Андрея
Болотова, описанные самим им
для своих потомков. Письмо 94-е*

Восемнадцатое столетие — время взросления новой русской нации — оставило богатое письменное наследие, которое до настоящего времени изучено не то что не полностью, а как-то весьма выборочно, а уж за пределами избранных историками (просто историками, историками литературы и историками культуры) генеральных направлений и совсем отрывочно.

Отчасти быстрое время века Просвещения само позаботилось об этом. Новые забавы и привычки сменяли прежние, которые сдвигались на обочину и забывались без малейшего сожаления. Рукописные тетради с затейливыми повестями, наспех или небрежно переведенными с немецкого и французского и бережно переписанными, рвали по мере успехов российского книгопечатания и неотложной надобности на отдельные листочки, оставляли пылиться на чердаках, в лучшем случае ставили на дальнюю полку в книжном шкафу, предоставляя уже потомкам выбор — наделать из испанной бумаги пыжей или попросту сечь.

В редких случаях рукописные книги XVIII в. до нас дошли. В еще более редких случаях мы можем увидеть не просто тексты, но ту жизнь, которая эти тексты порождала и для которой они только и годились.

Солдат лейб-гвардии Преображенского полка Семен Кублицкий любил читать и переписывал всё, что казалось ему важным и интересным. В 1752 г. он из недорослей, т.е. лет пятнадцати или шестнадцати, поступил на воинскую службу, в 1757 г. из гвардейских капралов перешел в армейские прапорщики, потом вышел в отставку, зажил помещиком в Пронском уезде Рязанской губернии,

женился, нарожал детей, но рукописные книги, собственноручно переписанные им мелким аккуратным почерком за время службы, сохранил, а дети и внуки за недосугом или из каких-то сентиментальных соображений не выбросили автографы своего отца и деда¹. Как результат необычно трепетного отношения к писаниям недалеких предков в настоящее время известны четыре сохранившиеся рукописи-конволюта, части которых были переписаны Кублицким в 1751–1757 гг. Однако можно полагать, что когда-то рукописных книг Кублицкого было больше.

Тексты, которые можно прочесть в этой своеобразной маленькой библиотеке, весьма разнообразны. О некоторых из них исследователи писали², другие не привлекли к себе внимания специалистов. Среди переводных повестей, занимательных историй, выписок из журналов³ и прочего есть небольшое сочинение, которое занимает всего пять листов в небольшом кодексе⁴. Оно озаглавлено «Собрание сумпатических и антипатических сложений» и содержится в тетрадке, датированной 1754 г.

Как видим, заголовок страдает отсутствием грамматической правильности — вероятно, Семен Кублицкий пропустил в нем предлог «о». Кроме того, заголовок ни в малейшей степени не способен объяснить заинтересованному читателю, что ожидает его далее.

Далее же следуют 76 рецептов, многие из которых способны сильно озадачить читателя. Часть этих практических советов представляет собой описание фокусов: с летающим яйцом (№ 15), невидимыми чернилами (№ 16, 18, 22) и т.д. Еще некоторое количество годится

для журнальной рубрики «хозяйке на заметку». В них рассказывается, как заново приобрести утраченные волосы (№ 7), как предохранить от ржавчины оружие (№ 12), как очистить потускневшие серебряные кружева (№ 33) и т.д. Возможно даже, что не все эти советы совсем бесполезны и бессмысленны.

Изрядное место в советах отведено домашним животным. Один из рецептов, кажется, предвосхищает использование в ветеринарии сульфатных препаратов при инфекциях дыхательных путей (№ 30). Другие направлены на избавление от мышей (№ 27), блох (№ 11 и 14), мух (№ 17) и клопов (№ 3). Если же вдруг избавление от блох случилось чрезмерное, то и на этот случай есть рецепт, позволяющий довольно скоро обзавестись достаточным их количеством, буде возникнет такое желание (№ 10).

Последний практический совет весьма характерен. Вообще многое в этом списке следовало бы описывать как рецепты проделок, причем довольно часто — проделок дурного вкуса и тона.

Как иначе охарактеризовать, например, предложение «набить» полотенце мелко растертым купоросом и чернильными орешками⁵, чтобы тот, кто вытрет этим полотенцем лицо, неожиданно для себя самого стал арапом (№ 9)? Вероятно, химический ожог кожи представлялся незначительной платой за общее веселье. Хорошо, кстати, должно быть и полотенце, в котором купорос с чернильными орешками не вдруг может быть обнаружен.

Вообще в рецептах скрывается множество подробностей обыденной жизни, которые мы едва ли с легкостью могли обнаружить в других письменных источниках. Так, совет по увеличению дальности стрельбы из ружья (№ 13) говорит нам о том, что применять огнестрельное оружие планировалось разве что на достаточно коротких дистанциях. Неожиданное использование нашатыря (кристаллов хлористого аммония) при приготовлении напитков (№ 32) заставляет предполагать столь исключительные вкусовые и ароматические свойства этих самых напитков, что даже добавление вещества с характернейшим резким запахом не должно было им навредить. Опыты с ртутью, которую предлагается класть в тесто, чтобы хлеб начал скакать в печи (№ 4), или совет «замарать» ртутью руки, чтобы потертое такими руками золото стало похоже на серебро (№ 25), немало сообщают нам об уровне осведомленности людей о свойствах этого химического элемента и наводят на дополнительные размышления о причинах невысокой продолжительности жизни в XVIII в.

Некоторые рецепты, несомненно, кочевали по европейским травникам

и бестиариям не одно столетие, прежде чем оказались записанными нашим гвардейцем. Таковы, например, употребление свиных яиц как снадобья от пристрастия к вину (№ 54) или вернейшее средство, применяемое при встрече со львом (№ 71).

Замечательно, что если представить себе развернутые рассказы о применении этих рецептов, то мы получим набор анекдотов, достойных барона Иеронима Фридриха фон Мюнхгаузена. Остается неясным, насколько счастливый держатель этого пособия по практической магии и домоводству сам верил в действенность описанных средств.

В целом сочетание практических советов с описаниями фокусов, дурацких забав и грубых проделок демонстрирует нам главным образом живейшее, отчасти раблезианское и совершенно чуждое сентиментальному человеколюбию любопытство, сопровождающее юность и казарменное возмужание во все эпохи. Как видно из приведенного в качестве эпиграфа отрывка, император Петр Федорович в своих развлечениях мало в чем уступал солдату Преображенского полка, шефом которого он был еще в предыдущее царствование.

Важно, однако, что в нашем случае в качестве своеобразного конвоя к этому собранию рецептов выступают разнообразные тексты — от образцов агиографии и «петровских» повестей до свежепереведенных сочинений европейской литературы.

Текст публикуется в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации, т.е. буквы «омега», «ять» и др. заменены соответственно на «о», «е» и т.д.; «ъ» на конце словоформ не передается; исправлены написания, отражающие ассимиляции согласных по глухости-звонкости, написания, отражающие произносительные нормы, но противоречащие современной орфографии; расставлены запятые и точки; слова в начале предложений пишутся с заглавной буквы и пр.

Считаем нужным предварить публикацию словами, коими, как правило, сопровождаются особенно захватывающие рекламные ролики: «Не пытайтесь повторить!»

СОБРАНИЕ СУМПАТИЧЕСКИХ И АНТИПАТИЧЕСКИХ СЛОЖЕНИЙ [sic!]

1. Сделать в собрании людей в компании [sic!] всех инообразных⁶.

Возьми полфунта желтого воску и закопай его на 9 дней в гниющей навоз. Потом вынь со всем и с червями и сделай из того свечу, и обмочи в растопленное сало. И когда зажжешь, никто никого не познает.

2. На ком есть весины⁷ — вывести вон.

Нажать в жемчужную раковину⁸ цитронного⁹ соку и в летнее время ночью выстав-

лять, чтоб роса на то падала и смешивалась. И тем умываться.

3. Клопов перевести.

Возьми крепкой водки¹⁰ 4 золотника¹¹, быковой желчи — 6 золотников, смешай вместе и вымажь те места, где они живут¹².

4. Чтоб хлеб в печи засакал.

Возьми ртути и положи тихонько в тесто. И когда они в печь посажат и теплота обмет, увидишь диковинку.

5. Чтоб горох не сварился.

Возьми ртути с орех¹³ и брось в горох. То никак не сварится, хотя сколько вари.

6. Чтоб горох из горшка вон выпрыдал, брось в него, когда варится, свинцовую пулю. //

7. Есть ли у кого плешина на голове, на тех местах вырастут волосы.

Возьми вейнштейн эл — масла из винного камня¹⁴ — и согрей оное и намажь тем голову. То в неделю много волосов возрастут.

8. Волосы белыми сделать в краткое время.

Возьми барсукового или медвежьего сала и мажь тем.

9. Чтоб¹⁵, умывшись кто и утираючись, арапом неведомо сделался сам.

Возьми чернильных орешков и купоросу 4 золотника и изотри всё намелко. И тою пылью набей полотенцо, коим надобно утираться. То и сделается сам арапом.

10. Целой горшок блох в 9 дней сделать.

Возьми новой горшок, и наклади в него муки или гнили мелкой дубового дерева, и налей урином, и поставь в тепло.

11. Чтоб блохи в одно место собрались, возьми козлячей крови в сосуд и поставь в светлицу. То все блохи туда сберутся.

12. Чтоб ружье железное или стальное не ржавило,

возьми куплонового сала¹⁶, которое не было в воде, ползолотника магниту, тертого намелко в пыль, и смешай с тем салом, и смажь ружье или иное какое орудие. То не будет никогда ржавить.

13. Чтоб ружье в пальбе далее брало.

Как оно обыкновенно — заряди его по обычаю порохом и возьми потолще новую пробку. Обрежь ее по пространству ствола кругло, и заложь на порох, и прибей крепко. А потом пулю — и стреляй.

14. Перевести блох как.

Возьми осового молока, и намажь оным сукно, и положи в постелю. То они все на то сберутся.

15. Чтоб яйцо¹⁷ по шести вверх возшло. //

Возьми яйцо, сделай на нем две дирки

и выдуй всё вон. И наложи в него меитау¹⁸, которую сыщешь в аптеке, и продуй сквозь обе дирки петлю конской волос, и залепи их воском. Наложь петлю на шесть и положи его¹⁹ подле шеста на бок на землю, чтоб та петля на шести была слабко. И когда от солнца будет нагреваться — станет всходить кверху.

16. Сделать чернила, чтоб токмо до 40 дней видны были, а потом сойдут с бумаги долой.

Возьми самой крепкой водки и наклади в нее чернильных орешков и купоросу. И чтоб перекипело. И потом положи на шатырю только — довольно сколько в той водке разойтись может. И наложи камеди в то — и готовы.

17. Мух извести.

Намажь рамы оконченные теплым лорьер-эле²⁰ и повесь на нитку лисий хвост.

18. Письмо сделать, чтоб видно было и не видно.

Возьми галус²¹, и разжуй его в роте, и обмочи пером, и пиши по крепкой бумаге²², и дай засохнуть. Тогда ничего не видно. И когда хочешь, чтоб видно было, возьми мелко натертого купоросу и намочи перст и потри по тому письму. То и видно будет.

19. Яйцы в студеной воде на столе варить.

Наклади яиц в горшок, положи воды и в ней — извести-кипелки, которая по сожжении в воде не была²³. То сварятся.

20. Красной робин²⁴ сделать белым.

Возьми зажги серы горючей²⁵ и окопти его тем дымом. То будет белой.

21. Чтоб кого скоро пьяного напоить.

Возьми лигнем-порадис²⁶ и положи его в ренское²⁷ или иной напиток, и напои тем.

22. Письмо написать, которое иначе не почтется, как токмо к огню. //

Возьми сал армониак²⁸ с орех, и намочи в воде, и пиши тем. И когда читать хочешь, то держи к огню.

23. Чтоб прямо кто в цель не выстрелил.

Возьми на мизинец немного сала и помажь внутри ружья ствола к одной стороне²⁹.

24. Чтоб серебро медью и медь паки серебром сделать.

Намарай сукно тертою горячею³⁰ серою и потри по серебру. То будет черной. А потом, когда надобно, чтоб паки было бело — намочи оную.

25. Чтоб золото серебром и серебро то паки золотом сделать.

Намарай у себе руки ртутью и натри тем золото. То будет, как серебро. А когда потребно в прежнее состояние привести — положи в огонь. И будет паки золото.

26. Чтоб в стакане хрустальном 10 и более колеров сделать.

Налей прежде в стакан на палец воды, потом вырежь по стакану, сколько он широк, корку тонкую хлеба. Потом на ту корку наливай, что хочешь. И как она поднимается вверх, тогда сойми ее долой и дай несколько времени устояться. То будет всё разное стоять.

27. Чтоб мышей изогнать, где их много находится.

Брось туда 4 рака сонных. То ни одной не останется.

28. Чтоб сделать человека сонным, возьми один гран опиума и дай в чем-нибудь выпить.

29. Чтоб зайцы в одно место сбежались. Вынь из зайчихи, когда она сукоча³¹, пеленку, где лежит зайчонок³², совсем вон и волочи за собою, где они бегут. То на тот след много сберется.

30. Чтоб лошадь от кашлю излечить. Возьми ложку мелко истертой горючей серы // и полфунта деревянного масла³³, что, смешавши, дай ей выпить. И не будет кашлять.

31. Чтоб познать у сукочей овцы, какие будут шерстью ягнята, посмотри у оной овцы в рот. Когда у нее язык черен, или бел, или пестр, то ягненок такой же будет.

32. Сделать, чтоб женщины перескались. Возьми нашатырю и положи в напиток, чтоб разошелся, которой дай им пить.

33. Чтоб серебряное кружево очистить, возьми винного камня и толченой слюды, смешай вместе, чем натри сетку и потом вычисти щеткою.

34. Чтоб нитяные кружева без воды вычистить³⁴, возьми две ложки белого крахмалу, к тем два наперстка хороших аглинских белил³⁵ и два наперстка толченого чистого алебастру и, смешав, положи в бумагу и поддержи над жаром — то оное скипит³⁶. И потом тем натри кружево, и положи в полотно, и выколоти из него пыль рукою. То будет готово.

35. Чтоб золотые позументы и сетки вычистить, возьми из аптеки горку мей³⁷ и натри оным, что чистить хочешь, и, натерши, вычисти щеткою.

36. Чтоб руки белы были, возьми цитронного соку и смешай с солью, сколько тебе потребно. Чем мой руки и дай им осохнуть, потом умой ключевой или колодезною водою. То будут белы, и никаких пятен не будет.

37. Чтоб кто не ступил, то пердел. В чем-нибудь дай тому съесть несколько яиц муравлиных³⁸. И когда он те поест, сколько ему по счету дал, только раз приужден он, что ни ступит, то пернет. В начиненных раках способнее всего оные кому представить можно.

38. Чтоб из ружья в цель не попал. Намарай конец ствола внутри луковым соком.

39. Чтоб молоко красное сделать, как кровь, возьми поташу и соли, брось в молоко, когда оно кипит.

40. Чтоб ружья кто заговором не испортил. Покамест его еще не заряжал, возьми трещотку или пыжовник³⁹, и оберти пенькою, и протяни в стволе тем три раза туда-сюда. Потом сойми ту пеньку, и имей под правую пазуху, и заряжай то. Ничем никто не испортит.

41. Чтоб серебряными литерами писать, возьми золотник чистого аглицкого олова⁴⁰, три золотника ртути и растопи в горну в горшке, потом сотри оное вместе с камедью. Пиши тою.

42. Чтоб узнать, встанет ли больной или умрет, возьми зеленой крепивы и накладывай в урин больного. И когда чрез сутки зелена останется, то встанет, а когда побелеет, то умрет. А в зимнее время возьми от ветчины с кожей отрежь сала и вытри больному подошвы. Брось собаке. Ежели съест, жив будет, а буде умрет, то есть не станет.

43. Кто четверочастною лихорадкою⁴¹ одержим. Обрезать у рук и ног когти, ввязать в тряпицу, и навязать живому угрю на шею, и пустить в реку. То она отыдет.

44. Кто острую память иметь хочет, то должен против ушей под висками мазать рябковою желчью⁴² и натирать гораздо. Того память гораздо поощряется⁴³. А чинить сие ежемесячно.

45. Без голку⁴⁴ стрелять. Смешай порошок с канфарою и с мелом. То от выстрелов никакого голку не будет.

46. Ртуть заморить⁴⁵. Возьми дубовой золы и человеческих волос и положи // в той ртути. То она от того заморится.

47. Ком снегу сжечь. Возьми канфары, и сделай шарик, и облепи его снегом, и зажги. То будет гореть, якобы какое возженное серное или селитренное составленное свойство⁴⁶.

48. Чтоб по воздуху показать многие мелкие искры, возьми старого крепкого вина⁴⁷ и положи в него извести, винного камня, соли и серы, что все растерши мелко процеди сквозь реторт⁴⁸. И когда надобно будет, зажги ту воду⁴⁹ и брось на воздух. Увидишь множество искр.

49. Чтоб факол⁵⁰ ветр сильный не погасил, обмочи свечильню⁵¹ в серу и воск смешай с серою ж. То сделанный из того факол ветр не погасит.

50. Чтоб огонь не повредил. Возьми камень амиянт⁵², известь, квасцы, белок яичей⁵³, травы гиациму⁵⁴, семя псилли⁵⁵. И, смешавши всё, разотря, котрою мастью что ни помажешь — огонь не повредит.

51. Чтоб человек показался весь огненный. Намажься тою мастью весь, потом серою весьма мелко истертою себя посыпь и так приложи огонь. С того покажешься весь огненный.

52. Чтоб от виноградного вина пьяну не быть, съешь перед питьем 4 или пять пучков сырой капусты, которые в самой середине вилки находятся⁵⁶, или столько ж горьких аминдалов⁵⁷. То пьян не будешь.

53. Чтоб от вина отстудить, возьми 3 или 4 угоря — рыб живых — и положи их в вино, чтоб они в нем умерли, которое после дать кому выпить. То отнюдь впредь пить не будет. То ж учинят печеные яйца совиные, ежели съест младенец.

54. Чтоб узнать виноградное целое⁵⁸ вино, возьми лесовое яблоко и положи в вино. Ежели // оно плавать будет, то целое. Ежели потонет, то с водою смешано. Или соломинку, помазав маслом деревянным, обмочи в вино. И ежели будут капли на то[й], как вынешь, то не целое есть.

55. Чтоб растленную девку сделать целою. Возьми женных квасцов и несколько к тем прибавь мастилии скалганта⁵⁹ и аврипигмента⁶⁰, что в аптеке сыскать можно. И разотри всё мелко, потом разведи дождевою водою. Котрою мастью мажь внутрь женских детородных уд довольно. То так свяжет все везикуры⁶¹, что ежели коснется мужеский уд, то тотчас кровь потечет. И узнать невозможно будет, чтоб когда была растленна.

56. Чтоб белилами намазанное лицо пожелтело, возьми в рот шафрану и стой близ того лица, жуй его, чтоб дух⁶² доходил до лица. То тотчас лицо пожелтеет.

57. Чтoб кто в венусовом деле⁶³ добр был.

Поешь волошской горчицы, грецкого гороху⁶⁴, луку, пустарнаку, анису, кориандра, кедровых орехов, а паче травы сатирион⁶⁵, которая великую возбуждает похоть.

58. Чтoб дом показался⁶⁶ змиями наполнен,

возьми с одной змеи кожу, а с другого змия — кровь, и с третьего — жир и, смешавши все, сделай светильник. Чтo как зажжешь — многие покажутся змеи.

59. Чтoб светильник сам по столу двигался.

Возьми кожу волчью и кожу собачью, из которых сделай светильню, и, положив в масло деревянное, зажги. То сама двигаться будет.

60. Сделать светильник, на который один глядя, весь затрепетал.

Возьми новый лоскут алленой⁶⁷ и сделай из него светильню. А в средину того заверти кожу змеину и тут же положи сал грокус⁶⁸, и положи светильню в священном⁶⁹ масле деревянном. Чтo как загорится, то человек, смотря на него, без ужаса // и без трепета пробывать не может.

61. Сделать, чтoб в огонь войти было можно без вреда.

Возьми соку бисмасве⁷⁰, белок яичей, семени травы псилли, которая обыкновенно зовется клоповником⁷¹, извести и, растерше всё, смешай. Которую мастью намажься и поди в огонь. Он не повредит.

62. Сделать воду, которая бы в ночи, как огонь, светилась.

Набери много червачков, которые в ночи при лесах⁷², и закупори накрепко. Потом зарой в навоз и держи в том чрез 15 дней. После процеди сквозь алебник⁷³ и воду держи в хрустальном сосуде. То от нее, как от огня, свет будет.

63. Чтoб змеи или мыши в одно место собрались.

Возьми змею или мышь и посади в сосуд такой, в котором бы много щелей было. И около того обложи соломой, чтoб было несколько посаженной змее жарко. И как закричит, то многие на тот голос сберутся.

64. Чтoб неприятельские полки в бегство обратить,

возьми траву, которая называется ахимених⁷⁴, или, чтo все одно, полиум монтакум⁷⁵, и брось ее в войско. То в великой приидут страх и побегат.

65. Чтoб утолить великую похоть, ешь траву руту и канфару. То ж делает и салат.

66. Сделать, чтoб эфиопами люди показались.

Намешай в масло сажу или какую-нибудь черную краску и зажги в стеклянной лампаде, и мажь. Покажутся все эфиопами.

67. Сделать яйцо, которое больше тысячи иных одолеет⁷⁶.

Возьми самого крепкого уксусу и положи в него свежее куриное яйцо, которое держи 40 дней и более, чтoб гораздо крепче было.

68. Чтoб память потерянную возвратить. Возьми ласточкино сердце, которое еще дрожало, и проглоти его. //

69. Чтoб сон отогнать, носи при себе сердце вороновое. То весьма мало спать будешь.

А чтoб много спать — носи сердце нетопырево.

70. Чтoб змею на одном месте заключить.

Возьми дерево ясену и оклади кругом змеи. Чрез которое дерево отнюдь она не пойдет.

71. Чтoб льва утешить, возьми петуха и покажи его глазами льву. То он с великим страхом отбежит.

72. Чтoб от великого морозу 14 дней тепло было ногам.

Возьми голузино калу, сколько хочешь, и сожги его в пепел, где горшки обжигают. И из того пеплу сделай щелок и тем щелоком вымой ноги. То не озябнут 14 дней.

Отвдано. Так, истинно!

73. Ежели хочешь стрелять громко из ружья или из пушки, чтoб люди испугались. Возьми антимоний⁷⁷ да меркулии соблести⁷⁸ и всего по золотнику, да фунт порошу и смешай вместе, и стреляй. Будет громко.

74. Чтoб от пороха не слышно было удара. Возьми собачьих костей, и сожги в горшке, и смешай с порохом и истолки. И не будет слышно удара.

75. Чтoб стрелять по птицам водою.

Возьми ружье и заряди, и сверху положи пыж, чтoб был в деревянном масле, и забей накрепко. И потом налей воды, и сверх заткни бумагой накрепко, и стреляй по птицам. И они все поглоснут и взлететь не могут.

76. Чтoб стрелять в ночи, а будет видно вверху, чтo звезды или чтo свечи.

Возьми гороху и положи в сало ветчинное, // и потопи, и дай немного постоять, чтoб простыло. Потом набей ружье, а горох тот сверху порошу насыпи и сверху гороху забей пыж. Потом стреляй вверх. И будет издали видеть, как звезды.

И то чудно и ужасно будет.

Примечания

¹ См.: Лифшиц А. Л. Подпоручик Василий Гринков, переводчик // Вестник

Московского университета. Сер. 9: Филология. 2013. № 4. С. 164–181.

² См., например: Панченко А. М. Чешско-русские литературные связи. Л., 1969. С. 133; Сазонова Л. И. Переводная художественная проза в России 30–60-х гг. XVIII в. // Русский и западноевропейский классицизм. Проза. М., 1982. С. 134. Одному из содержащихся в тетрадках Кублицкого произведений посвящена целая диссертация: Ансит Т. Н. Повесть о Францеле Венециане — памятник русской литературы первой трети XVIII века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1984.

³ См. об этом: Лифшиц А. Л. Забытый перевод сатиры Г. В. Рабенера в рукописи из собрания Научной библиотеки Московского университета // Рукописи. Редкие издания, архивы. Из фондов Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. [Сб. 9]. М., 2013. С. 48–58.

⁴ РГБ. Ф. 310 (В. М. Ундольский). № 925. Л. 68–72об.

⁵ Чернильные орешки — паразитические наросты на дубовых листьях, используемые при приготовлении традиционных коричневых (железо-галловых) чернил.

⁶ Т.е. сделать так, чтобы все приняло иной облик.

⁷ Т.е. веснушки.

⁸ Т.е. в раковину жемчужницы, пресноводного двусторчатого моллюска.

⁹ Т.е. лимонного.

¹⁰ Крепкая водка — азотная кислота или смесь азотной и соляной кислоты.

¹¹ Золотник — 1/96 часть фунта.

¹² Около 30 лет назад приходилось слышать, как похожий рецепт — смесь борной кислоты с яичным желтком — рекомендовали в качестве средства для борьбы с тараканами-прусаками. Не приходилось, правда, слышать о его действенности.

¹³ Вероятно, имеется в виду обычный лесной орех.

¹⁴ Т.е. *weinstein Öl*. Масло винного камня — пережженный продукт взаимодействия винного камня (калийной соли винной кислоты) с серной кислотой.

¹⁵ В рукописи: *кто б*.

¹⁶ К сожалению, не удалось выяснить, что бы это могло быть. Не исключено, что речь идет о купоросе.

¹⁷ В рукописи: *ицо*.

¹⁸ В данном случае Семен Кублицкий явно не разобрал и как следствие неправильно переписал название вещества. Затрудняюсь предположить, что имеется в виду.

¹⁹ Т.е. яйцо.

²⁰ Так передано немецкое *lorbeer Öl* — масло лавра.

²¹ См. прим. 5. Слово *галус* не попало в Словарь русского языка XVIII века. (Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984 — Т. 1–).

²² Крепкая бумага (вероятно, нем. *Kraftpapier*) — плотная оберточная бумага, возможно, так могли называть и картон.

²³ Т.е. негашеной извести. При ее взаимодействии с водой выделяется значительное количество тепла.

²⁴ Т.е. рубин.

²⁵ *Горячая сера* — порошок желтой серы, с древности используемый как лекарственное средство.

²⁶ *Lignum paradisi* — райское дерево, алоэ.

²⁷ Как правило, белое вино; см: *Трефилова О. В.* О виноградарстве, виноделии и винокурении в средневековой России // *Вино в этнокультурата и литературата: Сб. с материали от международна научна конференция, 6–7 май 2001 г.*, Шумен. Шумен, 2002. С. 48.

²⁸ Так передано немецкое *Sal armoniak* — нашатырь.

²⁹ Т.е.: помажь ружье внутри с одной стороны ствола.

³⁰ Т.е. горючей.

³¹ *Сукоча* — беременная (обычно о мелких животных).

³² *Пеленка* — вероятно, плацента. Это значение слова не отражено в Словаре русского языка XVIII века.

³³ *Деревянное масло* — низкосортное оливковое масло, используемое в технических целях (в лампадах, например).

³⁴ Т.е. *вычистить*.

³⁵ Свинцовые белила.

³⁶ *Скипеться* — при кипении или плавлении превратиться в комки, в твердую массу.

³⁷ К сожалению, опять невозможно сказать, о чем идет речь.

³⁸ Т.е. муравьиных.

³⁹ *Трещотка* и *пыжовник* — инструменты для чистки ствола огнестрельного оружия.

⁴⁰ В рукописи ошибочно: *аглицкого золота олова*.

⁴¹ Вероятно, правильнее: *четверочасная* — такая, приступы которой случа-

ются каждые четыре часа или длятся четыре часа.

⁴² *Рябковая желчь* — желчь рябчика или иной сходной с ним птицы.

⁴³ Т.е. становится острой.

⁴⁴ Без гула, грохота.

⁴⁵ Словарь Академии Российской выражение *заморить ртуть* объясняет следующим образом: «Стирая ртуть с тучными телами, раздробить оную на мелкие части и тем воспрепятствовать взаимному оных соединению» (Словарь Академии Российской. Ч. 4. СПб., 1793. С. 311).

⁴⁶ Т.е. вещество.

⁴⁷ *Крепкое вино* — продукт перегонки, водка.

⁴⁸ Т.е.: перегони при помощи реторты.

⁴⁹ Здесь в значении 'жидкость'.

⁵⁰ Факел.

⁵¹ Фитиль.

⁵² *Амиант* — минерал, разновидность асбеста.

⁵³ Яичный.

⁵⁴ Вероятно, *гиацинт*.

⁵⁵ *Псилли* — псиллиум, семена подорожника блошного (*Plantago psyllium* L.).

⁵⁶ Речь идет, по-видимому, о капустных кочерыжках.

⁵⁷ Т.е. горьких миндальных орехов.

⁵⁸ Т.е. неразбавленное.

⁵⁹ Очевидно, в данном случае перед нами искаженное латинское название вещества. Первая его часть явно стоит в родительном падеже.

⁶⁰ Минерал желтого цвета, соединение мышьяка и серы.

⁶¹ Т.е. *везикулы*.

⁶² Дыхание.

⁶³ В любовных делах. Венус — Венера.

⁶⁴ Нут, турецкий горох.

⁶⁵ В рукописи: *самарион*. Имеется в виду известное еще с античности средство — трава *satyrion*, вероятно, разновидность ятрышника (*Orchis*) или чабер (*Satureja*).

⁶⁶ Глагол *показаться* имеет и значение 'оказаться'.

⁶⁷ Льяной.

⁶⁸ *Крокус* — шафран. *Сал крокус* — возможно, оксид трехвалентного железа.

⁶⁹ Вероятно, *освященном*.

⁷⁰ Сок какого растения необходим для реализации этого рецепта, установить не удалось. Судя по написанию, этого не понял и Семен Кублицкий, что, надеюсь, уберегло его от испробования действенности этого средства.

⁷¹ Словарь Академии Российской называет *клоповником* багульник (Словарь Академии Российской. Ч. 3. СПб., 1792. С. 635).

⁷² Вероятно, имеются в виду светлячки.

⁷³ Имеется в виду *алембик* — перегонный куб.

⁷⁴ Возможно, имеется в виду растение из рода *ахименес* (*Achimenes*). Название имеет также написание *achaetenix*; его производят от названия персидской династии Ахеменидов.

⁷⁵ Так передано латинское название растения *Polium montanum*, которое больше известно как *Teucrium montanum* — дубровник горный.

⁷⁶ Наверное, если катать яйца с горки.

⁷⁷ То же, что сурьма, химический элемент.

⁷⁸ Имеется в виду *mercurii sublimati* — хлорид ртути, сулема, чрезвычайно ядовитое соединение.

Антон Владимирович Дадыкин,

канд. ист. наук

Валентина Ивановна Ерофеева,

ведущий редактор

Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва)

«ЧЮЧЕЛО И МЯЧЕЛО»: ОБ ОДНОЙ РУКОПИСНОЙ МОЛИТВЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в. (из фондов Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова)

Публикуемая ниже молитва обнаружена сотрудницей Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова В. И. Ерофеевой на пустом (т.е. не имеющем типографского текста и изображений) листе Требника, изданного на Московском печатном дворе 7 января 1647 г. Эта книга содержит «чины на потребу», в том числе чины исповеди, чин освящения масла,

чины погребения священников, мирян и младенцев, а также отдельные молитвы (например, молитву над кутьей или молитву на исход души). Текст молитвы написан коричневыми чернилами, так называемым поздним полууставом, почерком, палеографические приметы которого указывают на первую половину XVIII в. Перед интересующей нас молитвой на том же пустом листе другим, более ранним почерком (бег-

лый полуустав рубежа XVII–XVIII вв.) написана «Молитва над ситом». Этот пустой лист находится между листами с текстами «Послѣдование погребенію с[вя]щенническому и діаконскому чину и мирским ч[е]л[о]в[е]комъ» (л. 193–194об. 2-го счета) и «Чинъ бываемы на погребеніе с[вя]щенникм и мирскимъ ч[е]л[о]в[е]комм» (с л. 196 2-го счета). Иными словами, прямой тематической связи с текстами издания упомянутые рукописные молитвы не имеют. Скорее всего, они написаны в этом месте книги просто потому, что там имелся чистый лист. Кстати, он уцелел лишь в одном из четырех экземпляров московского Требника 1647 г., имеющихся в ОРКиР НБ МГУ. Пустые листы в московских изданиях XVII в. вообще доходят до наших дней сравнительно редко: вся бумага в первой половине XVII столетия и практически вся во второй половине была импортной и дорогой, поэтому владельцы книг эти листы вырывали.

Можно лишь строить предположения о месте проживания автора рукописного текста. Судя по владельческим и иным записям на Требнике (см. ниже

краткое описание), во второй половине XVII в. книга находилась в деревне Григорово Каменского стана Орловского уезда (запись 1), примерно столетие спустя оказалась в церкви села Пальцово (вероятно, в Курской губернии; запись 3), а в начале XX в. находилась у старообрядцев г. Бендеры (запись 4), где и была получена в конце столетия участниками археографической экспедиции исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Текст молитвы публикуется с полным сохранением орфографии оригинала, акцентуации и разбиения на слова. Сокращенные слова не раскрываются. Выносные буквы (за исключением предлога или приставки «ѡ») вносятся в строку и выделяются подчеркиванием. Конец каждой строки обозначается знаком «//».

// МАТѢ ВОЕЖЕ БѢГОВИТИ СТАДОКОРОВА
// ВСАКОЕ ВЛѢКО ДѢН БЖЕ НШѢ ВЛАСТЬ
// ИМЕАИ ВСАКНА ТВАРИ ТЕБѢ МОЛИ//
МЛА ИТЕБѢ ПРОСИМЪ ЯКОЖЕ БѢГОВИ //
И ОУМНОЖИЛЪ ЕИ СТАДА • ПЧЕЛЫ ПАТРИ//
АРХА ИАКОВА • ИЗАСИМА САВОТЕА • //
БЛГВІ СТАДО СКОТОВ СІХ И ПЧЕЛЮ СІЮ //
МАТКИ УЛАНѢИ И ПЧЕЛЫ РЕЦИЦЫ¹ : //
РАБА ТВОЕГО : ИЛИ РАБЫ : ИМѢА : //
(л. об.) ИОУМНОЖИ ИОУКРЕПИ СОТВОРИЕ
ВЪСЫЩА // ИЗБАВИЕ² ОУНАСИЛЪ ДІАВОЛА
ЧІ//ЧЕЛѢ ИМАЧЕЛѢ • ИОУННО ПЛЕМЕНИКЪ //
ИОУВСАКАГО НАВѢТА ВРАГОВЪ • // И ВОЗДУХА
СМЕРТНАГО • ИОУВБИТЕАНАГ³ // НЕДУГА :
ОУГРАДНЕ СТЫМІ АГГЛЫ ТВОИМІ // ВСАКОЮ
НЕМОШЬ ВСАКЮ ЗАВѢТЬ⁴ // ИНОУШЕНІЕ
ЧАРОВѢТАЖЕ И ВОЛШЕВѢТА // ОУДЕЙСТВА
НАХОДѢШЕГО ДІАВОЛИКОГО // ЧІЧЕЛЫ⁵ МАЧЕЛЫ :
ОУГОМА ОУНЕГО : // ЯКОТВОРИЕ ЦАДТВО
ИСИЛА АМИНЬ //

Примечания

¹ Так в оригинале, должно быть, вероятно: «рек сицы».

² «б» исправлено рукой писца.

³ Последний (выносной) слог — лигатура.

⁴ Очевидно, «зав[и]сть»; горизонтальная палочка у «т углового», вероятно, играет роль титла над сокращением.

⁵ В первом слове исправление рукой писца: «е» переправлено на «ю».

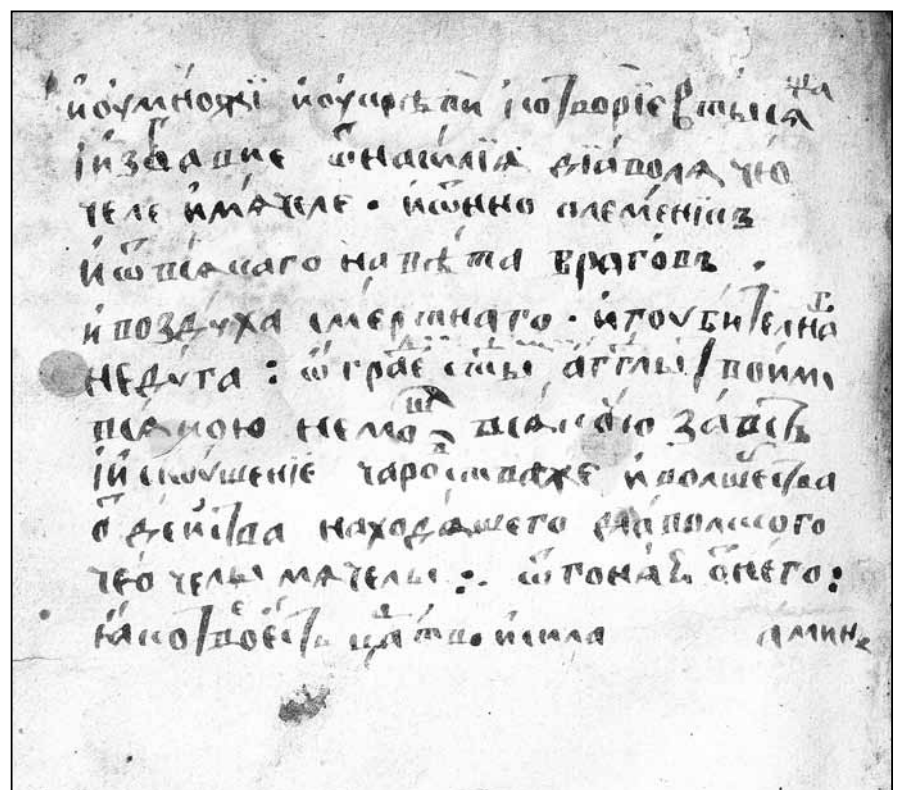
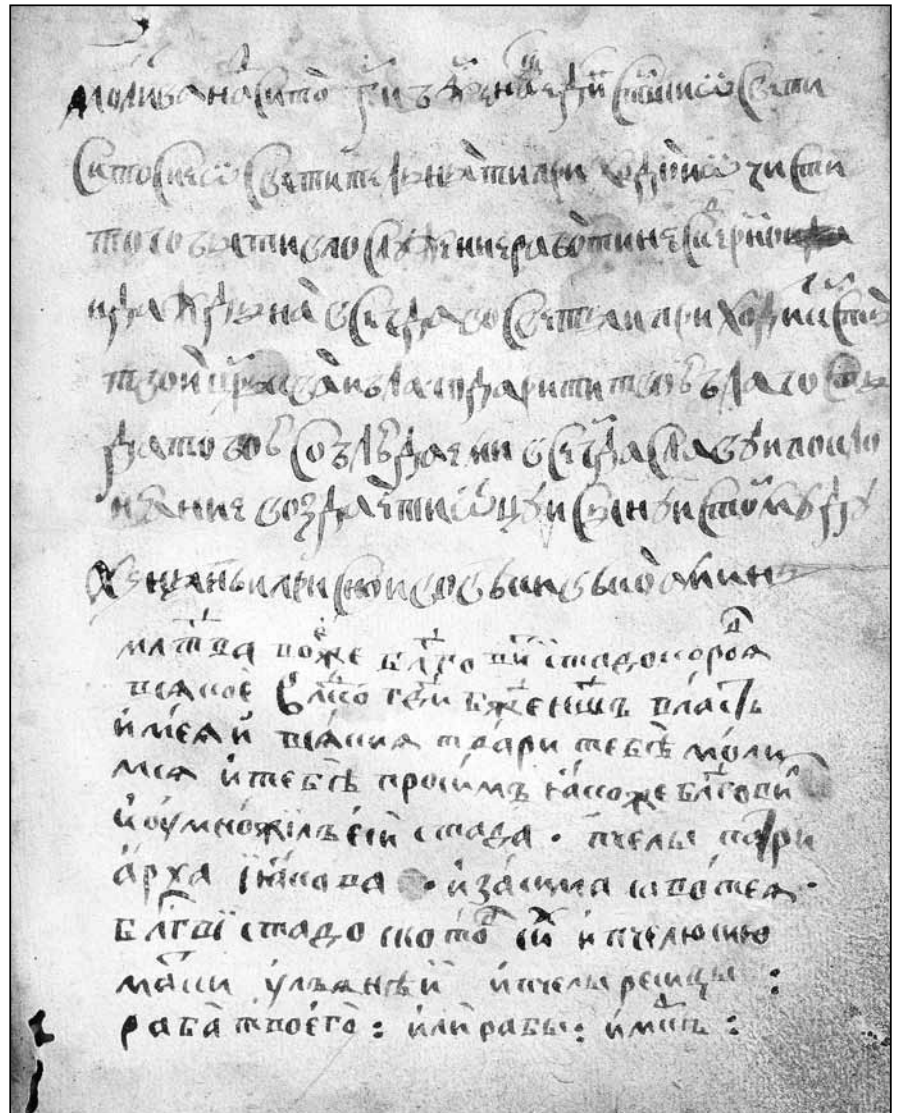
ТРЕБНИК. — Москва: Печатный двор, 07.01.1647 (01.12.–07.01.1755).

4°. 1⁸–32⁸ 33⁸⁺¹ = л.: пустой, 1–199, 180–194, пустой, 196–244 = 265 л.

Строк: 15, с колонтитулум. Шрифт: 90 мм.

Орнамент: заставки; вязь.

Печать с киноварью. Сигнатуры в центре нижнего поля первого листа тетради черным (сигнатуры 18, 20, 21,



Листы с «молитвой над ситом» и «молитвой во еже благословити стадо коровья»

24, 30 — киноварью; сигнатура 16 со значком «» справа от числа, сигнатура 31 со значком «» слева от числа), фолляция в правом нижнем углу листа — кириллическими цифрами (*Зернова* А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958. № 197).

Во всех экземплярах МГУ опечатки в фолляции на л. 101 («105»), 131 («127»), на л. 2-го счета 185 («205») исправлена надпечаткой.

50q'a 564 инв. 3393–10–05.
185 × 145 мм.

Нет л. 23, 242–244 и пустого. Текст л. 242 восстановлен в два цвета поздним полууставом по бумаге рубежа XIX–XX вв. Мелкие утраты текста на многих листах восстановлены двумя разными почерками по бумаге первой трети XIX и рубежа XIX–XX вв. Вместо л. 23 вклеен пустой лист бумаги первой трети XIX в. На пустом листе издания (после л. 194 2-го счета) беглым полууставом рубежа XVII–XVIII вв. написана «молитва над ситом»¹, ниже другой рукой поздним полууставом первой половины XVIII в. написана «молитва во еже благословити стадо коровья» (см. публикацию).

Блок разрывается между л. 127 и 128, 199 (1-го счета) и 180 (2-го счета). Л. 241 оторван, л. 160, 236 отстают от тетрадей. Многие листы книги загрязнены, со следами затеков, пятнами мертвой плесени, каплями воска. Правые нижние углы листов затерты. Многие листы вклеены в тетради или подклеены бумагой первой трети XIX, рубежа XIX–XX вв. и/или второй половины XX в. разных сортов.

Переплет второй половины XIX в. — доски в коже с полустертым слепым тиснением. На верхней крышке остатки овального срединка в ромбовидной

орнаментальной рамке, копирующего суперэкслибрис Московского печатного двора «единорог под пальмой». Верхняя крышка со скосами. Кожа потерта, со значительными утратами верхнего слоя, на корешке сильно потрескалась. Крышки отходят от блока. В нижних ребрах крышек металлические стойки. На нижней крышке четыре жуковины желтого металла. Канты с фасками, но по внешнему обрезу блок выступает за ребра крышек. Капталы. Фигурные застёжки желтого металла в зацеп с растительным орнаментом (чеканка), накладные пробой. Обклейка крышек и припереплетный лист (I, —) бумаги рубежа XIX–XX вв. Обклейка нижней крышки загрязнена. Обрез загрязнен. Следы жука-древоточца.

Записи. 1. «В Орловском¹ уезде в Каменском стану деревня Григорова Козарина Булгакова да Богдана Булгакова» (л. 1, нижнее поле, скоропись второй половины XVII в., частично стерта).

2. «Сия кн[и]га Троїцкого попа Стеоана» (л. 1, внешнее поле, беглый полуустав рубежа XVII–XVIII вв.; начало той же записи на л. 236, частично срезана).

3. «Сия книга глаголима села Пальцава престо [!] [В]ведения Бцры [!] диячка Анѣдрѣя Шифова [!] сына да ево сына Степана да ево сына Карнея» (л. 2, 9, 18, 20, 25, 30, 35, 38, 44, 49, 53, 59, 61, 65, 70, 75, 83, 86, 94, 102, 105, 111, 114, 116, 122, 137, 143, нижнее поле, беглый поздний полуустав второй половины XVIII в., послоговая запись).

4. «Сия книга глаголемая малой Потребникъ пренадлежитъ бендерской старообрядческой [!] церкви Покрова прес[в]ятыя Богородицы и Николы чудотворца» (л. 2, 4, 6, 8, 10, 12, внутреннее поле, в том числе по заклеюке рубежа XIX–XX вв.; скоропись начала XX в.).

5. «Сия книга чинъ исповѣди принадлежить церкви Покрова пр[е]с[в]ятыя Б[о]г[оро]д[и]цы общ[е]ству [!]

6. «Священника М. К. А.» (обклейка нижней крышки; скоропись первой четверти XX в.).

Пометы, пробы пера. На л. 7 беглым поздним полууставом первой половины XVIII в.: «Книга Потребник», на л. 97 поздним полууставом середины XVIII в. другой руки дважды: «Сия книга». На л. 1 простым карандашом арифметические подсчеты в столбик. На внешнем поле ряда листов примечания к тексту скорописью середины XX в. химическим карандашом, например: «аборт» (л. 30), «карты, табак» (л. 54об., полустерто). На полях некоторых листов отчеркивания в тексте и пометы простым карандашом, например: «нач.» (л. 34), «Д.З.О.Т.Р.» (л. 38), «К+» (л. 44). На л. 122 фиолетовыми чернилами «светь».

Получена в 1996 г. во время молдавско-украинской археографической экспедиции исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Примечания

¹ Курсивом даны выносные буквы.

² Молитва над ситом. Г[осподи] Б[о]же наш един с[в]ятыи и всвети сито сие всветительным ти приходом и вчисти того быти в послужение рабом ти не скверном и даждь нам всегда во светыи (!) приходит к с[в]ятым твоим ц[е]рквам и благодарити твою благодать да тобою соблюдаеми всегда славу и поклоняние воздаем ти штицу и сыну и с[в]ятому духу ныне и присно и во вѣки вѣком аминь.

Публикация текста и предисловие подготовлены А. В. Дадыкиным, краткое описание экземпляра Треника выполнено В. И. Ерофеевой.

Александра Борисовна Ипполитова,
канд. ист. наук, Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

ТРАВНИК НИКИТЫ ЖАЧКИНА КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в.

В Отделе рукописей РГБ хранится рукописный травник конца XIX — начала XX в. (из поступлений Румянцевского музея 1919 г.)¹. Рукопись форматом в 4° (22,0 × 17,7 см) состоит из 8 тетрадок, сшитых суровой нитью (7 тетрадей по 8 л. и 1 тетрадь в 2 л.), под синей бумажной обложкой (сохранилась только верхняя часть), содержит 58 л., датируется на основании штемпеля («фабрики / Платунова / № 6» — 1870, 1914 гг.) [4. С. 107, № 154; 7. С. 349]. Текст написан полууставом и скорописью фиолетовыми и черными

чернилами, на некоторых листах имеется владельческий (?) штамп: «Никита Жачкин» (л. 9, 17, 25, 33, 41, 49). Низ л. 1 обрезан. На некоторых листах имеются записи, выполненные размашистой скорописью простым и красным карандашом, — предполагаемые латинские и иногда русские наименования растений (л. 1–4, 6, 6об., 12), а также дополнение текста о траве *ревеке* по другому списку (л. 16); другим почерком также скорописью простым карандашом подписаны синонимы названий растений: в статье об *ужнике* — *ландаш*

(л. 2), о *дерее* — *катун*, *бабий разум*² (л. 30об.), о *кокуе* — *кокушк[ины] слезы* (33об.); на л. 23 неразборчивая запись синим карандашом. Кроме того, в некоторых местах встречаются дополнения в одно-два слова к текстам травника, выполненные простым карандашом мелкой скорописью (л. 11, 15об., 17об., 24об., 25, 31, 50).

В травнике содержатся описания 127 растений, из них к 17 имеются иллюстрации (в большинстве же случаев для иллюстраций лишь оставлено место). Текст и изображения расположены в прочерченных простым карандашом по линейке прямоугольных рамках (до л. 47об.), в отдельных «графах» помещены: текст статьи, иллюстрация, примечания по другим спискам (не везде).

Использование полуустава, букв допетровской орфографии (встречаются

8, а, о, џ), буквенное обозначение чисел, а также написание прилагательного *Говыхъ* без *и* могут указывать на то, что рукопись написана старобрядцем.

Травник Никиты Жачкина относится к заключительному этапу развития традиции русских рукописных травников и содержит как характерные для нее тексты, так и новые статьи, восходящие к различным источникам. О том, что список Жачкина является составным, свидетельствуют следующие наблюдения.

1. Повторы одной и той же статьи в разных, иногда сильно различающихся, вариантах. Например, в рукописи имеется по два разных текста о растениях *ахтомос* и *бель А*³:

Ахтомос

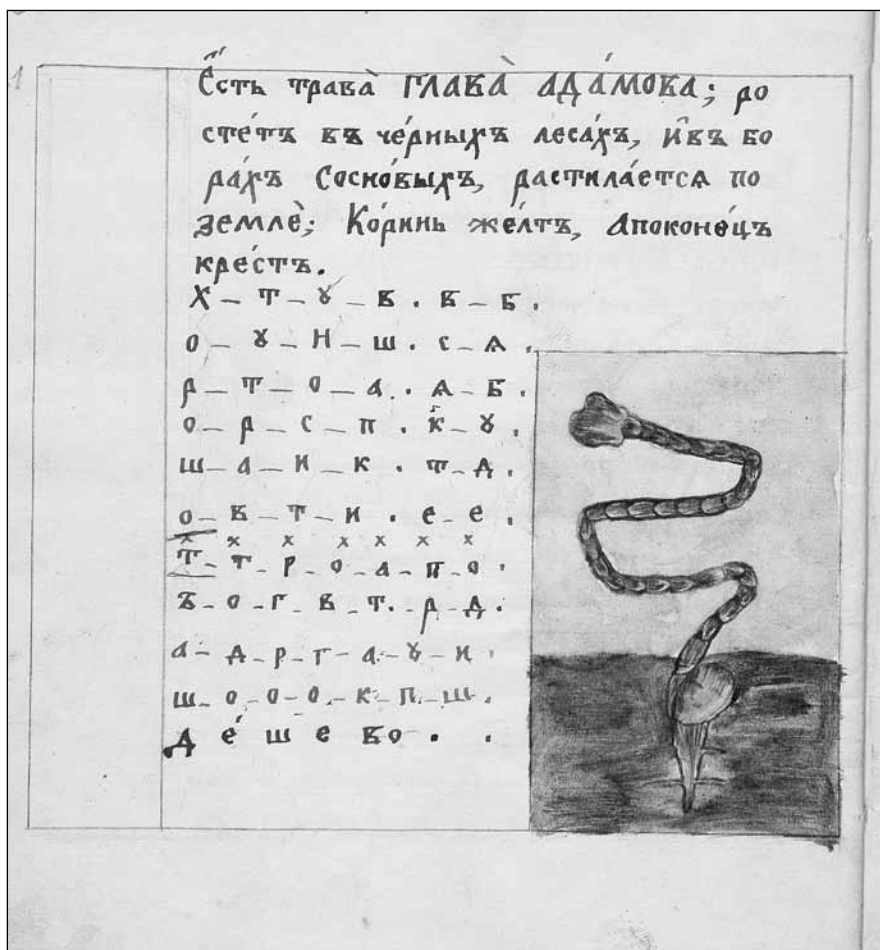
Есть трава АХТО- НОН, растет при поточниках и при реках, собою ворон, листочки долгинки, рост в стрелу, цвет сименицами. Та трава добра от живота и от грыжи пить и мазать на молодой месяц (л. 27).	Есть трава ПИП- КА, растет при темном месте, листочки малы, круглы, вышиною в стрелу, цвет синь кувшинцами. Польза. У кого грызет пуп грыжа, топить в молоке или уксусе и пить натошак, поможет (л. 36 об.).
--	--

Бель А

Есть трава БЕЛЬ Буд безоцвет, растет на реках корнем к берегу, а стебель на воде против воды, лист что сабля, коринь вишневы, в середине желт, кинеш на воду — против воды идет. Кто носит на себе сию траву, уведаит кто нань зло мыслит. И избавлен будет Богом от еретиков и сопротивников. Возми в руку — от всякия болезни избавит. Коринь носи — бесов уви- деш (л. 48 об.).	Есть трава Зелзо- век, растет в воде, а конец в земле против воды. И та трава велми добра носить на себе, не убоится ни еретника, ни сопротивника, или кто на тебя зло мыслит, то все уведаеш. А коринь добр — возми в руки или в уста, всякое железо и замки отмыкают- ся (л. 23 об.).
---	---

2. Наличие статей, характерных как для самых разных типов травников⁴ (петрозаводский, костромской, бирюковский и др.), так и для других памятников книжности.

В частности, описание растения *замок вощаной* встречается помимо травника Жачкина в травниках Ивана Бирюкова⁵, а растения *невидим* — в заонежском травнике конца XVIII в. (в травнике Жачкина исходный текст явно был дополнен и переработан)⁶:



«Есть трава ГЛАВА АДАМОВА...» (л. 31об. травника Жачкина)

Замок вощаной

Травник Ивана Бирюкова, вторая четверть XIX в. (РНБ. F. VI.16, л. 6, № 46)	Травник Никиты Жачкина, л. 12
Замок вощаной растет на старых лугах, ростом и видом желта, бес цвету, вся ровна, собою что замок, мягка что воск, корень ⁷ . Пригодна — вода от нее прочь бежит, а растет только в июле месяце во одно время — только 12-ть дней.	Есть трава Замок вощеной, дивная вещь. Растет, как замок, отмыкать, что воск. Добра с нею в воду ходить, вода бежит прочь. И та трава растет в июле месяце, где старые луга, вся желта и мала, цвет что пыльца. Годна пчел окуривать.

Невидим⁸

Травник конца XVIII в. (ГИАЭМЗ «Киж». КП-4281/1, л. 10 об., № 22)	Травник Никиты Жачкина, л. 37
Трава невидим растет по низким местам, вышиною полъаршина и более, цвет рудожел на три грани, а как росколупишь, то у ней бутью ядрышко черное, а растет она около залив на берегу из воле ⁹ . Ту траву кто носить будет при себе, невидим будет.	Есть трава Невидом, растет по низким местам и сеется в садах. Коринь соединяется из нескольких маленьких репок в один, золотого цвета, горко-острого вкуса. Листы длинные и острокопечные, посредине выдалось вьдолъ ложбиною подобно лилее. Стебель круглы лоснящийся от 14 до 18 вершков вышиною, цвет бел с пурпуровою, разделенный на части; а отцветет на части кругловаты на три гнезда разделенными ягодами черными и трехугольными твердыми древесоватыми сморщившимися семечками. Цветет в июле месяце. Действие. Положи траву или семичка за нижнюю губу, невидим будеш ходить везде.

А статьи о конопле, капусте и горчице в травнике Жачкина (л. 39, 39 об., 41 об.) восходят к тексту «Прохладного вертограда» [5. С. 72, 77, 87–88].

3. Наличие большого числа контаминированных текстов, причем таких, что уже нередко сложно определить их

источник. Так, текст о растении *алямля* из травника Жачкина содержит элементы, встречающиеся в более ранних травниках и характерные для описаний **золотухи 2, царских очей, адамовой главы 1** и **осота 1** (общие чтения выделены шрифтом):

Травник конца XVIII в. (РГБ. Собр. Е. И. Усова, № 26, л. 41, № 71)	Травник Жачкина, л. 10об.–11	Травник 1703 г. (РГБ. Собр. В. М. Ундольского, № 1072, л. 31–31об., № 91)
Есть трава золотуха, растет, <i>где женской пол не ходит</i> , и та трава золотуха собою <i>желта</i> — от волосатика, а толста что пест, а растет испод колодников.	Есть трава АЛЯМЛЯ, растет по низким местам подле болот сухих, <i>где не ходет женского полу</i> . Дивная вещь, угодна ко всякому (делу) ¹⁰ человеку. Растет ниска и по пяти листочков и семи, вся <i>желта</i> , а листочки что коровьи язычки, по сторонам же по шести и девети листов, <i>а цвец</i> кувшинцами <i>багров, а в них всякими цветы, всякими узоры</i> с цветом, а цветет все лето, а где земля нежная.	Трава царские очи, и та трава собою велми мала, ростом в ыглу, тонка что игла же, а <i>желта, яко злато, цвет багрен, а в ней кажетца всякие цветы и узоры</i> , как зайдешь против солнца и посмотришь. А листов нету, а растет кустиками.

Травник 1703 г. (РГБ. Собр. В. М. Ундольского, № 1072, л. 25а об., № 1)	Травник Жачкина, л. 10об.–11	Травник втор. пол. XVIII в. (РНБ. Q.VI.18, л. 39 об., № 76)
Трава адамлева глава <...> А корень ее давать женам, <i>кои детей не родят</i> — <i>будут дети: прежде дочь, потом и сын</i> . А кто цвет ея носит на себе, и тот человек честен будет всему началству. Потому сия трава именуется царь, а корень ея, как человек.	Есть трава АЛЯМЛЯ <...> <i>Которая жена не родит детей</i> , той травы корень истопить в начале месяца и пить, <i>то будет дети</i> родить: <i>прежде сын, потом дочь</i> . <...> Которой человек <i>хочет торговать, богат быть, носи оною на себе</i> в чистоте или положи в лавку, где товар, на четыре стороны, то люди все больше к нему идут и покупают. И сильным людям без нея нельзя.	Есть трава именем оstay <...> И та трава велми добра держати при себе торговым людем или кто захочет богат быти, носи при себе , куда ни пойд, много добра обрящешь, и от людей честен будешь, и всяких ремеслах будет Бог помощник.

Текст о растении *адамова земля* (см. в приложении) содержит мотивы «подведения земли на высоте» и сопротивления течению, характерные для описаний **царя Сима** и различных разрыв-трав (**бель, замочная, муравей** и др.¹¹).

4. Трансформация фитонимов, например: *алировей* (л. 8об.) у Жачкина при наиболее частотном в травниках *муравей*; *постял* (л. 14) вместо *пострел/прострел лесовой*; *касолжица* (л. 27об.) вместо *косая железка / коса железенка / коса железница*; *охти* (л. 5б) при наиболее частотном *осот*; *василек* (л. 57об.) вместо *вельжа / велижа / вележ / велижь* [2. С. 454, 464–465, 470, 472, 476–477].

5. Ко многим статьям травника Жачкина на полях даны параллельные тексты или дополнения по другим спискам, в которых нередко прямо указывается: «из другова травника» (л. 1), «из другова тр.» (л. 4).

Судя по всему, при создании травника Жачкина использовались не только

рукописные источники. Некоторые тексты или их фрагменты несут отпечаток устной традиции. Об этом свидетельствуют вкрапления нехарактерных для травников диалектизмов, переработка и творческое переосмысление некоторых текстов, наличие статей, не известных ни по каким другим спискам. В частности, для травника Жачкина, как и для ряда других поздних списков, характерно разрастание корпуса упоминающихся вербальных формул — это псалмы (Пс 49, 50, 69, 90, 108), молитвы («Да воскреснет Бог», «Отче наш», «Господи, помилуй», воскресная молитва, Иисусова молитва), приговоры и заговоры (см. тексты о *дедовой браде*, *папортнике*, *Постреле Боровом*). Как правило, их рекомендовалось читать при сборе растения.

Часть текстов испытали несомненное влияние печатной продукции, о чем свидетельствуют, в частности, вставки ботанической терминологии, ср.: «Есть

трава Лилия белая, растение, имеющие листы небольшие в сравнении к своей высоте, *подобные ланцету*. Цветы большие белые *о шести тычках и одном пестиках*. Она природою из Палестины, разводится в садах для цветов и луковиц» (л. 38); «В аптеках которых под именем (*Radix Gramines*), пырейного корня, покупают» (л. 42) — ср. лат. *radix graminis* ‘корень пырея’.

Особый интерес представляют имеющиеся в рукописи Жачкина красочные иллюстрации. На настоящий момент известно семь травников XVIII — начала XX в. с изображениями растений в красках или пером. Автор рисунков в травнике Жачкина был знаком с традицией ботанической иллюстрации — в отличие от большинства остальных списков, здесь изображаются не только наземные части растений, но и их корни, многие растения изображены вполне узнаваемо: *плакун* — дербенник иволистный *Lythrum salicaria* (л. 1), *попутник* — подорожник большой *Plantago major* (л. 6), *петров крест* — скорее всего, вербейник обыкновенный *Lysimachia vulgaris* L. (л. 6об.), *дерега* — плаун булавовидный *Lycopodium clavatum* L. (л. 30об.), *земляница* — земляника лесная *Fragaria vesca* (л. 16об.) и др. Однако нашлось место и для творческой фантазии — изображения растений *львиный клык*, *дедова брада* и *дедово сердце* весьма необычны (см. иллюстрации к статье и на 1-й с. обложки).

Ниже публикуются наиболее интересные статьи травника Жачкина — неизвестные по другим травникам либо своеобразные варианты уже известных. Тексты расположены в алфавитном порядке фитонимов. Несколько слов о наиболее примечательных статьях.

Уникальными являются статьи о растениях *дедова брада* и *дедово сердце*. Фитоним *дедова брада* неизвестен по другим травникам, а также отсутствует в Ботаническом словаре Н. И. Анненкова и СРНГ [1; 9]. Растение наделяется признаками, выделяющими его среди прочих (корень в виде короны, 9 семян, цветок похож на огонь), его рекомендуется собирать, предварительно очертившись, в особое время: полночь на Ильин день. Мотив огненного цветка известен как по устной традиции, так и по травникам; мотив очерчивания себя при сборе отсылает скорее к устной традиции. О влиянии последней свидетельствует и упоминание *невидимок*, которые будут шуметь и стучать в доме (ср. перм. *невидимка* ‘домовой’ [9. Вып. 20. С. 342–343]).

Фитоним *дедова брада* известен в русских говорах как название растений спаржа аптечная *Asparagus officinalis* L., хвощ луговой *Equisetum pratense* Ehrh., дербенник иволистный *Lythrum salicaria* L. [9. Вып. 7. С. 330], помимо рукописи Жачкина встречается лишь в одном травнике (1830-х гг.), но в ином тексте¹². *Дедова брада* у Жачкина наделена

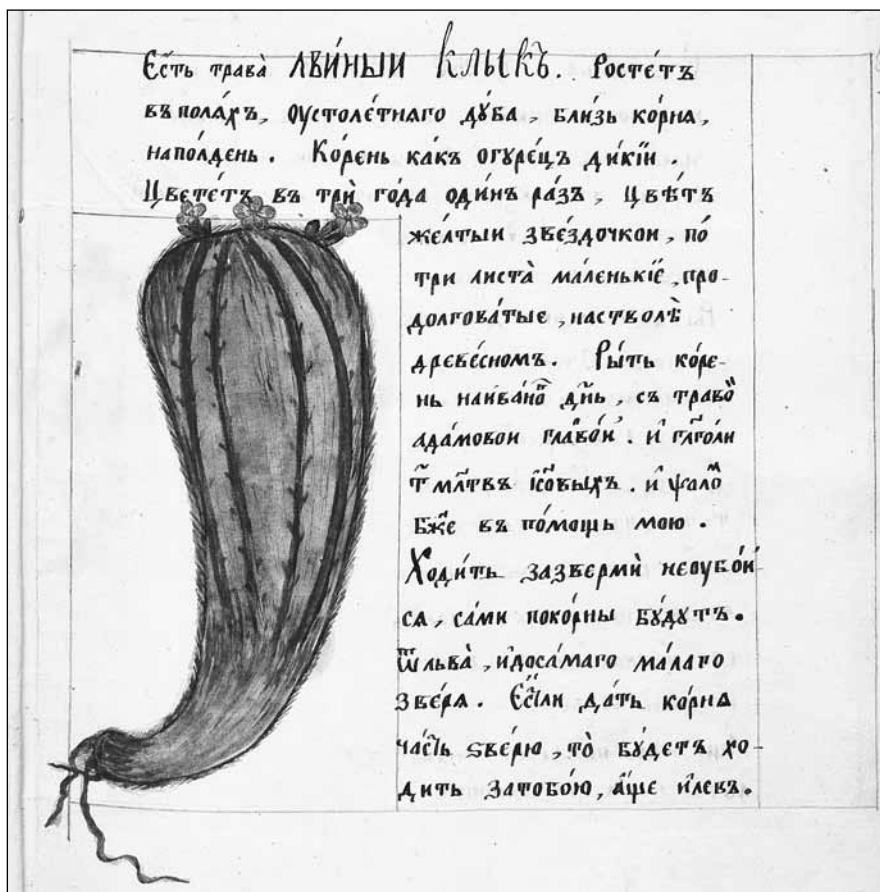
необычным корнем в виде гусиного яйца, ее рекомендуется собирать на Иванов день, произнося специальный заговор на повелевание духами, который не имеет аналогов в других списках.

Текст о растении лвиный клык, по-видимому, является результатом творческой переработки статей травников о левуппе (ср.: «Трава лев ростом невелика и видится, яко лев, сыздала, а днем ея не увидишь, искать по ночам. А у неи два цвета: один желтой, а другой что свеща горит»¹³), адамовой главе 2 («И ту траву рвать со крестом, говорить “Отче наш”, “Помилуй мя, Боже”, а кто в грамоте не умеет, сотворить молитов 300 исусовых»¹⁴) и одолене 2 («кто тебя не любит, даи ему пить, тот человек не может от тебя отстать и до смерти, или хочешь зверя прилучити, даи ея пити ему, то век не отстанет»¹⁵). Однако он содержит и неизвестные по прочим травникам детали: лвиный клык растет у подножия столетнего дуба, имеет корень в виде огурца, а цветет лишь раз в три года. Не исключено, что фитоним лвиный клык является калькой с латинского *dens leonis*, входящего, в частности, в одно из латинских номенклатурных названий одуванчика лекарственного — *Taraxacum Dens Leonis* Desf. [1. С. 349].

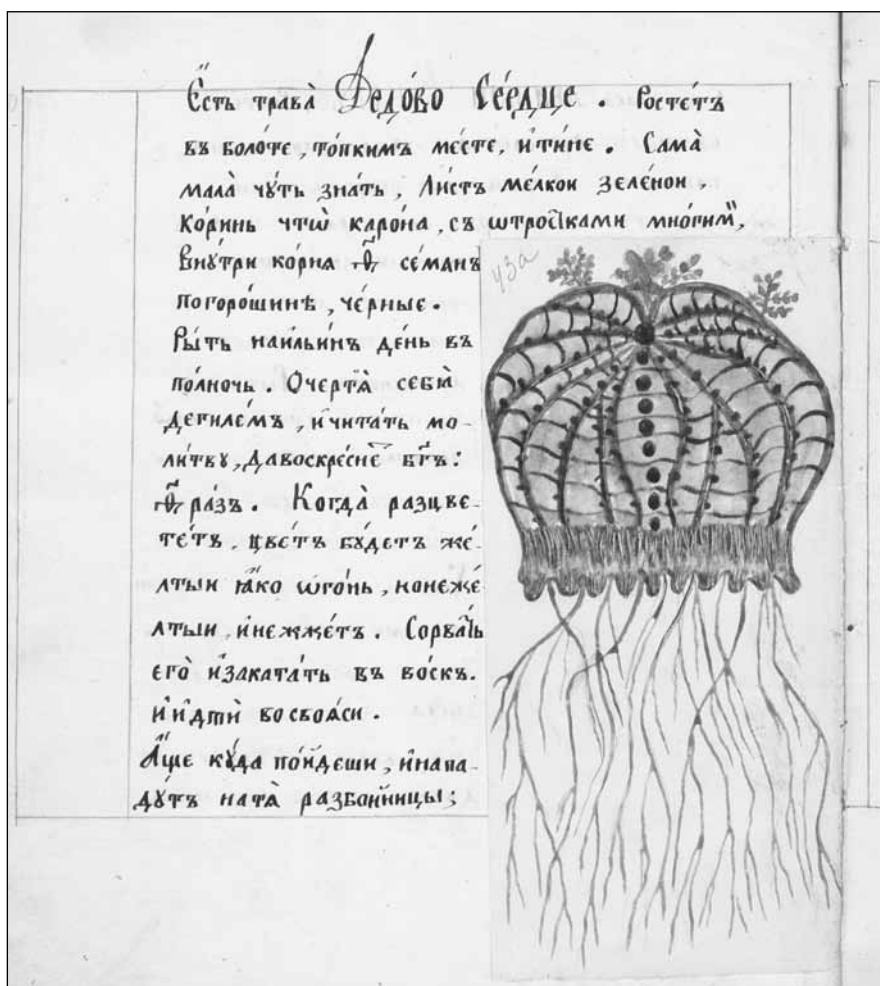
Своеобразен текст о папоротнике. Его начальная часть восходит к травникам, но далее приводятся детали, характерные для устных поверий о папоротнике (рвать ночью, трижды «очертившись», по дороге ни с кем не говорить и никому не попадаться на глаза; срывая цветок, ничего не бояться, что бы ни показалось; дожидаться первых петухов).

Часть статей травника Жачкина хотя и не встречаются в других списках, но структурно и лексически не отличаются от обычных статей травника (например, муровель, зверобой, жепенка). В основе текста о чертогоне явно лежат народные поверья. Этот фитоним отсутствует в травниках, зато представления о магических свойствах разных чертогонов известны на обширной территории от Вологодской губернии до низовьев Волги. Так, например, в Казанской губ. держали в конюшнях чертополох или чертогон (*Carlina vulgaris* L.), чтобы не пустить туда домового [6. С. 242]; во Владимирской области считалось, что чертогон надо заткнуть за дверь на свадьбе, чтобы не пришли колдуны¹⁶.

При публикации текстов вышедшие из употребления буквы заменяются современными (s = з, i = и, ou = у, ъ = у, ѿ = о, ѣ = е, а = я, ѧ = кс, ѡ = пс); ѣ сохраняется в середине слова, на конце опускается. Титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку, пропущенные буквы вносятся в квадратных скобках. После выносных букв, приходящихся на конец слова, там, где необходимо по современным нормам, ставится ъ. Буквенные обозначения чисел заменяются цифрами. Знаки препинания расставляются по нормам современной пунктуации.



«Есть трава ЛВИНЫЙ КЛЫКЪ...» (л. 43 травника Жачкина)



«Есть трава ДЕДОВО СЕРДЦЕ...» (л. 43об. травника Жачкина)

ТЕКСТЫ

Есть трава, растет при дорогах и на пашнях по огородам, рост аршин и выше, цвет голубой каляской¹⁷ или звездой крупен. Годится корень ея, у которого человека бывает трясение, т.е. весь трясется, истопя в уксусе, пей, поможет. Цветет в июне в конце и в июле¹⁸ (л. 24об.).

Есть трава ГЛАВА АДАМОВА, растет в черных лесах и в борах сосновых, растилается по земле, корень желт, а по конец крест.

х - т - у - в . в - б .
о - у - н - ш . с - я .
р - т - о - а . я - б .
о - р - с - п . к - у .
ш - а - и - к . т - д .
о - в - т - и . е - е .
х х х х х х х
т - т - р - о - а - п - о .
ъ - о - г - в - т - р - д .
а - д - р - г - а - у - и .
ш - о - о - о - к - п - ш .
д е ш е в о . .

(л. 31 об.)¹⁹

Есть трава АДАМОВА ЗЕМЛЯ, такова, что глава адамова. Цвет красен. Добра оною землю подводить. Кто ставит церковь, хотя под облака взойдет, а покажется, яко на земле: ходит без страха. И та трава силна, идет против воды. Растет в старых лугах на прекрасном месте (л. 8).

Есть трава АЛАЯ или КОНСКАЯ (?) крапива, растет по лесам, садам и огородам. Стебло у ней четверугольное, листья похожи на крапивные, цветки алинькие, воняет дурно. Добра от ран и дурных чирьев. А особливо от волосатика и нохтоеды (л. 35).

Есть трава АЛИРОВОЙ, растет в дятловине, собою мала, едва мудрец същит. Листочки крестиками 4 листочка²⁰. Кто на ту траву найдет, железа с ног спадут, скоро выскочит или переломится. И кто ея найдет и врежит в руку, то никакой замок не устоит. Положи в рот человеку, того человека никто не может увидеть. А киши в кузницу, кузнец не станит ковать²¹.

МУРАВЕИ, прыгун растет на боровых местах и в долинах в дятловнике.

* что брусничные, между листоч[ами] что иголки красноваты, рвать с приговором и читать Псал. 49 «Бог Богом».

Кто траву во рту держит, кузнец железо не скует.

Добро болячку или провал присыпать, в третий день заживет. Кто что свихнет или сломит, прикладывай, Бог поможет. Имей при себе, никто не поборет. Где казна, разрушит, у кого в руке — зажги, не згорит, а во рту не удovit (л. 8об.).

Есть трава Дегиль полевои, растет на сухих местах по березникам, пескам, полям и лесам и огородам. Ствол аршина два и больше. Толщиною палца два и в четыре, крупной густой. Цвет мелкой, бел. Рвать и читать пса-

лом 108 «Боже хвалу мою». Добра от одышки и грудной болезни, поноса, реза и колотья в животе и лихорадки.

Есть тайна в ней. Возми разреш 4 колена, найдешь 3 зерна. Одно зерно носить в воску на груди — невидим будешь с ним (л. 51).

Есть трава Дедова брада, растет на перекрестках. Листы большие неуклюжие, цвету нет. Корень что гусиное яйцо, весь покрыт, волосы на нем густые. Отростки длинные, похожи на бороду. Рыть на [И]ванов день в заутреню или всенощную. Говори: «Мать сыра земля, ты всем добра, так и мне, рабу, дай власть над духами повелевать». Сила. Ежели ето яйцо носить с собою, будут повиноваться духи тебе, исполнять повеленое. Велми сей травы бояться дуси. Разрешь ю и вложи ладона роснаго и носи при себе (л. 44–44об.).

Есть трава Дедово Сердце. Растет в болоте, топким месте и тине. Сама мала чуть знать. Лист мелкой зеленой. Корень что карона, с отростками многими, внутри корня 9 семян по горошине черные. Рыть на Ильин день в полночь, очертя себя дегилем, и читать молитву «Да воскреснет Бог» 9 раз. Когда разцветет, цвет будет желтый, яко огонь, но не желтый и не жжет. Сорвать его и закатать в воск и идти восвосяси. Аще куда пойдеш и нападут на тя разбойницы, то покажи корень или семичка, то как они стояли, тако и будут стояти 24 часа. Или кому бросить семичку в печку, то не дадут в доме жить невидимки, будет стук, шум, гам. А унять их: велеть²² вымести в печи и пометку бросить — и не будет больша (л. 43об.–44).

Есть трава Дереха²³, растет по борам вся зеленая, по земле растилается, толщиною в шнур. Она всем похожа на бронец, что растет всегда зелена. Добра от нырков и волосатиков. Накали камни горячей и.п.²⁴ парам, присыпай той травы и припаривай. Тут же и привязать к ранам, нырков и волосатиков вон выведет, толко не в один раз делай. На ней есть пеструшки, в них есть что мука, и тем болши раны лечить (л. 30об.).

Есть трава ЕДНА ветка, растет в дубровах на высоких горах, ростом в локоть, собою прибелая и цветочков на ней 7 или 9, конец прибелой и багров, корень один почерней мяхкой, а другой бел лапочками жесток. Добра сия трава, ежели порчей пущиной шихирь не стоит, пить пред обедом с бел[ым]²⁵ с вином поможет, а другой ежели черной пить, не будет стоять (шихирь)²⁶.

А трава без корня от грыжи (л. 26об.).

Есть трава Жепенка, растет на низком месте, собою тонка и мелка, кустиками²⁷ бела, а в середине иногда цвет синь или как есть котел красен, и корень красин, а в нем что кровь. И та трава добра, кто ея носит на себе, не убоится врага и супостата и лиха человека. А коли заковать в пищаль, и тот пищал отнюдь не грешит в приклады, и тот стрелец будет воин и ничто у него не уйдет (л. 24).

Есть трава Замочная, растет в угожих местах, собою ниска о 12-ти листьях. Листочки востренки, как осока, толко пошире. Положи на воду — против воды поплывет. Ветви на ней изрядные, былинка на ней что сребренная. Действие: носи при себе, счастлив будешь ко всем людям (л. 38об.).

Есть трава Зверобой²⁸, растет на новых залежах и на крепких при дубровном месте, вышиною в полъ-аршина, цвет мелок, рудо-желтовый. От удара, истопя, пить и мазать²⁹.

* МАЛОИ: растет по лугам и рекам ½ арш. и в пять³⁰, листья без стебельков, сидящие на стебельках и сучках попарно один против другого, с некоторыми будто прозрачными пятнушками. Цветочки по конец веток во множестве собою желты, из них вырастают треугольные семечки, с красными пятнами. Из семян добывают красной сок. А из цвета желтую краску. Хорошо носить при себе (л. 21об.).

Есть трава кипрей³¹, растет на влажных местах около лесов по оврагам. Листы длинные ост[р]оконечные и неширокие, густосидящие, а верхушка усажена алыми цветками. Рвать его в июне месяце. Польза. Корень его пригодин, у кого сердце болит, утопить и натошак пить (л. 57).

Есть трава ЛАПУШНИК, растет в садах и лесах у дорог, на полянах и огородах. Листы шире капустных, ствол со многими отростками, на концах их кучками круглые и имающиеся за одежду мячики, что крупные орехи. Цвет багров, корень толст, ствол багряной, особливо к корню, толст пальца в два и толще. У листов одна нижняя страна бело-зеленая. Рвать ее с корнем и сырой выжатыи сок пить понемногу в день, внутреннюю скорбь утоляет и опухоль. А где волосы помажеш, будут черны. Полезна присыпать красноту. А буде в коне червь, давать пить, да поможет (л. 44об.–45).

Есть трава ЛАПУШНИК ВОДЯНОЙ, растет в стоячих водах, листья большие сердцевидные, плавающие по воде, желтые большие цветы. У кого лишаи, прилошь лист лапушника, скоро поможет.

Действие. Аще хоцеша уведати, кого кто испортил, возми шишечку со цвету в руку, то поведает тебе, кто испортил (л. 55).

Есть трава ЛВИНЫЙ КЛЫК, растет в полях у столетняго дуба близь корня на полдене. Корень, как огурец дикий. Цветет в три года один раз. Цвет желтый звездочкой, по три листа маленькие продолговатые на стволе древесном. Рыть корень на Иванов день с травой адамовой главой, и глаголи 300 молитв Иисусовых и псалом «Боже, в помощь мою». Ходить за зверми не убояся, сами покорны будут от льва и до самого малого зверя. Естли дать корня часть зверю, то будет ходить за тобою, аще и лев (л. 43).

Есть трава ЛУКАПЕР. Цвет бел что лепешка. Из корня торчат два листочка. Действие.

Никто на свадьбе испортить не может. Завяжи в узел, обойди кругом свадьбу: ничего ни будет (л. 36об.).

Есть трава любовь³², растет при болотах, реках, на лугах, при пашне и потоках ростом в стрелу, столпица зелена. Цвет желт весьма хорош, среди цвета шишечка, коринь что орешки. Подыма, говори 3 ж «Господи помилуй». Весма в любви хороша. Естли приложиш к женскому телу, то весьма любить будет (л. 46).

Есть трава МУРОВЕЛЬ, черна собою, листочки черные, коринь желт душист, цвет вишневои. Добра, у кого зубы болят или ломота, коринь ея держати (л. 18).

Есть трава ПАПОРТНИК безсердечная, растет на одну сторону, наклонясь на восток, листы ея зубчатые лапами со стороны. Добра носить ее. Пройми оную сквозь серебра и не убоишися супротивников, и никто зла мыслить не может, аще кто и зол да примирится. Коринь ея что медвежий коготь³³.

Цвет у черного белои, а у белаго красной. У черного корень черношадрават. Рвать его на Иванов день в полночь. Рывши говорить: «Господи, благослови раба своего, имярек. Как радостны человецы сребру, так и мне, рабу твоему. Аминь 3 ж».

Итти с вечера, отискать, у котораго есть стебель. А рвать, очертя три круга. И читать воскресну молитву и «Живыи в помощи». А итти, никому дорогои ни с кем ни говори, и чтобы некто не видал. Рвать цвет, ничего не нады боятся, что бы не приставлялось.³⁴

* Надо толко ждать первых петухов, тогда никто ни тронит. И до дому ни говори ни с кем, тогда цвет будет цел (л. 19).

Есть трава Пострел Боровой, растет на борах ростом в пять³⁵ и болше, листочки отделились кверху. Цвет синь, похож на красной, раскладывается что маков, цвет сквозь снегу в марте и апреле. Брать ее с 9 по 22 апреля или 23 мая. На Егорьев день брать и говорить: «Благослови, земля-мати, угодие твое святое». Полезна от нечистой черной немощи, от смертной порчи. И сложить с лесовым пострелом вместе, оне зовутся братьями. Действие. Положи ея великодено и носить при себе, не убоишися порчи, от бед и напасти.

У кого голосу нет, с капустой ея пить сухую, будет ясен, яко труба³⁶ (л. 50).

Есть трава ЧЕРТОГОН, ростом в локоть, голубая, по стволу колосцы³⁷, а как цвет будит, точно ягода востра. Добра держать в конюшнях и хлевах, и человеку держать при себе, стень никогда ни навалится (л. 57 об.).

Примечания

¹ Краткое описание см.: [7. С. 349].

² Судя по описанию и изображению, *де-рега* — это плаун булавовидный *Lycosporidium clavatum* L. [9. Вып. 8. С. 32]. Однако читатель, приписавший названия *катун* и *бабий разум*, очевидно, опознал растение как перекасти-поле, ср.: *бабий ум*, *бабий разум* *Gypsophila paniculata* качим метельчатый

(самар., пенз., сарат.) [9. Вып. 2. С. 19]; *катун* *Ceratocarpus arenarius* L. рогац песчаный (соль-илецк., оренб.), *Gypsophila paniculata* качим метельчатый (тобол., урал., уфим., сарат., по р. Волге, юж. урал.), *Salsola kali* L. солянка калийная (урал.), *Cachrys odontalgica* кахрис противозубной (урал.) [9. Вып. 13. С. 134].

³ Здесь и далее жирным шрифтом даются метафитонимы, обозначающие совокупность вариантов одного текста-описания растения в разных списках; см. подробнее: [2. С. 51].

⁴ О типологии травников см.: [2. С. 50–66].

⁵ О травниках Бирюкова см. подробнее: [3].

⁶ О травниках заонежского типа см. подробнее: [8].

⁷ После слова *корень* в рукописи оставлено место для одного слова.

⁸ Общие чтения выделены курсивом.

⁹ Из воле — вероятно, правильно из воды.

¹⁰ Так в рукописи.

¹¹ О разрыв-травях в травниках см. подробнее: [2. 207–260].

¹² *Дедова борода* (ИРЛИ. Р. IV. Оп. 23. № 23. Л. 1).

¹³ БАН 45.8.168. Л. 9.

¹⁴ БАН 33.15.192. Л. 50б., № 15.

¹⁵ РГБ. Собр. С. О. Долгова. № 111. Л. 27об.–28.

¹⁶ Зап. от З. Ф. Максимовой, 1932 г.р., в д. Селищи Селивановского р-на Владимирской обл. 19 июня 2009 г., соб. А. Б. Ипполитова, М. Д. Алексеевский. ГРЦРФ. АЦРФЭ-2009 (33–12-А42), № 13. Скорее всего, *чертогон* здесь — синеголовник плоский *Eryngium planum* L.

¹⁷ *Каляска* — колесо, колесико, кружок [9. С. 223–224].

¹⁸ Последнее предложение приписано позже основного текста, написано черными чернилами полууставом.

¹⁹ Тайнопись в таблице расшифровывается следующим образом: верхние 6 строк надо читать сверху вниз по столбцам от крайнего левого до крайнего правого. 7-я строка — разделительная. Затем читаются тем же методом строки 8 и 9 и, наконец, — 10 и 11. Расшифровка выглядит следующим образом: «Хорошо ту траву носит в шапки, всяк тебя будет торговат. Продаш дорого, а купиш дешево».

²⁰ Знак примечания в рукописи, см. ниже в тексте примечание, введенное знаком «*».

²¹ Далее в графе на левом поле рукописи помещены дополнения к статье об *алирове*, выполненные черными чернилами полууставом, переходящим в скоропись. Текст «Добро болячку...» помещен на правом поле.

²² Исправлено, в рукописи *велеть* написано дважды.

²³ Возможно чтение *дереча*.

²⁴ Так в рукописи. Возможно, это сокращение словосочетания и *парь*.

²⁵ *С бел* — приписано на поле перед началом строки теми же чернилами и почерком.

²⁶ Скобки в рукописи. *Шихирь* — искаженное написание слова *михирь*, *мехирь* «мужской половой орган».

²⁷ Исправлено, в рукописи *кусиками*.

²⁸ Знак примечания в рукописи, см. ниже в тексте примечание, введенное знаком «*».

²⁹ Далее в графе на левом поле, а затем в графе с основным текстом помещены дополнения к статье о *зверобое*, выполненные полууставом черными чернилами.

³⁰ В пять — т.е. в пядь.

³¹ В рукописи слово *кипреи* заключено в круглые скобки.

³² В рукописи фитоним в круглых скобках, похоже, добавленных позднее текста.

³³ Далее в графе на правом поле, а затем в графе с основным текстом помещены дополнения к статье о *папортнике*, выполненные полууставом черными чернилами.

³⁴ Знак примечания в рукописи, см. ниже в тексте примечание, введенное знаком «*».

³⁵ В пять — т.е. в пядь.

³⁶ Строка приписана на правом поле полууставом черными чернилами.

³⁷ В рукописи пропущена буква *с*, вписано позднее над строкой: *сцы*.

Литература

1. Анненков Н. Ботанический словарь. СПб., 1878.

2. Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.

3. Ипполитова А. Б. Травники нижегородского мещанина Ивана Бирюкова: проблемы атрибуции и место в рукописной традиции // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 17: Фольклорные традиции в поликультурных зонах России. М., 2015. С. 116–131.

4. Клепиков С. А. Филигрны и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века. М., 1959.

5. Книга глаголемая «Прохладный вертоград» / Сост., предисл., вступ. ст., переводы, коммент. Т. А. Исаченко. М., 1997.

6. Колосова В. Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2005.

7. Музейное собрание. Описание. Т. 2. (№ 3006–4500). М., 1997.

8. Травники / Подгот. текста А. Б. Ипполитовой // Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / Сост., отв. ред. и авт. предисл. А. В. Пигин. СПб., 2010. С. 504–537.

9. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сорокалетов, С. А. Мызников. Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

Сокращения

БАН — Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург.

ГИАЭМЗ «Кижи» — Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи», Петрозаводск.

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

РГБ — Российская государственная библиотека, Москва.

РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14–04–00508 «Текстология русских травников XVII — начала XX в.: исследование и тексты»).

Ольга Владиславовна Белова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЧУДЕСНЫЕ КАМНИ ДРЕВНЕРУССКИХ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ

Представления о том, что в гнездах или во внутренностях некоторых птиц можно найти камни, обладающие чудесными или целительными свойствами, известны с античности (таковы поверья о «скорородных» камнях, облегчающих роды, которые находятся в гнездах орлов, коршунов и аистов) [3. С. 52–53, 55]. Рассказы о чудесных камнях с чудесными свойствами (камень как оберег, противоядие, приворотное средство и т.п.) включались в состав списков «Физиолога» и бестиариев, средневековых лечебников и сборников смешанного содержания [2. С. 86, 154, 157, 287; 1. С. 552–553]. Чаще всего в древнерусских рукописных сборниках упоминаются камни *лир*, *алмаз*, *аспид* (одноименный змею) и *магнит*. Своеобразную тройку составляют сюжеты о «птичьих» камнях — *орловом*, *ластовичьем* и *куречьем*. При этом «орлов» камень находят в гнезде птицы, а «ластовичий» и «куречий» камни — во внутренностях ласточки и петуха. Полагают, что под этими названиями в обиходе обращались различные виды яшмы или кварца.

В этой публикации мы хотели бы подробнее остановиться на версиях, изложенных в одном из памятников древнерусской «естественнонаучной» литературы — в «Книге естествословной»¹, поскольку этот памятник до сих пор недостаточно изучен и в полном объеме не введен в научный оборот²; при этом он, безусловно, будет интересен исследователям народной магии и медицины.

В списках КЕ, имеющих однотипную структуру, рассказы о трех птичьих камнях завершают раздел о камнях, в который обычно входят 37 или 38 главок³. Сначала говорится об «орловом» камне, потом о «ластовичьем», потом о «куречьем».

«ОРЛОВ» КАМЕНЬ

Согласно КЕ, «орлов» камень, звенящий, как колокольчик (поскольку по структуре напоминает лесной орех со скорлупой и ядром), облегчает родовые муки, излечивает падучую болезнь и противодействует принятию отравленной пищи⁴.

Музейское собрание (ГИМ),

№ 2565, л. 221об.–222

Орловъ тако нмѣ[нѣмый] камень цвѣтѣтъмъ бѣла ꙗко королки, точіюмъ магче и ѿдарѣиши звѣкъ творитъ звѣнѣиши ꙗкогда его кто розовѣетъ. Обрѣщетъ въ немъ камень нынѣ

личествомъ с орѣхъмъ лѣсныи цвѣтѣтъмъ прекрасенъ ꙗко костяничаа ꙗгода. Обрѣтаетъ въ индиѣмъ описѣтѣа ꙗко орлы его вносаѣтъ въ гнѣзда своа ꙗ кладѣтъ по ꙗнца своа, егда дни творѣтъ нажнествованіа, тогда скоро вылетѣтъмъ птенцы его и всѣкомъ животномъ ꙗ поможѣтъ творѣтъ иже не творитъмъ легкое рождѣніе, и падѣчю болѣзнь прогонитъ и от смертоносной оубавы исцѣлѣтѣа ꙗще въ ади и питіи его приимеш нестерта и ꙗще положи ꙗго въ смертоноснѣмъ ади, и ади не поидетъ во уста члвчѣмъ ꙗще вънеши из ади, то поидетъ въ гортань и ѿмретъмъ ади тѣла ꙗмать со вершенно.

«ЛАСТОВИЧИЙ» КАМЕНЬ

В КЕ сообщается, что камень, находящийся внутри ласточки «при хвосте», бывает двух видов: черный — мужской, красный — женский; красный от падучей болезни и умопомешательства, привлекает к человеку любовь других; черный, носимый на шее, отгоняет судороги и, меняя свой вид, выявляет злые помыслы окружающих⁵.

Музейское собрание (ГИМ),

№ 2565, л. 222–222об.

Ластовичей камень нмѣтъ двѣиственное видѣніе, цвѣтъа черныи и красныи. Обрѣтѣтъмъ его вънѣтъ ластовичи при хвостѣмъ ꙗ. ꙗще из самца измлетѣа, то чернъ свѣтъ. ꙗще из саміцы, то красныи свѣтъ. Имѣиши красныи камень при себѣмъ избавлѣтъ ꙗ от падѣчи болѣзни и излѣчишиши ѿма помоществѣтъ и творитъ человека любіма пре члвкн. И черныи такожде и на шѣи навѣжешъ, отгонѣтъмъ ѿдорогъ; ꙗще кто на тѣло мѣсанитъ, то на камне поидѣтъмъ акн по капли и еретіи въ ади начнетъ.

«КУРЕЧИЙ» КАМЕНЬ

КЕ рассказывает, что этот камень находят в зобу трехлетнего петуха; камень приносит владѣльцу силу, утоляет жажду, укрепляет любовь между супругами, возвращает утраченные вещи, а государство защищает от порабощения неприятелем⁶.

Музейское собрание (ГИМ),

№ 2565, л. 222об.–223

Куречий камень цвѣтъа белѣтъмъ, обрѣтѣтъмъ въ зобѣмъ алѣктора до ꙗлетѣтъ, и по ꙗлетѣхъ выростѣтъ

въ немъ зобѣмъ зерно, и от того алѣкторъ не стѣнетъ пѣтъ, и познаѣтъмъ людіе въ немъ камень ꙗ закалѣтъмъ его и из него измлетѣтъ. И ꙗще кто его носитъ при себѣ, творитъ ꙗго снана тако, что ꙗго никто одолѣти неможѣтъ. Держѣиши же во устахъ ѿтолѣтъмъ жаждѣ, и любѣмъ про междѣмъ мѣжѣмъ [и] женѣмъ ѿтролѣтъмъ, доброе примирѣніе и соѣзъмъ тѣвердыи; и ѿмѣемоемъ от члвкѣмъ кѣмъ либо вѣщи возвратити можѣтъ. Господарство же наслѣдѣ и порабощѣніа неприѣтѣлскаго защищѣтъмъ и ѿбожѣдѣтъмъ.

Еще один популярный сюжет связан с камнем, который именуется *аспид*. Камень назван так потому, что его получают из крови или находят в голове одноименного ядовитого асида-змея. Основные свойства этого камня: он сохраняет от утопления, от лихорадки, от водянки, от лунатизма, от кровотечения, от плотских соблазнов, помогает в трудных родах, способствует остроте ума (см. [2. С. 60–61]).

На примере рассказа о камне-аспиде можно показать разные способы представления сюжета в разных типах источников — в рукописях он представлен в виде цельного рассказа или в виде отдельных фрагментов, «рассыпанных» в общем пространстве рукописной книги. В таблице представлены тексты о камне-аспиде из трех рукописей XVIII в.: сборника смешанного содержания (РНБ, Q.VI.17), лечебника особого состава (БАН, Ром. 59) и списка «Книги естествословной» (РНБ, Q.V.3).

В пространных описаниях аспидова камня без изменения сохраняется его основной внешний признак — светло-зеленый цвет, при этом прожилки на поверхности камня могут быть как красными (*стрѣи черлѣныи*), так и черными (*стрѣи имѣиши прекрасныи черныи*). Разночтения можно объяснить ошибкой переписчика, заменившего в какой-то момент цветообозначение «черлѣный» на «чѣрный»; однако возможно также, что в данном случае мы имеем дело с наделением красного и черного цветов общей семантикой подобно тому, как это происходит в фольклорных текстах (в частности, о замене *черлѣного/червлѣного* на *чѣрный* в песнях писала Т.С. Шенталинская [4. С. 3]). По сравнению со сборником Q.VI.17 и фрагментом из КЕ лечебник Ром. 59 сохранил основные практические советы, а рассказ «Книги естествословной» заострил внимание на свойстве креста, изготовленного из аспидова камня, сохранять человека от утопления и способности камня улучшать остроту разума. Возможно, такое распределение мотивов обусловлено функциональным предназначением текста — лечебник призван давать полезные советы (и потому текст фрагментируется и разносится по разным разделам рукописи),

РНБ, Q.VI.17 (сборник)	БАН, Ром. 59 (лечебник)	РНБ, Q.V.3 (КЕ)
л. 74–74об. Аспидъ есть камень многи ꙗ различными цветы бываетъ а из ни^х что^б всехъ лѣ^тче и сильнее светлозелѣно^н что^б в немъ стрѣи черлѣныя проходили сквозь. тѣмъ камени кто крестъ носитъ на себѣ сохраняеть чѣлка о^т потопления на водѣ тако жъ кто егѡ носитъ на себѣ ꙗ в чистоте пребываетъ трясавичное виение ѹметъ ꙗ водоточную болезнь изгнѣти. тотъ же камень помощенъ женамъ во время рождения ꙗхъ и всяко ночное и стѣнное нахождение о^тгоняетъ ꙗ отъ соблазна сохраняет. тѣмъ же камень ѹтробѣ кравовѣю (sic!) ѹметъ и ѹ женъ лишние истечѣние менстрѡве за[кля]чаетъ и разумѣ острѡсть подае^т. а коли тотъ камень одѣлан в сребро тогда силою своею исполненъ есть.	(л. 157об.) Аспидъ каме^н светло зеленон помоще^н жена^м во время рождения ꙗхъ. (л. 138об.) Аспи^н камень кто при себе носитъ стѣнное нахождение о^тгоняет. (л. 142) Аспидъ камень кто при себе носитъ и о^т соблазна сохраняетъ. (л. 153об.) Аспидъ камень ѹ женъ лишнѣе теченіе заключаетъ.	99об. Аспидъ камень различныхъ цветовъ, весьма издравне восприимлютъ и честный светлозеленый и по себе водный стрѣи имѣщи прекрасныя черныя, очищены велми светитсѣя яко стекло, но не прозраченъ, крепокъ велми аще ис того камени крѣстъ носитъ на себѣ сохраняе^т на водѣ о^т потопленія, и всякия иныя болезни врачѣетъ безчисленыя, и острѡтѣ разумѣ творитъ.

а истории сборника и КЕ предназначены для познавательного чтения — и потому здесь сохраняется сюжетно-описательная структура текста.

Далее мы приводим подборку текстов, посвященных чудесным камням, из лечебника Ром. 59 в том порядке, как они представлены в рукописи, будучи объединены в своеобразные тематические блоки; некоторые фрагменты (например, на л. 276) представляют собой приписки, сделанные более поздним почерком.

СОБРАНИЕ Н. Ф. РОМАНЧЕНКО (БАН), № 59

л. 138
Камень алмаз аще воин носитъ на левон стороне вооруженияхъ и сохраненъ бываетъ о^т всякия свары и о^т нахождения дхѡвъ нечистыхъ.

Тотъ же камень присевѣ носить грежение и сны лихне о^тгоняетъ.

Алмаз пристон^т при себѣ держати темъ людемъ на которыхъ нощню стѣнь находитъ.

л. 138об.
Аспидъ камень кто при себе носитъ стѣнное нахождение о^тгоняетъ.

л. 140об. (в гл. 119 «О честности и о щастіи в людехъ», л. 140–140об.)

Орловой камень кто при себе носит ꙗ онъ любовь ѹкрепляетъ ꙗ богатство множитъ.

Камень ластовичей кто при себе носитъ чини^т речисты^м ꙗ люди ево любяют.

Волчье око [ср. «волчий глаз» как обозначение одного из видов кварца] кто при себе носитъ избавленъ о^т всякаго зла.

л. 141об. (в гл. 121 «О любви», л. 141об.–142)

Тотъ же магнитъ коли положенъ по^а головѣ женѣ которая верна мѹжѹ своему тогда скво^з сонъ мѹжа обѡметъ то^т час а которая жена блѹдит и та с постели лети^т аки хѹто спехнетъ а ѹчини^тца о^т того камени во сне страшливое и боя^зливое виденіе.

л. 142
Кѹрчей камень кто ево во рѣе держитъ мѹжа с женою в любви содержи^т и разведеннаго мѹжа с жено^м в первѹю любовь совокѹпи^т и к плотскому совокѹплению добре помогаетъ.

л. 142об. (из гл. 122 «О соблазнстве и о помыслехъ блѹдныхъ», л. 142об.)

Аспидъ камень кто при себѣ носитъ и о^т соблазна сохраняетъ.

л. 153об.
Аспидъ камень ѹ женъ лишнѣе теченіе заключаетъ.

л. 157об.
Аспидъ каме^н светло зеленон по^моще^н жена^м во время рождения ꙗхъ.

л. 276
Кто камень лиръ при себѣ носитъ тому щастіе размножается
Кто носитъ орловой камень при себѣ богатство множит и къ людемъ прилѡбляетъ

Волчье око кто при себѣ носитъ избавленъ о^т всякаго зла

Примечания
¹ «Книга естествословная» (КЕ) — компилятивный сборник петровского времени, близкий по жанру переведенному с греческого «Собранию от древних

философов о неких свойствах естества животных» Дамаскина Студита (известных многочисленных русские списки XVII–XVIII вв.); авторство КЕ приписывается иногда Николаю Спафарию. Содержит более 400 описательных статей, 9 разделов: «о зверях земных и морских», «о птицах воздушных», «о рыбах морских и речных», «о гадах, пресмыкающихся по земли», «о черепоконных», «о насекомых», «о чудах различных, обретающихся во вселенной», «о деревьях», «о камнях многоценных».

² КЕ известна в единичных списках и до сих пор остается неопубликованной. В нашем исследовании, посвященном названиям и символике животных в памятниках славянской средневековой книжности [2], мы пользовались материалом шести списков КЕ XVIII в. из собраний ГИМ, РНБ, Российской государственной библиотеки и Ярославского музея-заповедника.

³ Так, в списках XVIII в. Музейского собрания, № 2565 (ГИМ) и Музейского собрания, № 984 (ГИМ) главы о «птичьих» камнях завершают раздел; в неполном списке XVIII в. собрания И. А. Вахрамеева, № 802 (ГИМ) эти главы отсутствуют (в разделе о камнях всего 27 глав).

⁴ В сборнике смешанного содержания XVIII в. из собрания РНБ, Q.VI.17 (в составе — статьи о зверях, птицах и рыбах, «к лекарству угодных»), в гл. 68 «О орловом камени», который «лепѡстно рождение творитъ женамъ и скотомъ и пѣтицамъ», указаны другие его названия: латинское *аквѡвѡлаписъ*, арабское *гѡтадъ атъ гѡманъ*, греческое *алѡлевѡанкъ* (л. 76об.) (см. [2. С. 194–195]).

⁵ Согласно рассказу из сборника Q.VI.17, камень обрѣтается в животе «молодых ластовицъ; красный помогает лунатикам и сумасшедшим, усиливает красноречие, привлекает любовь окружающих, лечит глазные болезни; черный способствует успешному завершению дел, умирѣет гнев (даже царский), «отгоняет» эпилепсию

(«падучую болезнь») и обезвреживает «злые» жидкости (л. 77–77об.); в древнерусских лечебниках говорится, что черный «ластовичный» камень способствует успеху в торговле, красный служит оберегом от дьявола, а белый полезен для здоровья глаз [5. С. 174].

В главе 70 «О куречьем камени» в сборнике Q.VI.17 указаны свойства этого камня: владельца его нельзя одолеть; камень утешает жажду, укрепляет любовь супругов, избавляет государство из рук неприятеля (л. 77об.–78). В лечебнике особого состава из собрания Н. Ф. Романченко (БАН), № 59, третья четверть XVIII в., указывается, что

для укрепления супружеской связи и успеха в плотском союзе камень следует держать во рту (л. 142).

Литература

1. Белова О. В. Древнерусские сказания о животных: сексуально-половой аспект глазами средневековых книжников // Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 55. Gender-Forschung in der Slawistik. Wien, 2002. S. 547–556.
2. Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.
3. Клингс В. Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911.

4. Шенталинская Т. С. Красное и черное: цветовая игра в песенном тексте // ЖС. 2012. № 2. С. 2–4.

5. Щуров И. Знахарство на Руси // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. М., 1867. Кн. 4. С. 143–174.

Список сокращений

БАН — Библиотека академии наук, Санкт-Петербург.

ГИМ — Государственный Исторический музей, Москва.

РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.

ЗАГОВОРЫ В ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В данной публикации представлены заговоры, записанные автором в фольклорно-этнографических экспедициях от городских и сельских жителей Волгоградской области.

У многих информантов имеются тетради с записанными заговорами — лечебными, хозяйственными, помогающими от сглаза и колдунов, и т.д. Следует отметить, что наряду с аутентичными текстами в этих записях часто присутствуют явно переписанные из популярной литературы (например, из «Сказаний русского народа» И. П. Сахарова, «Заговоров сибирской целительницы» Н. И. Степановой и др.).

При публикации текстов, переписанных из тетрадей, сохраняются орфография и пунктуация оригинала. Комментарии информантов к заговорам (содержащие сведения о ритуальных действиях, сопровождающих чтение заговора, о способах его произнесения и т.д.) даны курсивом.

ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАГОВОРЫ

От ячменя

Брали кукиш и заговаривали ячмень. «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас». Говоришь:

Ячмень, ячмень, кукиш,
Чего себе купишь?
Купи себе топорок,
Руби себе поперёк.

И плюёшь три раза через левое плечо. Изаговор три раза говоришь. После заговора говоришь: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас». Вот так мы заговаривали ячмень [3].

От ячменя. Опять «Отче» читаешь и девять ячменинок берёшь. Тремя ячменинками колешь. Этими ячменинками колешь и в огонь бросаешь.

Ячмень, ячменёк,
Колю тебя поперёк.

Аминь! Аминь! Аминь!
И в огонь бросаешь. До трёх раз [5].

Девять ячменинок. Где он вскочил, по этому месту:

Ячмень, ячмень, кукиш,
Чего хочешь, купишь.
Куплю я себе топорок,
Секу я себя поперёк.
Аминь! Аминь! Аминь!

И девять раз это всё исполнишь. Брать ячменинку и положить в другую сторону не глядя. Потом завернуть, и тогда давали курам [8].

Берёшь дулю и по глазу крестом туда-сюда водишь и говоришь:

Ячмень, ячмень, кукиш,
Чего себе купишь?
Купи себе топорок,
Руби себя поперёк.

Три раза плюёшь в глаз и три раза через левое плечо [9].

Надо обязательно, чтобы были ворота или калитка некрашенные. Найти сучок, подводишь к нему этого ребёночка. Мизинцем правой руки против часовой стрелки. Молитву «Отче наш».

Не солнце, не луна,
Не туда, не сюда.
Откуда пришло —
Туда и ушло.
Три раза. И ребёнка заводишь во двор, калитку закрываешь [7].

От рожи

А ещё есть заговор от рожи и от шишек. Берёшь пальчик безымянный и водишь вокруг шишки или вокруг рожи и говоришь:

Ты, пальчик, без имени,
А ты, рожа, без места.
Нет тебе места
Ни вверху, ни внизу,
Ни с краю, ни сбоку,
Ни в серединке.
Сгинь! Исчезни! Пропади!

Как маковое зёрнышко.

Рожа. Аминь!

Рожа. Аминь!

Рожа. Аминь!

Итак же три раза плюёшь через плечо. То же надо три раза и три зари. Потом берёшь красную тряпку и забинтовываешь, где рожа у тебя. А также заговариваешь этим заговором шишки. Только говоришь не «рожа», а «шишка»: «Ты, шишка, без места...» Этим заговором можно заговаривать и рожу, и шишку [3].

От шишек

Могу заговаривать шишки. Берёшь безымянный палец, водишь по этой шишке:

Ты, палец, без имени,
А ты, шишка, без места.
Нет тебе места
Ни внутри, ни снаружи.
Сгинь! Исчезни! Растворись!

В маковое зёрнышко превратись.



Надежда Фёдоровна Мордвинцева (1932 г.р., род. на х. Цепяев Даниловского р-на, живет в г. Михайловка) читает заговоры по тетради. 2015 г. Фото В. А. Шилкина

Аминь! Аминь! Аминь!
Вот так три раза [9].

[Скопировано из тетради.]

Заговор.

тебе палиц имя нет.

тебе шишка место нет.

не с низу не сверху, исчезни проподи

меньши макова зерна

шишка Аминь, шишка Аминь, шишка

Аминь! [10].

От боли в суставах

Иисус Христос

Ехал по светильной горе

На вороном коне.

Увидал рабу Божью Матрёну.

Сидит, болит рука.

Увидала Божья Мать —

Стала крестом махать.

Сложитесь, все косточки,

Все жилочки, все рёбрышки.

Спаси, сохрани и помилуй! [4].

От геморроя

[Скопировано из тетради.]

Но[го]ворите на воду, и давайте пить 9 дней.

Бог родился в рождествинскую ночь в полночь. Бог умир, бог воскрес бог повилел чтоб кровь остоновилась, чтоб рана закрылась, чтобы боль прошла, чтобы она не обротилась не в гной, не в запах, не в гниющие тело, как и пять Язв Иисуса Христа, Христос родился, умир и воскрес

Аминь. [10].

От пупочной грыжи

От грыжи. «Отче» обязательно читаешь. Детям заговор. Пупочек губами бери и говори:

Грызь! Что грызёшь? Грызь! Грызи и не отрыгай.

До трёх раз. Потом подуи над пупком и плюнь в сторону и скажи: «Аминь!» [5].

[Скопировано из тетради.]

Перед заговором молитву прочитать. «Грызу, выгрызаю, выгрызу». Прикусывать пупок губами [3].

От крови

Кровь заговаривать. Опять «Отче» читаешь.

На море-на окяне,

На острове Буяне

Сидит Божья Мать.

Сидит и выпрядает,

Кровяную нитку вытирает.

Вот ключ и замок.

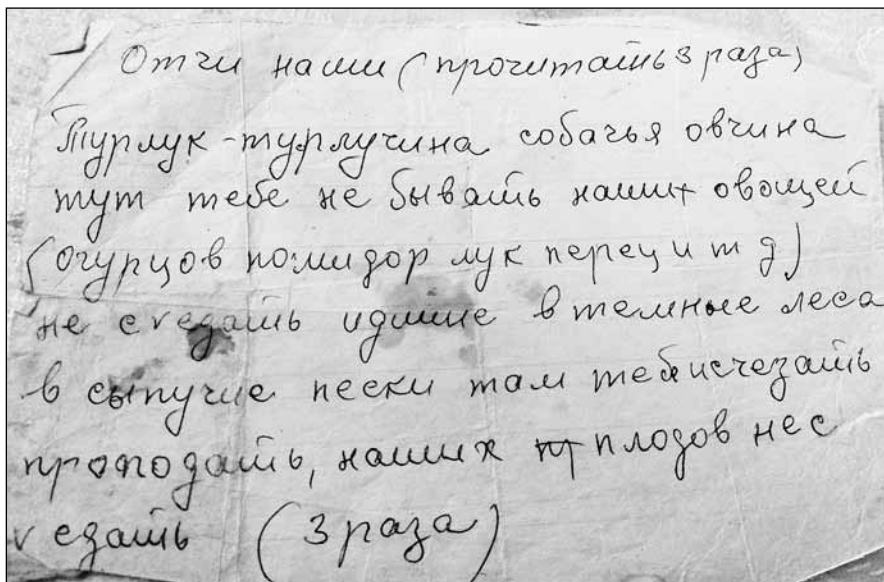
Аминь! Аминь! Аминь!

И большим пальцем, чтоб большой палец чистый был, прикладываешь к этой раночке. Подуй и плюнь в сторону. До трёх раз [5].

Я умею кровь останавливать. Читаешь молитву, подуешь на неё, она останавливается.

Встань на камень,

Кровь не канет.



Заговор от «турлука» (медведки) из тетради Н. Ф. Мордвинцевой.
Фото В. А. Шилкина

Встань на топор,

Весь заговор.

Три раза подул на кровь [2].

[Скопировано из тетради.]

«Ехал Иисус Христос на белой лошади.

Лошадь остановилась, кровь

угомонилась».

И три раза подуть на кровь [3].

От рака

Рак заселяет человека, умирает быстро.

«Отче» читаешь.

На море-на окяне,

На острове Буяне

Стоит куст ковыля.

В этом куст-ковыле

Лютящий рак-скорпион.

Ты, куст-ковыля, не ковылись,

А ты, рак-скорпион, не лютись.

Я возьму Петра, Павла

И срублю с раба (имя говоришь)

Лютящую жабу.

Аминь! Аминь! Аминь!

До трёх раз и тоже дуи и плюй. И «аминь» говори [5].

Для лечения глаз

Глаза лечить. «Отче» читай опять.

Шёл Иисус Христос

Через три реки.

Первая водяная,

Вторая медовая,

Третья кровяная.

Водяную вылил,

Медовую выпил,

А кровяную заговорил. Аминь!

До трёх раз. И рукой крести глазик. Три раза на одном глазике и три раза на другом. И подуй на каждый глазик и плюнь [5].

От ангины

Ангину лечила. Прочитает «Отче наш» и начинает давить пальцами, три пальца.

Не один, не два,

Не три, не четыре,

Не пять, не шесть,

Не семь, не восемь,

Не девять.

Не девять, не восемь,

Не семь, не шесть,

Не пять, не четыре,

Не три, не два,

Не один.

И подавила, сплюнула и заживает. На заре, до трёх раз обязательно [1].

[Скопировано из тетради.]

Перед заговором «Отче наш» прочитать.

«Жаба, не боли,

Листья не распускай,

Рабу Божьему (имя говоришь)

Не коли и не боли» [3].

ОККАЗИОНАЛЬНЫЕ ЗАГОВОРЫ

От турлука (медведки)

[Скопировано из тетради.]

Отчи наш (прочитай 3 раза)

Турлук-турлучина собачья овчина тут тебе не бывать наших овощей (огурцов помидор лук перец и т д) не сведать идите в темные леса в сыпучие пески там тебе исчезать проподать, наших плодов не съедать (3 раза)

Читать три раза [5].

В дорогу

Господь мой

И ангел-хранитель мой,

Иди со мной,

Ты впереди, я за тобой.

Спаси, Господи, спаси меня.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Спаси меня, Господи, сохрани

и помилуй [6].

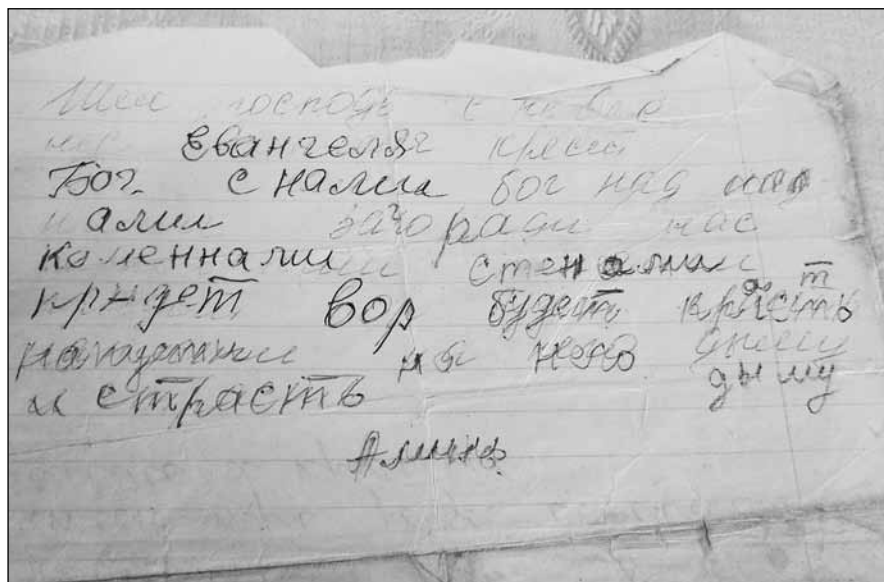
Лука и Марк

За нас Богу молятся.

Они нас спасают,

Они нас сохраняют,

Они нас помилуют.



Заговор от воров из тетради Н. Ф. Мордвинцевой. Выцветший текст местами обведен шариковой ручкой или карандашом. Фото В. А. Шилкина

В поле и в доме,
В пути и в дороге.
Во имя Отца и Сына и Святого Духа.
И ныне, и присно, и во веки веков.

Аминь! [6].

Господи, я в путь собралась,
Тебя с собой взяла.
Ангел мой, прилетай,
Путь мой очищай,
Врагов от меня отгоняй.
Если зла мне кто поимеет,
Пусть на себе берёт.
Раз а три почитай, перекрестись и в путь
иди. И ангел твой тебя всегда будет охра-
нять. У каждого человека ангел есть [5].

На сон

Ложусь я спать,
От духов печать.
Ангели по бокам,
Матери Божия в головах.
Дух Святой при мне,
При моём сне [4].

От воров

[Скопировано из тетради.]
Шел господь с небес нес Евангеля крест
Бог с нами бог над нами Загороди нас ка-
менными стенами придет вор будет красть
напусти на него дым и страсть
Аминь. [5].

[Скопировано из тетради.]
Мати Божии затворница спаси дом и двор
затвори со всех четырех сторон закрой сво-
ей нетленною ризою и говори все что хочешь
спасти [5].

Молитва ангелу-хранителю

Ангел мой дневной,
Ангел мой ночной,
Спаси мою душу,
Скрепи моё сердце
И укрепи мою веру
Во имя твоё.
Спаси меня, сохрани и помилуй [6].

ЛЮБОВНЫЕ ЗАГОВОРЫ

Выходишь на заре к порогу и начинаешь
говорить. Если хочешь кого-то приворо-
жить:

Заря-зарница — красная девица.

Одна сестра остра,

Другая сестрица востра,

Третья сестрица — привратница.

Приворожи, приврати ко мне.

Господи Иисус Христос, Сын Божий,
помилуй нас.

Аминь. Аминь. Аминь.

Называешь имя, фамилию девушки —
к такому-то, такому. Тоже называешь
фамилия, имя. И плюёшь через плечо. Так де-
лать три раза и три зари. И вот кто тебе
понравился — можно приворожить [3].

ЗАЩИТНЫЕ ЗАГОВОРЫ И МОЛИТВЫ

От сглаза и колдунов

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

И ныне, и присно, и во веки веков. Амины!

Мать Божия Мария,

Спаси, сохрани и помилуй

Раба Божьего (имя)

От злых людей, от врагов, от колдунов.

Спаси, сохрани и помилуй.

От сглаза. Сначала «Отче» читаешь.
Водички, чтоб не питой или святой. Чтоб
тёпленькая была водичка, холодной не
надо [4].

А маленького сглазить очень быстро.
Когда купаешь, возьми от ножек к головке,
слизывай вроде и говори: «С гуся вода —
с Танечки худоба». Испускают, языком по
спине и сплюнут три раза. Говори: «Во имя
Отца и Сына и Святого Духа. Спаси, Господи,
сохрани и помилуй» [6].

Господь впереди,
Христос позади.
Ангелы по бокам,
Нет доступа моим врагам [1].

Крест на мне,
Крест во мне,
Крестом окружаюсь,
От беса отгоняюсь.
Не ходи, бес, к моей Граали [так!],
К моей грани.
Двенадцать ангелов,
Двенадцать архангелов,
Двенадцать апостолов,
И сам Господь пребывает.
Они нас спасают,
Они нас сохраняют,
Они нас помилуют.
И ныне, и присно, и во веки веков [6].

Ангел мой дневной,
Ангел мой ночной,
Спаси мою душу,
Скрепи мое сердце.
А ты, враг-сатана,
Отклонись от меня.
Со мной ангелы-хранители,
Господь пребывает.
Лука и Марк, Никита-мученик
За нас Богу молятся.
Они нас спасают,
Они нас оберегают,
Они нас помилуют [6]².

Примечания

¹ Турлук — дон. «насекомое медведка»
(Словарь русских народных говоров. Вып.
45. СПб., 2012. С. 272).

² См. также другие заговоры от сглаза
и колдунов из моих полевых материалов:
Шилкин В. А. Рассказы о колдунах и ведь-
мах в Волгоградской области // ЖС. 2016.
№ 1. С. 45.

Список информантов

1. Болдырева А. М., 1935 г.р., род. на
х. Глуховский Кумылженского р-на, живет
в Волгограде; 2015 г.
2. Болдырева Т. В., 1965 г.р., х. Большой
Бабинский Алексеевского р-на; 2014 г.
3. Лапина З. П., 1937 г.р., род. на
х. Скудры Среднеахтубинского р-на, жи-
вет в Волгограде; 2008 г.
4. Митрохина М. Г., 1925 г.р., г. Сувори-
кино; 2014 г.
5. Мордвинцева Н. Ф., 1932 г.р., род.
на х. Цапаев Даниловского р-на, живет
в г. Михайловка; 2015 г.
6. Сафонова В. П., 1932 г.р., род. на х. Ле-
бязья Поляна Среднеахтубинского р-на,
живет в Волгограде; 2009, 2014 гг.
7. Сергиенко О. Ю., 1962 г.р., род.
в р.п. Быково Быковского р-на, живет
в Волгограде; 2015 г.
8. Сизова Н. В., 1936 г.р., х. Цапаев
Даниловского р-на Волгоградской обл.;
2014 г.
9. Шилкина С. Н., 1967 г.р., Волгоград;
2014 г.
10. Шилкина Т. Ф., 1932 г.р., Волгоград.

Публикация В. А. Шилкина
(преподаватель ДМШ № 11
(Волгоград), студент
Волгоградской консерватории
им. П. А. Серебрякова)

Оксана Николаевна Паликова,

PhD, Колледж иностранных языков и культур Тартуского университета
(Тарту, Эстония)

НЕОФИЦИАЛЬНЫЙ АНТРОПОНИМИКОН РУССКО-ЭСТОНСКОЙ ДЕРЕВНИ

РУССКО-ЭСТОНСКИЕ ДЕРЕВНИ ЗАПАДНОГО ПРИЧУДЬЯ

Западный берег Чудского озера, а также часть территории материковой Эстонии заселялись русскими поселенцами начиная с XV в. [8. Lk. 224]. Деревни формировались за счет русских рыбаков, устраивавших сезонные поселения для ловли рыбы [5. С. 72], а затем и за счет других русских переселенцев (польско-шведские ревизии 1624–1627 и 1638 гг. свидетельствуют о том, что здесь жили не только русские рыбаки, но и русские крестьяне [8. Lk. 224]).

Самым массовым стало переселение в Причудье старообрядцев, которое началось с середины XVII в., а не позднее конца XVIII в. старообрядцы жили в Причудье постоянными компактными поселениями [8. Lk. 225–226]. В результате среди береговых русских деревень Западного Причудья преобладают старообрядческие¹, а к новообрядческим относятся расположенные непосредственно на берегу Чудского озера деревни Нос / Нина (Nina), Ротчина / Ротчино (Rootsiküla) и материковая деревня Вяльги / Вяльгели (Välgel).

Между прибрежными и материковыми деревнями изначально имелось существенное различие: береговые деревни были более гомогенными по этническому составу (русскими) — если в них и жили эстонцы, то они составляли локализованную в одной части поселения группу. В разных деревнях до сих пор функционирует микропоним *эстонский край* — так называется часть деревни с преобладающим эстонским населением. Русские жители занимались рыбной ловлей, отходничеством и огородничеством, поэтому им хватало тех небольших участков и рыбных угодий, которые они арендовали здесь у мызников.

Жители же материковых деревень почти все были крестьянами-земледельцами, арендовавшими более крупные земельные участки. Материковых земледельческих деревень с гомогенным или преобладающим русским населением или не было, или было исключительно мало (к их числу относится д. Вяльги).

Упомянутая специфика — количество и качество земельных угодий и род занятий — привела к формированию двух различных типов деревенской застройки. Вдоль озера протянулись «линейные» деревни прибрежно-рядовой застройки,

где дома стоят рядом, образуя улицу, параллельную береговой линии. У местного населения такая застройка считается признаком «русской деревни».

Материковые деревни демонстрируют типичный для остзейских губерний разбросанно-хуторской тип расселения: семьи жили здесь отдельными крестьянскими усадьбами на удалении друг от друга. Эстонские и русские хутора перемежались, локализация этнической группы внутри такой деревни носила скорее случайный характер.

И на побережье, и на материке мы имеем дело с носителями псковских русских говоров, постоянно контактирующими с автохтонным населением.

Рассмотрение неофициальных антропонимов, функционирующих в речи жителей трех деревень (Вяльги, Нина, Кольки)², позволит понять, какие факты социальной жизни общины воспринимаются ее представителями как существенные. Названные три населенных пункта были выбраны с учетом их этноконфессиональной специфики.

ВЯЛЬГИ (основана в XIII в.³) — **новообрядческая деревня разбросанно-хуторского типа** со своей православной церковью; русские составляли большую часть населения, однако много было и эстонцев; школа в XIX в. была русской, во время первой Эстонской Республики стала эстонской и оставалась таковой до закрытия в 1974 г.

НИНА (стала деревней в XVII в. [7. Lk. 59]) — **новообрядческая деревня прибрежно-рядовой застройки** со

своей православной церковью; здесь преобладало проживающее компактно русское население, эстонцы составляли незначительную часть⁴ жителей деревни; школа с XIX в. и до закрытия в 1973 г. была русской.

КОЛЬКИ⁵ — **старообрядческая деревня прибрежно-рядовой застройки** с двумя старообрядческими храмами; здесь до сих пор преобладает проживающее компактно русское население, эстонцы составляли незаметную его часть⁶; школа с начала XX в. и до сих пор остается русской.

В Вяльги — «самой эстонской» из рассматриваемых деревень — в 1922 г. насчитывалось около 400 русских православных жителей [7. Lk. 100], при этом, по воспоминаниям самих жителей, эстонцев и русских было примерно одинаковое число⁷. Русско-эстонские связи были ежедневными и бытовыми. При этом в середине XX в. эстонцы по-русски почти не говорили, а все русские жители в разной степени владели эстонским языком:

1. Все эстонцы были глубокие, они русский не знали. Русские знали эстонский язык, но по-разному. Одна тётка — в сторону Васькиных гор жила — пришла эстонцы от неё спрашивать, где *peremees*. Она: «Пéремес пошёл ляс на сýлалухту косить нийтма» [эст. *peremees* 'хозяин', *läks* 'пошел', *sulaluht* 'заливной луг', *niitma* 'косить'] [Д].

В то же время в береговых деревнях Западного Причудья владение эстонским языком у представителей коренного русского населения не было повсеместным; его знали те, кто в детстве или юности батрачили на эстонских хуторах — *ходили в поле*.

В статье основное внимание будет уделено уличным фамилиям, т.е. неофициальным антропонимам, относящимся к целой семье. Имена этого типа являются наследственными и отражают



Церковь в д. Большие Кольки. 2013 г.

наиболее существенные для социума качества человека. Поскольку в системе антропонимических единиц одного локуса включаются и официальные фамилии, вначале кратко опишем функционирование последних.

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ФАМИЛИИ В ДЕРЕВЕНСКОМ УЗУСЕ

Как известно, официальные фамилии не имеют широкого употребления внутри деревенской общины. С одной стороны, этому препятствует большое число однофамильцев (в том числе и родственников разной степени удаленности), и социально-дифференцирующая функция имени в этом случае не выполняется; с другой стороны, официальная фамилия малоинформативна для членов общины. Поэтому официальное имя или апеллятив естественным образом могут использоваться при именовании тех, кто является в общине единственным в своем роде: учитель, директор школы, священник и др. Эта ситуация универсальна для всех трех деревень:

2. Директора [школы звали по фамилии] — *Céla* [Serpa] просто. Он был Рудольф [Д].

3. [Как попов звали?] Вот одного я знаю, *Михаила Столярёва*, он сюда молодым явился и [тут и] умер. Всю жизнь тут отжил. Не знаю я, у него никакого названия не было [А].

4. [В Казепельской моленной батюшка, т.е. наставник] мушшина. Он сорок шестого. *Андрей Сёргин*. [А батюшку как называли?] У нас: *батька* да *батька* [В].

В текстах № 2,3 речь идет о некоренных членах общины, и отсутствие у них внутреннего (корпоративного) имени подчеркивает эту особенность. Однако если пришлый человек не имеет статуса, выражающего его уникальность, он может получать прозвище:

5. *Барон* — не знаю, наверное, он сам себя назвал *Бароном*. И такой важный дед. Фамилия Ванштейн была фамилия, наверное,

еврей. Он-то говорил, что он румын. Он прибудный с войны [не деревенский] [А].

Более редкой является ситуация отсутствия неофициального родового имени у коренных жителей деревни, и респонденты в таких случаях не могут объяснить, почему кого-то называют только по официальной фамилии.

НЕОФИЦИАЛЬНЫЙ ФАМИЛЬНЫЙ АНТРОПНИМИКОН ДЕРЕВНИ

■ Патронимические неофициальные фамилии

Замечено, что наиболее распространенными и типичными уличными фамилиями в русских деревнях являются наименования, мотивированные именем лица-родственника, при этом особенно продуктивны патронимические типы антропонимов. Патронимические имена находим в антропонимиконе всех трех деревень, причем они могут отсылать к личному имени или фамилии (№ 6–9), прозвищу (№ 10), роду занятий (№ 11,12) главы семейства (рода) или некоторой ситуации, связанной с ним (№ 13):

6. *Илюшкины* [рус. семья]⁸ тоже [были] — Илья хозяин [Д].

7. *Изоты* тут ещё. Ну там отец Изот был. И тоже *Изоты*, тоже уже сколько поколений — всё *Изоты*. Фамилия у них Скороходовы. Все *Изоты*, так и зовут: Петка *Изот*, Дорка *Изотова*. Изот этим и был отец: Пётр Изотыч, ну этот Пётр уже померши. Этому отцу по теперешним временам, наверное, сто лет, а може, и побольше ста будет. Эти мальцы-то, шпана тут — тоже *Изоты*, уже внукины дети, никак [А].

8. *Вилевы* были. Звали мужика Виль [Viil], фамилия у него была — эстонская фамилия. А жена у него умярла, он жанился на этой вот *Вилихе*, и так *Вилевы* все, *Вилевы*. Виль Александр, очень интеллигентный дед был, я его так чуть помню. Теперь [дети его] *Вилевы* были все: Таня *Вилева* тоже звали, Шурка *Вилева* [А].

9. *Тришины*. Это мой прадед был Трифон. И так уже и дед *Тришины* были, и мои тётки *Тришины* [В].

10. *Волковы* — [а] фамилия-то в йих Мухины. <...> Значит, женился бабы Жени брат самый старший на женщине, туда в дом ушёл — это считается во все времена непристойно. А Шурочка эта, на ком он женился, — так этого Шурочкиного отца *Старый Волк* звали. И вот это Петя *Волков* тада [стал] вместо Мухина — [тот] который жанился. [Он] Петя *Волков* был, теперь *Алька* и все семья *Волки* там. Серёга — *Серый Волк*. [Это] одного внука зовут Сергей — он *Серый Волк* [А].

11. *Монаховы* — ну там монах был дед, и теперь тоже *Монаховы* уже без конца [А].

12. Тогда *Драгуновы* — шчо кто-то там дед али прадед в драгунских полках служил. [Это так было или потом придумали?] А беси знают. Фамилия их Козлов [А].

13. Здесь были *Коммунисты* — Ленина видел. И вся семья была *Коммунисты*, тут несколько поколений. <...> Он старше моей матери был, мать десятого года. Это *Коммунисты* были, и до сих пор ещё *Коммунисты*. Фамилия-то Фроловы [А].

В Кольках записана еще одна уличная фамилия патронимического типа, отсылающая к названию деревни, в которой вырос отец семейства. Любопытно, что в береговой деревне Кольки происхождение человека из материковой деревни Вяльги оказывается маркированным:

14. Подруга моя идёт. Их называют *Вяльгельские*: у неё муж с Вяльги был. И её [называют], говорит: «Надо же, меня зовут *Тонька Вяргельская*. Какая я *Вяргельская*!» [В].

15. А я была замужем за Вяльги, *Välgä küla*, тама мужик [жил]. Я оказалась *Вяргельская*! И мои дети *Вяргельские*. Я другой раз спорю: они здесь родились — они кольковские! Всё равно *Вяргельские* [Г].

Фиксация топонима *Вяльги* в антропониме *Вяльгельский/Вяргельский* свидетельствует об особом отношении к этой деревне в Причудье: жители при-



Жительница д. Нина. 2010 г.



В д. Вяльги. 2010 г.

брежных деревень считали ее эстонской, хотя и знали, что там живет много русских. Общины береговых деревень были этнически более гомогенными и самодостаточными: внутри деревни жители обходились без использования эстонского языка. В Вяльги же, как мы уже видели в примере № 1, русская часть населения свободно говорила по-эстонски.

16. И они вообще как работали в совхозе, тоже всё по-эстонски говорили — русские! Я один раз там была. <...> Заметили, что я ничего не говорю. <...> Тада перяшли на русский. Все русские, а по-эстонски говорят [Г].

Обращает на себя внимание неожиданно редко встречающиеся патронимические имена в качестве родового имени в д. Кольки (только два) и наличие разнообразных мотивирующих признаков, положенных в основу образования патронимических фамилий в д. Нина (личное имя, прозвище, род занятий, ситуация) на фоне регулярно используемых уличных фамилий по личному имени главы семьи в русско-эстонской материковой деревне Вяльги. При этом уличные фамилии патронимического типа, фиксируемые в д. Вяльги, регулярно создавались от основы личного имени главы семьи как у русских, так и у эстонцев:

17. *Исáковы* [рус. семья] и *Илюшкины*. *Исак* — это Юнкины. Наверное, хозяин *Исáк* был старый. Юнкины фамилия. По фамилии не называли никого. Это Парасковья была *Исáкова* [Д].

18. *Лүдвиговы* [эст. семья] — *Ludvig* хозяин [Д].

19. Кругом нас были *Пітровы* [эст. семья], *Peeter* хозяин был. Это так мы называли. Фамилия у них *Аннамаа* [Д].

20. *Эвртовы* [эст. семья] — Нина так называла соседей, по хозяину [называлась] семья [Д].

21. Я через *Тóмасовых* [эст. семья] ходила [в школу]. <...> Наверное, хозяин *Томас* был, фамилия у них *Этс* [Д].

Некоторые из этих неофициальных фамилий могли иметь и русский, и эстонский вариант (22) или, напротив, существовали только на эстонском языке, не осваиваясь по-русски (23):

22. [Рус. семья.] Русские называли *Дорофеевы*, а эстонцы называли *Taaruška* [Тáрушка]. <...> Дорофей был дедушка, хозяин земли. Детей его называли *Taaruška poisid* [Тарушкины мальчики], *Taaruška tüdrukud* [Тарушкины девочки]. Тётю Елену звали *Taaruška Leeni* [Д].

23. [Эст. семья.] [В Алайэ] одних и звали *Tootsi* — фамилия была *Etsid*, фамилия *Ets* была. Но звали *Tootsid* [мн. ч. от личного имени *Toots*]. Может, по имени отца или... В основном по имени хозяина звали. *Tootsid* называли всех к этой семье относящихся [Д].



Семья Ловягиных из д. Малые Кольки. 2005 г.

Примечательно, что при упоминании неофициального родового имени жители деревень Нина и Кольки ссылаются на то, что имя дано по *отцу* (деду, прадеду); контексты же из д. Вяльги включают отсылку к *хозяину*. Понятно, что под отцом и хозяином понимается глава семьи, который выполняет разные функции в двух типах общин: в береговых деревнях он родоначальник, в материковой — владелец земли (или, исторически, права на ее аренду). Типичный глава семьи в эстонской деревне жил «на земле», занимался земледелием и скотоводством. Типичный отец семьи в русских береговых деревнях был или рыбаком, или *мұрником* (строителем). Большую часть года он мог находиться на сезонных работах: *мұрники* уходили артелями в города (в том числе, например, на Псковщину); рыбаки, если не рыбачили на Чудском⁹, уходили на сезонный лов на Ладожское озеро. Таким образом, мужчина — глава семьи — в материковой деревне постоянно находился дома, а в береговых деревнях мог подолгу отсутствовать. Этим может объясняться и следующая особен-

ность антропонимикона трех деревень: наличие матронимических родовых прозваний в береговых деревнях и их отсутствие в материковой.

■ Матронимические неофициальные фамилии

В береговых деревнях (как старообрядческих, так и новообрядческих) в функции уличных фамилий могут использоваться матронимические неофициальные антропонимы:

24. [А:] *Улины* — *Уля* была, наверное, уже бабушка или прабабушка. Все *Улины* до сих пор. [Б:] Мать, если меня дома нет, писала записку: «Ушла к *Улиным*». Коротко и ясно. Бубновых-то тут много, *Улины* одни.

25. В нас Володиного отца тётка была *Акулина*. Дак Володя с братом маленькие были: «да *Кúшины* ребята», всё равно *Кúшины* ребята. <...> Так не Павловы [имя отца детей] там аль *Тонькины* [имя матери детей] — *Кúшины*! В *Кúши* и дятёй своих не было! [В].

Такая тенденция, как образование антропонима путем отсылки к женщинам —



В д. Малые Кольки. 2011 г.

представителям рода, прослеживается и тогда, когда изначально мать семейства получает имя, мотивированное именем мужа. В этом случае производящей основой для последующих имен выступает не имя отца (*Купреша*), а производное от него имя матери (*Купряшиха*):

26. Подруга моя идёт, Антонина Иванова. *Купряшихина*! Она дочка [Купряшихи]. «...» И *Купряшиха* — Тонина-то мать. За Купрешей замужем была, Куприян. И всё: «*Купряшихины ребята*» [В].

Неофициальное имя жены по мужу может наследоваться ее детьми и без использования притяжательного суффикса, также переходя из индивидуальных имен в разряд фамильных:

27. После пожара [там] *Нюшка Осóчиха* жила, когда сгорели в Казепели. *Осóчиха* [мать] — она за *Осóкиным* замужем. Да, [у Нюшки] это девичья фамилия — *Осóкина*. Была она за *Капáевым* же замужем. А вот *Осóчиха*, *Нюшка*. Анна она *Капаева*. От *Осóчиха* да *Осóчиха*. И мать так звали до смерти — *Старая Осóчиха* [В].

28. *Сорóчиха* звали. «...» Фамилия Ершова. И так и сына звали *Федька Сорóка*! И даже уже и сына сына, уже внука звали *Федька Сорочёнок*! [В].

29. От [сосед] *Ванька Рéпа*, *Ванька Рéпа* — ну *Ловягин Иван*! А за что [почему]? *Рéпина* была бабушка. А он-то уже *Ловягин* был! Так и Петю сейчас — *Ваньке* уже сколько лет! — нет, и Петю зовут *Петя Рéпа* [В].

Активность женского имени в узусе деревень *Нина* и *Кольки* может объясняться упомянутой выше ситуацией, когда мужчины подолгу не находились дома и женщины оказывались ядром общины, приобретая статус главы семьи¹⁰. Благополучие семьи зачастую зависело именно от женщины: она работала в огороде, чтобы не только прокормиться, но и продать выращенные лук, морковь; с теми же целями ходила в лес за грибами и ягодами (известно, что это занятие не было характерно для эстонских крестьянок). Особый статус женщины в старообрядческой деревне поддерживается и тем обстоятельством, что за неимением мужчин во многих моленных роль наставника (*батюшки*) исполняют женщины¹¹.

И всё же, несмотря на распространенность матронимических антропонимов и указанные выше факторы, способствующие их появлению, каждый такой случай, скорее всего, является маркированным. По-видимому, женщину, имя которой становилось основой для неофициальной фамилии рода, отличал особый характер, стиль поведения или образ жизни. На это указывают косвенные свидетельства, приводимые респондентами. Наиболее яркий случай — история про женщину, от имени которой образовалось родовое прозва-

ние *Улины*. Как выясняется, в деревне ее считали колдуньей:

30. [А:] Колдунья была мать евоная, Уля. [Е:] Тётя Таня говорила, как она видела в детстве [до Второй мировой войны], как в Улину могилу вбивали осиновый кол. Что эта бабка Уля, которая колдовала, она к ним потом [после смерти] приходила. Чтоб она не приходила, не мучила их...

Следующий тип неофициальных антропонимов также характерен только для береговых деревень с преобладающим русским населением.

■ Прозвище в функции уличной фамилии

Среди записанных в д. Вяльги антропонимов не встретилось ни одного прозвища (ни в качестве индивидуального имени, ни в функции уличной фамилии). Маловероятно, что прозвища никогда не использовались жителями деревни, однако тот факт, что они не сохранились до сего дня, свидетельствует о факультативности этого способа номинации в узусе деревни: дифференцирующая функция антропонима здесь возобладала над характеризующей. Возможно, в этом проявляется специфика двенадцатонациональной общины, в которой необходимо придерживаться принципов этнической толерантности и стараться избегать лексической фиксации оценочного отношения к членам общины.

И напротив, антропонимикон береговых деревень *Нина* и *Кольки* включает значительное число прозвищных имен, как индивидуальных¹² (*Морская Владычица*, *Вага*, *Ваня*, *Налим*), так и используемых как родовое имя. Причины выбора мотивирующего признака таких антропонимов, как правило, неочевидны, зачастую респонденты и сами не знают, почему та или иная семья называется соответствующим прозвищем, хотя можно предположить, что они выполняли характеризующую функцию (часто имеют ироничную окраску):

31. Табуно́ва Пелагея, шчо вы ходили-то, — *Халáтовы* прозвище. Пóлька *Халáтова*. Пелагея — Пóлька *Халáтова* [Почему так зовут?] Не знаю [А].

32. А вот *Тряпины*-то, что Гёня-то *Налим*. В их фамилия *Бородкины*, а звали *Тряпины*. Сколько их было, несколько — большая семья, и все *Тряпины*. И Коля *Тряпин*, и Ольга *Тряпина*, и Груня *Тряпина* — это старая женщина, их бабушка [А].

Уточнить мотивирующую основу прозвища иногда могут помочь данные диалектных словарей. Например, в причудских говорах не было зафиксировано слово *барамалá*, которое было использовано сначала в качестве индивидуального прозвища, а затем в модифицированном виде передано по наследству

(№ 33). Нет этого слова и в ПОС, однако в СРНГ находим подтверждение¹³ объяснению, данному респонденткой:

33. [Г:] Вот тут ещё один муш́ина тоже в годах, он любит очень много говорить и приврать. И названный *Бармалá*. Так вот все знают только *Барамалá*. [В:] Да и сын и тот *Бармалёнок*. [Г:] А тот уже сам себе называет *Бóрман*. [В:] Мы-то всё, что *Бармалёнок*.

Также на основе лексикографических сведений можно предположить, что мотивирующей основой антропонима *Китко́вы* могло быть диалектное название сорта яблок *кит* или слово, называющее сноп, — *кита́*¹⁴, однако утверждать это с полной уверенностью нельзя:

34. Вот это ещё был *Китко́вы* — почаму́-то Ёвиных-то [так называли]. Наверно, маленького они роста были. Или маленькие да коротенькие [А].

Иногда, однако, респонденты помнят причину выбора прозвища. Так, например, произошло при «наречении» целой семьи прозвищной фамилией *Горшко́вы* (в этом случае был пропущен этап «прозвище — индивидуальное имя», поскольку в ситуации участвовала семейная пара):

35. [Б:] Объясни, как твоя родня *Горшко́вы* стали. [А:] Да. Ну, на ярмарке, как мы сегодня. Идут там они — то ли муж с женой, то ли кто-то. И говорят: «Не купишь бы нам горшечек?» Горшечек. Ну а соседи-то подслушали, и так [стали они] *Горшко́вы*. [Б:] И письма приходили *Горшковой* Марии Андреевне. Они ко́лечки [из д. Кольки].

Если для неофициального антропонимикона береговых деревень характерны не используемые в Вяльги матронимические имена и прозвищные фамилии, то в Вяльги оказывается типичным другой тип неофициальных антропонимов, не фиксируемых в *Нине* и *Кольках*.

■ Оттопонимические неофициальные фамилии

В деревнях с прибрежно-рядовой застройкой указание на место проживания семьи не может выполнять дифференцирующую функцию и приобрести статус фамильного или индивидуального имени (за исключением примеров № 14, 15, где используются указания на внешний локус). Если в деревне имеется пространство, снабженное собственным топонимом, то от него образуется прилагательное, характеризующее по месту проживания не какую-либо одну семью, а всех, кто живет в данном месте:

36. *Зацерко́вные* [те, кто живет там] — вот *Украина* была. Их звали «на *Украины*», что богатые плодородные земли [А].

И наоборот, локус проживания чрезвычайно важен для деревни с разбросанно-хуторским типом расселения, поэтому оттопонимические уличные фамилии — второй по частотности тип имен в д. Вяльги. Как видно из приведенных ниже примеров, обычно такие антропонимы имеют и русский, и эстонский вариант: это как переводные соответствия (№ 39), так и освоенные (№ 40) или неосвоенные заимствования (№ 38). В качестве мотивирующего признака может выбираться либо собственно топоним (№ 37), либо природный объект — маркер места проживания (№ 38–41):

37. Я второй день иду со школы и говорю: «У меня на парте рядом сидела Вяльгельского Мишки Тамара» [рус. семья]. А бабушка спрашивает: «Какого Мишки?» Оказывается, Мишек-то вяльгельских было два. [Эти Мишки] обе Сомелары были. Другой Мишка был Заручёвный [Д].

38. [Рус. семья]. Нинины родители решётá делали. Их называли Аллику [← эст. alliku 'ручья (род. п.), ручейный'], у них там у дома как раз ручей был. Аллику Нина, фамилию опять не помню [Д].

39. [Рус. семья.] Заручёвные — против школы как раз, только на этой стороне реки. <...> [Эстонцы называли их] Ülejõe [эст. 'заречный'], это говорит о том, что на той стороне реки, на восточной части деревни, было больше эстонцев, чем на этой стороне. <...> Заручёвные — одна семья только. Называли их Заручёвными — Ülejõe poisid [заречные мальчики], так как на другой стороне жило много эстонцев, а русские на этой стороне [Д].

40. [Эст. семья.] Кóплевые — в самом деле Либлику фамилия, а называли Кóплевые. <...> У них рядом с домом был корпел [эст. korrel 'загон, выгон']. Их звали Корпи, Кóплевые [Д].

41. [Эст. семья.] Лёпиковы — я не знаю, вроде ольхи не было. Lepp [по-эстонски] — это ольха. <...> Хозяин Лёпиков Каарел [Д].

Как мы видим, русский и эстонский языки в говоре д. Вяльги взаимодействуют: эстонская основа оформляется русским суффиксом (Лепиковы, Коплевы), русская основа фонетически «обэстонивается» (ср. личные имена Лена — Leeni, Настя — Naadi), присоединяя русский суффикс (Taaruška). Так же осваивается и уличная фамилия Пусеповы (№ 42).

■ Неофициальная фамилия по роду деятельности

Выше мы приводили примеры двух фамилий патронимического типа, образованных с указанием на род занятий: Монаховы и Драгуновы (№ 11, 12). Однако эти два имени отличаются от неофициальной фамилии, записанной в д. Вяльги. Фамилия Пусеповы образована от эстонской основы *puusepp* 'плотник', и ею называли русскую семью ремесленников, занимавшихся плотницким/столярным ремеслом:

42. [Рус. семья.] Были свои puusepad — столяры. Их так и звали — puusepad. <...> Они делали всё, что с деревом, — рамы, наверно, двери. Их зовут до сих пор Пусеповы. Фамилия, кажется, Сомелар. Они были русские [Д].

Ремеслом зарабатывали безземельные или малоземельные русские жители материковых деревень¹⁵ [7. Lk. 232]. Наименование их по роду деятельности поэтому имело дифференцирующую силу. А в береговых деревнях род деятельности мог быть выбран в качестве основы для имени только в случае своей нетипичности¹⁶.

Анализ неофициальных антропонимов трех различных по своей истории, географии, этническому и конфессиональному составу деревень свидетельствует о том, что история каждой общины фиксируется и сохраняется в именах ее членов. Здесь есть место «ситуативным» прозвищам (Горшковы, Коммунистовы) и нетипичным матронимическим именам (Улины, Купряшихины); прозвище отца может доставаться его наследникам, трансформируясь с целью индивидуализации (Бармала — Бармалёнок/Борман; Барон — внучка Баронесса), а эстонская фамилия освоиться и унаследоваться всеми потомками (Viil — Вилевы).

В смешанной двунациональной и двуконфессиональной общине важен официальный статус семьи: имя (но не прозвище) хозяина хутора объединяет ее членов и становится опознавательным знаком вне зависимости от национальности (Томасовы, Питровы, Дорофеевы); географический маркер хутора при образовании антропонимов конкурирует с именем хозяина, так как земельные угодья достаются для идентификации семьи (Лепиковы, Заручевные). Совпадение реального рода занятий и неофициального имени (Пусеповы) тоже встречается в этой общине, потому что владение ремеслом маркирует семью, ее ценность для общины.

В заключение приведем последний пример неофициального антропонима, который неожиданным образом сближает эти две ситуации. В д. Нина было записано неофициальное индивидуальное имя Лóкки-Тóни (от эст. *lokk* 'локон'):

43. Как же её по-эстонски звали? Лóкки-Тóни. <...> Она на шипцы на какие-то железные делала бабам — красоту наводила. И вот Лóкки-Тóни и звали её. Евдокия, а фамилия у них как была... <...> Гóлубева! Вот Лóкки-Тóни, да, и так все и звали, в ей тоже детей не было, она одинокая была. [А почему ее по-эстонски звали?] А беси знают! [А].

Из контекста понятно, что русскую жительницу деревни, умеющую делать завивку, наградили неофициальным

именем эстонцы, а русские приняли это имя, оценив по достоинству его краткость.

Примечания

¹ С юга на север по западному берегу Чудского озера: Воронья (Varnja), (русская) Казепель и Новая Казепель (Kaserpää, Uus Kaserpää), София (Sofia), Большие и Малые Кольки (Suur Kolkja, Väike Kolkja), г. Калласте / ист. Красные Горы (Kallaste), Тихотка (Tiheda), Кикита (Kükita), Раюши / Рая (Raja), г. Муствеэ / ист. Чёрна, Чёрный Посад (Mustvee).

² Всего было записано около 80 неофициальных антропонимов.

³ Деревня Вяльги была основана в XIII в. переселенцами из областей восточнее Чудского озера (вторая волна водско-русских переселенцев) [7. Lk. 100, 284].

⁴ По данным ревизии 1818–1820 гг., в д. Нина проживало 40 русских и 3 эстонские семьи, а по данным переписи 1932 г. — 153 русские и 16 эстонских [7. Lk. 94–95].

⁵ Впервые упоминается в ревизиях 1592 г. и 1601 г. как место рыбной ловли (Kolkko, Kolk) [7. Lk. 57]. Позднее появилось деление на Малые и Большие Кольки; старообрядческая община Малых Колек существует с 1740 или 1770 г. [3. С. 99].

⁶ По данным ревизии 1818–1820 гг., в Больших и Малых Кольках проживало 78 русских семей (эстонцев не было), а по данным переписи 1932 г. — 152 русские и 4 эстонские семьи [7. Lk. 94–95].

⁷ В настоящее время население деревни составляет несколько десятков жителей, большая часть которых является эстонцами или ассимилировавшимися русскими.

⁸ Здесь и далее антропонимы д. Вяльги сопровождаются пометой «эст. семья» или «рус. семья».

⁹ При этом зимний подледный лов на Чудском озере был организован так, что рыбаки выезжали на лед и оставались там по многу дней, ловя и продавая рыбу приезжающим на озеро скупщикам.

¹⁰ Ср. пример названия колодца в д. Кольки: Мíнихин колодец, т.е. колодец Мíнихи, которую называли по имени мужа (Мíна Орлов).

¹¹ В говорах причудских старообрядческих деревень в настоящее время слово *батька* может согласовываться со словами женского рода: «И у нашей батюшки такой голос яркий, хороший» (Кольки) [2. С. 255].

¹² К сожалению, объем статьи не позволяет остановиться на индивидуальных неофициальных антропонимах: личных именах и прозвищах, функционирующих в узусе трех деревень.

¹³ Ср.: *бáрмá* 'болтун, пустомеля' (белозер. новг., охан. перм.) [6. Вып. 2. С. 118]; *бóрмóлить* 'невнятно говорить, бормотать' (пинж. арх.), 'говорить' (зарайск. ряз.) [6. Вып. 3. С. 101].

¹⁴ Ср. *кут* 'сорт яблок'; *кутá* 'сноп гороха' [4. Т. 14. С. 156].

¹⁵ В XVII в. в сельской местности появились русские странствующие ремесленники, причем «русские плотники и позже ценились в эстонских краях» [1. С. 47].

¹⁶ Нельзя исключать, что имена Монаховы и Драгуновы являются прозвищными

и кто-то из предков был так когда-то назван метафорически: например, по внешнему виду.

Литература

1. Исаков С. Г. Путь длиною в тысячу лет. Русские в Эстонии: История культуры. Ч. 1. Таллинн, 2008.
2. Кюльмоя И. П. «Нет такого сплочения и мира, как раньше люди жили». Об особенностях говора жительницы деревни Малые Кольки (рассказ староверки) // *Humaniora: Lingua Russica*: Тр. по русской и славянской филологии. Лингвистика X: Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. 2. Тарту, 2007. С. 227–271.

3. Пономарёва Г. М., Шор Т. К. Староверы Эстонии: Краткий исторический справочник. Тарту, 2006.
4. Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–. Л./СПб., 1967–.
5. Рихтер Е. В. Кто и как жил на земле Эстонии. Этнографические очерки. Таллинн, 1996.
6. Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.
7. Moora A. Peipsimaa etnilisest ajaloost: ajaloolis-etnograafilise uurimus. Tallinn, 1964.
8. Šor T. Vanausulised Eestis // Mitu usku Eestis. 4. Valik usundiloolisi uurimisi: õigeusu eri / Toim. L. Eek. Tartu, 2015. Lk. 224–249.

Список информантов

- А — жен., 1947 г.р., д. Нина; 2015 г.
 Б — муж., 1974 г.р., д. Нина; 2015 г.
 В — жен., 1947 г.р., д. Большие Кольки; 2016 г.
 Г — жен., 1947 г.р., д. Большие Кольки; 2016 г.
 Д — жен., 1941 г.р., д. Вальги; 2015 г.
 Е — жен., 1970 г.р., д. Нина; 2015 г.

Исследование осуществлено при поддержке госпрограммы «Эстонский язык и народная память», тема ЕККМ14-299 «Составление лексикона старообрядческой народной культуры».

Светлана Николаевна Амосова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«ВОТ ЛАТЫШ СО СТАРОВЕРОМ ПОСПОРИЛИ...»

(рассказы о межэтнических отношениях в Латгалии в межвоенный период)

В данной публикации представлены материалы, записанные в ходе экспедиционных исследований 2013–2015 гг. в небольших населенных пунктах Латгалии (Лудза, Краслава, Виляны и др.) и отражающие некоторые аспекты межэтнических отношений в Латгалии до Второй мировой войны. Данная подборка продолжает ряд статей и материалов, посвященных этой теме¹.

Этнический состав Латгалии до Второй мировой войны был представлен тремя основными группами (русские старообрядцы, латгальцы и евреи); кроме них здесь жили также белорусы, поляки, цыгане, небольшая группа немцев-лютеран. Хотелось бы отметить, что если, например, русские старообрядцы и евреи имеют четкое представление о том, кто они, то с некоторыми другими группами это значительно сложнее, так как самоидентификация была связана с языком и вероисповеданием. Например, в Резекне нам встретила информантка, родившаяся и выросшая в деревне недалеко от этого города, которая в начале интервью сообщила, что она белоруска, а ее муж был поляком. Через некоторое время она сказала, что в их деревне жили «католики, которые говорили на русском» и что белорусами их стали называть только при советской власти. Она не считает себя ни русской (потому что русские могут быть только православными), ни полькой (потому что не говорит на польском языке и выросла в деревне, а поляки и евреи для нее — типично городское население). Относительно латгальцев все наши ин-

форманты подчеркивали, что это «настоящие» латыши (поскольку у них другой язык и вероисповедание — католицизм), а настоящие латыши «живут около Риги и в Курземе». Несколько раз мы записали шутку, что «латгальцы — это белорусы, не доехавшие до Риги».

В городах и местечках Латгалии до войны примерно от 40 до 90% населения составляли евреи, а сельское население (хутора и деревни) было представлено в основном русскими старообрядцами и латгальцами-католиками. Такая ситуация в целом характерна для многих мест Восточной Европы: небольшой городок, где основное население составляли евреи (особенно плотно они концентрировались в центральной части с рыночной площадью), и сельское население — неевреи, обычно приезжавшие в город за покупками². Это отражается в многочисленных рассказах о том, как наши информанты ездили в детстве в город на ярмарку. Например, нами была записана своеобразная детская страшилка, связанная с поездкой с ближайшее местечко:

До войны всегда пугали, мы ещё в деревне жили. Мама с папой едут на ярмарку; чтобы меня не взяли, вот говорили: «Знаешь, там старая еврейка, когда въезжаешь в город, там старая еврейка стоит, ей надо попу поцеловать». [Вы боялись?] Ага. Потом приехала в город, ходила, смотрела, где эта еврейка [АДК]³.

Было принято в деревне, чтобы не везти детей в город, всегда отговаривались. Вот просишься в город: «Возьмите меня

в город». Такая по округе принята, когда едет пацан в город, стоит на мосту еврейка Меноха, ей нужно в попу целовать [смеются]. Ну, как в попу целовать, так всё настроение пропадает и отпадает охота ехать в город. Когда подрос, решился на это. Помню, едем, там есть такой спуск, смотрю мост, электростанция, думаю: «Вот здесь Меноха стоит, придётся целовать ей». Проехали мост, Менохи нет, помню, спросил папу: «Где она? Мост проехали». Что папа скажет: «Может, ушла куда-то» [ИПС].

Вот нам, ребятам, говорили: «Вот вы едете в Лудзу первый раз — в город едем, — там около переезда стоит еврей, кто первый раз едет в город, то ему надо будет, этому еврею, задницу целовать». И такое дело, поехал мой дед с сестрой Таисией, подъезжают к переезду, там всегда евреи встречали подводы, что везут, перекупить. А дед говорит: «Ой, она же не первый раз [так!], ой, ой, сейчас целовать надо будет». Это просто запугивали [AAB].

После войны этот сюжет относился уже не к ближайшему городу, а к Риге, так как после Второй мировой войны в латгальских городах и местечках евреев не осталось:

[А в детстве вас не пугали евреями?] Нет. После войны говорили — если поедете в Ригу, будете жиду зад целовать. А нам было по восемь-девять лет, а мы: «Мы тогда не поедём» [смеется] [MAT].

При этом иногда подчеркивается, что в городах кроме евреев жили еще старообрядцы и что вообще старообрядцы были одними из первых, кто появился в этом крае⁴:

В Лудзе только и жили евреи да староверы. [Да?] Конечно, только потом засранцы латыши сюда прибыли. Край, начиная от Рунданы к Даугавпилсу до Карсавы — начиная при Петре Первом, это история, Пётр бороды брил староверам. Ещё Латвии как Латвии не существовало, этот кусок принадлежал России, здесь были староверы. Здесь латыши никто, по идее,

они должны нас оставить в покое и не лезть сюда [Н].

Описывая разницу во внешнем виде, информанты обычно подчеркивали отличия между сельскими жителями и горожанами: например, евреи не носили домотканой одежды, у евреек были красивые платья. Реже упоминали, что евреи и цыгане были темноволосые, а разницы между латышами и русскими не было⁵. В д. Ульяново от местного жителя-старовера мы записали этиологическую легенду, которая объясняет, почему старообрядцы носят бороды, а латыши — только усы:

Вот ещё расскажу. Вот латыш со старовером поспорили. Старовер и говорит... почему латыши бороду не носят. Латыши бороды не носят, у латышей только усы. Вот сейчас объясню. Когда у старовера будет праздник (у нас много праздников, а у латышей немного), то: «Я буду выдирать волос из бороды у тебя. А когда праздник будет у тебя, ты будешь вырывать волос из бороды у меня». У латышей праздников мало, а у староверов много, поэтому латыш без бороды. Старовер выдергал у латыша всю бороду. [Поэтому латыши без бороды?] А староверы с бородой [ИИЮ]⁶.

Основным отличительным признаком группы, на который указывают все наши информанты, является **религия**. Вера старообрядцев и католиков информантам кажется сходной (те и другие верят в Иисуса Христа, у них много похожих праздников и ритуалов); одно из главных внешних отличий информанты видят в крестном знамении:

[Скажите, чем староверы отличаются от православных? Есть какие-то отличия?] Ну, есть. Крест у нас восьмиконечный, а [у] православных шесть, нет верхней планочки. Крестимся мы вот так [показывает двоеперстие]. Православные крестятся чубчиком, а католики всей ладонью [РАЛ].

Говоря о вере евреев, информанты отмечают, что они не крестятся, используют во время молитвы непонятные предметы (речь идет о тфилине)⁷. При этом считалось, что, если при молящемся еврее упоминуть свинью (нечистое животное), ему придется начать молитву заново; это использовалось для того, чтобы дразнить евреев, мешать им молиться:

Я слышал, как в квартире молятся евреи. Чурка такая на лоб, к локтю ремни. [Привязывал ремнями к голове?] К голове чурочку и здесь чурочка [показывает на руку]. Две чурочки и в руках держит. И была пластиночка прибита. И тогда он молится: «Э-э-э», как плачет, долго молится. Потом мы были привычные, приходит там в кухне молиться, а мы в пекарне ра-

ботаем. Давай его подразнить, сразу станем ругаться с мастером: «Эй ты, свинья». Сказал «свинья» — всё отматывается назад. Так раза три, потом запрядется в угол. Как сказали «свинья», всё — молиться переставал. Иногда нарочно делали между собой: «Ты как свинья здесь!» — закричим. Факт в том, но они не обижали, платили хорошо [СТ]⁸.

Некоторые информанты (в основном мужчины) рассказывали о том, как не-евреи оскверняли синагогу, забрасывая туда свиные головы. Приведем два примера, относящихся к 1960-м гг. (Резекне и Лудза):

Вот там ихняя, где евреи молятся. Раньше в Резекне выбивали в синагоге стёкла. Сейчас нельзя, сейчас строго, а раньше... Какой-то мазурик занёс в синагогу свиную голову, а я ехал мимо на лошади, вёз продукты в больницу, лошадь была в больнице. Выходит еврей: «Слушай, за десять рублей вынеси свиную голову из синагоги». Я ему объяснил: старовер не имеет права заходить в вашу синагогу, то же самое, как и еврей в моленную: «Я не имею права». — «Я плачу, мне сказали найти человека русского или православного». Я пошёл, перекрестился по-своему, конечно, и выполнил просьбу. В синагогу ходят только мужики. В синагоге мужчины не молятся, а решают свои дела, как евреи решают, у кого денег больше, проводят собрания. Забрал я эту голову, вынес. Из свиной головы сделали холодец [ИИЮ].

Я работал в стройконторе в 1961 году, и там около, в этой синагоге еврейской один мужик работал. Подходят праздники, а денег нет, я как раз зарезал борова. [Он] взял, в эту синагогу окно выбил и бросил свиную голову. А у них же свинину не едят, у евреев, и его же просят по соседству: «Иди, вынеси эту голову, вырежь эти доски с пола, где лежала голова поганая, и замени, чтобы запаха не было», — и ему заплатили ещё. Вот они такие, они свинину не едят [AAB].

Объяснения, почему евреи не едят свинину и считают свинью нечистой, были записаны в нескольких вариантах:

[А не помните, что ели евреи? Что им нельзя было есть, а что можно?] Свинину нельзя, конечно. [Почему?] Нельзя свинину, это идёт из Библии, так как свинья грязная. Иисус Христос превратил плохих людей в свиней, те бросились с обрыва, и они все утонули. Знаю. Вот это я знаю. Вроде щучьи головы нельзя, в голове крест есть какой-то. Когда раскрываешь голову щуки, там похожий на такой крест [ВМГ].

Такое объяснение с упоминанием евангельского сюжета (Мк 5: 8–16) встречается и в других регионах⁹. Кроме того, в приведенном рассказе инфор-

мант добавляет, что евреям нельзя есть щуку, потому что у нее в голове крест. Нами были записаны также похожие сюжеты: например, что евреям нельзя есть заднюю часть животного, потому что там кости имеют вид креста¹⁰.

Ниже приведен текст о пищевых запретах в разных конфессиональных группах, записанный от старообрядца:

[А почему грех есть мацу?] Не знаю, в мацу, мол, добавляют евреи русскую кровь, так в старину говорили, поэтому нам грех. Нам ничего нельзя. Латыши, когда режут поросёнка, берут кровь. Нам грех, нельзя ничего с кровью есть, колбасу кровяную, нам грех. Нам кроликов нельзя есть. [Почему?] Лошадей нельзя, потому что у них копыта не раздвоенные, круглые. Только разрешается свиное мясо, говядину, у кого раздвоенное копытце, а у кого округлённое, то не разрешается. [А вот не говорили, что евреям нельзя есть свинью?] Свинью нельзя есть. Они не любили очень, когда что-то про свинью скажут. Они любят только курочку, телятину, говядину, это их мясо, а свинья у них противное мясо. А почему нам нельзя есть лошадиное мясо, потому что, когда Христос родился, было гонение на всех младенцев, его положили в хлев в ясли, это Иисуса Христа, а лошадь ела и этого ребёнка вытянула, этого Христа, а поросёнок видел ребёнка и его закопал, чтобы его не нашли. Нам свинья разрешается, а евреям нет поэтому. [А вот угря можно есть?] Да. Угорь — рыба. Рыбу можно всё есть. Где округлённое копыто и когтистая лапа, нам нельзя, это кролик там [ВЕР].

В приведенном тексте упомянуты запреты на употребление в пищу старообрядцами, во-первых, некоторых видов мяса, в частности крольчатины и конины¹¹; во-вторых, крови, в частности кровяной колбасы, которую латыши традиционно готовят на Рождество; в-третьих, мацы. Последнее информантка объясняет запретом на употребление в пищу крови, якобы содержащейся в маце (ср. «кровавый навет»). Упомянутая здесь этиологическая легенда о том, почему старообрядцам можно есть свинину, а евреям нельзя, неоднократно записывалась от староверов Латгалии¹². В данном рассказе евреи скорее противопоставляются старообрядцам, но иногда по общности запрета на употребление крови старообрядцы сближаются с евреями:

Старообрядцы, когда свиней режут, они эту кровь не едят, как и евреи. Зато и они считаются белые евреи — староверы. Немцы их сжигали, это белые евреи¹³ [AAB].

Сегодня наши информанты довольно легко говорят о переходе в другую

веру (если она традиционна для данного региона; такой переход чаще всего связан с межконфессиональным браком), хотя и оговаривают, что до Второй мировой войны это было редким явлением. Довольно позитивно оценивается переход в католицизм старообрядцев или в старообрядчество католиков (несколько сложнее отношение к уходу в православие из старообрядчества), это описывается как простая процедура принятия нового крещения. Что же касается перехода в иудаизм, с ним почти никогда никто не сталкивался¹⁴; ср. редкое упоминание об этом:

Эту еврейку звали Зина, у неё был тоже магазин хороший, и она была одинокая. Там был такой, он секретарём работал, по фамилии Новиков, русский, православный, и он позарился, познакомился с этой Зиной и захотел пожениться, конечно, позарился, что она богатая, магазин хороший. А по еврейским законам он должен был принять еврейскую религию. Какой у них был обряд бракосочетания, я не знаю. Но он должен был отречься от христианской веры, снять крест, бросить под ноги и топтать его ногами. И представьте себе, он это, конечно, сделал, но его тут же парализовало, люди говорили, что Бог наказал. Я считаю, что не Бог наказал, а нервы его не выдержали [БИТ].

Кроме текстов о конфессиональных отличиях было записано несколько этнических **дразнилок**, которые информанты помнят из своего школьного детства:

Латыш-болдыш, куда летишь? На дуб лечу, говна хочу, с дуба свалился, говном подавился [смеются] [ИКБ].

Это дети, бывало, между собой: «Латыш-болдыш, куда летишь, на дуб лечу, говна хочу, с дуба свалился, с говном задавился», а евреев: «Жид — штрапик¹⁵ сшит, еврей — сдохни скорей». Это детские. Потом, когда больше стали, там Гитлер у власти стал, кричали: «Гитлер режет, Гитлер бьёт, кровь жидовская течёт». Вот такие были поговорки [СТ].

[Раньше евреев называли жидами?] Да. Говорили: «Еврей сдохнет скорей, а жид долго будет жить». Гитлер пришел к власти и начал уничтожать евреев, потому что бабушка у него была еврейка [МАТ].

Вот сначала качает еврейка мальчика: «Спи, мой Мошка-Хаим, И не бойся блох, Вырастешь — начальник выйдешь, Только б ты не сдох». Я знаю, что это пели такую дразнилку. Еврейская колыбельная песенка [НАЖ].

Было записано также небольшое количество **примет**, связанных со встре-

чей представителя другой веры или с его явлением во сне:

[Если во сне увидите еврея, это хорошо?] Хорошо. Цыгана — плохо, цыган — обман, а еврей — прибыль [РАЛ].

[Вот не слышали такого, что встретить еврея на улице это хорошая примета?] Повезёт, хорошо. Кота встретишь чёрного — плохо, а еврея — повезёт. [А если во сне увидишь?] Это хорошо... Во сне нет, не было такой приметы. Вот в город приехал, первого еврея встретил, значит, повезёт тебе на базаре [ВКЮ].

Кроме того, нами неоднократно фиксировалось **устойчивое выражение** (и на латгальском, и на русском языке) «сидишь, как еврей, в шапке [за столом?]', ср. его объяснение:

Это давно говорили, я не знаю почему, ответа я не нашёл. Он может сидеть голый, без головного убора, а когда будет принимать пищу, если истинный еврей, он обязательно оденет свою тюбетейку на голову. Вот я не знаю почему. А у нас принято наоборот, чтобы снять [НАЖ].

Последнее, на что хотелось бы обратить внимание в связи с этнокультурными и этнорелигиозными стереотипами в Латгалии, — это появление в 1940 г. новой общности, отличной от традиционных латгальских этнических групп, — «советских». Первыми из Советского Союза в Латгалию приехали офицеры и их жены; местные жители тут же отметили их инаковость, незнание местных культурных кодов, особенности внешнего вида, поведения и др. Приведу довольно типичный, но один из наиболее ярких и подробных рассказов о том, как были восприняты в городе новые люди:

У нас в Лудзе таких открытых публичных домов не было, а в Риге, конечно, были. Эти девушки в качестве отличительного знака для мужчин носили беретки разного цвета: красные, чёрные, жёлтые. Береты — это бублички такие плоские и небольшого размера. И когда пришла советская армия, русским офицерам разрешили привезти своих жён. Русские офицерские жёны приехали в полуплюшевых пальтишках, такие были, и в этих бубличках. И помню, я смену отработал в пекарне, и прибегает мой друг Петька. Он увидел, как привезли этих жён, которые стали гулять по Лудзе. (...) Он прибежал и кричит: «Стаська, вставай, полная Лудза блядей наехала!» [Смеется.] А эти жёны ходили под ручку и не знали ничего о таких модах. При Ульмане¹⁶ жили хорошо, даже если латышка работала в прислугах у еврея, одевалась она, как барыня. Было шёлковое нижнее бельё. И вот эти русские жёны, не зная, что это бельё, на-

дели длинные ночные рубашки на шлейках [бретельках] и пришли на танцы. [Они думали, что это платье, да?] Они думали, что это шёлковые платья. Надели рубашки вместо платья, и Петька прибежал и кричит: «Полная Лудза блядей наехала!» Смешно было, им говорили, но они не верили, но это был факт. У любого старого человека в Лудзе спросите, каждый скажет, как они на танцы пришли в первый раз. А потом они уже поняли и стали одеваться нормально. Сбросили те бублички. А бублички были, в Риге это было принято, это даже я об этом знал, когда уже, став взрослым, работал в пекарне со взрослыми мастерами [СТ].

Примечания

¹ См.: Амосова С. Н., Гехт М. Б. Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли (Латвия) // ЖС. 2012. № 3. С. 58–59; Андреева Ю. О. «Чужая вера»: рассказы о религии соседей (по материалам экспедиций в Латгалию) // ЖС. 2015. № 2. С. 28–31; Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / Отв. ред. С. Н. Амосова. М., 2013; Амосова С. Н. Этнография соседства: некоторые аспекты образов евреев и латышей в рассказах старообрядцев Латгалии // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы / Отв. ред. М. В. Ахметова. М., 2015. С. 275–284.

² Kassow S. Introduction // The Shtetl: New evaluations / Ed. S. T. Katz. New York; London, 2007. P. 6–8.

³ Все материалы хранятся в архивах центра «Сэфер» (Москва) и музея «Евреи в Латвии» (Рига).

⁴ Схожее представление о евреях и старообрядцах как горожанах встречалось нам, например, в Балте (Украина, Одесская обл.), где местные старообрядцы описывали украинцев как людей из деревни, которые не умеют жить в городе; см., например: Амосова С. Н. Изучение фольклора в полиэтничных и поликонфессиональных зонах (на примере экспедиций в Подолию и Галицию 2004–2010 гг.) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 15: Стратегия и практика полевых исследований. М., 2012. С. 38.

⁵ См. подробнее об этом: Просина С. В. Одежда, внешность, запах: общие характеристики внешнего вида евреев // Утраченное соседство... С. 246–255.

⁶ Сходную легенду, записанную в Галиции (Украина), приводит В. Гнатюк; речь там идет о споре украинца и еврея, см.: Гнатюк В. Галицько-руські анекдоти // Етнографічний збірник. Львів, 1899. Т. 6. С. 204.

⁷ Тфиллин — две небольшие коробочки из кожи, в которых содержатся пергаментные свитки с цитатами из Торы, их закрепляют при помощи кожаных ремешков на лоб и руку во время молитвы.

⁸ См. подробное описание еврейской молитвы и шуток такого рода: Амосова С., Андреева Ю., Иванов В. Еврейская религия, религиозные практики и синагоги

в рассказах старожилов Латгалии // Утраченное соседство... С. 80–81.

⁹ См., например: «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004. С. 327–328.

¹⁰ Сходные представления (Волинь, Подолия) см.: Белова О. В., Петрухин В. Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008. С. 422–424; из северного Подлясья см.: Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 753.

¹¹ Запрет является довольно устойчивым. См., например: Магин И. Староверы как евреи: особенности пищевых запретов у старообрядцев северной Литвы // Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Отв. ред. И. Копченова. М., 2015. С. 153–157.

¹² Амосова С. Н., Гехт М. Б. Материалы экспедиции к старообрядцам г. Преиличи... С. 58; Андреева Ю., Вятчина М. «Кошерный стол» и «хазер»: пищевые практики евреев в представлении нееврейских жителей Латгалии // Утраченное соседство... С. 225; см. также: Белова О. В. Еврейские пищевые запреты в фольклорной интерпретации славян // Пир — трапеза — застолье в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2005. С. 108–115.

¹³ См. подробнее о понятии *белые евреи* (*жиды*): Вятчина М., Иванов В. «Белые

жиды»: этимология понятия и контекстуальные границы (в печати).

¹⁴ Описание крещения евреев в католицизм и попытки крещения в старообрядчество (особенно перед войной или во время войны) были записаны несколько раз.

¹⁵ Возможно, *ш трапик* — искаж. «с трапок».

¹⁶ Карлис Ульманис — авторитарный правитель Латвии с 1934 по 1940 г.

Список информантов

ААВ — Александр Александрович Ващенко, православный, 1935 г.р., род. в д. Курма Пилдской волости; зап. в с. Пилда Лудзенского края С. Амосова, Д. Терешина.

АДК — Антонина Даниловна Кузнецова (Воверс), католичка, 1932 г.р., род. в д. Кондратьево Абренского уезда; зап. в с. Малнава Карсавского края М. Гехт, Э. Иоффе, Е. Лазарева, Е. Сергеева.

БИТ — Бронислава Игнатьевна Теренкевич (Сидорович), католичка, 1921 г.р., д. Коновалово Пасиенской волости; зап. С. Амосова, К. Стродс, Д. Терешина.

ВЕП — Варвара Евпсихеевна Поспелова (Тихомирова), старообрядка, 1934 г.р., д. Кристцели Вильянского края; зап. С. Амосова, К. Гансовская, К. Ильина.

ВКЮ — Войцех Казимирович Юхневич, католик, 1931 г.р., д. Залюме (около пос. Шпоги); зап. в пос. Шпоги Даугавпилского края, М. Алексеевский, Н. Голант.

ВМГ — Владислав Михайлович Гага, католик, 1936 г.р., пос. Вишки Даугавпилского края; зап. С. Амосова, Н. Петров.

ИИЮ — Иван Ильич Юпатов, старообрядец, 1947 г.р., д. Ульяново Вильянского края; зап. С. Амосова, Т. Пилиповец.

ИКБ — Ипатий Кондратьевич Бояринов (урожд. Строганов), старообрядец, 1927 г.р., д. Ивдры; зап. в г. Лудза М. Вятчина, С. Погодина.

ИПС — Иван Петрович Сырцов, православный, 1929 г.р., род. в пос. Пасиене; зап. в г. Зилупе С. Амосова, Е. Сабанцева.

МАТ — Макарь Ананьевич Тарасов, старообрядец, 1939 г.р., род. в д. Ульяново Вильянского края; зап. в г. Вильяны Т. Пилиповец, А. Шеля.

Н — Николай, старообрядец, около 40 лет, г. Лудза; зап. С. Погодина, М. Вятчина.

НАЖ — Николай Александрович Жаготский, 1941 г.р., хутор Высеки (около д. Пилда); зап. М. Вятчина, В. Кухтина, Е. Сергеева.

РАЛ — Раиса Андреевна Лапотюк (Никитина), староверка, 1937 г.р., род. в д. Гай Даугавпилского края; зап. в г. Лудза С. Погодина, А. Шеля.

СТ — Станислав Юнский, католик, 1924 г.р., г. Лудза; зап. С. Амосова, А. Ипполитова, С. Просина.

Статья написана при поддержке гранта РНФ № 15–18–00143.

Мария Георгиевна Соломатина,
аспирантка Московского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова

«БОЖЕСТВЕННЫЕ СТАРУШКИ» И «АНТИХРИСТЫ» В ГОВОРАХ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Статья написана на материале архангельских говоров: 16 томов Архангельского областного словаря¹ и его электронной и бумажной картотек².

Вопросы веры и неверия всегда были актуальны в русской деревне. Исследуя диалектный материал (в нашем случае это архангельские говоры), мы сталкиваемся с многообразием лексем, которые используются для характеристики верующих или неверующих людей. Некоторые из этих лексем являются общерусскими, другие встречаются только в пространстве диалекта. Статья посвящена тому, как деревенские жители относятся к верующим и атеистам, как их называют, как оценивают безбожное советское время и постперестроечное возрождение религии, а также, какие «божественные» прозвища можно встретить в современной деревне.

В диалектной речи наименование человека с точки зрения его отноше-

ния к религии часто носит оценочный характер. *Верующий* в народном сознании обычно «хороший», *неверующий* соответственно — «плохой». Такое противопоставление становится очевидным уже на уровне номинации. Тех, кто верит, называют *Божьими*, *божественными*, *набожными* людьми, кто не верит — *безбожниками* и *антихристами*: «Божена бабушка была, всё время молилась» [ЧСЛ]; «Здесьняя женщина, она божественная, видно, она взялась эту церкву восстановить» [ЗЕВ]; «Надо идти-то к Тоне и Любе — это они набожные, все книжки-то божественные читали» [ТАЛ]; «Неправедный вовсе — дак безбожником звали. А остальные все дак всё равно в Бога верили» [КЛА]; «Раньше были антихристы, кто в Бога-то не верит» [ЕММ]. Оценочные прилагательные обычно употребляются в речи как синонимы: «Но он был очень, как бы сказать, божественный человек такой, набожный» [ПКИ].

Помимо слов, образованных непосредственно от лексем *Бог*, *Христос*, для характеристики набожных людей в речи употребляются прилагательные и существительные, образованные от словосочетания «Бог + глагол»: тот, кто Богу верит, — *боговер*, *боговерный* или *боговерующий*; тот, кто молится, — *богомолец* или *богомолливой*; тот, кто боится, — *богобоязливый* и т.д.: «Она така боговерка, молится без конца» [ДЛС]; «Старушки боговерующие были, но они не распространялись» [БЗА]; «Богомолы, которые в Бога веруют, в Великий пост даже рыбу не ели, масло, молоко не задевали. На обед картошницу хлебали» [ВАА]; «Ходили на Соловки-то пешком богомолцы. Там овет клали как-то, завещанье» [МАН]; «А у нас мама така богобоязна, жалела старух» [КАН].

Несмотря на положительное отношение к верующим людям, жители современной северной деревни редко причисляют себя к *богомольцам*: «Сейчас городские больше соблюдают церковь, а в деревнях так и живём, безбожники» [ДЗЯ]. Вера часто ассоциируется с чем-то устаревшим: «Они не очень таки были божественны, так, современны» [ВАГ].

Причиной этого стала революция 1917 г. и активная борьба с религией, которую советская власть продолжала вести в течение всего периода существования СССР: храмы и монастыри

закрывали и превращали в клубы, у верующих отбирали иконы, священников отправляли в ссылки или расстреливали: «До войны ещё да в войну попов-то дак имали, да топили, да стреляли да. А топеря Путин целуется с попом дак» [ВАЛА].

Годы церковных гонений и последующего тотального атеизма в народе называют *безбожным временем*: «Мы вырастали-то в то время как раз безбожное» [КЛА]; «У нас раньше в Сурето самый безбожный народ был» [АНА]. Старые люди в советское время часто сетовали, что молодое неверующее поколение не соблюдает церковных обрядов, не молится и работает в праздники: «Бабушка у нас помешалась, когда церковь-то разрушили. Ругалась: “Идите, безбожники, в церковь молиться!”» [ДНА]; «А в такой день кого будешь делать? В воскресенье дак полоскать, стирать! Безбожники!» [ШЕВ].

Впрочем, далеко не все крестьяне спешили отказываться от веры в угоду новому правительству. Жительница деревни Явзора Пинежского района, например, рассказала такую историю: «Это мы шли по деревне, поём песни, идём, а они мне: “Ай, Параня, зайди-ка, запишись, говорит, в клуб безбожников!” А я говорю: “Я ещё сегодня помолюсь, дак завтра запишусь”» [ДПД]. О новой «безбожной» власти сочиняли частушки:

Сидит Ленин на берёзе,
Троцкий выше на ели.
Распроклятые безбожники
Коммуну завели [ОВИ].

Окончательно о Боге не забывали: «Вроде человек не верит, атеист-переатеист. Бывает, нужда какая, дак выйдет и говорит не “слава КПСС”, а “слава Богу, жив, слава Богу, пронесло!”. В душе-то что заложено испокон веков. Как нужда припрёт, дак “слава Богу”» [КЛА].

Отношение к ярым атеистам в народе и вовсе негативное, о чем свидетельствуют многочисленные истории о том, как разрушителей церквей постигла Божья кара. Жителя деревни, который пропил икону, задавило столбом: «Мужики жили, мехколonna, дорóжили. И стоял образ, икона. А старший, он эту-то иконку забрал, продал и пропил. Вот его и задавило, столбом» (д. Паста Ленского р-на). Другая история — о человеке, разрушившем часовню: «Вот часовенку-то спилил, да заболел, да умер» [КЛА]. Самое же страшное наказание от Бога — когда кара распространяется не только на грешника, но и на его семью: «А у нас тут глина была, копали ямы, она в ямы все иконы снесла. И вы верите, нет, в Ленинграде сына из окна выкинули, у самой привязался рак, муж в ванной утонул, сына удавили. Вот так. Осталась

одна-единственная дочка Валя. И та теперь вот парализована. Вот какой кошмар. Вот нельзя ведь икон бросать никуда. Пусть она тебе век бы и не надо, пусть она с Богом стоит, не мешает» [КТВ]. Считается, что у человека, совершившего такой безбожный поступок, нет потомства, его род не продолжается: «Бог не дал детей его детям никому. Так что крест снимать [с церкви]... Своим детям закажите, чтоб не снимали» (д. Тарня Шенкурского р-на).

Несмотря на антирелигиозную политику, вера в народе сохранялась. Годы массового террора, а также последовавшая за ним Великая Отечественная война привели к полному отсутствию в деревне священнослужителей-мужчин, и роль духовного наставника стали выполнять верующие женщины. Чаще всего это были монахини (которых в говорах также называют *монашеницами*, *монашками*), сумевшие избежать ссылок и поселившиеся в деревнях после разорения монастырей. Они же исполняли некоторые церковные таинства и обряды, например крещения и отпевания: «Раньше монашеницы крестили, они в монастыре жили, разорили монастыри-те, они домой приехали» [БАГ]; «Монашенка отпевала. А монашенка пока отпевала, он деньги сунул» [ХФГ]. За неимением церковной утвари пользовались подручными средствами: «Монашеницы крестили. Крестили в тазике. А раньше купели, и попа привезут, как родится, монашенка молитвы поёт» [БАГ]. Окрестить могли и «мирские» — жены ссыльных священников или просто набожные старушки: «Меня крестил поп, а сестру в сорок шестом попадьё» [ЕНИ]; «Я в церкви не крещёна, бабками только, батюшко привезён, дак лажу окрещаться» [ВИА].

В начале 1990-х Православная Церковь восстанавливается в правах, многие верующие «восполняют» таинство крещения: «Монашенка окстила, а батюшка миром помазал — всё, полно кштеньё» [ГВВ]. Однако в целом массовое возрождение религии воспринимается неоднозначно. Если отношение к людям, сохранявшим веру во время церковных гонений, в деревне уважительное, то появившиеся в большом количестве после развала Советского Союза православные активисты — объект неодобрения и насмешек: «То все безбожники, то все парторги в попы подались. Из парторгов — и в попы» [АИТ]. Таких людей называют *перевёртышами*, намекая на то, что им всё равно, во что верить — в Бога или в коммунизм: «Это перевёртыши — Раиса-то Григорьевна ровно такая же активистка была, а потом-то перевёрнулась — вишь, какой монахиней стала» [ПАЯ].

Стоит упомянуть и номинации духовных лиц, т.е. клириков — священ-

ников, дьяконов — и монашествующих. В данной функции в говорах употребляются как общерусские, так и диалектные лексемы. Священнослужителей называют *попами* или *батюшками*: «Попа привезли, сегодня батюшка-то два приехали сюда на реку и в реке кстят. И как кстят, что и даром, только приходи» (д. Павловское Вилегодского р-на). Их также называют *богами*, *боженьками*: «Мы так называем боженьки, как попы они служат. Боженьки или попики, как хочешь называй. Все боженьки умерли, к кому молиться ходили, церковь не работает-то» [ЗЛИ]. В значении «священник, духовник» употребляется лексема *законоучитель*: «Законоучитель у них есть, поп. Такой у нас старик законоучитель» [НИН]. Монахов-отшельников иногда называют *книжниками*, *чернецами*: «Ф пещёрах книжники жили, так они всё знали. Это дедко говорил, книжники рассказывали в пещёре» (д. Сабуровская Устьянского р-на).

Слова *дьяк*, *архиерей*, *монашенка*, *богомолец* и др. могут переходить из разряда имен нарицательных в разряд имен собственных — становятся прозвищами. Мотивация таких прозвищ различна и не всегда имеет непосредственное отношение к религии. Например, прозвище *дьяк* получил мужчина с длинными волосами: «Дьяк есть (прозвище), волосы длинные всё носил дак» [КНД]. Прозвище *Монах*, как правило, получает одинокий мужчина, не желающий жениться: «Не женится, дак Монахом назовут» [ПКН]; «Не женится, там всё говорит: “Бабушка, там всё курилки и пьяницы”. Он не пьёт, не курит, так ж я говорю: “Ты будешь монахом, не женишься!”» [НВЕ]. Женщину, которая долго не была замужем, также называют *Монашеной* или *Боженькой*: «Здесь девка жила, Боженька звали, замуж не выходила, Анне Васильевне она своя будет» [ГАА]. В случае с *монахами* провести границу между именем собственным и нарицательным не всегда удается, так как такое прозвище получает и человек, который на самом деле принял постриг или жил в монастыре по обету: «Монашенка да Монашенка. Она называлась Монашенка, была в монастыре в Шенкурске. Так-то была Мария Ефимовна, а всё Монашенка, Монашенка» [БРД]. То же самое можно сказать и о *богомольцах*. В советское время людей, регулярно посещавших церковь и соблюдавших религиозные предписания, в деревнях было очень мало, поэтому, если человека называют *богомолом* или *богомольцем*, при том что он такой в деревне один, лексемы *богомол* и *богомолец* можно рассматривать как прозвища: «А Павел Иванович — его Богомол называли, в Бога верующий. Выйдет

с утра на взвоз, перекрестится. Потом идёт в горенку и часа два молится» [ККЕ]; «Меня прозвали Богомолкой, а вот потом вера началась. Колокола забьют, побегу молиться» [КВМ]. Мотивацию «монашеского» прозвища иногда установить достаточно сложно, так как его получают и женатые люди: «Ну прозвишко улично всё Монаховы, Монаховы. [Может, у них в роду были монахи?] Нет, не было. Дедко Монах да бабка Монашиха, так вот» [ШАС]. *Архиереем* в деревне могут называть не только церковного иерарха, но и человека, который «знает» — умеет «садить присухи», «наводить порчу». Его жену или дочь звали соответственно *Архиерейшей*: «Батка-то был Архиереем, вот она и Архиерейша, дочь его, она килья садила и всё делала» [ДАА].

«Божественные» прозвища, как и многие другие, часто передаются детям или женам, переходят в разряд прозвищных фамилий: «Шурка Архиерей с плотов всё нырял. Поздняков фамилия. Дедко его всё архиереев возил» [ПМА]; «Поздняковы были, их Архиереями звали» [ПНВ]; «Попович — прозвище, а Попиха — это жена» [БНК]. Или, наоборот, «церковная» фамилия становится мотивацией для прозвища: «Это муж мой Дьякон — отец. Он — Дьякон, а я Дьяконша, фамилия у нас поповская — Дьяковы» [ДАК].

Слова *богомол*, *богомалец* могут употребляться в функции коллективного прозвища жителей одной деревни. Носители диалекта мотивируют появление таких прозвищ особой религиозностью жителей или связывают с наличием в деревне церкви: «Ну, там богомолы-кушкопалы были, церковь есть. А вилегодцев ещё богоявлениями называли — церковь Богоявления» [МНП]. Однако чаще всего такие прозвища включаются в состав корильных песен, частушек-дразнилок:

Койнасы — моторы, долгополы,
долгополы.
Присудливы мужики — засульяны,
засульяны.
Усть-низмы — богомолы, богомолы,
богомолы [СНГ].
Веркольцы — ельцы, кушкопалы —
чернолобы,
Еркомёна — водохлёбы, шардомёна —
кашники,
Церкогора — черепаны, кеврольцы —
богомольцы [ЖПГ].

Таким образом, мы можем наблюдать развитие лексических номинаций, которые могут даваться людям в зависимости от их веры или неверия в Бога. От именованных старых и новых богомольцев («обернувшихся из парторов») — к «божественным» прозвищам, имеющим разную мотивацию.

Примечания

¹ Архангельский областной словарь. Вып. 1–16. М., 1980–2015. (Издание продолжается.)

² Все цитируемые полевые материалы хранятся в Картоотеке Архангельского областного словаря. В случае если не указан информант, приводятся данные о населённом пункте.

Список информантов

АИТ — Аншуков Иван Тимофеевич, д. Тарня Шенкурского р-на, зап. И. Б. Качинская, 2011 г.

АНА — Аверина Нина Андреевна, 1933 г.р., д. Сура Пинежского р-на, зап. М. К. Амелина, 2006 г.

БАГ — Бубнова Алевтина Григорьевна, 1924 г.р., д. Тавреньга Коношского р-на, зап. А. А. Соловьёва, 2009 г.

БЗА — Братоева Зинаида Андреевна, 1932 г.р., д. Строевская Устьянского р-на, зап. Л. А. Хесед, 2009 г.

БНК — Бушуева Нина Константиновна, д. Тырпасовская Вилегодского р-на, зап. О. А. Глущенко, 1999 г.

БРД — Белова Римма Дмитриевна, д. Строевская Устьянского р-на, зап. Ж. А. Панина, 2009 г.

ВАА — Воронина Анна Александровна, д. Тамица Онежского р-на, зап. И. Б. Качинская, 2000 г.

ВАГ — Васильева Анна Григорьевна, 1929 г.р., д. Совполье Мезенского р-на, зап. А. О. Ковалёва, 2008 г.

ВАЛ — Верюжская Александра Андреевна, 1927 г.р., д. Бестужево Устьянского р-на, зап. Г. А. Сергеева, 2013 г.

ВИА — Вострокнутова Ирина Алексеевна, 1937 г.р., д. Тавреньга Коношского р-на, зап. К. П. Тарасова, 2012 г.

ГАА — Грошина Анна Алексеевна, 1920 г.р., д. Кречетово Каргопольского р-на, зап. А. В. Бородулина, 2002 г.

ГВВ — Губкина Великониды Васильевна, 1915 г.р., д. Павловское Вилегодского р-на, зап. А. К. Петрова, 1997 г.

ДАА — Дорофеева Анисья Андреевна, 1925 г.р., д. Сура Пинежского р-на, зап. М. К. Амелина, 2006 г.

ДАК — Дьякова Александра Климовна, 1957 г.р., д. Летняя Золотица Приморского р-на, зап. Е. С. Сироткина, 2005 г.

ДЗЯ — Драчёва Зинаида Яковлевна, 1931 г.р., д. Сефтра Верхнетоемского р-на, зап. Н. А. Редько, 2013 г.

ДЛС — Двойнишникова Лидия Сергеевна, 1936 г.р., д. Сия Холмогорского р-на, зап. Н. Ю. Муравьёва, 2001 г.

ДНА — Дружинина Нина Андреевна, 1932 г.р., д. Лиходеево Вельского р-на, зап. А. Б. Коконова, 2011 г.

ДПД — Дурынина Прасковья Дмитриевна, д. Явзора Пинежского р-на, зап. А. В. Копылова, 1998 г.

ЕММ — Елизарова Маргарита Михайловна, 1945 г.р., д. Анциферовский Бор Онежского р-на, зап. Е. С. Зинченко, 2010 г.

ЕНИ — Евстратова Нина Ивановна, 1943 г.р., д. Уйта Виноградовского р-на, зап. А. А. Коровина, 2014 г.

ЖПГ — Жигалова Пелагея Григорьевна, 1930 г.р., д. Ёркино Пинежского р-на, зап. И. Б. Качинская, 2004 г.

ЗЕВ — Засухина Евдокия Васильевна, 1933 г.р., д. Борок Виноградовского р-на, зап. Н. А. Буракевич, 2010 г.

ЗЛИ — Зыкова Любовь Ивановна, 1925 г.р., д. Сельцо Виноградовского р-на, зап. А. М. Рохлина, 2003 г.

КАН — Калинина Анна Никаноровна, 1934 г.р., д. Ёркино Пинежского р-на, зап. И. Б. Качинская, 2004 г.

КВМ — Коробышева Валентина Михайловна, 1949 г.р., д. Верхоледка Шенкурского р-на, зап. О. В. Чёха, 2003 г.

ККЕ — Кабикова Капитолина Евдокимовна, д. Тамица Онежского р-на, зап. И. Б. Качинская, 2000 г.

КЛА — Кокорина Любовь Андреевна, 1937 г.р., д. Кушкопала Пинежского р-на, зап. М. Г. Соломатина, 2012 г.

КНД — Кулакова Надежда Дмитриевна, д. Строевская Устьянского района, зап. Н. С. Фролова, 2009 г.

КТВ — Коконова Тамара Васильевна, 1939 г.р., д. Лиходеево Вельского р-на, зап. А. Б. Коконова, 2011 г.

МАН — Майзерова Анна Николаевна, 1928 г.р., д. Лопшеньга Приморского р-на, зап. А. В. Копылова, 2003 г.

МНП — Меньшин Николай Прохорович, 1931 г.р., д. Нюхча Пинежского р-на, зап. Л. А. Хесед, 2007 г.

НВЕ — Никитина Елизавета Васильевна 1930 г.р., д. Уйта Виноградовского р-на, зап. А. А. Бочарова, 2014 г.

НИН — Новожилова Ираида Николаевна, 1931 г.р., д. Погост Ошевенского с/с Каргопольского р-на, зап. Е. А. Нефёдова, 1986 г.

ОВИ — Овсянkin Виктор Иванович, 1942 г.р., д. Тарня Шенкурского р-на, зап. А. И. Плотиныкова, 2011 г.

ПАЯ — Порохина Августина Яковлевна, 1931 г.р., д. Сельцо Пинежского р-на, зап. М. В. Гашнева, 2010 г.

ПКИ — Прямухина Ксения Ивановна, д. Азаполье Мезенского р-на, зап. А. К. Петрова, 2002 г.

ПКН — Порушина Клавдия Николаевна, д. Кречетово Каргопольского р-на, зап. В. А. Деменьтева, 2002 г.

ПМА — Попова Мария Афанасьевна, 1916 г.р., д. Федово Плесецкого р-на, зап. А. Козырева, 1999 г.

ПНВ — Пигин Николай Васильевич, 1929 г.р., д. Федово Плесецкого р-на, зап. А. Козырева, 1999 г.

СНГ — Семёнова Нина Гавриловна, 1948 г.р., д. Белашелья Лешуконского р-на, зап. А. Б. Коконова, 2010 г.

ТАЛ — Туркова Анна Лукинична, 1935 г.р., д. Нёнокса Приморского р-на, зап. М. С. Картышева, 2008 г.

ХФГ — Хлобыстина Фаина Григорьевна, 1928 г.р., д. Кречетово Каргопольского р-на, зап. И. С. Юрьева, 2002 г.

ЧСЛ — Чуваева Серафима Леонтьевна, 1930 г.р., д. Литвиновская Шенкурского р-на, зап. Е. А. Олескина, 2007 г.

ШАС — Широкая Александра Семёновна, 1922 г.р., д. Долгощелье Мезенского р-на, зап. А. В. Копылова, А. К. Петрова, 2000 г.

ШЕВ — Шестакова Евлампия Васильевна, д. Лямца Онежского р-на, зап. М. С. Крайнова, 2009 г.

Людмила Витальевна Синицына,

канд. пед. наук, Высшая школа народных искусств, Московский филиал

ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ СМОЛЕНЩИНЫ

Смоленщина занимает обширную территорию в верховьях Днепра, Волги и Западной Двины. Материальная и духовная культура смолян вплоть до конца XIX столетия сохраняла древние черты, позволяющие восстановить исторические, социальные процессы, имевшие место в период активного продвижения сюда в VIII–XII вв. по Днепру и Западной Двине славянских племен [16. С. 5]. Археолог и этнограф Е. Н. Клетнова отмечала, что фрагменты ткани и костюма, найденные в древних курганах, свидетельствуют о сохранении традиций обработки и украшения ткани, кроя одежды на протяжении столетий [6. С. 8]. Этнограф Н. И. Лебедева, обследовавшая смоленские деревни в 1920-е гг., обращала внимание на то, что область бытования различных понёвных комплексов соотносилась с территорией расселения славянских племен [10. С. 136].

Необходимо оговорить, что консервация старых форм одежды, орнамента характерна не для всех уездов губернии. Так, на территориях, граничивших с промышленными центрами, принимавшими большое количество отходников, процессы разложения традиционной культуры проходили весьма интенсивно.

В. Н. Добровольский описывает изменения, произошедшие в быту крестьян в этот период: «Женская одежда несколько изменилась: вошли в моду шелковые платки и вязаные из белой шерсти, а платки из домашнего тканья совсем вышли из моды. Сверх сарафана начинают носить кофточки из ситца, бумази. Старинная наметка женщинами совсем не носится, у мужчин вышли из моды белые балахоны из домашнего холста и валеные колпаки» [3. С. 11]. Вместе с тем в западной части и некоторых центральных уездах губернии достаточно долго сохранялся традиционный костюм. Несмотря на более поздние напластования, в деревнях сохранялись древние формы одежды в качестве обрядовых. Впоследствии они попадали в частные и музейные коллекции, изучались этнографами и музеоведами. Анализ и сопоставление этих источников позволяют выявить на Смоленщине несколько территорий, материальная культура которых различается; причина этого явления кроется в этническом многообразии населения нашей области.

В данной работе автор, исследуя традиционный женский костюм и тех-

нологические приемы его украшения, предпринимает попытку установить границы территорий, имеющих этнокультурные отличия. Характеристика предметов дается по следующим признакам: покрой, материал, техника изготовления, цвет, орнаментика.

На территории Смоленской губернии во второй половине XIX в. бытовало три основных типа традиционного костюма: рубаха с понёвой, рубаха с сарафаном, рубаха с юбкой-андараком. В исторической науке принято считать, что древнейшей славянской одеждой, восходящей к родовому строю, является понёвный комплекс, состоящий из рубахи и понёвы.

Рубаха у детей, юношей и девушек, не достигших брачного возраста, была единственной одеждой. И только по достижении физиологического созревания девушка надевала понёву, что символизировало готовность к замужеству. Рубаха шилась из 3–4 полотнищ льняной или конопляной ткани. Ширина их равнялась 40 см и была задана шириной ткацкого станка. Наиболее древними считаются туникообразные рубахи, основу их составляет сложенное пополам полотнище с отверстием для головы, без плечевых швов, к которому пришивались зауженные рукава. Под рукавами вшивались две боковые вставки. Такие рубахи Н. И. Лебедева и Б. А. Куфтин относили к древнейшему типу славянской одежды, восходившей к временам, предшествовавшим формированию древнерусской народности [13. С. 220]. Лебедевой зафиксирован этот тип рубах в начале XX в. у старообрядцев Сычёвского уезда, которые использовали их как погребальные одежды в комплексе с глухим сарафаном. Известно, что к обрядовой одежде в народной среде относили наиболее древние, реликтовые формы костюма [11. С. 40]. Н. И. Лебедева отмечала также, что видела подобные рубахи в Смоленске в коллекции М. К. Тенишевой, поступившие из деревень Ширки и Верошки Духовнического уезда, отмеченные в каталоге тенишевского музея под номерами 5918 и 5762 [10. С. 12].

Ко второму типу относятся рубахи с плечевыми вставками — поликами, которые известны восточным, западным и некоторым группам южных славян. Этот тип также восходит к глубокой древности. Полик расширяет верхнюю часть рубахи, ворот при этом собирается в мелкую сборку. В зависимости от его формы выделяются рубахи с прямыми

и косыми поликами, а по способу пришивания поликов — рубахи с поликами, пришитыми по утку или по основе центрального полотнища. Рубахи с прямыми поликами, пришитыми по основе, бытовали в Калужской, Орловской, Смоленской губерниях и совпадали с областью распространения понёвы — плахты. А рубахи с прямыми поликами, пришитыми по утку, были распространены у русского населения на всей территории бытования косоклинного сарафана (северные губернии России, Поволжье, Урал).

Древнейшим типом славянской одежды является понёва. На ее древность указывает общность исходных форм у всех славянских народов и народов Прибалтики. По крою различаются два основных типа понёвы: собственно понёва и плахта. Понёва — это набедренная женская одежда из шерстяной домашней ткани в клетку преимущественно синего, красного или черного цвета. Область бытования синей понёвы совпадает с расселением славянского племени вятичей. Граница ее распространения на Смоленщине проходит по Угре. На территории Ельнинского уезда бытовали синие понёвы из трех полотнищ, размер клетки 11 × 13 см, клетки образованы белыми, красными и зелеными нитями [15. С. 82]. Низ понёвы декорирован узором из гребенчатых ромбов и S-образных мотивов. Местное название ее — *подгузень* [14. С. 119]. Такую понёву носили «распустивши» или «подтыкавши». При первом способе ношения понёва надевается на заднюю часть тела, передние полы ее висят свободно, до конца не сходятся, оставляя открытой рубаху. При втором способе — правая пола поднимается нижним углом к поясу, в некоторых селах поднимались обе полы.

В верховьях Днепра, на территории Бельского уезда, бытовала синяя понёва, которую Н. И. Лебедева определяла как реликтовую, близкую к суконным передникам — колышкам белорусов Гомельщины и запаскам украинок. Указанная понёва состоит из трех полотнищ шерстяной ткани, клетка образована нитями белого, синего, коричневого, зеленого цвета. Левое полотнище соединяется со средним с помощью декоративного шва из шленки (шерстяные нити) оранжевого, желтого, лилового, голубого, красного цвета. По сторонам шва пришиты полоски кумача и позумента. Правое полотнище отстает от левого на 12 см, так как оно соединяется в нижней части полоской кумача шириной 12 см и высотой 26 см. В коллекции М. К. Тенишевой значились две понёвы этого типа под номерами 5846 и 5922 [10. С. 43].

Следующим типом понёвы, бытовавшей на Смоленщине, является *разнополка*. Анализ записей в каталоге М. К. Тенишевой дает основание сделать

вывод о ее бытовании на территории Духовщинского уезда. Экземпляры из музея были собраны в д. Тюховицы Пречистенской волости, деревнях Бураево и Городни Комаровской волости. Понёва изготовлена из тонкой шерстяной ткани синего цвета и представляет собой П-образное изделие с одним укороченным полотнищем. Размеры полотнищ — 144 × 34 и 123 × 34 см, концы их скреплены куском ткани шириной 34 см. Клетка образована белыми, красными, зелеными нитями. Край двух понёв украшены ромбическим узором, а третьей — косыми крестами. Понёва закреплялась на талии, обертывавшимся несколько раз поясом. При этом средняя часть обоих длинных полотнищ поднималась и затыкалась за пояс. Самое длинное полотнище приходилось на спину, короткое — на правый бок, а среднее — на переднюю часть тела [15. С. 83].

На территории современного Руднянского района отмечена понёва в виде юбки (известен экземпляр из д. Кудрицы, хранящийся в Смоленском государственном музее-заповеднике), сшитая из четырех полотнищ клетчатой ткани черного цвета. Клетка размером 6 × 6 см образована белыми и коричневыми нитями. Н. И. Лебедева отмечает, что отдельные очаги бытования черных и красных понёв свидетельствуют об очень древних группах, вошедших в состав южных великорусов и не утративших некоторых специфических черт в одежде до конца XIX в. Красные понёвы Смоленской губернии относятся к типу плахты, который исследователи связывают с костюмом северян; район их распространения — Поднепровье, юго-запад Смоленщины. Плахта шилась из двух полотнищ дмотканой шерстяной красной ткани в клетку, образованную белыми нитями. Длина полотнищ равнялась 185–195 см и зависела от роста женщины, они сшивались по основе до половины и крепились на талии с помощью широкого пояса. Сшитая часть облегла заднюю часть тела, а несшитые полотнища закладывались углом впереди и затыкались за пояс. Такой способ ношения назывался «кульком». Смоленские плахты близки по крою, окраске и способу ношения плахтам Черниговщины [10. С. 136].

В Смоленском музее-заповеднике хранится экземпляр очень редкого типа плахты, переданной в 1920-е гг. краеведом М. И. Погодиным. Она состоит из одного куска клетчатой ткани размером 182 × 52 см. Внутри каждой клетки выткана сложная геометризованная восьмилепестковая розетка. В сочетании черного, белого и красного цвета преобладает последний. В материалах музея-заповедника не указана территория бытования этой плахты. В определении этой территории помогут исследования

известного белорусского ученого М. Романюка, картографировавшего традиционный костюм Белоруссии и западных уездов Смоленщины. По его мнению, данный вид одежды являлся частью традиционного костюма населения, проживавшего на юго-западном пограничье Смоленщины и Белоруссии [12. С. 48].

В области распространения понёвы бытовала нагрудная одежда, надевавшаяся поверх рубахи. Местные названия ее: *нагрудники*, *насовы*, *чепруны*. По замечанию Н. И. Лебедевой, самые архаичные нагрудники встречаются на севере Смоленщины, и отсюда вместе с «колониацией кривичей» они попадают на север Рязанской губернии. В 1920-е гг. исследовательница посетила Смоленск и ознакомилась с коллекцией М. К. Тенишевой, обратив внимание на прекрасно сохранившиеся образцы старых нагрудников, для которых характерен разрез в подоле при шиве полотнищ (№ 5794), что подчеркивает их архаичность. Далее она сообщает о двух нагрудниках, вышитых вдоль швов человеческим волосом. По сведениям И. Ф. Борщевского, хранителя и собирателя музея, они шились как погребальная одежда, что также подтверждает положение о сохранении древних черт в традиционном костюме жителей Смоленской губернии [10. С. 57].

В северных и восточных уездах получил распространение костюм, состоявший из рубахи и косоклинного сарафана. Исследователи до сих пор не пришли к единому мнению о происхождении косоклинного сарафана. Наиболее обоснованную и аргументированную точку зрения высказала Н. П. Гринкова, пишущая об эволюции нагрудника и его превращении в сарафан [2]. Действительно, образцы, собранные Тенишевой, подтверждают эту точку зрения. В качестве примера можно привести сарафан (СОМ 3048), основу которого составляет сложенное пополам полотнище шириной 37 см с отверстием для головы (глухой сарафан), к нему с боков пришиты по два клина шириной по 26 см. Такой тип одежды в конце XIX в. был уже большой редкостью и бытовал в основном на территории Бельского уезда [9. С. 37]. Местное название его *костола*. По крою он напоминает *насовку* (местное название женской нагрудной одежды из отбеленной льняной ткани, *насовки* могли быть расклешенные или прямые, разной длины, но короче сарафана). Коллекция М. К. Тенишевой дает возможность проследить развитие косоклинного сарафана. Например, ферязь (№ 5915 по каталогу Тенишевой) внешне похожа на глухой сарафан. Она также не имеет глубокого выреза вверх, у нее маленькие проймы для рук. Но в крое уже произошли изменения: в передней части вместо одного два полотнища, как у косоклинного сарафана. Позже под

влиянием городской культуры распространились различные типы сарафанов, отличавшиеся особенностями кроя и имевшие местные названия. Наиболее распространенным на Смоленщине во второй половине XIX в. был андарак на *кобате*. В сущности, это юбка из однотонного сукна домашнего изготовления, выкрашенная в красный, зеленый или бордовый цвет. Шилась она из 5–6 полотнищ и пришивалась затем к лифу — *кобату*, изготовленному из того же сукна. В юго-западной части губернии бытовала понёва на *кобате*. Нижняя часть ее состояла из пяти полотнищ чаще всего клетчатой ткани яркого цвета, впереди ее слегка присборивали, сзади делали глубокие складки. Как правило, использовались красные, зеленые, фиолетовые цвета. *Кобат* шили из сатина или ситца контрастного тона [7. С. 76–89].

К старым типам одежды Смоленщины, на наш взгляд, можно отнести полосатую юбку, бытовавшую на территории Дорогобужского уезда. Эта юбка представлена в собрании Смоленского музея-заповедника и зафиксирована на фотографиях, выполненных известным собирателем и музееведом М. И. Погодиным. Она шилась из 4–5 полотнищ дмотканой ткани, основа которой была льняной, а уток — шерстяным. Характерная расцветка — сочетание полос бежево-коричневых тонов, орнамент на рубахах, напоминающий прибалтийский, — дает основание высказать предположение о наличии древних связей жителей Дорогобужского уезда с народами Прибалтики. В данном случае необходимо привлечение лингвистического материала. В комплекс с полосатой юбкой входили рубаха и нагрудник, изготовленный из отбеленной льняной ткани. Описание одежды крестьян оставил священник села Пушкина Дорогобужского уезда А. Конокотин: «Наряд женщины составляют: толстая серая рубашка с большим прорехом наперед, суконная полосатая юбка (саян), на голове наметка» [8. С. 535].

Неотъемлемой частью традиционного костюма является головной убор. Он сигнализировал о социальном, этническом положении женщины и был тесно связан с прической. Старинной прической славянской девушки считается коса или распущенные волосы, которые фиксировались с помощью венка, обруча, полотнца — наметки [4. С. 20]. Для Смоленщины характерны полотенчатые головные уборы и обручи из луба, и те и другие относятся к древнейшим типам головных уборов. Девичья наметка — это узкое льняное полотнище длиной около метра, украшенное на концах тканым или вышитым орнаментом. Обруч из луба представлял собой полосу высотой 4,5 см и диаметром 16–19 см, обтянутую холстом. В передней части пришивалась бахрома, сплетенная из красного, зелено-

го, желтого, голубого бисера [10. С. 68]. Обруч мог также обшиваться полосками кумача, позумента, мелкими стеклянными бусами и пуговицами. Головные уборы из бересты и луба имеют древнее происхождение, в смоленских же деревнях их кое-где носили еще в начале XX в. Е. Н. Клетнова, обнаружив в древнем захоронении на территории Вяземского уезда остатки головной стеммы (обруча-повязки), высказала предположение о древнем происхождении, так называемых шапочек, расшитых вышивкой или бисером, имевших берестяную основу и носившихся жительницами Вяземского уезда в XIX в. [5. С. 51].

После замужества женщина меняла прическу и головной убор. Во время свадебного обряда невесте расплетали косу, делили волосы на две пряди и сворачивали их жгутами, не заплетая. Всю будущую жизнь женщина укладывала волосы именно так. В кривичских курганах встречается металлический венчик для скрепления волос, убранных таким образом [13. С. 226]. Автор этих строк наблюдала такую же прическу у своих прабабушки, 1890 г.р., и бабушки, 1908 г.р., родившихся и проживших всю жизнь на территории современного Смоленского района. Такая же прическа была характерна для белорусов и украинцев. Поверх этой прически женщина надевала чепец и сверху повязывала намётку. В. Н. Добровольский дает следующее определение намётки: «...повязка женская из тонкого холста, аршина в четыре». Намётка повсеместно бытовала на Смоленщине даже в начале XX в. У В. Н. Добровольского есть описание костюма деревенских женщин, пришедших на богомолье в Вознесенский монастырь: «...белые балахоны, пестрые кофты и напоминающие турецкую чалму головные уборы (...) собрались они с разных концов губернии, но больше всего встречается «крашенских» и «мстиславских»» [3. С. 3].

В бассейне реки Угры (область распространения синей понёвы) головные

уборы были несколько иными. Здесь были распространены кичкообразные уборы в виде шапочек и сороки. Головной убор отличался сложностью и состоял из нескольких частей. Сначала на волосы надевалась кичка — шапочка из холста, простеганная и пропитанная льняным маслом, чтобы держала форму. Кички встречались различные: лопатообразные, рогатые, копытообразные. Но общее название их было *роги*, так как требование рогатости в головных уборах у замужних женщин обязательно у всех восточных славян. Поверх кички надевалась сорока, которая состояла из чела (налобная часть) и задней части — хвоста. Сорока — нарядная часть головного убора. Как правило, она обильно декорировалась золотым шитьем, позументом, блестками, бархатом, бисером. Этот головной убор имеет очень древнюю историю. Известный этнограф XX в. Н. И. Гаген-Торн относит ее появление ко времени перехода от материнского к отцовскому роду. Женщина, переходя в род мужа, закрывала волосы, обладавшие магической силой, так как эта сила могла навредить чужому роду. Силу женщины-чужеродки необходимо было изолировать при помощи покрывала, снабдив его магическими заклинательными вышивками. Происхождение слова *сорока* Гаген-Торн возводит к древнему индоевропейскому значению, встречающемуся в ряде языков, — *сар* 'покров для всего тела', отсюда слова *сорочка*, *сарафан* [1. С. 109]. Со временем сорока из покрывала превратилась в небольшую косынку-шапочку.

На основе характеристики основных комплексов традиционного костюма Смоленской губернии и их бытования можно сделать вывод о наличии определенных территорий, сохранявших ярко выраженные локальные отличия в одежде населения еще в конце XIX в.

И в этом, несомненно, нашла отражение история заселения Смоленской земли.

Литература

1. Гаген-Торн Н. И. Обрядовые полотенца у народов Поволжья // Этнографическое обозрение. 2000. № 6. С. 101–117.
2. Гринкова Н. П. Одежда «тудовлян» Ржевского уезда // Этнографическое обозрение. 1926. № 1–2. С. 83–85.
3. Добровольский В. Н. Смоленский областный словарь. Смоленск, 1914.
4. Зеленин Д. К. Восточные славяне. М., 2012.
5. Клетнова Е. Н. Избранные труды. Вязьма, 2008.
6. Клетнова Е. Н. Символика народных украс Смоленского края. Смоленск, 2005.
7. Козикова Л. М. Основные комплексы традиционного крестьянского костюма Смоленской губернии конца XIX — начала XX века // Народный костюм Смоленской губернии: Материалы науч.-практ. конф. Смоленск, 2006. С. 76–89.
8. Конокотин В. Г. Летопись села Пушкина Дорогобужского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1878. № 19. С. 527–539.
9. Кунташова В. Г. Изготовление и отделка женской крестьянской одежды конца XIX — начала XX веков. Смоленск, 2007.
10. Лебедева Н. И. Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки. М., 1927.
11. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.
12. Раманюк М. Беларускія народныя строі. Мінск, 2003.
13. Русские: историко-этнографический атлас. М., 1967.
14. Словарь смоленских говоров / Под ред. А. И. Ивановой, Л. З. Бояриновой. Смоленск, 1998. Вып. 8.
15. Синицына Л. В. Женская поясная одежда Смоленщины // Культурное наследие М. К. Тенишевой: изучение, сохранение и трансляция в духовный мир социума: Материалы науч. конф. 31 мая 2011 г. Смоленск, 2011. С. 82–86.
16. Шмидт Е. А. Кривичи Смоленского Поднепровья и Подвинья. Смоленск, 2012.

См. иллюстрации на 2-й стр. обложки.

Тамара Моррис (Юмсунова),
доктор филол. наук, Орегонский ун-т (Юджин, США)

ОДЕЖДА СТАРОВОРОВ ОРЕГОНА

Посвящается светлой памяти
профессора Орегонского университета
Ричарда Морриса

Русские староверы съехались в Орегон в 1960-е гг. из разных мест мира¹. Одежда *синьцзянцев* — староверов, приехавших из китайской провинции Синьцзян, и *харбинцев*, приехавших из Маньчжурии, различалась деталями. Костюм староверов,

прибывших из двух разных мест Турции, не только значительно отличался от костюма тех, кто приехал из Китая, но и различался между собой. В Орегоне всех староверов, приехавших из Турции, стали называть *турчане*, хотя в Турции они были известны как *кубанцы*, поскольку их предки пришли в Турцию прямо с Кубани, и *дунаки*, поскольку с Кубани староверы вначале перебрались в устье Дуная, а потом уже в Турцию.

ЖЕНСКАЯ ОДЕЖДА

В настоящее время в Орегоне среди женщин-старообрядок наиболее распространенным видом одежды является *талька*, *талечка* (вид женского платья с кокеткой). *Талечку* принесли из Турции *дунаки*. Костюм *кубанцев* сразу не прижился в США из-за своей сложности, поэтому их потомки мало что о нем знают, и он нами не рассматривается.

Старики считают, что *талечка* разрушает старые нормы, и предпочитают *сарафан*. Молодые женщины и девушки между тем носят *талечки*: «Она больше тебе к туше прилегается — талечка, а сарафан, он не так» (*синьцз.*).

С течением времени *талечка* претерпевала изменения. Раньше, когда

староверы жили в Турции, она состояла из двух частей: собственно *талечки* — платья с кокеткой без рукавов — и рубахи, которую под ней носили: «Талечка — безрукава: под низ рубаху, а сверху талечка» (турч.). Ворот рубахи был закрытый, под горло, пояс не пришивался к платью.

Спустя примерно 20 лет после приезда староверов в Орегон (1980-е гг.) в моду вошли *талечки* с рукавами, притачанным пояском и открытым воротом: «Теперь по новой моде маленько заменяли, что с рукавами стали эти талечки шить. А раньше мы вот так просто вырежешь, кантиком обрубим. Под низ рубаху надеваем, стануху, сверху талечку, а сейчас как заодно у нас рукавы и это» (турч.). Короче становится подол, и к нему пришивается *фанбарá*, *фамбарá* (оборка): «Лишние куски материи можно скроить на фамбору вниз на подол» (синьцз.). Появляются *талечки* и с короткими рукавами.

В настоящее время *талечка* представляет собой длинное платье на кокетке, с рукавами. Задняя часть лифа отрезная, с внутренней стороны по линии талии пришивают резинку. Ассортимент искусственных тканей, из которых шьют *талечки*, огромный.

У староверов Орегона, в том числе и у *турчанок*, имела распространение *рубаха* восточнославянского типа. Рубаха *турчанок* была с плечевыми вставками (*полика́ми*) и вставками под мышками (*ла́стовками*). Она состояла из двух частей: верхняя часть обычно была из более дорогой, тонкой материи, а нижняя — из более дешевой, грубой ткани. Нижняя часть рубахи называлась *стануха*.

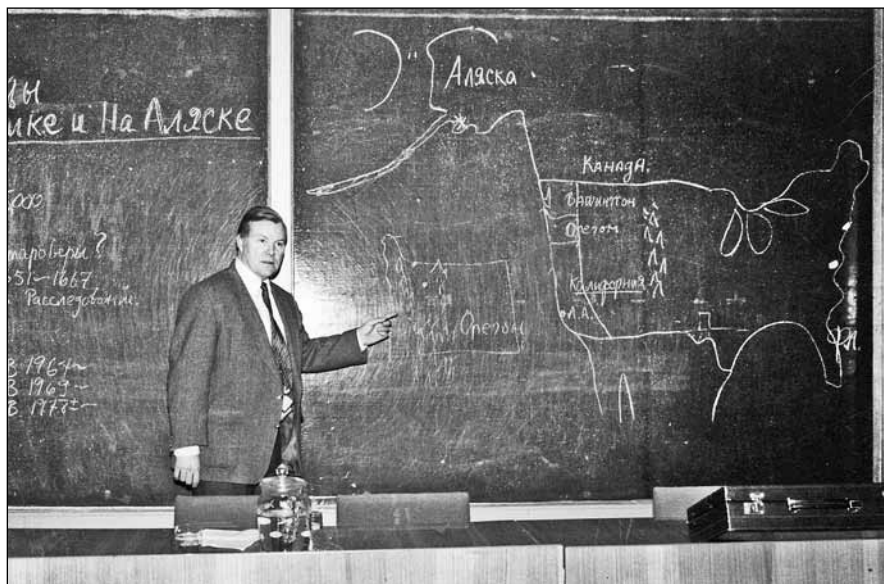
Староверки, приехавшие из Китая, носили рубахи и сарафаны.

Рубаха была с плечевыми вставками-*полика́ми*, сборками (*бора́ми*) вокруг ворота и части рукава и с пришитой к ней юбкой «из простого товара». *Синьцзянки* и *харбинки* называли нижнюю часть рубахи *стану́шка* или *станови́на*; словом *рукава́ синьцзянки* называли рубаху целиком, *харбинки* — ее верхнюю часть.

Синьцзянки и *харбинки* делали на плечах рубахи четырехугольную вставку-*ла́стовку*: «Это старые рукава: на ластовках вышито, под ластовками вышито. Так первые года у нас все так вышивали руками» (синьцз.). *Синьцзянки* делали в рубахе также вставку под мышкой и называли ее *нижняя ластовка*, в отличие от *верхней ластовки* на плечах.

Синьцзянки сильно присборивали *ла́стовку* у ворота рубахи и расширяли ее, *харбинки* присборивали мало. У *синьцзянок боры* были впереди, а у *харбинок* — сзади. Такие рубахи были широкими и пышными. В 1980-е гг. мода на *боры* стала отходить.

Кроме рубах такого типа были и цельнокроеные: «Раньше были еще простые



Р. Моррис читает доклад о староверах Орегона. Польша, 1994 г.

рубахи, без ластовки. Мама носила их с горбачом» (синьцз.).

Другим основным элементом традиционного женского костюма являлся *сарафан*. Пожилые женщины до сих пор вспоминают *ватный* (*ватенный*) *сарафан* (от вата 'хлопок'), *ситцевый сарафан*, *сатинетовый сарафан* (от *сатинет* — сорт тонкого сатина), *шелковый сарафан*, *атласный сарафан*, *габусный сарафан* (от *габус* — хлопчатобумажная ткань, на ощупь похожая на шерстяную), *кашемировый сарафан* и др.: «У меня был ватный сарафан» (харб.); «Одну запротив её воли отдавали. У ей было четырнадцать сарафанов ситцевых, восемь было сатинетовых и два шелковых» (синьцз.). Холщовые сарафаны, по словам стариков, в Китае уже не носили.

Сарафаны из кашемира старообрядцы Орегона отослали в сибирские Дубчесские скиты. Там от них отпорили кружева и другие украшения, и они пошли на подкладки к одежде иноков, что весьма кстати в суровые сибирские зимы, а украшения стали использовать для *штор* (занавесок) над иконами: «Кашемир здесь [в Америке] не пошел, линючий здорово. Мы его в обитель послали, там подклады под мантии шьют» (синьцз.).

В 1970-е гг. в Орегоне входит в моду *шалóновы́й сарафан*. Интересно, что на самом деле это была искусственная ткань, ошибочно принятая староверами за *шалон* — тонкую шерстяную ткань саржевого переплетения: «Раньше был шалон, он из кашемира и, когда его в руку возьмешь, он относится как шерстяной. То наши, когда суда [в Орегон] приехали, признали, что это та самая ткань. Вот и взялись шить, а он полиэстер. Когда наденешь, маленько походишь, и прокисает это, воняет» (синьцз.).

Различался *гладкий* и *корявый* (корявенький) *шалон*: «Корявый шалон

он шершавенький, а другой — просто простой, тоненький».

В настоящее время староверки носят сарафаны, как и *талечки*, из искусственных, но качественных тканей.

Одним из распространенных видов женской одежды у староверов, приехавших из Китая, был *горбáч* — старинная женская одежда, напоминающая сарафан: «Он под шею, горбач-то, и спинка закрыта, широки проймы сквозные, подол расширялся. Носили их с рукавами [рубахой]» (харб.); «Горбач — он прямой, как будто велено нам носить, чтоб пряма оде́жа была. Он как-то скошённй-то тоже. И шибко широкий, говорили, тоже нельзя носить» (синьцз.).

Впереди на *горбаче* делали разрез, чтобы снимать его через ноги, потому что считалось, что *через уста снимать погано*.

Старики вспоминают, что сарафаны появились позднее: «Вообще сарафаны это не наших бабушек. У нас носили горбачи, само то было оде́жа-то» (синьцз.).

Некоторые староверки Орегона носят *горбач* до сих пор: «Ловчей в горбаче, чем в сарафане, пуще свободней. В сарафане перелинка туга, а в горбаче свободней» (синьцз.).

Староверы старшего возраста рассказывают, что когда они жили в Китае, то женщины носили *дубасы́*. Это название связано со способом изготовления ткани, ее дубили в коре из ливтеницы или из других пород дерева: «В Алтае там дубили ливтвяжной корой, а в Синьцзяне ливтвягу не было»; «Или был простой холс(т), или дублёнай. Дубас — это то, что дубили. Дубас носили горбачами. Моя мать пермская была. Она дубасы́ носили» (синьцз.).

В Китае *синьцзянки* носили и так называемые *сарафаны с уборкой* (во-ланом): «Сарафан с уборкой — это

сарафан с пришитой сборёной полоской, уборкой. У нас запрещали в таких ходить в церковь. Счас не стали здесь [в Орегоне] с уборкой носить». Говорят, что у *мякотинских* (староверов из д. Мяконькая) сарафан с уборкой был еще и с «хвостом».

По покрою сарафаны в основном делились на косоклинные и «прямые», или «круглые». Судя по воспоминаниям староверок старшего поколения, у них было два вида косоклинных сарафанов, о чем молодые староверы уже не знают. Первый — когда два полотнища были спереди со швом посередине, одно цельное полотнище на спине и косые клинья по бокам: «Сзади косину делали, а спереди шов. Кромка с кромкой спереди сшивали, а косина с косиной сзади. В пять полос шили, тамака [в Китае] матерьял узкий был, чем ни шире, тем знаменитее» (*синьцз.*). Второй — когда были цельные прямые переднее и заднее полотнища и два боковых клина сзади: «Раньше-то шили оне кошёные сарафаны. Задние две полосы искосят как-тошь, боковые к им сошьют. Мама шила такие» (*харб.*).

По традиции должны быть кошёными *моленники* — сарафаны, которые носили в церковь староверы-поповцы и в *моленну* (старообрядческая мольня) беспоповцы: «Моленники всяк старалса, чтобы косить их, они были тёмные» (*синьцз.*). Однако в настоящее время в Орегоне *моленники* уже не косят, а в церковь многие поповки ходят в *талечках*.

Круглые, или *прямые*, сарафаны были на узких лямках, широкие. У них цельные прямые полотнища собирались в сборку у верхнего края. Это самый распространенный вид сарафана: «В Америке ш(ь)ют много сарафанов, в две с половиной полосы, прямой, и всё» (*харб.*).

На низ сарафана с изнаночной стороны пришивалась *подбóйка* — полоска ткани из другого, более дешевого материала: «Да я сама подбойку шила. То ли так надо было, то ли матерьял жалели, туды-то хочь чо подошьешь» (*синьцз.*).

Синьцзянки и *харбинки* и сейчас продолжают носить сарафаны, в основном в *моленну* и на свадьбу. Но если раньше наряд состоял из двух частей: сарафана и рубахи, которую надевали под сарафан, то в конце 1980-х гг. наряд упростился: верхняя часть рубахи стала пришиваться прямо к сарафану вместе с рукавами. Такой сарафан скорее напоминает платье: «Счас ш(ь)ют сарафаны с рукавами вместе, заедино» (*харб.*); «Ничо не вылезает, не топорщится, зато стали носить пришивные сарафаны» (*синьцз.*). В настоящее время женщины под сарафаном или *талечкой* носят вместо рубахи нижнюю юбку. На сарафанах и *таллях* незаметно делается разрез для кормящей матери.



Свадебный костюм «синьцзянки». 1970-е гг.

Нам встретила *синьцзянка*, которая сказала, что она последнее время стала носить *талечки*, но по воскресеньям носит только сарафаны: «Как-то стыдно талечки по воскресеньям носить».

Турчанки вспоминают, что носили *шубку* (вид сарафана): «Да, шубки носили. Они как сарафан, точно так же, и складочки так, только мы тут ленточки не ложили»; «Шубки знаешь? Так крест-накрест сложено взади и проймочки так тут, а тут токо нагрудники сошиты». *Шубки* носили в церковь, на свадьбу, на праздники, а в будни обычно носили *талечки*.

Изменилась длина женской одежды. Когда староверки приехали из Китая, они носили сарафаны примерно до середины голени, *турчанки* носили до щиколотки. Сейчас сарафаны и *талечки* носят в пол, а молодые девушки любят, когда они даже немного волочатся по полу. Старикам это не нравится, они говорят: «Такой [старый сарафан] оденут, и талия и всё, а тут, как аржаной сноп, метёт пол, и всё» (*синьцз.*).

Перед свадьбой все присутствующие на свадьбе староверки шьют себе новые сарафаны и *талечки*, причем в первый день свадьбы принято носить сарафаны. Чтобы отличить, кто с невестинной стороны, а кто с жениховой, шьют разного цвета платья. Например, невестина сторона представлена на свадьбе в розовых тонах, женихова — в голубых. Это смотрится очень красиво.

На голове под платком все замужние староверки Орегона носят *шашмуру* (*саимуру*) — *чепец* с *рубцём* (матерчатый валиком): «У каждой шашмуры должен быть рубец» (*харб.*). Матерчатый валик делается на налобной части чепца и придает форму головному убору. Для стягивания *шашмуры* применяется *гашиник* (шнурок или полоска ткани): «Говорили гашиники на шашмуре затыгать» (*синьцз.*).

Шашмурой называют также весь головной убор: чепец с *валиком*, на который повязывается платок концами назад: «Когда девиса замуж выйдет, на

её одеют шашмуру. Обязательно сверху шашмуры платок» (*синьцз.*).

Шашмуру турчанки переняли от староверок, переселившихся из Китая. У *турчанок* был подобный головной убор: чепец с валиком (*шапочка*), на который вначале повязывали косынку (*косяк*), а потом платок и завязывали его под подбородком. Он назывался *кйчка*: «Кйчка — то же самое, что сасмура. Жамуж выйдешь, сапочку эту наденес, косяк подвяжешь и платочек сверьху»; «Вот ето косы переплетёс, и она как сапочка наденес. У нас у Турсии другая была. Я люблю, как у нас сасмура. Мы суды [в Орегон] приехали, а эта лучше держится, и мы почали по-ихнему» (*турч.*).

В церковь и *моленну синьцзянки* и *харбинки* повязывают **платки** двумя концами назад, так, чтобы платок спускался по спине П-образно, и закладывают под подбородком булавкой: «Платки четырёхугольно — в церкви. Если подвязывали под подбородок, то называли Иудина удавка» (*синьцз.*). У *турчанок* платок спускается на спину треугольником и завязывается под подбородком, но не на узел.

Еще недавно староверки сами делали к платку кисти (*кйстили, накйщивали*), сейчас стараются купить платок с уже готовыми кистями: «Кисти делали на платке, чтоб оно красиво было. Сейчас сами уже не накищивам, сейчас заказывают уже с кистями эти платки из России» (*харб.*).

В последнее время молодые женщины, особенно те, кто работает в офисах, всё чаще стали носить и обычный светский наряд. Например, блузку с кофтой

или жакетом и юбку: «Обычную одёжу можно носить. Только само надо, чтоб не пологоруд. По-английски мадест (ср. англ. *modest* 'скромный'. — Т. М.), а порусски не знаю как» (*синьцз.*). Однако на голове по-прежнему обязательно должна быть *шашмура*. Старики говорят, что «теперь шашмуру и с шорцами [шортами] носят» (*синьцз.*).

Появилась целая группа староверок, у которых был опыт первого неудачного брака со старовером (пил, бил жену, употреблял наркотики), затем повторный брак с американцем, который взял ее вместе с детьми. Такие женщины уже *не вместе* (не могут соединяться в молитве, браке и еде), но и они продолжают носить *шашмуру*.

Сейчас немало староверок носит на работе обычную униформу. Особенно это характерно для тех, кто работает в медицинских учреждениях. Принята форма и в некоторых школах Орегона. Еще недавно ношение униформы считалось грехом.

Обязательным атрибутом женского костюма являлся **фартук**. В праздничные дни надевали праздничный фартук, украшенный вышивкой. У *харбинок* фартук был с нагрудником и назывался *запён*, у *синьцзянок* — отрезной по линии талии и назывался *фартук*: «Харбинки носили с нагрудкой запоны, а наши приехали с отрезными фартуками»; «Запёнов у нас не было, только фартуки были, просто отрезные, а у харбинцев запоны были» (*синьцз.*). *Турчанки* обычно носили цветные фартуки, отрезные по линии талии — *завёски*, *запёня*: «У ей новая завеска»; «На шубках [вид сарафана] носили запёня» (*турч.*). В настоящее время фартуки почти не носят: «Запоны перестали носить примерно за 20 лет» (*харб.*).

Синьцзянки, которые были родом с Бухтармы (Алтай)², носили еще *нарукавники* (длинные передники с рукавами): «Нарукавники? А вот он тоже, как сарафан, только пришивные проёмки, уборочки пришиты на проёмки, взади как-то перелинка»; «У ранишних нарукавников были рукава свои, а мы уже без рукавов носили».

Нарукавники носили для того, чтобы не пачкать одежду: «Видишь, берегли одёжу. Понаряжаются в шелковье, а сверху нарукавник, и не замарат ничо» (*синьцз.*). Пользовались *нарукавники* также большой популярностью у беременных женщин и кормящих матерей: «Нарукавники больше носили, когда беременны, чтоб брюхо скрыть, чтоб оно не выпячивалось» (*синьцз.*).

Сейчас вошло в моду шить коротенькие фартучки на *пропёй* (один из этапов свадебного обряда, проходящий в доме невесты, как правило, в день обручения с угощением обедом/ужином со стороны жениха) и на свадьбу. На свадьбе их носят родственники со стороны жениха

и те, кто помогает им готовить еду и разносить гостям угощение: «Если у меня бы сын женился, то я бы эти запоны нашивала своей родне или кто мне там будет помогать на свадьбе: поварам, стряпкам, виночерпиям. Я бы всем давала, наряжала» (*синьцз.*).

Нужно сказать, что с костюма староверов сейчас полностью исчезла ручная вышивка, которой было много в первые годы жизни староверов в Орегоне: «Раньше-от вышивали просто усидчиво» (*харб.*).

По воспоминаниям *харбинок*, много нового в технике вышивки они переняли от *синьцзянок*, когда жили с ними по соседству в Бразилии. *Синьцзянки* же считают, что стали больше вышивать, когда в Китай приехали старообрядки с Алтая. Еще одна интересная деталь: *синьцзянки* делали вышивку на сарафане спереди, а *харбинки* больше вышивки делали сзади (впоследствии так стали делать и *синьцзянки*). *Синьцзянки* и *харбинки* вышивали крестиком и гладью, *турчанки* больше крестиком. Судя по рассказам, *турчанки* много вышивали, однако на женском костюме у *дунаков* вышивки почти не было, а на мужской рубаше она была: «У мужуков рубаски каки красивые, развышиватые: и припёлочек [планка на рубашке], и ворот, и рукава вышиты» (*турч.*).

Обязательным элементом костюма является **пояс**. Раньше староверы Орегона пояса сами ткали вручную, сейчас им ткнут на заказ родственники, которые живут в Бразилии: «Моя бабушка поясы ткала» (*харб.*); «Из Бразилии сейчас все пояски выписывают, заказывают. Примерно 10 долларов за один поясок» (*синьцз.*).

На *именных поясах* делали надписи типа «Нихитра моя работа подарить тибя ахота каво люблю таму дору»; «Люблю сердечно дарю навечно дарю навечно Лариону Е. от Анны М.» (*синьцз.*).

У *синьцзянцев* были еще широкие пояса (их носили и мужчины, и женщины), которые называли *опоясками*: «Мы опояски носили, а харбинцы только узенькие поясочки»; «Она [опояска] на пальтушку надевалась, на верхнее». Ткали их *потайным утком* (так называли уток в ткацком станке, который не виден при тканье). *Опояска* принимала обрядовое значение, когда ее носил жених: «Если жених поехал — это наряд. Пальто оденет и опояской завяжется».

Пояски не только ткали, но и плели и вязали. В зависимости от способа изготовления различались *простой*, *выборный* или *топшный*, *круглый* *пояс(ок)* и др.

Старики вспоминают, что раньше женщины носили натуральные **украшения**. *Харбинки* и *синьцзянки* носили бусы (*бисеры, бисерки*), в том числе янтарные (*восковые, восковые бисерки*), украшения из бисера, сплетенные в виде



Староверки на свадьбе. Орегон, 2015 г.

сетки (*ряска*), украшения из бисера или стекляруса в виде оплечья (*перёдинка*): «Бисеров надевали на шею» (*синьцз.*); «Вся в рясах снарядилась» (*харб.*). Турчанки тоже носили украшения из бисера, а также ожерелья из золотых и серебряных монет (*монисты*): «Монисты хорошеньки, може, если есть, подвяжешь, нимá [нет], то простенько наденешься. Украшение большое не имели» (*турч.*).

Сейчас стало модным носить недорогие искусственные украшения: «Украшения носим ненастоящие. Бисеры заказываем через Интернет по 10–15 [долларов]. Всё поразней, покрасивше ишо побольше [стоят]. Я один купила большой, такой красивый, блестящий, почти 30, а в магазине 42» (*синьцз.*).

По традиции староверки не должны пользоваться косметикой. Однако и это правило сейчас нарушается. В значении 'наносить на лицо косметику' нами зафиксировано словосочетание *надевать маски*: «Я сама маски не надею, чтоб меня дети не путали» (*харб.*). Считается за грех, если голова у замужней женщины не покрыта. Стричь волосы женщинам запрещается.

МУЖСКАЯ ОДЕЖДА

В настоящее время *синьцзянцы*, *харбинцы* и *турчане* в Орегоне носят одинакового покроя русские **рубашки** с разрезом посередине и подпоясываются пояском. Нередко можно увидеть старовера в джинсах, кроссовках и русской рубашке с вышитыми *столбиком* (планкой) и воротом. Однако многие уже не носят русские рубашки постоянно; их надевают на свадьбу, на праздники, в воскресенье, а также в гости. Русские рубашки надевают во время утренней молитвы, когда читают *Начал*, и в *моленную* под *кафтаном*. Правда, встречаются еще старики, которые носят только *свои* рубашки: «У нас тятя не носил базарно



Деталь рубахи «синьцзянца». 1970-е гг.



Рубаха «харбинца» (перед). 1970-е гг.



Рубаха «харбинца» (спина). 1970-е гг.

никогда и доселе не носит, теперь старик» (*синьцз.*).

Нам удалось записать рассказ одной *синьцзянки* о том, что произошло с ее свекром, когда тот начал носить *базарные* рубашки. Группа староверов ехала в Бразилию через Гонконг. В Гонконге они стали носить «за всяко просто» рубашки из магазинов *second hand*. Один старовер дома ходил в своей рубашке, а перед поездкой в город переодевался. Однажды он торопился и не переоделся. В городе из толпы ему неожиданно явился человек, который перекрестился, произнес: «Слава тебе, Господи, ишо на земле христианина увидал» — и бесследно исчез. Старовер был потрясен («Меня, говорит, так шкуру поотодрало»). С тех пор он ни разу не надел *базарно* и до конца жизни носил «токо свое».

В Китае и в Турции старики носили рубашки с прямым и косым разрезом на левой стороне, которые застегивались на одну пуговицу. *Синьцзянцы* рассказывают: «Мама помнит, что были рубахи, разрезанные с боку, с левого. И вот тут, где ворот, тут маленька обшивочка и тут пуговка одна». *Турчане* вспоминают: «Раньше брали рубахи мужуки набок как-то суды и вот тут застебались, а сичас ровно стали мужицкие рубахи».

Раньше на груди и на верхней части спинки мужской рубахи пришивалась *подоплёка* (подкладка): «Подоплёка только что, где горбушка и спереди вниз подшита тряпка» (*харб.*); «Маменька говорила, что подоплёку сзади делали, чтоб солнце спину не напекало» (*синьцз.*). Сейчас *подоплёку* не пришивают: «Подоплёку перва, как приехали, поделали, а потом перестали» (*турч.*).

Когда староверы жили в Китае и в Турции, у них были будничные рубахи и праздничные. Праздничные рубахи берегли. Сейчас нет специальных будничных рубах, потому что в магазинах много недорогих тканей; у каждого нашито много рубах. Староверки сами

шьют мужчинам рубахи перед праздниками, а затем отдают их в мастерские, чтобы с помощью машин, имеющих специальные программы, сделать вышивку. Руками уже никто не вышивает.

В речи староверов, приехавших из Китая, бытуют глаголы *зачембарить(ся)*, *подчембарить(ся)*: «Рубаха навывпуск или под поясок зачембарено?» (*синьцз.*); «Рубаху в штаны заправить — подчембариться» (*харб.*). Когда мужчина заправляет рубашку в брюки под ремень, то тоже говорят *подчембарился*. Старики это не одобряют, так как по традиции рубашка должна быть навывпуск под поясок: «Раньше старики говорили: “Что ты подчембарился, как бусурман-то”. Это уже его чувствуют, как он отпавший ли, что ли. По-нашему нельзя подчембариваться» (*синьцз.*).

Старики вспоминают, что в холодные зимы в Китае, когда ехали в дальнюю дорогу или работали в лесу, на поле, то носили **чембары** (теплые штаны из овечьей шкуры, шерстью внутрь). *Чембарами* называли также и стеганные (*стежённые*) штаны. В эти штаны, чтобы не поддувало, мужчины заправляли рубаху, женщины — сарафан и подпоясывались пояском: «Одна у нас вдова была. Она зачембарит всё, сверху оденет халат. Она сама за дровами, сама за сеном, сама всё работала» (*синьцз.*). В Орегоне, конечно, нет необходимости в такой теплой одежде, но производные *зачембарить(ся)* и *подчембарить(ся)*, образованные от слова *чембары*, сохранились.

Для молитвы мужчины традиционно носят в церковь **кафтаны** черного цвета. Однако в настоящее время встречаются молодые староверы, которые приходят в церковь в русской рубашке: «Кто не имеет кафтана, носит рубашку» (*синьцз.*).

ВЕРХНЯЯ ОДЕЖДА

Из верхней одежды *синьцзянцы* вспоминают прежде всего **шабур**: «Шабур —

это вот он ткался, материал ткался с бараньей шерсти и потом просто шили как рабочую одежду; «Шабур — это как бы пальтушка называется, повыше колен такой, тёплый, но он же стяженный на шерсти».

Впоследствии *шабуrom* стали называть всякую некачественную ткань: «Бывало, пойдёшь товары посмотреть, вот мамынька [свекровь] или мама скажут: “Да ково это, шабур какой-то”» (*синьцз.*); «Когда товар не шибко приятный такой, только для тепла, не для наряда, называли шибур» (*синьцз.*).

Турчанки чаще всего вспоминают *куцавэйку* — верхнюю теплую одежду типа полупальто: «Куцавейки такие шили, и с рукавами. В серёдке — волна [шерсть], сверху, скажем, матерьял какой что будет, внизу — подклáда [подкладка]». Под *куцавейкой* носили *жилётку*: «И было безрукава такая, как жилет. Эта жилетка и куцавейка, так и надевались» (*турч.*).

До того как в 1950-е гг. появилось пальто, многие староверы, приехавшие из Китая, активно носили *халаты*: «Счас как пальтушки-то продаются, то у нас халат был. Он больше для работы. Всё выстежут, потом сверху вельвет ли сукно, а в серёдке шерс(т)ь. Ворот не отложной, карманчики, а вот суды застёжка, чтоб не поддувало» (*синьцз.*).

Сейчас словом *пальтушка*, *пальтюшка* называют не только пальто (обычно короткое), но нередко (наряду со словом *куфайка*) и куртку, жакет, джемпер, толстовку и др.: «У нас не го-

ворят “свитер”, у нас говорят “куфайка” или “пальтушка»» (*синьцз.*), ср. «Если ты оденешь розову талечку и в ней буксиновы [сиреневые] и розовы светки, то ты можешь буксиновый платок одеть или розову куфайку» (*синьцз.*).

Староверы, приехавшие из Китая, воспринимают слово *пальтушка* как заимствованное от *турчан*: «Это покаковски? У нас раньше не называли “пальтушка”, “тужёрка” называли. Пальтушка — это здешнее уже, от турчанов перешло» (*синьцз.*). Хотя сами турчане говорят, что «у нас польтых не было моды».

Для обозначения одежды староверы Орегона чаще всего употребляют слово *одежа*: «Чо мы на себе носим — одежда» (*харб.*). Однако старики еще помнят слова *лопоть*, *оболóчка*: «Помню раньше говорили: “Чо лопоть-то валятса?”» (*синьцз.*). Для обозначения единичной вещи существовало слово *лопотина*.

Когда говорят о верхней одежде, то наряду с глаголом *одеваться* староверы употребляют слово *оболокаться*, а наряду со словом *раздеваться* бытует глагол *разболакаться*. В значении ‘одеться (чаще нарядно)’ широко распространено слово *снаряжаться* (*снарядиться*): «У нас говорили: “Ты молодушка, ты снаряжайся”. Это слово ишо счас дёржут» (*синьцз.*); «Снарядиться — одеться по красиве на свадьбу, на праздник. Самый красивый платок, светок, бисеры, ботинки с клубоками [каблуками], тужерка красивая. Самое, что у тебя красивше, ты будешь

носить»; «Бабушка ишо по-старому снарядилась» (*харб.*).

Нарядную одежду называют *празнишина*, *баская*, *бáстенька*, будничную — *буднишина*, *ношóбная*. Наречие *обрядно* обозначает опрятно, чисто, хорошо, нарядно (прибранный, одетый и т.п.): «Она обрядно одета была».

Словами *лохмоты*, *рехмóтки* обозначается старая рваная одежда, тряпки; прилагательное *рехмóжный* обозначает ‘старый, рваный’: «Там одни рехмотки» (*харб.*); «Одежда рехможна» (*синьцз.*).

И сейчас староверов легко можно отличить по внешнему виду, поскольку они носят традиционную одежду (а мужчины не бреют бороды). Однако за полстолетия жизни в Орегоне костюм староверов подвергся значительной трансформации, чему немало способствовали браки между староверами из разных групп. Третье и четвертое поколения староверов зачастую уже и не знают, к какой группе они относятся — к *синьцзянцам*, *харбинцам* или *турчанам*. Сейчас можно уверенно говорить о едином костюмном комплексе у староверов Орегона.

Примечания

¹ Подробнее об истории переселения староверов в Орегон см.: Morris R. A. Old Russian ways: Cultural variations among three Russian groups in Oregon. New York, 1991.

² О костюме *синьцзянцев* с Бухтармы см.: Гринкова Н. П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 313–397.

Ирина Владимировна Дынникова,
канд. искусствоведения, Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

МЛАДЕНЧЕСКАЯ И СМЕРТНАЯ ОДЕЖДА В КУЛЬТУРЕ СТАРОВЕРОВ-ЧАСОВЕННЫХ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Почти столетие назад предки современных южноамериканских старообрядцев, спасая жизнь и веру, бежали из Казахского Алтая и Приморья (Южно-Уссурийского края) в Китай¹. Алтайские староверы обосновались в провинции Западный Синьцзян, приморские — близ Харбина. Спустя годы, уже в Бразилии, США и Аргентине они так и стали именовать себя *харбинцами* и *синьцзянцами*. Образование Китайской Народной Республики (1 октября 1949 г.) вызвало новую волну эмиграции². Переселением русских старообрядцев из Китая занимались две организации — Управление Верховного комиссара по делам беженцев при ООН и Всемирный совет церквей³. С 1952 по 1965 г. в Бразилию,

Аргентину, Австралию и Новую Зеландию было вывезено более 1500 человек. Первой страной, подтвердившей визы русским староверам, была Бразилия. Она же приняла наибольшее число переселенцев. На бразильскую землю первая группа *харбинцев* (82 человека) ступила 27 мая 1958 г.⁴

Сегодня русские староверы живут в нескольких странах Латинской Америки: Аргентине, Боливии, Бразилии, Уругвае, Чили. Абсолютное их большинство принадлежит к часовенному согласию⁵. До недавнего времени в силу своей закрытости это направление в старообрядчестве оставалось одним из наименее изученных. В настоящей статье представлены материалы, собранные автором в ходе регулярной

экспедиционной работы в общинах Бразилии и Аргентины (2002–2012 гг.⁶), а также в беседах с южноамериканскими староверами в России. Следует отметить, что сегодня часовенные Южной и Северной Америки, Австралии и частично России составляют единую конфессиональную общность, внутри которой не прекращаются процессы миграции и культурного взаимодействия. О. Г. Ровнова⁷ подчеркивает, что разделенную географически мировую диаспору *синьцзянцев* и *харбинцев* объединяют религиозные убеждения, история, язык, родственные (кровные и духовные) связи [16. С. 138]. Поэтому многие сведения, полученные в экспедициях, актуальны для общин разных континентов.

«Картину мира» старообрядцев как особой общности составляли три важных аспекта: (1) эсхатологическое мышление; (2) возведение обряда до уровня догмата; (3) острое ощущение необходимости спасения и следования христианским заповедям и регламентам [15. С. 296]. Для современных южноамериканских старообрядцев, как и для их предков, стержнем жизни оста-

ется сохранение веры. Сегодня главную опасность они видят не в гонениях со стороны властей, а во внешней культурной экспансии, грозящей обмирщением. В этой ситуации лучшей защитой становится строгое соблюдение всех правил, организующих жизнь христианина. С особенным вниманием староверы относятся к предписаниям, связанным с ее ключевыми, переходными моментами: началом и окончанием земного пути человека, заключением брака. Ритуалы, сопровождающие рождение и смерть, причисляются к сфере закрытой, сокровенной.

По словам старообрядцев, человек должен прожить жизнь по-христиански с первых до последних дней. Поэтому главная обязанность родителей новорожденного — забота о спасении его души; цель предсмертных и посмертных обрядовых действий — приготовление усопшего для встречи с Богом. Детей в общинах Южной Америки крестят на 8-й день. При необходимости (болезнь, угроза жизни) это делается раньше: «Но и в той час токмо в онъ же родится. Омывше, и крестити его. Да не умрет непросвещено» [14. С. 111]. Одна пожилая старообрядка объяснила, что некрещеный ребенок не обречен на муки на том свете, но он вечно будет находиться во тьме и в прямом, и в переносном смысле (т.е. не увидит Божественного света) [А].

Самое большое число параллелей между обрядами начала и конца человеческой жизни обнаруживается в рассказах староверов об одежде. На общие признаки детского и погребального костюма, а также на аналогии между крещением и погребением указывают сами информанты.

Материал. До недавнего времени первой одеждой новорожденного были пеленки. Раньше их делали из старых родительских вещей, обычно — из материнских сарафанов⁸. По свидетельствам информантов, практика изготовления пеленок из старой одежды сохранялась еще до второй половины XX в. Правда, объясняли такое положение дел утилитарными причинами («Вот сейчас то как хорошо — всё для детей есть. Раньше пелёнку-то: возмёшь сарафан, выберешь, где целое, да и сошьёшь» [5. С. 110]) или недобросовестностью («непорядошностью») родителей. Хорошая мать должна была запастись для пеленок новый «товар» (материю). Покупали хлопок, белый или светлый, аргументируя такой выбор заботой о новорожденном:

Потому что пелёнки должны быть хлопковые. Потому что хлопково — оно здорово. И хлопково — оно и сырость в себя принимает лучше. Я видел в деревне из сарафана. В Аргентине это видел. Видел своими глазами. Но у порядошных

матерей большинство материи было куплено. И ежели еслив сарафан — то сарафан должен быть хлопковый. Чтобы материя совпадалась со здоровьем (...) Большинство пелёнок брали белую — почему? Потому: цвет — значит с красками, а краска — она плохо для здоровья [ЗДТ].

Крестильные пеленки разрешено шить только из новой ткани [ЗДТ]. Возможно, эта практика связана с близостью дат рождения и крещения.

Для «смертной» одежды покупают материал, прошедший минимальную обработку, — желательно небеленый хлопок или лен и белые хлопковые нитки.

Изготовление. Полотно для пеленок разрывали руками, слегка надрезав его край ножницами (размер пеленки зависел от роста и веса младенца). Готовые куски ткани обязательно полоскали в проточной воде, читая *Исусову* молитву, затем сушили на солнце:

Брали материю — первое её стирали, в речке обязательно. Потом сушили на солнце, потом разрезали (...) чуть ножницами застригнёт — потом разрыват. Тогда после этого шили [ЗДТ].

Кромки обрабатывали на швейной машинке. В отличие от запрета разрезать ткань ножницами, ограничений на использование техники не было. Возможно, они существовали раньше, но собеседники об этом не упоминали. Здесь уместно привести комментарий, данный старообрядкой часовенного согласия, семья которой бежала с Алтая в Сибирь, а в 1960-е гг. вернулась в Россию и поселилась в Киргизии. Рассказывая, что ее мама шила на машинке «коснички»⁹, женщина уточнила: «при жизни-то можно». При описании погребальной одежды она подчеркнула запрет на использование каких-либо технических средств:

Резать — это вроде уже цивилизация, от неё отрекались. Когда шили похоронную одежду, надо было избегать всего, что касается цивилизации. Ни ножниц, ни машинку нельзя [Б].

Смертную одежду разрешается шить только руками, швом «вперед иголка». Нить должна быть без узелка. Так же, как и при изготовлении пеленок, материал сначала полощут в реке, затем отжимают и сушат на солнце: «Хлопок некрашеный, небелёный. Полощем на речке и сушим, припасаем» [В]. Как и для младенческих пеленок, ткань для савана разрывают. В беседах староверы подчеркивали, что при приготовлении смертной одежды все действия совершаются с *Исусовой* молитвой. Шить погребальную одежду христианин должен себе сам, чтобы помнить о смертном часе:

У нас есть закон написанный, что каждый своей рукой должен себе саван сшить — чтобы ты знал, что будет смерть, знал — что тебя ждёт, чтоб ты знал и поминал смертный час на каждой минуте. Когда ты его запасаешься, ты чётко знаешь, что смерть ты ждёшь, ты будешь заботиться и не будешь пакостить. Это наказывали (этому учили. — И. Д.) всегда [ЗДТ].

Те, кто не может сделать одежду самостоятельно, покупают ее или нанимают для изготовления одного из членов общины: «Кто может — сам делает, кто не может — покупает» [В].

Рубаха, пояс, крест. Обязательными атрибутами христианина, дающимися ему при крещении, являются крест, рубаха и пояс:

Сразу рубашку одеют. Но без штанов. Потому что на 8-й день уже крестят. Уже рубашку [носить] — обязанность и пояс — обязанность. Когда крестят — пояс одеют сразу [ЗДТ].

Эти же предметы, согласно церковному уставу, составляют основу погребального костюма. Младенческие и смертные рубахи лишены украшений (вышивка, детали кроя). Пояса для крещения и погребения шьют из той же ткани, что и остальные предметы одежды, не украшают орнаментом; пояса для младенцев не только шьют, но и плетут из мягких натуральных нитей. Женские крестильные и «смертные» рубахи длиннее, чем мужские:

Рубашку [крестильную] — шьют как взрослым. Только не вышитую — хлопковая — беленькая. И поясок просто хлопковый — материю загнёт с обоих сторон, прошьёт, как ниточки получаются (...) Крестильная — у парнишки — ниже колена. У девчонки — пониже [ЗДТ].

На параллели между двумя важнейшими обрядами жизненного цикла староверы указывают, говоря о последовательности облачения. И при крещении, и при подготовке к погребению одевать начинают только после омовения; и в первом, и во втором случае воду выливают в непопираемое место; и на купель, и на гроб крестообразно крепятся 4 свечи. После купели на крещаемого сначала надевают крест, затем рубаху, поверх нее — пояс. Так же облачают умершего. Сначала снимают старую одежду с верхней части тела (обязательно через низ). Покойника не моют в буквальном смысле: тряпичей или пальцами, сложенными крестным знаменем, ему проставляют кресты на всех суставах, продвигаясь сверху вниз от правой стороны тела к левой (женщину могут обмывать только женщины, мужчину — только мужчины). В качестве сосуда для воды

положено использовать выдолбленную тыкву: «Почему в тыкве — что она нетроганая, по сути она одноразовая» [ЗДТ]. После того как верхняя часть тела обмыта, на покойника надевают новый крест и рубаху, поверх которой завязывают пояс. Затем обмывают нижнюю часть и надевают остальные предметы одежды:

Мочишь [пальцы, сложенные крестным знаменем] и крестное знамя изображаешь на всех суставах. Скольки обмываешь и сразу одеваешь. Пёрво рубаху, потом поясочек ему одеешь, потом порты <...> Так же, как крестится, как крещается дитё — точно так же. Носки в последнюю очередь, потом уже сверху саван надевается, и всё [ЗДТ].

Руки складывают на груди, как для молитвы, правую сверху. Пальцы правой руки соединяют в крестное знамение. На левую руку надевают лестовку, под правую кладут подручник:

Венчики — отпечатанные, на лоб одевают, лестовицу на руку надевают, одевают мужчин и женщин по-разному (штаны, сарафан. — И. Д.), всё белое, шов (вперед иголка. — И. Д.). Поясок поверх. Снаряжают как в моленную. У женщины три покрыва — сашмура круглая¹⁰, платочек подвязывают под подбородком, капюшон (саван). Лестовка смертная — из этого же материала, что шьют смертную одёжу [В].

По существующей в старообрядчестве традиции к смерти принято готовить себе деревянный нательный крест по подобию креста инок, принявшего великую схиму [13]. Разговор об этом заставил одного из собеседников вспомнить, что в России, в Китае и первое время в Аргентине староверы носили деревянные нательные кресты:

У нас крестики — просто их вырезали из дерева, здесь в России. Когда приехали в Аргентину, у нас даже литых этих крестиков не было. Я только помню, все они были деревянные. Но очень тонкая работа. Резные где все буквы. Все молитвы. Чётко все были, красиво всё. Только что они толще были, с мизинец ширины, продолговатые такие. А то, что сейчас на крестике отлито — изображение это, — чётко всё было, красиво. И дырочка проделана, рисуночек. Работа была чистая. Я помню, что, когда я рос, мне было 8–9 лет, я этот крестик носил. Я помню, что он у меня был, износился, маленьки переломился [ЗДТ].

Крест, получаемый при крещении, человек снимать не может. Поэтому детям, чтобы не повредить нежную кожу (а вероятнее всего, для защиты святыни от случайного осквернения), крестики обшивали тканью.



Пеленание младенца «тремя крестами». Старообрядцы (Бразилия, штат Мату-Гроссу, колония Массапел). 2010 г. Фото И. В. Дынниковой

Пеленание. Говоря о сходстве обрядовых действий, связанных с рождением и смертью, старообрядцы чаще всего упоминают обязательное пеленание *тремя крестами*. В течение первых 40 дней новорожденных свивали «пеленишником» (свивальником)¹¹. Пеленишник представлял собой специально сшитую длинную неширокую ленту. При необходимости вместо него могли использовать пояс: «Там-то пеленишник специальный был, но если нету, говорят, то что поясом» [Г].

Заворачивать ребенка в пеленку начинали обязательно справа налево. Сначала «припеленывали» к телу вытянутую левую ручку, заводя край пеленки под правый бок младенца. Затем повторяли ту же операцию в другую сторону, укладывая правую ручку уже поверх закрепленного края полотна. Так же, справа налево¹², клали пеленишником «три креста»:

Такой пояс длинный, положишь его, ребёнка завернешь в пеленочку, потом делаешь три креста ребёнку — так крест получается, внизу крест, и потом ещё на ножках [В].

Середину ленты подкладывали под плечики таким образом, чтобы первый раз концы ее перекрещивались на груди (первый крест), второй раз — под спинкой (второй крест), третий раз — на ножках (третий крест), затем концы завязывали. При этом трижды читалась *Исусова* молитва.

На аналогичный способ пеленания у уймонских старообрядцев указывает Н. И. Шитова [20. С. 271]. В отличие от латиноамериканских староверов, уймонские считали только пересечения ленты спереди. По мнению исследовательницы, такое пеленание символизировало три креста не только потому, что образовывалось три перекрестия, но и потому, что при каждом пересечении концов пеленишника произносилась *Исусова* молитва.

В культуре славян обязательное пеленание и свивание младенца связывалось с его уязвимостью в первые

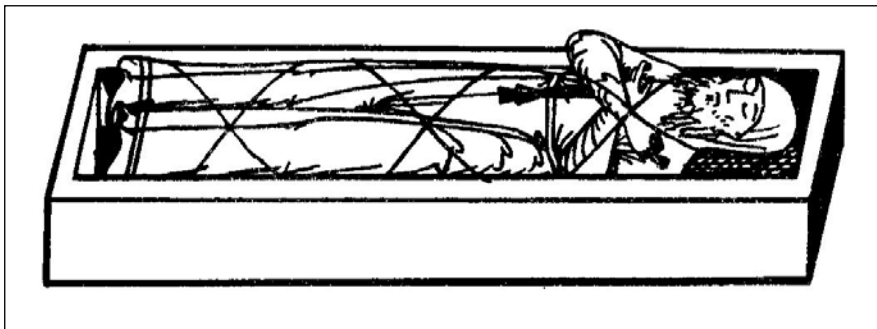
недели жизни: «На повитухе, матери и других родственниках лежала обязанность ритуального “доделывания” ребенка, включения его в структуру дома и семьи, придания ему желаемых черт характера и внешности соответственно его полу <...> защиты младенца от смерти, болезней и демонов...» [10. С. 257]. К тому же пеленание и повивание «закрепляло переходный статус новорожденного на первом этапе его “доделывания”, т.е. ритуального придания ему статуса человека...» [18. С. 528].

Староверы объясняют необходимость пеленания следующим образом:

До 40-го дня надо пеленать, потому что Исус Христос же пеленался. И то, говорят, в эти 40 дней хоть соблюди — три дня пеленая ребенка [Г].

Покойника пеленают поверх савана так же, как и младенца, но не завязывая ленту внизу, а обвивая ее остаток вокруг ног. В качестве свивальника используется равномерно оторванный край (кромка) полотна, предназначенного для шитья погребальной одежды, — около 3 м в длину и 6 см в ширину.

На обязательный ритуал свивания умершего и его сходство с пеленанием младенца у старообрядцев разных союзов указывает ряд исследователей. Ю. В. Аргудяева пишет о часовенных Дальнего Востока, принадлежащих к той же группе, что и *харбинцы* Латинской Америки (см. историю переселения): «Пелены плели из трех непременно льняных ниток. Лен для этих целей даже в 70-е годы XX в. специально высаживали на огородах. “Пеленаниями” перетягивали умершего так, чтобы на теле получилось три креста. В таком виде несли на кладбище, а перед захоронением “пелены” развязывали» [1]. Автор отмечает: «“Пеленание” умершего означало, что душа его чиста, как у младенца, и отправляется к Богу в таком же виде, как пришла на землю» [1]. А. Б. Островский говорит о пеленании покойника «без узлов, как ребенка: дву-



Приготовление покойника к погребению. Иллюстрация из Устава Ветковской Церкви (источник: «История и обычаи Ветковской Церкви // Старообрядческий церковный календарь. М., 1994. С. 96)

мя снизу, двумя сверху» (вероятно, двумя крестами) у часовенных Урала [12]. Он отмечает традицию пеленания покойника четырьмя или тремя «крестами» не только у старообрядцев часовенного согласия (г. Невьянск, с. Шамары, д. Гора), но и у последователей белокриницкой иерархии (с. Шамары). Н. И. Шитова упоминает о едином способе пеленания младенцев и покойников у уймонских старообрядцев [20. С. 273]. Е. Ф. Фурсова пишет об обряде свивания покойника у алтайских старообрядцев — «поляков» (одним перекрестием) и кержаков [19. С. 114]. Традиция пеленания покойника с наложением «трех крестов» существует и в современной практике Русской Православной старообрядческой Церкви.

Следует отметить, что в богослужебных уставах и требниках сведений о пеленании младенцев почти нет. Так, уже цитированный выше потребник патриарха Филарета содержит лишь краткие указания: «Аще ли же младенец крестяися. Развивают его, и разрешают от пелен» [14. С. 104]. Детали приготовления тела умершего к погребению изложены в уставах гораздо подробнее. Самую полную информацию дает Устав Ветковской Церкви¹³. Помещенное в нем последование подготовки к погребению (правило 32-е «О опрятании телес умерших благочестно, о погребении же и о помяновении православных христиан») почти полностью идентично тому обряду, который бытует сегодня у часовенных Латинской Америки [9. С. 96]. Обращает на себя внимание способ изготовления ленты для свивания инока, схожий с отрыванием кромки полотна для савана: «и потом простерши соборную мантию, одевают, и положше на ню тело, краеве же мантии обрезающе и вземше концы, свивают о нем: и окройми обоюду обвивают и творяще три кресты от персей до колону, оставшим же обвивают нозе его» [9. С. 96]. Указанные параллели в погребальном обряде Ветковской Церкви и южноамериканских старообрядцев-часовенных закономерны, если вспомнить, что основу часовенного согласия составили бежавшие в 1720-е гг. на Урал и в Сибирь

после разгрома Керженца «софонтьевцы» и ассимилировавшиеся с ними беглопоповцы-«поляки», выселенные с Ветки [4. С. 301].

В заключение отметим, что сегодня в культуре южноамериканских часовенных из двух рассмотренных комплексов обрядовой одежды наибольшей степенью сохранности отличается погребальный. Детский костюм претерпел за последние годы множество модификаций. Сейчас в ходу младенческая одежда фабричного производства и одноразовые подгузники. Из обихода ушел ритуал пеленания:

Все ещё надо [пеленать], только, знашь, сейчас не соблюдают уже <...> А сейчас — молодёжь даже не знают [Г].

Небольшие изменения проникают и в крестильную одежду. Вероятно, определяющим фактором, заставляющим староверов строго придерживаться установленных правил, служит «завершающая» функция погребального обряда. До момента смерти у человека есть потенциальная возможность исправления своих и чужих ошибок. Ответственность за приготовление усопшего к переходу в иной мир ложится на плечи живых:

Потом, когда помыли его, саваном одели, уже не имеет права никто открывать. Лицо уже нельзя открывать. У нас, когда во гроб ложат, закрывают, уже больше никто не трогает его, если прощаются и его целуют — сверху только [ЗДТ].

Сверху пелёночка была, когда отпоют — все закрывают, и лицо закрывают, потому что нельзя. Как бы отпели уже, для Бога приготовили, и всё [Б].

Примечания

¹ История переселения этой группы староверов в 1920–1930-е гг. XX в. из России в Китай, а далее в Гонконг и другие страны достаточно подробно описана в работах многих исследователей [2, 3, 6, 7, 11, 16, 21 и др.].

² Уникальный материал о жизни в России и последующем переселении в Китай и дальше содержится в [8].

³ Всемирный совет церквей (The World Council of Churches) — международная экуменическая организация. Основана в 1948 г.

⁴ Подробно об истории переселения см. [7].

⁵ Это религиозное направление в старообрядчестве сформировалось в первой половине XIX в. из радикально настроенной части староверов Урала и Сибири. Изначально его последователи принимали переходящих из господствующей церкви священников. Соборы, прошедшие в Екатеринбурге в 1884 и 1887 гг., окончательно закрепили беспоповскую практику богослужения. Спецификой согласия стало отсутствие иерархии и единых крупных духовных центров, см. [4].

⁶ Работа велась в Бразилии в штатах Мату-Гросу (Mato Grosso), Паранá (Paraná), Гойáс (Goias); в Аргентине в Патагонии провинции Рио-Негро (Rio Negro). В 2010–2012 гг. исследования осуществлялись в составе комплексных экспедиций Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН под руководством О. Г. Ровновой при поддержке РГНФ (гранты № 10-04-18009е, 11-04-18027е, 12-04-18013 «Язык, певческая культура, экономическая деятельность старообрядцев Южной Америки»).

⁷ В 2006 г. О. Г. Ровнова первой начала систематическое изучение языка староверов Латинской Америки.

⁸ Как известно, в народном представлении заворачивание новорожденного в старую одежду родителей или других членов семьи выполняло обережную функцию, призвано было закрепить его принадлежность к роду, обеспечить любовь отца (матери), а в будущем — внимание со стороны противоположного пола, передать младенцу лучшие качества кого-либо из родственников [17; 18].

⁹ *Косничок* — веревочка или ленточка, которая вплетается в косы замужней женщины (одним концом в правую, другим — в левую), соединяя их.

¹⁰ В качестве смертной староверы Латинской Америки используют старинный тип сашмуры с отверстием на макушке.

¹¹ «Свивальник (рус. *пеленишник*; укр. *сповивач*; болг. *повой*, *поюв* и др.) — ленту, полосу ткани (или шнур) — используют для стягивания П[еленок], иногда крестнакрест» [17. С. 659].

¹² Т.е. сначала накладывали конец ленты, который был в правой руке, затем — в левой.

¹³ *Ветка* — один из духовных центров старообрядчества, находившийся на территории Королевства Польского (сейчас граница России и Белоруссии — Брянской и Гомельской областей).

Литература

1. Аргудьева Ю. В. Похоронно-поминальные обряды восточных славян на юге Дальнего Востока // Словесница Искусств. 2007. № 1. Цит. по электрон. версии: <http://www.slovoart.ru/node/977>.
2. Аргудьева Ю. В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток, 2008.

3. *Аргудяева Ю. В., Хисамутдинов А. А.* Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. Владивосток, 2013.

4. *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

5. Дни в Романовке. М., 2012.

6. *Дынникова И. В.* Богослужбное пение старообрядцев Латинской Америки. Музыкальный язык: «харбинцы» и «синьзянцы» (к постановке проблемы) // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. ст. к XV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. М., 2013. С. 265–288.

7. *Дынникова И. В.* Годы странствий: русские староверы в Бразилии // Родина. 2013. № 10. С. 73–77.

8. *Зайцев Д.* Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева. М., 2015.

9. История и обычаи Ветковской Церкви // Старообрядческий церковный календарь. М., 1994. С. 66–104.

10. *Кабакова Г. И., Седакова И. А.* Младенец // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 257–264.

11. *Касаткин Л. Л.* Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В. В. Виноградова РАН //

Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. ст. к XIV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008. С. 573–608.

12. *Островский А. Б.* Часовенные Урала: специфика обрядности // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Т. 1. М.; Боровск, 2011. С. 273–288.

13. Погребение умерших и обычаи поминания у старообрядцев-поморцев // Русская вера: Старообрядческий сайт: РПСЦ, Древлеправославие, безпоповцы (http://ruvera.ru/obychai_pominoveniya_u_pomorcev).

14. Потребник сиречь молитвенник (Требник — Чиновник Патриарха Филарета Романова). М., 1877.

15. *Расков Д. Е.* Об экономической культуре старообрядцев Бразилии // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. ст. к XV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. М., 2013. С. 289–308.

16. *Ровнова О. Г.* «Полиглоты поневоле»: языковая ситуация в старообрядческих общинах Южной Америки // Staroobredowcy za granicą. Historia. Religia. Język. Kultura / Pod red. M. Głushkowskiego, St. Grzybowski. Toruń, 2010. С. 137–157.

17. *Седакова И. А.* Пеленки // Славянские древности... Т. 3. М., 2004. С. 658–660.

18. *Толстая С. М.* Одежда // Славянские древности... Т. 3. М., 2004. С. 523–533.

19. *Фурсова Е. Ф.* «Одежда на тот свет» русских старообрядцев Алтая и Васюганья начала — первой половины XX в. // Сибирский сборник. Ч. 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. 2 / Отв. ред. Л. Р. Павлинская. СПб., 2009. С. 109–117.

20. *Шитова Н. И.* Символика креста и молитвы в одежде уймонских старообрядцев // Изв. Алтайского гос. ун-та. Т. 3. Вып. 4. С. 271–274.

21. *Waldmann I. M.* Fazenda Santa Cruz dos Campos Gerais e a colonização russa. 1792–1990. Ponta Grossa, 1991.

Список информантов

А — старообрядка часовенного согласия, Бразилия, штат Парана, фазенда Санта-Крус, Колония I (Куликовка), 2011 г.

Б — старообрядка часовенного согласия, Россия, Калуга, 2016 г.

В — старообрядка часовенного согласия, Бразилия, штат Мату-Гроссу, колония Массапэ, 2012 г.

Г — старообрядка часовенного согласия, Аргентина, провинция Рио-Негро, г. Чоэле-Чоэль, 2012 г.

ЗДТ — Зайцев Д. Т., старообрядец часовенного согласия, Уругвай, 2016 г.

Ольга Геннадьевна Ровнова,

канд. филол. наук,

Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

«МАЛЕНЬКО ПЕРЕФОРМИЛИ САРАФАН»: СОВРЕМЕННАЯ ОДЕЖДА СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ

Исследователям культуры этноконфессиональных диаспор хорошо известно, что эти сообщества обладают мощной творческой энергией, позволяющей им, оставаясь в рамках традиции, трансформировать те или иные культурные явления и порождать новые, неизвестные в метрополии. Эта творческая энергия проявляется в самых разных сферах жизни старообрядцев-часовенных, проживающих в Южной Америке (Аргентина, Боливия, Бразилия, Уругвай). С 2010 г. наша группа, в состав которой кроме меня, лингвиста-диалектолога, входят музыковед И. В. Дынникова, экономист Д. Е. Расков, историк, журналист, писатель П. М. Алешковский, занимается комплексным изучением их экономической, конфессиональной, бытовой культуры и русского диалектного языка¹. Исследования показывают сложное, противоречивое, нередко весьма болезненное взаимодействие старых традиций и неизбежных инноваций в этих областях, которое тем

не менее позволяет старообрядцам успешно адаптироваться к условиям жизни на другом континенте, сохраняя этноконфессиональную идентичность [1; 3; 4; 5; 6].

Важной частью их конфессиональной и бытовой культуры является одежда, выполняющая в старообрядческой среде существеннейшую знаковую функцию: она свидетельствует о национальной и конфессиональной принадлежности, о верности древлеправославию, играет роль оберега, по одежде всегда безошибочно узнают «своих» — «русских», «христиан». Например, попросив в Аргентине объяснить, как найти в уругвайском городе Пайсанду «наших», мы услышали совет: «Русских увидите сразу там. Одежда такая, наша, сарафаны, рубаха, с бородами — это русски сразу» [АЧ]. Совет не подвел в экспедициях ни разу.

Одетые в «христианскую одежду» старообрядцы — *синьзянцы* и *харбинцы* — появились в Аргентине и Бразилии в конце 1950-х — начале 1960-х гг.,

уехав из Китая — из Западного Синьзяна и окрестностей Харбина. Претерпев некоторые изменения, эта одежда по-прежнему остается главной: «У нас закон, чтобы три одежины было на женщине: юбка, сарафан, запон, а на мужшине русска рубаха» [ФЧ]. Детская одежда повторяет одежду взрослых.

В статье пойдет речь о том, из каких элементов состоял традиционный одежный комплекс, какие из них остались неизменными, или трансформировались, или поменяли функцию, или исчезли, а также о появившихся новых видах одежды. Статья основана на материале, собранном во время экспедиций в старообрядческие общины Южной Америки, проходивших под моим руководством в 2006–2014 гг. При подготовке статьи материал уточнен и существенно дополнен в беседах по скайпу с находящейся в Уругвае Марфой Федоровной Килиной. Ей моя глубокая благодарность.

Традиционный женский костюм старообрядок-часовенных, который они носили в России, Китае и привезли в Южную Америку, состоял из *сарафана*, *рубахи*, *нижней юбки*, *фартука-запона*, *пояса* и *сашмұры* — головного убора замужней женщины. В «ранешном» костюме *синьзянок* и *харбинок* имелись некоторые отличия, которые с 1970-х гг. в результате совместного проживания в южноамериканских странах и разрешенных брачных союзов между

мужчинами и женщинами обеих групп стали постепенно нивелироваться. Традиционный мужской костюм часовенных включал *русскую рубаху* и *пояс*. Женщины шили одежду для всей семьи на швейных машинках: в Китае на ножных, теперь в Южной Америке — на *электронных*.

Сарафан. У старообрядцев-харбинцев было два вида повседневных сарафанов — *косоклиный* и *горбач* (*горбачик*), у *синьцзянцев* один — *косоклиный*.

При шитье косоклиного сарафана в боковые швы по всей длине вшивались клинья; он состоял из трех полотнищ, или *полос*: одной передней и двух сшивавшихся вместе задних. Передняя полоса была выше: «Впередё малёнька повыше, потому что *нагрудье*». Верхняя часть передней и задних полос зашпиновывалась мелкими вертикальными складочками. Они застрчивались примерно на 10 см, за счет чего верхняя часть полос становилась плотной, превращаясь в своеобразный корсет. К ней по кругу пришивалась горизонтальная полоска ткани — *перелинка*, а к ней *проймы* — бретели, которые прикреплялись на спине посередине перелинки. Перелинка и проймы дублировались плотным *подкладом*. Впереди перелинка украшалась декоративной *нашивкой*: «Как-нибудь вышивку вышьют, пришьют, так-то покупают какие-нибудь блестячки такие, пришивают», сзади она украшалась пришитыми вдоль узкими ленточками. Именно косоклиный, или *кошёный* (расклешенный), сарафан признавался «настоящим христианским», *круглый сарафан*, т.е. сшитый из трех полос без клиньев-«вшивок», отвергался: «Тётка раньше говорила, что сарафан некошёный нельзя носить. Должен кошёный быть, это по-христиански тоже. А круглый сарафан, говорит, нельзя носить» [МК].

Горбач, *горбачик* также изготавливался из трех полотнищ ткани — одного спереди и двух сзади, и также имел вставные клинья в боковых швах. Сзади горбач отрезной по талии, с глухой спинкой, закрывающей *горб* — спину, из-за чего сарафан и получил название; к спинке пришивался *подол* (юбка) с большим количеством мелких складочек сверху. Впереди горбач имел отрезную *переднюю* (кокетку) выше груди, к прямому краю которой пришивалась заложённая в мелкие складочки нижняя часть — *подол*. *Передняя*, дублированная плотным подкладом, с плавной широкой *вырезкой* (вырезом горловины), соединялась плечевым швом со спинкой, образуя довольно широкие проймы для рукавов рубахи.

Синьцзянки не носили сарафан-горбач, но «знать его знали» благодаря «матушкам» — нескольким монахиням разоренного в Западном Синьцзяне женского старообрядческого монастыря, которые переехали вместе со всеми



Исследователи в гостях у старообрядцев. Бразилия, штат Гояс, 2010 г. Фото Д. Е. Раскова

в Аргентину и Бразилию. «Матушки» носили черные горбачи особого покроя и запрещали «простолюдинам» одеваться в такие же — в этом запрете еще раз проявляется знаковый характер одежды в закрытом этноконфессиональном сообществе. Главная отличительная особенность монастырского горбача в том, что его отрезной подол был «весь из косинных клиньев». МК, видевшая в юности «матушек», описывает их сарафаны так: «Они были тоже горбачами, только складками у них не было, оне все были клиньями сделано так. Малёнька поразней [по-другому], но он так же — вырезка, всё, всё так же, только подол там разной».

Повседневные сарафаны, косоклинные и горбачи, были длиной примерно до середины икры, на диалектном языке старообрядцев — «с четверть повыше лодышек» (*четверть* — расстояние между растянутыми большим и указательными пальцами руки).

Рубаха, нижняя юбка, станушка. Под косоклиный сарафан и горбач женщины надевали рубаху с длинными широкими рукавами (другое название рубахи — *рукава*) и отдельную *нижнюю юбку*. Кроме такого раздельного комплекта у синьцзянок была в ходу его цельная разновидность со *станушкой* — нижней юбкой, пришитой к рубахе. Под нижнюю юбку надевали еще одну, *коротенькую юбочку*, которая служила нижним бельем: трусов, как и *лифтиков* (бюстгальтеров), старообрядки «в ранешнее время» не носили.

Женская «христианская рубаха» состояла строго из восьми деталей, или *разрядов*. Обязательной ее частью были *ластовки* — прямоугольные вставки на широких рукавах, украшавшиеся нарядной вышивкой. Рубаха имела разрез впереди и узкий ворот, под который ее верхняя часть собиралась мелкими складочками, и была *застёжна* — застегивалась на ворота на одну пуговицу.

Вот как МК считает детали рубахи: «Восемь разрядов она должна быть, эта рубаха, на восемь тряпочек (кусков ткани для шитья) рубаха эта выходила <...> Задняя полоса — одна, впередё вторая, и рукава — уже четыре, ластовки эти были — шесть, ворот — сем, и разрез впередё. Восем штук». Широкие рукава собирались внизу *борáми* (сборками), украшались вышивкой и нашитыми ленточками. Длина рубахи доходила до *развилки* — до середины бедра, длина нижней юбки и станушки — до колена. Станушку обычно шили из более темной ткани, чем рубаху: «юбка чтоб замаралась — незаметно было».

Запон. Поверх сарафана женщины повязывали передник, который *харбинцы* называют *запон*, а *синьцзянцы* — *фартук*. Харбинский запон отличался от синьцзянского фартука тем, что имел *нагрудку* — верхнюю часть с лямками, завязывавшимися вокруг шеи. (Далее в статье для обозначения обеих разновидностей передника используется слово *запон*.) Запон был с оборкой внизу — *подборочкой*, обычно украшавшейся вышивкой («мелкими цветочками»), на праздничном запоне вышивка была и на нагрудке, и на самом полотнище. На запон, взрослый и детский, пришивались один или два накладных кармана: «Маленькие были, у нас мама всегда шила с кармаными, чтоб яйчушко положить, на Пасху особенно, или семечек там положить» [МК].

Повседневный и праздничный, запон был строго обязательным элементом женского костюма: «Всегда были запоны, хоть у синьцзянцев, хоть у харбинцев — всегда в запонах были, никогда без запонов не ходили, даже в будни не ходили без запонов, а в праздники вовсе» [МК]. В моленную запон не надевали.

Старообрядческий «закон» не запрещал женских украшений. Традиционными шейными украшениями были круп-

ошлагами — манжетами, воротником-стойкой и разрезом-застежкой посередине — *припóлком*. *Вóрот, припóлок* и *ошлагаи* украшались ручной вышивкой. Рубаха «без карманьев» на груди, из однотонного материала. Никто не помнит, чтобы мужчины одевались прежде в рубаху с косым воротом справа или слева. Брюки надевали любые.

Крест носили под одеждой на шнурке или веревочке — *гайтáне*. Носить его на цепочке запрещается: «то ты как пёс», а собака у старообрядцев считается нечистым животным. Современные нательные кресты металлические, одинаковые для мужчин, женщин и детей, их льет один мастер-старообрядец в Бразилии, в штате Мату-Гроссу. В первые годы по приезде в Южную Америку старообрядцы носили деревянные нательные кресты⁵.

Правила шитья и ношения одежды, которых придерживаются старообрядцы, предписывают строгое разделение на «правое» и «левое», «верх» и «низ».

Мужская и женская рубахи и *ошлаг* застегиваются только на правую сторону, пояс завязывается на правом боку; полагается, одеваясь, «вперёд [сначала] толкать» правую руку; обуваясь, начинать с правой ноги; скрестив руки под грудью, положить правую руку сверху; оглядываясь на оклик, поворачиваться через правое плечо. *Синьязянец* ДЗ подчеркивает прямую связь между служением старообрядцев «правому делу» — Господу нашему Иисусу Христу — и этими правилами: «У нас права сторона ведёт в Царство Небесное. Чё бы ты ни сделал на леву сторону — ведёт тебя во ад. <...> Все застёжки у нас на праву сторону, хоть пальто, хоть чё — всё на праву сторону. Хоть женщины, хоть мужчины — одинаково. <...> Вы проповедуете правая путь, вот везде право и действует, на любое, чё бы ты ни захотел. <...> Брюки одеёшь — правой ногой одеёшь, обувь так же, носки так же, всё! Так же, скажем, и рубаху, и свитер, и всё, всё. <...> Вы проповедуете правый путь, и чем ни больше вы будете правый путь показывать, тем больше у тебя будет талант к доброму делу». Оказывается, ребенок, первой одеждой которого являются пеленки⁶, становится левшой из-за того, что его неправильно пеленают в младенчестве, оставляя сверху не правую, а левую руку. Отец одиннадцати детей, ДЗ считает, что у него в семье нет ни одного левши, «потому что пеленали — руку праву всегда сверхуложили. Лёва всегда пúшке привязана, она не имеет силу, прáва — она навёрху, она как-то боле свободнее. Он ей, когда маленькй, шевелил больше, чем левой. <...> Уже с пелённых времён ты уже проповедуешь правая путь, понимаешь?»

Пояс для старообрядцев не только знак связи с Господом, но и граница,

разделяющая чистый «верх» и грязный «низ»: «Что как у нас [у *харбинцев*] так считали: которая от пояса ниже оде́жа, её нельзя через верьх поднимать, через голову, что она уже нечиста» [МК]. Именно поэтому нижнюю юбку следует надевать и снимать через ноги, через голову ее можно надевать только свежевывиранную. Что касается сарафана, который иначе, чем через голову, не надеть, то считается, что его подол уже не так опасен, поскольку нижняя юбка, принимая на себя грязь, «очишшат» сарафан.

Глубокий сакральный смысл «христианской оде́жи» проявляется и в том, что старообрядец надевает каждую «оде́жину» с *Исусовой* молитвой, осеняя себя крестом, благодаря чему он защищен от злых сил: «Хоть рубаху оде́ем, хоть сарафан, но особенно сарафан — всегда вперёд перекрёстисся, перегороди́сся, с молитвой, крес[т] наведёшь на себя, тогда только сарафан одеёшь. И так же пояс. Сарафан одел, потом пояс так же: перекрёстисся, опетъ оденёшь, с молитвой <...> Всё с молитвой делается. Тогда у тебя день часливой, на тебя никакая грус[т]ь не находит, никто тебя не может ничем ни испортить никогда» [МК].

В 1970-е гг. в старообрядческих общинах Южной Америки началась трансформация женской и мужской одежды. Из-за жаркого климата «ватный и полуватный товар» стал уступать место легким полусинтетическим и синтетическим тканям местного производства, которые легко стираются, быстро сохнут, не линяют, не мнутся, имеют яркие, насыщенные цвета, хотя предпочтение по-прежнему отдается «натуральному товару». Из испанского и португальского языков в русский язык старообрядцев проникли названия новых тканей: *алгодо́н* ‘хлопок’, *алгодо́новый* ‘хлопчатобумажный’ (исп. *algodón*, порт. *algodão* ‘хлопок’), *на́йлоный* ‘нейлоновый’ (исп. *naílon*, порт. *naílon* ‘нейлон’), *мусоли́нь* (порт. *musselina* ‘легкая и немного прозрачная ткань из хлопка’), *сачи́нь* ‘сатин’ (порт. *cetim*), *тарга́л* (исп., порт. *tergal* ‘ткань, содержащая полиэстер и вискозу’).

Повседневный косоклиный сарафан вытеснен круглым сарафаном, причем покрой его значительно упростился. Он шьется уже не из трех, а из двух полос; многочисленные мелкие складочки, изготовление которых требует времени и специального умения, уступили место крупным, более простым в шитье складкам. То же относится и к горбачу. Тем не менее косоклиный сарафан не исчез полностью, а переместился в сферу сакрального: его шьют для того, чтобы ходить в моленную.

Одежду, состоящую из сарафана, рубахи с нижней юбкой и запона, сейчас носят по преимуществу пожилые женщины и некоторые женщины среднего

возраста. Покрой рубахи также упростился: длинные рукава рубахи стали менее широкими, они могут быть цельнокроеными, без ластовок, с резинкой внизу, без вышивки. Комплект из рубахи и нижней юбки используется как *спальна оде́жа*. Запон превратился из обязательного элемента одежного комплекса в одежду для кухни.

Мужские русские рубахи, изменив ткань, сохранили покрой 1960-х гг. Отличия в том, что теперь они могут иметь один или два нагрудных кармана, рукава шьются с *ошлагами* и без них, на вороте и *ошлагах* используются вместо пуговиц кнопки, вышивка на воротнике и *приполке* чаще машинная, чем ручная (рабочие рубахи обычно без вышивки). Принято шить однотонные рубахи из тканей самых разных цветов и оттенков — от ярких зеленых, красных, желтых, синих до приглушенных, бледных — салатных, лиловых, голубых, бежевых и др. Наиболее нарядно выглядит, конечно, белая рубаха с красивой вышивкой. Средний мужской гардероб включает от 20 до 40 рубах. Неженатому парню рубаху шьет мать или сестра, женатому мужчине — жена. Самое кропотливое дело — сделать вышивку на воротнике, *приполке* и манжетах, саму же рубаху опытная мастерица сшивает за полчаса. Шитье рубахи можно заказать и *швёйке* — портнихе.

Самые значительные перемены в женском костюме начали происходить в 1990-е гг., когда «маленькая переформили сарафан, маленькая перелáдили его, модёрно⁷ его сделали пúшке» [МК].

Во-первых, из-за жаркого климата молодые женщины отказались от отдельной рубахи и стали пришивать под проймы ее имитацию — верхнюю часть с рукавами, сшитую из другой ткани.

Во-вторых, появился второй вид одежды — платье-*тáлечка*, представляющая собой не что иное, как современный вид горбача. Талечка шьется из двух полос одной ткани, имеет те же детали, что и горбач (кокетка передняя, глухая спинка), однако, как и в случае с современным сарафаном, вместо мелких складочек на подолах закладываются крупные складки, а в проймы вшиваются рукава. Длина их варьируется: они могут быть, как полагается, длинными, или по локоть (что не возбраняется), или короткими (что осуждается старшим поколением). Устойчивое представление о «кошёном» сарафане как христианском отозвалось в такой разновидности талечки, которая шьется без складок, из расширяющихся книзу клиньев. С изнаночной стороны в боковые швы сарафана и талечки вшиваются на уровне талии две тесмы, которые завязываются впереди на теле, чтобы женская одежда лучше прилегала к талии. Пояс делается из основной ткани и обычно пришивается к платью. Под сарафан и талечку обязательно надевают

нижнюю юбку на резинке, шитую из трикотажного полотна, подходящего по цвету к верхней одежде.

В-третьих, с середины 1990-х гг. изменилась длина женской одежды: ее стали шить до пят, и эта мода существует поныне. Считается, что мода на сарафаны с имитацией отдельной рубашки, талечки и длину до пят пришла из штата Орегон США, где живут многочисленные родственники южноамериканских старообрядцев.

В костюме сохранилась сашмура, ее шьют из светлой ткани и покрывают *кружавной* тюлевой косынкой, тщательно подобранной по цвету к одежде. Для защиты от солнца женщины надевают панаму, шляпу с полями, даже кепку-бейсболку с большим козырьком, но — поверх сашмуры, что вызывает у них самих веселый смех. Сашмура, как и пояс, остается самым устойчивым элементом традиционной женской одежды: ее носят даже женщины, которые, выйдя замуж за «испанцев», «бразильян» или «боливян», перешли на европейский тип одежды.

Пояс обязателен. Наряду с ткаными и топошными, носят пояса, выполненные с помощью современных техник плетения из нитей, например макраме. Однако уже на фотографиях 20–30-летней давности можно увидеть мужчин и женщин с поясом, завязанным не на правом, «по закону», а на левом боку, так же как на современных девушках — пояс, завязанный посередине талечки. Эту ошибку объясняют незнанием правил.

Представление о мощной охранительной силе пояса устойчиво и у старообрядческой молодежи. Весной 2015 г. у меня в Москве гостила 19-летняя ФС из старообрядческой деревни Куликовки в Бразилии — умная, самостоятельная и очень красивая девушка, студентка юридического колледжа в г. Понта-Гросса. Учась в городе и много времени проводя с бразильской молодежью, она вполне освоила европейскую одежду и отправилась в далекое путешествие в ней — отличить ее на улице от юных москвичек было невозможно. Я спросила, есть ли на ней пояс, и получила не только утвердительный ответ, но и соответствующее объяснение: «Поясок — он разделяет грязную с чистой ето, тело. Когда ты езлив без его, то у тебя всё грязное, то и беси могут заходить в тебя, и всё. То когда ты с пояском и с крестиком, [то не могут]. У меня поясок есть[т]ь маленький под низом, всегда его ношу, он у меня маленькая сплетённая. <...> Я его никогда не снимаю. У меня час его нету, что помылась, как потом я его, когда ложиться спать, я его одею. Хошь какой поясок, ниточку перетянешь, знашь, через пояс, вот здесь так. У меня ниточка есть с собой, я всегда перетяну. Езлив ниточки нету, можешь дажеть платок перетянуть — слышь, чё-нибудь, чтобы перетянуто было».

Новые виды одежды, которые появились у женщин-старообрядок, — это нижнее белье — трусы и *лифтик* (по-видимому, еще в 1970-е гг.), а в последние годы ночная пижама — *спальник* и купальный костюм — *шорцы* и *майкя* (шорты до колен и футболка).

Надо сказать, что современные старообрядки Южной Америки — большие модницы. Они, что называется, умеют одеться: с большим вкусом подбирают ткани по цвету и фактуре, украшают сарафаны кружевной тесьмой, лентами, экспериментируют с деталями, например с формой выреза горловины или низа рукава, любят носить серьги и *бисеры* — бусы, пришедшие на смену бисерным *перединкам* и янтарям.

В гардеробе взрослой женщины может быть от 30 до 100 сарафанов, в зависимости от достатка семьи и индивидуальных склонностей хозяйки⁸. Сарафаны меняют каждый день, обязательно шьют новые к праздникам, особенно на Пасху и Рождество, когда на каждый из семи дней праздника некоторые женщины надевают новый сарафан. Их дарят, отдают, обменивают, отправляют родственникам в другие страны. Это неудивительно, потому что на шитье «ранешнего» сарафана уходило один-два дня, а современный сарафан или талечка шьются за один-два часа...

Несмотря на изменение традиционной «христианской одежды» в сторону ее упрощения, женский и мужской костюм в старообрядческой среде Южной Америки не утратил своего знакового и сакрального характера. В современной жизни происходит развитие знаковой функции старообрядческой одежды: одинаковый цвет ее становится указанием на принадлежность к одной семье. Так, на праздниках семейные пары с их детьми всегда можно узнать по сарафанам и рубашкам, шитым из одной ткани. Игровое начало, связанное с цветом одежды, широко представлено в современной многолюдной старообрядческой свадьбе, на которую родня невесты, от мала до велика, одевается в сарафаны и рубашки «из одного товара», а вся родня жениха — из другого.

Примечания

¹ В 2010–2012 гг. комплексные экспедиции в Бразилию, Аргентину и Уругвай были проведены при финансовой поддержке экспедиционного проекта «Язык, певческая культура, экономическая деятельность старообрядцев Южной Америки» грантами РГНФ № 10–04–18009, 11–04–18027, 12–04–18013. В 2013 и 2014 гг. экспедиции в Боливию состоялись при финансовой поддержке соответственно Акционерной компании «Транснефть» (договор № 356/21–04/13) и РГНФ (проект «Полевые исследования языка и культуры русских старообрядцев в России и за рубежом», грант № 14–04–18025, рук. Л. Л. Касаткин).

² Блестящий.

³ Переливчатое.

⁴ Изготовление поясов всегда было женским занятием. Между тем Д. Т. Зайцев рассказывает в своей книге о том, как он подростком благодаря матери освоил ткачество и ткал пояски на продажу. Это умение пригодились ему и после женитьбы, а его примеру последовали другие мужчины в старообрядческой деревне Офир в Уругвае [2. С. 40–41, 57, 62].

⁵ См. статью И. В. Дынниковой в этом номере журнала.

⁶ См. статью И. В. Дынниковой.

⁷ Исп. *moderno* «современный».

⁸ Вместе с МС мы специально посчитали ее сарафаны — их оказалось 33, а у ее 15-летней тогда дочери ФС — 16 сарафанов (Бразилия, штат Парана, 2011).

Литература

1. Дынникова И. В. Богослужбное пение старообрядцев Латинской Америки. Музыкальный язык: «харбинцы» и «синьзянцы» (к постановке проблемы) // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. ст. к XV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. М., 2013. С. 265–288.
2. Зайцев Д. Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева / Подгот. к изд. О. Ровнова. М., 2015.
3. Расков Д. Е. Об экономической культуре старообрядцев Бразилии // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. ст. к XV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. М., 2013. С. 289–308.
4. Ровнова О. Г. «Полиглоты поневоле»: языковая ситуация в старообрядческих общинах Южной Америки // *Staroobrzędowcy za granicą* / Pod red. M. Głuszkowskiego i St. Grzybowskiego. Toruń, 2010. S. 137–157.
5. Ровнова О. Г. Говор старообрядцев Южной Америки по письменным материалам // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 3: Диалектология / Отв. ред. вып. Л. Л. Касаткин. М., 2014. С. 374–399.
6. Ровнова О. Г., Алешиковский П. М. Староверы Нового Света: экспедиционные заметки о старообрядцах Латинской Америки // Часть речи. 2012. Вып. 2. С. 28–31.

Список информантов

АЧ — жен., род. в 1964 г. в Уругвае, живет в Аргентине, *харбинка*; 2006 г.

ДЗ — муж., род. в 1959 г. в Китае, живет в Аргентине и Уругвае, *синьзянец*, муж МК; зап. в Боливии, 2013 г.

МК — жен., род. в 1962 г. в Китае, живет в Аргентине и Уругвае, *харбинка*, жена ДЗ; 2016 г.

МС — жен., род. в 1976 г. в Бразилии, живет в Бразилии, мать ФС.

ФС — незамужняя девушка, род. в 1996 г. в Бразилии, живет в Бразилии, дочь МС.

ФЧ — жен., род. в 1930 г. в Китае, живет в Бразилии, *харбинка*; зап. в Бразилии, 2008 г.

Статья подготовлена в рамках проекта «Старообрядцы Латинской Америки: исследование языка и экономики», поддержанного грантом РГНФ № 14-04-00380 (руководитель О. Г. Ровнова).

Геннадий Исаакович Лопатин,

ведущий научный сотрудник Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова (Республика Беларусь)

ФОЛЬКЛОР И ТРАДИЦИИ ОТСЕЛЕННЫХ ДЕРЕВЕНЬ ВЕТКОВСКОГО РАЙОНА ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ (Сивенка и Червоный Кут)

Эта публикация подготовлена на основе моих бесед с бывшими жителями д. Сивенка и пос. Червоный Кут Ветковского района Гомельской области Марией Егоровной Деревяшкиной, 1927 г.р., и Анастасией Даниловной Литвиновой, 1932 г.р. (в настоящее время живут в Ветке).

Сивенка известна по письменным источникам с XVIII в. Согласно топонимическому преданию, название деревни связано с седой («сивой») бабой («Сивенка пачыналася, і жыла адна баба — сівая. Старэнькая. Яна памерла. Вот і прыдражнілі — Сівенка» [ДМЕ]). Червоный Кут был основан малоземельными выходцами из Сивенки, что обусловило общность фольклорной традиции этих деревень. Как заметила М. Е. Деревяшкина, «Сивенка і Чырвоны Кут... Эта адно і тое, што у ніх, што ў нас...». По сообщению А. Д. Литвиновой, Червоный Кут — «сивенский поселок»: «Сивенка і Кут... Эта сівенскі пасёлак... Былі раманаўскія пасёлкі... Барыбянскія называліся пасёлкі... Ані адносіліся к Барыбе... <...> А эта пасёлак сівенскі. Кагда-та бацькі да маткі жаніліся, ім матка расказывала, тут лес быў бальшы, нісхадзімы, зямлі было мала, дак карчывалі лес да дубровы дубравалі, разрабывалі і строіліся — і палучыўся пасёлак».

В результате аварии на Чернобыльской АЭС Сивенка и Червоный Кут в 1991–1992 гг., наряду с другими 58 населенными пунктами Ветковского района, прекратили свое существование, а их жители были расселены по Гомельской и другим областям Белоруссии.

Репертуар этих женщин оказался достаточно обширным. В высшей степени ценным для меня как исследователя оказалось то, что они поделились со мной не только своими примечательными, не фиксировавшимися в других населенных пунктах Ветковского района песнями и заговорами, воспоминаниями об обрядах и праздниках, но и своими размышлениями о них.

Вынужденные оставить свои родные деревни, некоторые переселенки хотели сохранить свои песни, объединившись в фольклорные коллективы при домах культуры¹. И сами песни не захотели, образно говоря, приспособляться

к новым условиям, не захотели быть просто красивыми концертными номерами, а жестко напоминали о своей исконной ритуальной сути. Например, с нарушением их календарной приуроченности М. Е. Деревяшкина связывает природные катаклизмы последнего времени (см. первый из публикуемых текстов).

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

■ «Как в народе, так и в природе»

Усе пяюць песні, калі якія. Вісняначку гукаюць — вісной, жыта жнуць у жніво, на Ушэсця [Вознесение] — стралу гукаюць. Ушэсця пройдзя — тады жніво. [Ці можна спяваць жніво ў Каляды?] А еслі ж нам загадывалі пець? [А па закону як?] Па закону нільзя, а ўсё раўно пелі:

Наш Іванька маладзенькі,
Пад ім конік вараненькі,
Кругом поля аб'іжжя,
Усіх жнэічак падганяя.

Ціпер жа дурныя ўсе, калі хто хочучь, тады загадываюць, дак пяём. Пелі. [Раней ваши мамы маглі спяваць калядную ў жніво, а жніўную ў Каляды?] Ну дак, эта ж калісь. Калісь жа пелі, када паложана, а ціпер жа ні глядзяць. Ражаство — жніўныя пей! Якія загадываюць — тыя мы пяём. [Хто загадывае?] Рукавадзіцілі. Начальства. Мы ж самі не пяём, а якую загадаюць, тую пяём. Усякія пелі. Не глядзелі, ці эта — жніво, ці эта — Ражаство, — пелі ўсякія. Маткі нашы... Усё ішло у іх адно за адным. А ціпера-ка во так усё што ў народзі, то і ў прыродзі. Відзіця, якая прырода? Такі і народ: сёдня — вецер, заўтры — дождж, послізаўтры снег. Німа толку ніякага. І Бог так даець, штоб так як у народзі, так і ў прыродзі. Мы — народ, а Ён прыроду сздае такую. Якая яблака... Вон чэрві ідзяць. Сыплюцца далоў, німа ні аднаго яблака, штобы із'есць. Адны чэрві. Такія валяюцца — з чырвямі. Было калісь так? Бывала яблчка — наскрозь свеціцца. А ціпер — адны чэрві. Як мы дзелаім Богу, так і Бог нам. Калісь верывалі Богу, чувтавалі, і яблкі свяцілі. А ціпер нясі этыя чэрві свяціць на Спаса. Чэрві! І саміх чэрві з'ядзяць. Ціпер людзі ні паміраюць, а чэзнуць. Такая малітва ё. І яно і праўда: усе людзі пачэзнуць [ДМЕ].

■ Святки (Каляды)

На Каляды вадзілі карагоды. Тады ж не было клубав. А сабіраліся. Дагаварывалі, дзе баль-

шая хата, хазяіна, штоб ён пусціў гуляць. Дак ён пусця гуляць, дак мы бульбай аддаём яму ілі грашамі — за зіму. Дагаварыемся, а тады, па суботах ходзім мыць по вочарадзі. А было столькі, сімнацаць да васімнацаць падруг, сабіраімся і гуляім. Як Каляды, дак во... <...>

Хадзілі, пад воканнем пелі. Выносілі ў каго што была. «Добры вечар! Каму пець?» Хазяіну, дзіцям. І скажучь: «Пой хазяіну!»

У хазяіна, у пана, слаўная жана.

Бог яму даў слаўную жану. Яго доля!

Закупіла яна да тры гарады.

Бог яму даў слаўную жану. Яго доля!²

Первы горадок усё з мужыкамі.

Другі горадок усё з казакамі.

Трэці горадок усё з панамі.

І з казакамі на вайну іціці.

З мужыкамі зямлю араці.

Зямлю араці, ячмень сеяці.

Ячмень сеяці, піва варыці.

А з панамі дзяцей жаніці.

Піва варыці, свадзьбы гуляці.

Сыноў жаніці, дачок аддаваці.

<...>

[Скажучь:] «Малому спейце!»

Малады Вічэчка пад вакенцам сядзеў,

Он сядзеў, сядзеў, у арла страляў.

— Не страляй у міне, спадаблось табе,

Як паедам мы ў сваты каралю сватаць.

Сваталі, сваталі, да і не высваталі [ДМЕ].

Брат мой і я з братам казу вадзілі. Шубу перавернуць на другі бок, адзяваюць, які-небудзь мальчык надзявае, і патам галаву эту ўбіраюць, дзелаюць рогі, хвост... І яна ужэ, нагнуўшыся, бегае, хвостом этым матае. І эта ж дзярэўня, многа дзяцей услед ходзяць, і бальшыя і меншыя, падходзяць і к дому, просюцца: «Пусціце казу!» Людзі ж знаюць па стараму абраду, пускаюць. Пусцяць, яны там ужэ папяюць.

— Го-го, каза, го-го, шэрая,

І дзе ты бывала?

— У турэцкай зямле.

Што ты там відала?

— Ягадкі, ягадкі.

— Якія? Якія?

— Салодзенькія.

— Каму ты давала?

— Тым разбойнічкам, што мяне білі.

— Чым цябе білі?

— Дубцамі, дубцамі.

— Якімі? Якімі?

— Бярозавымі.

— Кудой ты ўцякала?

— Лужком, беражком, беразінаю..

(Каза падае.)

— Уставай, каза.

Богу памалісь.

Хрысту пакланісь.

Там цібе просюць

Рэшт аўса,

Наверх каўбаса.

Пад гарой каза з казяняткамі,

На гарэ вайчок з ваўчаняткамі.

Дзе каза ходзя,

Там жыта родзя.

Дзе каза хвостом,

Там жыта кустом.

Дзе каза рогам,

Там жыта стогам [ЛАД].

Жанатыя, гадоў па сорок, па пейсят, сабіраліся, вадзілі, Маланка называлася. Жэншчыну ўбіралі красіва, як пад вянец, у белае, усё красівае, кругом платок і ленты этыя віселі, дліжныя такія, кругом у ленты ўбіралі. Эта ужэ называлася Маланка. А Васіль хадзіў у касцюме у харошым, і па хатах хадзілі, раджэственскую пелі, бажэ-ственную. І тожы ж многа людзей ходзяць. І дажэ ў Чырвоным Куце яны па пасёлку паходзяць. І ў другі пасёлчак пойдучы. Эта ж Чырвоны Кут адзін пасёлчак і другі — эта адзін калхоз, мы на другі хадзілі з ніжняга на верхні называецца. Патам назаўтрага яшчэ можна, яны у Косіцкую пойдучы. У Касіцкай ходзяць, там тожэ каторыя людзі верывалі, у іх другі абрад, но, ўсё раўно, верывалі, пускалі. Хадзілі. Пелі [ЛАД].

Хадзілі. Звязду вадзілі. Хадзілі па дворах, на Куццю, пад Храшчэнне, ці на ўтары дзень Храшчэння. Дак, і на Косіцкую дажэ хадзілі, па Чырвонаму Куту хадзілі, і ў Косіцкую. Дак ім ужэ і плоцяць харашо, і ўсяго давалі.. Абрад такі. Нівеста ўся ў лентях убрана у фаце, і ленты не завязаныя, а так во дліжныя, адзета красіва, а жаніх ў касцюмі, белая рубашка на ём. Як маладыя. Раней казалі: Васіль і Маланка. Да. Так называлі. Ета, штоб абходзіць па дворах, маладая пара была. А ўслед жэншчыны, мужыкі хадзілі пелі:

На верцепі звізда сіяла,
Хрыстос радзіўся,
Усім ўзвішчала...

[Называлі Васіль і Маланка альбо жаніх і нявеста?] Ну, ета проста па абраду Васіль і Маланка, маладыя штоб былі, штоб красіва вашлі ў дом маладыя. Паздраўляюць людзей, спрашыяць іх, ці можна зайці, ці можна пець. І пелі «Звязду» [ЛАД].

Я сама варажыла. Паставім зеркала. У стакан вады наллём, персцень вянчалны ўкінем, паўз адзін бок — стакан пусты і палаценцам халшчовым абкруцім. Ну і глядзім. Мы глядзелі, дак мне выйшаў мой. Судзьба мая... Колля абнімалі. Колля ў хату насілі... Хто як [ДМЕ].

Варажылі. Мы і самі варажылі. Эта пад Новы год. Калодцы клалі, кагда-та тапілі печкі, усё лучынка была. На печы лучынка ўсігда у угалку ляжыць, штоб жа яна гарэла харашо. Лучынку кладуць калодцамі. Загадыюць: «Хто са мной будзе векаваць, штоб прышоў вады набіраць». І лажыцца спаць. І, як ужэ лажыцца спаць, гаварылі, што сніцца. Штаны клалі пад голаву мужчыні, украдуць дзіўчаты ў бацькі ці ў брата, паложуць тожа. Гаварылі так што, хто прыдзе за штанамі, той будзе мне ўжэ мужыком. Перакідалі сапагі чэраз заборы, мяцеліца ж, горы, бегіім, пабягом к тому, перакінім чэраз забор буркі, там, у які бок будзе глядзець ступень, у той бок замуж пойдзеш. Ну, перакінуць, тады бягуць глядзяць, у які бок ляжыць. Эта ўжэ туда замуж пойдзеш. І абнімалі колля бегалі, былі гароды пагарожаны, абніміш, ці будзіш у пару ці ні будзіш. Каторыя пыталіся і на зеркала пад двінаццаць часоў садзяцца, свечкі гараць. Ну, я этага не дзелала [ЛАД].

■ Весна. Гуканне вясны

Усё было па абраду. У пост — паставыя песні пелі... І толькі ўжэ на трэццяй нядзелі. Дзве нядзелі дажэ і на вуліцу ні пускалі, штоб ні пелі там, штоб ні танцавалі. Не пускалі... А ужэ на трэццяй нядзелі адна к адной пойдучы: «Пашліце вясну пагукаем». Праталачкі, там, прымерна, трохі снег раставаў. То з тога дома, то з тога, сабяруцца, стануць, пагукаюць.

Вісна-вісняячка,
Дзе твая дочка Мар'яначка?
Пагнала быцу на травіцу,
Старому дзеду на рукавіцу,
А маладому на панчошку.
У старога дзяцей многа,
У маладога ні воднага [ЛАД].

Ой, вісна-вісняячка,
Дзе твая дочка Мар'яначка?
Пагнала быцу на травіцу,
Старому дзеду на рукавіцу,
А маладому на панчошкі.
А не ідзі, дзеўка, за старога,
У старога дзяцей многа,
А ў маладога ні воднага.
У старога ў барадзе вошы,
А ў маладога карман грошай [ДМЕ].

■ Масленица

А калісь каталіся на конях, штоб лён бальшы рос. Дак на конях каталіся з краю на край, штоб лён бальшы рос. Дугі паўбіраім цвятамі, пасадзімся на сані, задок іздаіць, хазяева, у каго ж бацькі, дак дадуць каня ілі двох. І сядзім усе ўзаду і пямём. Садзімся і пямём.

Ішлі хлопцы слабадою,
Звалі дзевачак з сабою.
Выходзьце, дзеўкі, з намі,
З харошымі малайцамі.
Адна дзеўка паслушалась,
Села з парнем паехала.
Едзя поля і другога,
На трэццяй з'язжаюць.
Стаіць сасна баравая,
Плача дзевачка маладая.
А вы чуйце, чужыя маткі,
Навучайце сваіх дочак,
Штобы з хлопцамі ні хадзілі,
Хлопцам праўды ні казалі,
А ў хлопцаў такая вера,
Як на сінім моры пена,
А ў хлопцаў столькі праўдачкі,
Як на сінім моры раскі [ДМЕ].

■ Пасха

Шкарлупкі, яйцо аблупіш, матка гаварыла, нада закапаць у зямлю, штоб чэрві бульбу ні елі.

Мы перад Паскай козлы ставілі, эта шэсць нада, такія, як целіфонныя стаўбы, шэсць дрэў нам... Прасілі, у каго бацька, у каго... Штоб памаглі прывезці этыя дрэвы, і высока ставілі, адна, другая і яшчэ вот так во дзелаецца прыпорка, тры браўны разам, патам адступаюць ішчэ так — а там брус, і на эты брус вярхоўку вілі, так у каго пнянка, у каго лён, па жменькі прасілі, штоб звіць вярхоўку, нам к Паскі саўюць вярхоўку, складаліся дзяўчаты. Прыходзім,

разгавейшы, на первы дзень Паскі, вешаем эту вярхоўку, людзі папрыходзяць, сідзяць, старэйшыя, маладзейшыя, калышымся, песні пелі. Первае спяюць:

Мы на новае, на зялёнае,
Охі вой люлі на зялёнае,
Падыдом пад сад, пад зялёненькі
Охі вой люлі пад зялёненькі.
А ў тым садзіку людзі гаворуць
Охі вой люлі, людзі гаворуць,
Людзі гаворуць, выгаворыюць.
Ой, брат у брата да каня прося,
Охі вой люлі да каня прося...
(Пазабывала) [ЛАД].

■ Стрела

Ты ляці, страла да ўздоўж сіла,
Охі вой люлі, да ўздоўж сіла.
Ты не ўбі, страла, добра молайца,
Охі вой люлі, добра молайца.
Па тым молайцу некаму плакаці,
Охі вой люлі, некаму плакаці.
Матка старэнька, сястра маленька,
Охі вой люлі, сястра маленька.
Сястра маленька, дзеткі дробныя,
Охі вой люлі, дзеткі дробныя,
Дзеткі дробныя, ніўгамонныя,
Охі вой люлі, ніўгамонныя.

[На Куце так вадзілі?] Мы не вадзілі... Мы калышымся на арэлях і пямём. А ў Каляды калядныя песні [ЛАД].

■ Жатва

Бараду дзелалі, як канчалі жыта жаць. Аджынкі эты, так дзелалі бараду. Лёну на бараду ілі з кіюшак, дзелаюць жа бараду якую-та, на палкі навяжуць — і вот табе і барада. І там паставяць на паласе. Як козліка. Козлікам. Вабшчэ — не барада, а каза. На чатыры ножкі. Казу дзелалі. Як услончык. Штоб там дзве ножкі было, і тут дзве ножкі. А тут, ужэ, цвятоў навешываюць. [Услончык каля барады ставілі?] Да. [Жыта кідалі не сжа-тае?] Кусочык кідалі. На спінку цвяты вешалі, а наперадзі бараду дзелалі з лёна ці з чаго...

Ой, жнеечка з поля ішла,
За поясам да сярпок нісла,
На ручках да дзіцятачку,
Насустрэчу да к ёй татачка.
— А што ж эта за дзіцятачка?
А дзе ж яна наражалася...
(Яна радзіла ў полі. Тады жнеш і народзіш.)
Што ў мяне яна ўдавалася?
Іе ліцо як каліначка,
А сама яна як ягадка [ДМЕ].

Усе людзі да дамоў, дамоў,
А тут значую,
Журбы-гора не пачую.
(Свякруха была ліхая.)
Пад зялёны ліст я схаваюся.
Шырокім лістам я ўкрыюся [ДМЕ].

Первый зажин. Жыта зажынаюць, штоб была ўдава, каторая нігуляшчая, і штоб ніп'юшчая. Удава. Хорошая удава. Так паложана.

Залом. Я сама жала жыта, былі такія заломы, нільзя жаць. Тада рукі ломіць. Плахія людзі эта дзелалі. А нада людзі такія, католі,

рыя куклу тую спялца. Примерна, кукла завязана ў жыце, эта плахое, хто-та там на крайку як будзеш жыта жаць. У міне сваё было жыта у дзярэўні, сеялі палоскі. Пашла жыта жаць, там кукла завязана і залом дальшы, жыцінкі тры зрэзана, так і стаяць. Я ні стала жыта жаць, прышла дамоў расказала, мужык такі быў, каторы спаліваў этыя куклы. Он прышоў спаліў, гавора: «Большы не надумаецца заламываць жыта і куклу завязываць». Адзін сарваў такую куклу, пастух, жыта шчэ нежата і кукла завязана. Он узяў і сарваў. Так і з нагамі, і з рукамі, елі-елі яго адлячылі. І баню тапілі, і парылі, і елі прашло. Словы знаюць плахія, урэд дзелюць.

«Спорыш». Усё ё двайное. Ё сліва двайная, ё і агурэц двайны, ё і картошына двайная. Ну, дак у дзевці хто-та нам сказаў, што эта нільзя есць — двайны будучы [ЛАД].

ОБЕТЫ. ОБЫДЕННЫЕ ПРЕДМЕТЫ

[У вас такога не было, штоб рушнік ткалі за адзін дзень?] Удовы... Штоб дожд ішоў... Вілі вярхоўку. Самі. З лёну ці з пнянкі. І ікону куплялі. Георгія куплялі ікону. А тады празнік састаўлялі. Куплялі. Хазяіну становілі. А ўжэ после пераносілі. Абвяшчалі, штоб ішоў дожд. Удовы самі сабе вярхоўку вілі. У магілу людзей апускаць. На гроб.

Куплялі ікону. Якуюсь, я забыла. Дацк удовы збіралісь і куплялі ікону. Саўсім дажчу не было. [Куды потым этую ікону?] Хто возьме сабе. Возьме, абед спраўляя, вячэру спраўляя. Пабудзя год — другі хоча ўзяць. «Ну, бяры ты». Абракне на што-небудзь. Штоб было харашо ў домі, у дварэ. Абракне і возьме тую ікону другі. А другі ні хоча даваць: «Я буду!» Апяць абед спраўляя і вячэру. І молюцца [ДМЕ].

Эта кагда-та, матка расказывала, напалі такія ці чэрві, ці як яны называлісь, забыла, з'ідалі ўсё, усё падрад елі, саранча такая, і людзі не маглі нічыго здзелаць, дак абракнулісь саткаць палатно за адзін дзень. Спралі і саснавалі, і навілі і саткалі, і нанімамі службу, і бацюшка маліўся, і хадзілі па тым палатну. Эта ж не пры мне дзелалася [ЛАД].

ДЕМОНОЛОГИЯ

■ Русалки

Гаварылі, і на агарод штоб ні бегалі, я сама сваіх унукаў пугала. Гавару: «Ні хадзіце ў жыта». Ані ж ні панімаюць, бегаюць па жыту, ламаюць жыта, клычуць, жаць плоха тады, як ані цэлы дзень кружыліся, дак ані цэлы дзень кружыліся, маі ўнукі, русалку выглядалі: дзетая русалка? Іе ж на самам дзелі німа. Ніхто іе ні бачыў.

На Граной нядзелі
Русалкі ў жыці сядзелі,
Русалкі ў жыці сядзелі
Ды на дзевачак глядзелі.
А вы, дзевачкі-сястрычкі,
Вы падайце нам вадзічкі,
Вы падайце нам вадзічкі
Із халоднае крынічкі.
Надаела вам у жыці стаяці,
Да і калоссямі махаці [ЛАД]³.

■ Домовые и доброхоты

Гаворуць, дамавік доўжан быць у кождой хаці. Примерна, еслі сямья харашая, ды ўсё знаец па абраду, дак ён нікога не трогая. Кагда-та на пасёлку расказывалі, не мне было, а маёй цёткі дачка гуляла, патам ішла з гульні, а ён, гавора, сядзіць на дварэ, пугаўкі блісцяць, сам у такім белым, ува ўсім белым. Яна іспугалася, закрычала і ўцякаць. Інагда расказывалі, што ў жыце ўстрычалі такіх красівых дабрахожых, то ў ляску. Людзі гаворуць, што кагда-та было, а нам не... Пра калісяшняя гаварылі. Старыя людзі гаворуць, што колькі людзей невідзімых, столькі відзімых. А праўда эта, непраўда, этага ніхто не можа сказаць.

Баба мая памерла, а дзед узяў з Бесядзі другую. Дацк яна пашла ў ягады ў Куцень. І вот прышла... Кнутам як лясня да лясня! Як лясня да лясня! У ляску. Я тады паглаго: маленькія людзі — мужык і жаншчына і маленькая — малюсенькія людзі. З карзіначкай ходзяць, ягады збіраюць. Эта баба нам расказала. Гавора, я іспугалася, а тады дзе і дзеліся? Што за людзі? Наверна, этыя дабрахожыя. Красівенька адзеты, но маленькія: і сам, і сама, і малое. І з карзіначкамі. Ягады сабіралі. Гавора, тады дзе і дзеліся. А зразу кнутам, як хто лясня да лясня! Лясня да лясня [ЛАД].

НАРОДНАЯ МАГИЯ

■ Скотоводческая магия

Кароўку выганялі, людзі зналі, што дзелаць, штоб дамоў хадзіла. Пакладуць замок ад хаты і запіраюць: «Як замок хаты пільнуя, штоб скацінка, рабая шарсцінка, двара пільнавала». <...>

Кладуць на фортачку замок (з дому біруць замок, што запіраюць хату) і запіраюць і гаворуць: «Як замок хату пільнуя, штоб скацінка, рабая шарсцінка, дом пільнавала, штоб нікуды ні хадзіла і ні блудзіла». <...>

Такая мода такая была. Ідуць замуж: фартух, і на галаву чапец даюць. Дацк фартух носюць кожды дзень, дажы чэраз дарогу не давалі прайціць, нельзя было прайціць. Штоб фартух не сымала. А як карову выганяя ў поле, кладзец на фортачку, на парог штоб карова дамоў хадзіла: «Як фартух міне, раба Божаю Марыю, пільнуя, так штоб карова двара пільнавала» [ДМЕ].

■ Метеорологическая магия

Када граза, малілісь ад гразы і выносілі свячоныя, вот, кагда на Паску свецюць, і там то скацёрка, то палаценцы, людзі берагуць, і кагда граза, дацк яны на палку, і кругом хаты ходзяць і з той трапай, ці з палаценцам, ці скацёркай — што свяцілі: яйца, паску.

Бралі і свечкі грамнічныя, у каго былі такія свечкі. Як прыдуць, у хаці красты панадзеляюць: над парогам, у сенцах, над брусам. І свечкі тыя, як граза, запалівалі [ДМЕ].

■ Лечебная магия

Если ребенок не спит. Бабкі гаварылі. Пад курэй насілі солі і хлеба. Кідаюць ім. Яны сядзяць на курасанні, ужо, увечары.

А дзіцёнка прынясуць туды, пад курасання, і хлеба і солі кінуць і гаворуць: «Куркі, куркі, наце вам хлеб і соль, аддайце рабу Божаму маладзенцу (Івану ці Раману) сон».

Заговор «ад спугу». Госпаду Богу памалюсь. Усім святым пакланюсь. Выгаварываю іспуг з яркіх вачэй, з буйных вухэй, з румянага ліца, з белага цела, з жоўтай касці, з рэцівага сэрца, з жыл-паджыл, з пальчыкаў, сустайчыкаў, з нагцей, кагцей. Выгаварываю іспуг, ісылаю на мхі, балоты, гнілыя калоды, на сінія мара. На сінім моры краскі не расцвіталі, штоб так ў раба Божага маладзенца (Івана) нікія балезні не бывалі ні спуганыя, ні ўлёчныя, ні ўрочныя, ні пасмешныя, ні ўцешныя, ні калючыя, ні балючыя, ні свярбучыя. (Тры разы гаворуць.)

Лечение бородавки. Суроваю нітку нада ўзяць да паперавязываць, у гной закапаць. Нітка сагне — і барадаўкі ня будзя [ДМЕ].

ДУХОВНЫЙ СТИХ

Ой ты, поля, полюшка шырока,
Як па тым полю да ніхто ні прахажывая,
Толькі шлі-прайшлі да два ангелы,
Два ангелы-архангелы,
За сабой вялі душу грэшную,
А ты, грэшна душа, чаму ў рай ні пайшла?
А чым ты, душа, правінілася,
А ці пьянствам, ці хуліганствам,
Ці вянок разлучыла?
А ў нашым раю жыць весела,
Жыць весела, толькі некаму.
Пасрадзі рая стаіць купаросная,
На тым дрэві пяюць пцічкі,
Пяюць песенкі серафімскія,
Галасочкі у іх херувімскія [ДМЕ].

Примечания

¹ См. об этом: Лапацін Г.І. «У нас песьні праз мяжу не ідуць...» Аб культуры выканання абрадавых тэкстаў // Палевая фалькларыстыка і этналогія. Даследаванні лакальных культур Беларусі / Уклад. І.Ю. Смірнова. Мінск, 2008. С. 143–149; Он же. «Штоб вышай утору...» Канцэпцыя падводу ў фальклоннай традыцыі // Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: Зб. навук. прац удзельнікаў VI Міжнар. навук.-практ. канф. (Мінск, 27–29 красавіка 2012 г.) / Рэдкал.: М.А. Мажэйка (адк. рэд.) [і інш.]. Мінск, 2012. С. 179–182; Он же. «Што ў народзе, тое і ў прыродзе...» Аб уплыве календарна-практычнага вопыту носьбітаў традыцыі на дыялектную фразеалогію // Славянская міфалогія: Сб. ст. / Рэдкал. В.И. Коваль (отв. ред.) [і др.]. Гомель, 2015. С. 163–166.

² Припев повторяется после каждой строки.

³ Песня была записана также от М.Е. Деревяшкиной.

Список информантов

ДМА — Деревяшкина Мария Егоровна, зап. в 2005 г. (Тетр. 60. Л. 23–29, 22а, 22б) и в 2008 г. (Тетр. 60. Л. 35–36).

ЛАД — Литвинова Анастасия Даниловна, зап. в 2005 г. (Тетр. 63. Л. 15–18).

В 2016 г. исполняется 20 лет со дня смерти академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996), первого главного редактора возобновленной в 1994 г. «Живой старины». Никита Ильич не только определил направление и задачи журнала, но и сам опубликовал в нем немало работ, многие из которых (например, серия из четырех статей под заголовком «Мифологическое в славянской народной поэзии», статьи «...Выходила потаскуха в чем мать родила» и «Секрет колобка», заметки об А. Н. Веселовском, П. Г. Богатыреве и Р. О. Яковсоне и др.) до сих пор вызывают отклик фольклористов и часто цитируются. После смерти академика в журнале публиковались его воспоминания и воспоминания о нем (1997. № 2), ему посвящались подборки статей и материалов, заметки, приуроченные к его юбилейным датам, материалы из его архива, хроники ежегодных Толстовских чтений в Ясной Поляне и др.¹ Ниже публикуются два письма из обширного эпистолярного наследия Н. И. Толстого². Оба письма адресованы Геннадию Афанасьевичу Цыхуну, близкому коллеге и другу Н. И. Толстого, белорусскому слависту-этимологу, главному редактору многотомного Этимологического словаря белорусского языка, одному из авторов пятитомного «Туровского словаря», участнику первых полесских экспедиций, знатоку полесской и белорусской

лексики. Первое из этих писем отправлено из экспедиции, из села Стодоличи Лельчицкого района Гомельской области (1975 г.), второе — из постсоветской Москвы (1994 г.).

Редакция и редколлегия «Живой старины», представляя читателям материалы из архива Н. И. Толстого, отдает дань памяти нашему первому главному редактору, коллеге и учителю. Двадцать лет прошли без Никиты Ильича, но его опыт, идеи и вклад в этнолингвистику постоянно востребованы исследователями, а его преданность славистике и сегодня для нас — высокий образец служения науке. 27–29 июня 2016 г. в Музее-заповеднике «Ясная Поляна» прошли XX Толстовские чтения, посвященные памяти Никиты Ильича. Конференция этого года — «Человек среди людей», охватившая обсуждение связей человека с другими людьми (возрастная структура и иерархия в социуме, положение детей, стариков, молодежи, соотношение полов в разных возрастных группах, родственные и семейные связи) и отношений внутри социума (соседи, взаимопомощь, взаимные обязательства, вражда, способы регулирования отношений, общественный суд, обычное право, трудовые и имущественные отношения и т. п.), стала достойным продолжением творческой деятельности Н. И. Толстого, одна из работ которого носит символическое название — «Жизни магический круг».

ИЗ АРХИВА Н. И. ТОЛСТОГО

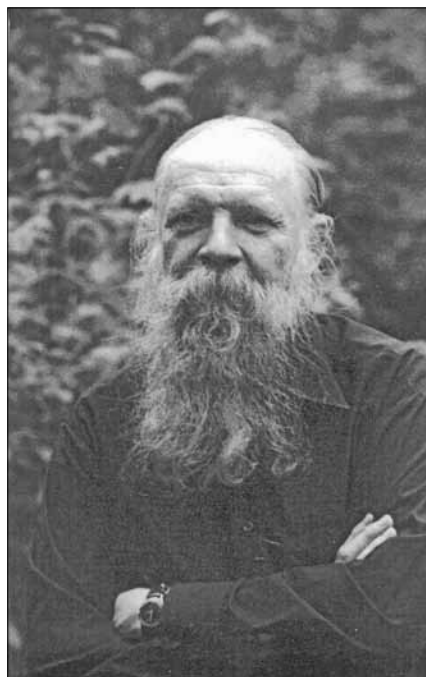
Дорогой Геннадий Афанасьевич!

Спасибо Вам большое за Вашу заботу о нас и в Минске, и после нашего отъезда из Минска. Светлана меня немного ввела в заблуждение, сказав мне, что Вы должны были поехать в Москву вскоре после нашего отъезда из Минска. И лишь Ваша открытка в Мозырь Василию Васильевичу³ (спасибо за неё!) убедила меня, что Вы дома. Из экспедиции я написал письмо Лиле⁴, но по сути дела всем «во Полесье спасавшимся людям добрым». Если бы я был уверен, что Вы в Минске, я бы адресовал

его Вам. Смысл его был бы тот же: мы чрезвычайно довольны результатом экспедиции, прежде всего исключительным богатством материала, который прямо лежит под ногами. Успевай только нагибаться и брать его простыми руками. Полесье ещё раз показало, что для реконструкции праславянского состояния оно просто необходимо. И это на материале духовной культуры гораздо ярче, чем на материале лексики. Хотя и лексика, как Вы знаете, очень ценна! Удивительны и некоторые полесско-южнославянские этнографические параллели.



Н. И. Толстой. Полесье. Середина 1960-х гг.



Н. И. Толстой. Середина 1990-х гг.

Если бы я не боялся Вашего строгого и, вероятно, справедливого научного скепсиса, я бы сказал, что мы на пороге нового открытия Полесья, открытия его праславянской духовной культуры. Все, что писали Мошинский⁵, Петкевич⁶, Кольберг⁷, Сержпутовский⁸, гораздо беднее того, что нам приходится слушать и записывать. Обидно, что Топоров и Иванов⁹ работают на старом, довольно несистематически собранном материале, не утруждая себя поисками нового. По одному только соотношению грома и дуба (ср. болг. *гром* и *гръм*, чередование *о/ъ*, или *перун*, *Perkunas*, *Quercus* и т. п.) здесь можно собрать богатую коллекцию верований, забобонов, предостережений.

Мой низкий поклон и, как сербы говорят, «искрени руколюб» Галине Федоровне. Мы со Светланой не раз здесь вспоминали Ваш гостеприимный дом и Галин пир под названием «лёгкий ужин». Желаю Алисе скорее расти. Я и сам уже соскучился по своим Тэклям и Мартам¹⁰.

Крепко жму Вашу руку и ещё раз благодарю.

Ваш
Н. Толстой

21 апреля 1994 г.

Дорогой Геннадий Афанасьевич!

Пользуюсь оказией и шлю Вам это письмо из далёкой Московии; на почту трудно надеяться — она частенько подводит. В трудах, заботах и административных хлопотах как-то не очень сильно ощущал отсутствие связи с Минском, с Полесьем, с Вами и со всеми вами, но вот теперь затосковал и, видимо, по Симонову, «на этот раз я пойман настоящей тоскою». А может быть, приходит пора подводить черту под прожитым и проданным... Кто-нибудь скажет, что всё это лирика или какой-нибудь подобный жанр, и потому тут же перехожу к делу.



Н. И. Толстой и Г. А. Цыхун в Полесской экспедиции. Мозырь (Белоруссия). 1964 г.

С нашей встречи в Братиславе (увы, не удалось как следует посидеть и пображничать) прошло более полугода и за это время тоже утекло немало воды. К моим делам в Академии наук, в МГУ, в ПРЦ (Правосл. русск. унив-т) и в других местах прибавились две редколлегии двух журналов, которые я возглавляю, — «Вопросы языкознания» и «Живая Старина». В обоих случаях, особенно во втором, — много трудностей финансовых, организационных, кадровых, но не о них речь. Речь, конечно, о том, что наши журналы продолжают поступать в значительном количестве за границу, распространяться в русской провинции и плохо доходят до Украины и Белоруссии. Но дело опять-таки и не в этом, а в том, что как-то отсекились белорусские и украинские авторы. Об украинцах я пожалею в скором

будущем, а о белорусах я жалею уже давно. Приглашаю Вас сотрудничать в «Вопросах языкознания» и если Вам подойдёт «полу-популярный профиль» «Живой Старины», то и в ней тоже. В «Вопросы языкознания» мы готовы принять Ваши статьи и статьи Ваших коллег и по славистике, и по белорусистике, и по диалектологии, и по общим, и по частным проблемам, и обзорного, и рецензионного, и информативного (хроника) характера. А то скучно без Вашего имени и ваших имён.

У нас с Фондом фундамент[альн]ых исслед[ован]ий (я возглавляю его гуманитарную часть) появилась возможность что-то делать и издавать (жалею, что его помощь не распространяется на Белоруссию). Сдаём в печать и скоро выйдет в свет СБФ, целиком посвященный Полесью¹¹, ждем выхода СБФ



Г. А. Цыхун и С. М. Толстая

о славянских обрядах и мифологических мотивах¹², жду одноклассника моих сочинений о тех же мотивах¹³, I том Словаря народных древностей (55 листов)¹⁴ набран и прошла вёрстка. Вот мой отчет.

Лист, как жизнь, кончается, и я обнимаю Вас и целую и кланяюсь всем близким и друзьям Вашим и моим. Был бы рад весточке и особенно трудам и статьям из Минска, где не должна тушеваться славистика и филология. Храни Вас (вас) Господь. С наступающим праздником Христова Воскресения (а пока постимся).

Никогда не забывающий Вас
Н. Толстой

Примечания

¹ См.: Библиография журнала «Живая старина». 1994–2013. М., 2014. С. 156.

² См.: Из переписки Н. И. Толстого // Язык культуры: Семантика и прагматика: К 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 488–494; Из переписки Никиты Ильича Толстого со славистами разных стран (К 85-летию со дня рождения) // Славяноведение. 2008. № 6. С. 97–110; Из переписки Н. И. Толстого со славистами разных стран. III // Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 450–519.

³ В. В. Шур, преподаватель Мозырского пединститута, уроженец села Стодолича, сопровождавший московскую экспедицию.

⁴ Лилия Тихоновна Выгонная — сотрудница Института языкознания в Минске и участница первых полесских экспедиций.

⁵ Moszyński K. Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.

⁶ Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

⁷ Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1968. T. 52: Białoruś — Polesie.

⁸ Сержпутоўскі А. Прымхі і забавоны беларусаў-палашукоў. Менск, 1930.

⁹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965; Они же. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

¹⁰ Имеются в виду дочери Н. И. и С. М. Толстых Фёкла и Марфа.

¹¹ Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.

¹² Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.

¹³ Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

¹⁴ Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995.

Публикация и примечания
С. М. Толстой
(доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН, Москва)

ТРОИЦКАЯ НЕДЕЛЯ В ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ СЕВЕРО-ВОСТОКА БРЯНСКОЙ ОБЛАСТИ

Статья посвящена специфике троицких обрядов нескольких локальных традиций северо-востока Брянской области. Отличительной особенностью Брянского края является то, что регион находится на украинско-белорусско-российском пограничье и отражает присущее ему этнокультурное многообразие.

Были обследованы следующие населенные пункты: д. Щегловка, д. Соколово, д. Святое Навлинского района; с. Ружное, пос. Согласие Карачевского района; с. Овстуг, д. Тросна Жуковского района; с. Отрадное (до 1964 г. село называлось Голяжье) Брянского района и пгт Большое Полпино (Володарский район г. Брянска). В статье обобщены полевые записи, сделанные в экспедициях на протяжении 2010–2015 гг., 16 коллективных (с. Ружное — 2; с. Бяково — 2; с. Отрадное — 4; пос. Согласие — 1; д. Щегловка — 2; д. Святое — 1; пгт Большое Полпино — 1; пгт Навля — 1; д. Соколово — 1; с. Овстуг — 1) и 48 индивидуальных (с. Ружное — 20; с. Бяково — 4; с. Отрадное — 8; пгт Навля — 2; пос. Согласие — 2; д. Щегловка — 3; д. Святое — 1; д. Тросна — 1; с. Овстуг — 4; д. Соколово — 1; пгт Большое Полпино — 2). Общее число информантов составило 47 человек. Дополнительными источниками информации служили личные коллекции предметов быта, а также фотоархивы информантов.

В осмыслении и интерпретации полевого материала помогли фонды Брянского государственного областного краеведческого музея, Брянского областного методического центра «Народное творчество», Карачевского краеведческого музея, музея Щегловской СОШ Навлинского района Брянской области, Дома культуры с. Отрадное Брянского района, государственных архивов Брянской и Орловской областей.

Изучение народных календарных обрядов Брянского края важно еще и потому, что в настоящее время силами фольклорных коллективов на Брянщине пытаются реконструировать троицкие обряды, совершая при этом множество ошибок. Приведу только один пример. В пгт Большое Полпино в реконструированном варианте *берёзку увивают*, завязывая на ней ленты, на Троицын день (воскресенье) все подряд: дети, мужчины и женщины, в том числе люди пожилого возраста. Однако в аутентичном варианте обряда принимали участие только девушки, и проводился

он на Николу (22 мая), при этом лент не вязали — просто водили вокруг дерева хороводы.

Хронологическими рамками исследования можно считать конец XIX в. — настоящее время. Такие выводы были сделаны благодаря возрасту информантов, который варьировался от 63 лет [МАН] до 101 года [ИЕИ].

Обработывая собранные нами материалы, мы пришли к выводу, что обрядовые особенности исследуемых сел и деревень до сих пор последовательно не описаны. В связи с этим мы обратились к описаниям троицких обрядов других местностей, сделанным Д. К. Зелениным, А. А. Коринфским, В. К. Соколовой, Т. А. Агапкиной и др.

К обрядам троицкого цикла, как и к другим календарным праздникам, применима разработанная московской этнолингвистической школой методика описания целостных обрядовых действий как единой системы различных семиотических кодов (предметного, акционального, вербального, музыкального, хореографического) и уровней (языкового, социального, функционального) (см., например: [4. С. 51–61]).

Проиллюстрировать применение положений данной теории к конкретному материалу брянской Троицы можно на примере анализа обряда «похороны кукушки». Персонажный код обряда наглядно представлен в записях из д. Щегловка и д. Тросна. В обоих населенных пунктах был обряд «похороны кукушки», но проходил он по-разному. Его участницами в Щегловке становились исключительно девочки 7–10 лет, в то время как в Тросне в обряде принимали участие представительницы всех возрастных групп женского пола: «Ещё у школу не ходили, дети такие собирались. По шести лет. А потом и 7 лет, а потом и 10 лет и боле. Усё такое делали мы, дети» [ААА]. Также есть отличия в дате проведения обряда: в большинстве обследованных деревень действие происходило на Духов день: «Ходили у лес, зарывали куклу — кукушку. Это на Духов день» [ИЕИ], а в с. Ружное и пос. Согласие то же самое делали в праздник Вознесения.

В предметном коде также наблюдаются различия. Например, в д. Щегловка куклу изготавливали из «хлопьев» (льна), которые потом превращались в «намышку» — льняное волокно: «Куклу делали — хлопья ды тряпки, шматочки... Хлопья — это вот лён назывался (...) Ну, намышка, это — во-

локно льняное. На гребень надеваешь, прядёшь. Вот это самое ровное попрялось, а остаток остается по эту сторону гребня. Вот это называется хлопья. А намышка — это... на гребень волокно надевают прядь, вот такой клочок — это и есть намышка...» [ААА]. Такую же ритуальную куклу в Тросне делали из любых кусочков ткани: «Та делалась эта кукла из лоскутьев всяких, шо под руку попадётся, главное — шоб красно було...» [ВНЕ].

Акциональные коды представлены различиями в ритуальных действиях. Например, в д. Щегловка закапывание куклы производили на Духов день, а откапывали ее через неделю — на *Загвины*. В д. Тросна же прятали куклу под березу на Николу (22 мая), а шли искать в Духов день.

Вербальный (поэтический), музыкальный и хореографический коды присутствуют в обряде кумления в Щегловке и пгт Большое Полпино. Кумление происходит на Духов день — в понедельник, на 51-й день после Пасхи (ср. [2. С. 482–487]), раскумливаются на *Загвины* (ср. [1. С. 237–238]). Однако здесь присутствует разный социальный уровень. Если в Щегловке обряд проводили только замужние женщины, то в Большом Полпино участвовали только девушки. При этом исполнялась хороводная песня «У нас по травке...»:

У нас по травке,
У нас по муравке
Там ходить-гулять
Удалой молодчик.
Ходить, вызывать
Девку за ворота:
«Выходи-ка, девка,
С парнем побороться».
Вышла-вышла девка,
С парнем побороться.
Девца парня
Поборола-одолела:
Белую рубашку
Она на ём порвала.
Фетровую шляпу
Она ему свалила.
Сафоновым сапожкам
Каблучки отбила.
Вышла яго мати,
Стала девку пеняти:
«Бесстыдница девка,
Как тебе не стыдно,
Как же твоим глазкам,
Глазкам не позорно.
Ты моего сына
Сильно пристыдила.
При большом народе,
Большом карагоду».
А девца парня,
Она пожалела:
Рубашку зашила,
Шляпу йому надела,
Каблучки подбила.
Парень взвеселился
И пошёл до дому [КЕА].

В Щегловке при кумлении на Духов день также пели обрядовые песни, однако тексты не сохранились, единственное, что известно, это форма исполнения — хороводный танец; участники — замужние женщины (количество не ограничено); место проведения — опушка леса; типы движений — круговые, против часовой стрелки.

Музыкальный инструмент в каждой деревне был свой: в д. Щегловка — дудочка из тростника, в пгт Большое Полпино, с. Ружное, пос. Согласие — гармонь.

В каждом селе на праздники Троицкой недели одевались по-разному. Здесь обнаруживаются особенности функционирования предметного кода. Например, в с. Ружное существовали специальные *троишные* рукава, сшитые из отбеленного холста с выделкой (узорного тканья) и имеющие *брыжи* — манжеты и черно-красную вышивку на них с кисточками — *харботами*. Именно этот атрибут одежды выполнял функцию «распознавания праздника по наряду». Их пришивали к рубашке ровно на 24 часа — в Духов день, а до этого, на Троицу (в воскресенье), носили *кумачи* (рукава из красной хлопчатобумажной, или бумажной, ткани — см. иллюстрацию на 1-й с. обложки).

В Щегловке были распространены не понёвные варианты, как в д. Соколово (11 км от Щегловки) и в д. Святое, а сарафаны — *малороски*, так же как и в Согласии, а в с. Отрадное, пгт Большое Полпино и д. Тросна женщины надевали городские «парочки», состоящие из юбки и кофты.

Локальной особенностью описываемых территорий является полное отсутствие Семика (как термина, так и праздника, а также обрядов, связанных с ним), несмотря на наличие водоемов в некоторых деревнях. Однако в пос. Согласие и с. Ружное среди местных жителей бытуют поверья о русалках и утопленниках, которых надо бояться и поэтому занавешивать окна в Троицын день: «Русалок боялись, потому что окна нанавешивали. Вот придешь у хату, и ня достанет тебе никто. Купаться ня ходили, зазовёт, защекочет, и поминай как звали» [ММК].

Безусловно, главными символами Троицы были березка и венки, с которыми связано множество обрядов, и в зависимости от удаленности деревень друг от друга их элементы варьировались и трансформировались. Например, в д. Щегловка на березу ленты не завивали вовсе, а украшали ею дома в Троицын день (воскресенье) (ср. [1. С. 610–612]) вместе с *нюньками* (аиром), которые стелили в избах и в церкви.

В с. Ружное пол в избах (до 1943 г. и в церкви Казанской иконы Божией Матери) застилали *тростником/явором* (местные названия аира болотного)



«Троишные» рукава, сшитые из отбеленного холста «с выделкой» (многокрасное ткачество) (с. Ружное Карачевского р-на). Из коллекции А. А. Мажукиной. Фото А. А. Мажукиной

в Родительскую субботу. Также ставили березки, а матицы украшали ветками кленов. В пгт Большое Полпино березу ставили на Николу (22 мая) и никогда на Троицу, причем посреди деревни (ср. [3. С. 157–158]), а не в каждом доме, при этом водили хороводы, опять же не завязывая никаких лент (ср. об украшении березы лентами: [1. С. 610]).

В с. Отрадное березку ставили на Духов день в избе (ср. [6. С. 350]). Крыльцо и окна дома обязательно обрамляли цветущей калиной; иконы украшали засушенной с Пасхи *травой-текучкой* (плауном).

Различия прослеживаются и в обрядах, связанных с плетением венков. В д. Щегловка венки плели из баранца и чабреца (скреплялись венки аиром), святили в церкви, затем пускали на воду и гадали, а потом они перекочевывали в сундуки на хранение до следующего года: «У лес ходили, такие цвяты есть духовные — богородская травка. Вянки кругленькаи — вот такие-то... Пляли сами дома. Да и в платочки йих, да и шли. Да ещё букеты на руках... Домой нясли после церкви. А дома прибирай, куды хочешь. К иконе иль на стенки вешай на год. Иль в сундук. Откройшь, поцалуишь йих, цвятки енты и вянки, и у сундук» [ИЕИ].

В с. Овстуг венки надевали на кочаны капусты. В д. Соколово венки освящали в церкви, а потом клали на *богов* (в красный угол), рядом с иконами. В д. Тросна кроме венков также святили траву, которой затем устилали полы в доме.

В с. Ружное и в пос. Согласие венки плели из *куколя* (васильков) и других полевых цветов (за основу брали рожь) как оберег от русалок.

После праздника венки какое-то время хранили на *богах*, а после помещали в яму, где хранили картофель. Сверху покрывали всё польностью и шишками от

лопуха. Считалось, что от этого в ямах не будут заводиться мыши, лягушки и насекомые.

В пгт Большое Полпино венки пускали по реке и гадали по ним о судьбе. В обряде участвовали женщины, некоторые из которых были вдовами. Считалось, что если венок потонет, то жизнь будет короткая, если нет — длинная, если запутается в траве и камышах — сложная и тяжелая:

У перву очередь гадали на вянках, а как же! Двяичьи вянки — долю показавать, замужние — вернётся ль муж с войны...

Чай вянки
Поверх воды,
А мой потонул,
Чай мужья
С войны прашли,
А мой ня прашёл...

И отгадывают... Длинна песня была. Усю ня помню... Побросали вянки... Чай потонули — судьба будить короткая, если поплыл — продлённая, а заплутался, там жа кусты есть, камыши, — сложная, заплутается у жисти... [KEA].

Также существовали особенности и в праздничных угощениях. Например, в д. Щегловка главным ритуальным блюдом были *лепёшки* из пшеничной муки (после революции, а раньше *лепёшки* делали из ржаной муки) с конопляной начинкой: «Хто лепёшку начиняить, то коноплю толкли — семена... Потом водой разводили, горячей, кипячёной... Обмыкали еты лепёшки...» [ИМН]. А в д. Соколово *лепёшки* делали пресными и обмакивали в отвар из размоченных в кипяченой воде зерен конопли.

В с. Ружное, пос. Согласие и пгт Большое Полпино обрядовой пищей считалась яичница. Д. К. Зеленин отмечает, что яичница является угощением

для русалок, а в целом данный обряд, возможно, был сопряжен с культом растений [5. С. 418–420].

Повсеместно во время праздников женщинам (особенно беременным) запрещалось работать: стирать, шить, пряхать, белить печь: «Троишняя няделя — самая грешная неделя. Ничяго няльзя делать на яё. Шить няльзя, стирать — грех. Работать — няльзя, бяременной женщине ни у коем случае!» [КЕА].

Еще одним интересным элементом троицкой обрядности Брянщины является обряд «похороны Костромы». В с. Ружное Кострома представляла собой обычное соломенное чучело (ср. [1. С. 634]). Молодые девушки несли его в *Духовское воскресенье* (местное название дня Святой Троицы, 50-й день после Пасхи) через рощу в лес Орловик, потом куклу сжигали и прыгали через костер. Считалось, что таким образом можно укрепить здоровье и отогнать нечистую силу.

Некоторые обряды связаны с культом растений, а также с культом «заложных покойников». В с. Ружное и пос. Согласие «заложными покойниками» считали умерших насильственной смертью или самоубийц: «У нас у посёлке случай один был. Пошёл на Троицу мужик молодой на ряку и не вернулся. Нашли потом — мёртвого, увесь у тине. Поговаривают, что во всём заложные вяноваты. Завлякли и жисть забрали...» [МАО].

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы:

1. Во всех населенных пунктах празднования проходили по-разному, каждый обряд представляет собой сложное переплетение различных кодов, и каждая локальная особенность предметного или акционального кода обряда связана с географическими и историческими особенностями данной местности.

2. На исследуемых территориях неизвестен термин *Семик*, а также не существует аналога данному празднику (в основном из-за отсутствия водоемов).

3. Не всегда возможно отличить исконные обрядовые формы от реконструкций, выполненных на основе печатных источников.

4. Северо-восток Брянщины отличается своеобразной локальной обрядовой спецификой, тогда как в западной части региона (Красная Гора, Новозыбков и Злынка) фиксируются совершенно другие обряды; это обусловлено в значительной мере тем, что на данной территории проживали старообрядцы.

Литература

1. Агапкина Т. А. Заговенье // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 237–238.

2. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: весенне-летний цикл. М., 2002.

3. Виноградова Л. Н., Усачёва В. В. Береза // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 156–160.

4. Гур А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.

5. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

6. Коринфский А. А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. Смоленск, 1995.

Список информантов

ААА — Анишина А. А. (урожд. Пунина), 1923 г.р., д. Щегловка, Навлинский р-н.

ВНЕ — Власова Н. Е., 1939 г.р., пгт Большое Полпино (в составе г. Брянска).

ИЕИ — Иванчикова Е. И. (урожд. Салтанова), 1913 г.р., д. Щегловка, Навлинский р-н.

ИМН — Иванчикова М. Н. (урожд. Борзыкина), 1939 г.р., д. Щегловка, Навлинский р-н.

КЕА — Кузина Е. А. (урожд. Дашунина), 1922 г.р., пгт Большое Полпино (в составе г. Брянска).

ММА — Машичева М. А., 1938 г.р., с. Ружное, Карачевский р-н.

ММК — Мажукина М. К. (урожд. Макаренкова), 1930 г.р., с. Ружное, Карачевский р-н.

А. А. Мажукина,
Брянский городской лицей № 1
им. А. С. Пушкина

ЭКСПЕДИЦИЯ В СОСКОВСКИЙ РАЙОН ОРЛОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Фольклор Сосковского района Орловской области публиковался и исследовался мало¹, хотя в 1970–2000-е гг. здесь проводились краеведческие и диалектологические исследования Орловского государственного университета и Орловского областного центра народного творчества, а также фольклорные и этномузыковедческие экспедиции Ленинградской консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, Российской академии музыки им. Гнесиных, Государственного республиканского центра русского фольклора.

В мае 2014 г. экспедицией в составе представителей Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (И. А. Морозов, П. А. Скрыльников) и кафедры фольклора МГУ (А. А. Иванова) в течение десяти дней был обследован ряд сел и деревень района (Сосково, Рыжково, Кирова и др.). Основной целью экспедиции стало пилотное обследование

региона и создание вопросника, позволяющего более тщательно исследовать культуру района, а также выявление локальной специфики культурно-языкового ландшафта территории. Первичное знакомство с местной культурой помогли осуществить специалисты Орловского государственного университета и Орловского государственного института культуры.

Специфика Сосковского района — в мозаичном характере традиции. В обследованных экспедицией селах проживают переселившиеся туда в 1990-е гг. беженцы из «горячих точек» бывшего СССР. Некоторые жители района провели значительную часть жизни в других регионах России. Обычаи, хорошо известные и практикующиеся в одном селе, в соседнем могут быть практически неизвестны.

Традиционная **свадьба** сохранилась фрагментарно и практически повсеместно вытеснена современными формами. Тем не менее в памяти старожил

лов сохранились отдельные интересные детали местного свадебного обряда. Так, ведущим свадьбы был *дружок* [2]. Жительница с. Сосково рассказала об обычае *носить каток*, заключававшимся в ношении за женихом и невестой особым образом изготовленной деревянной колодки:

Каток — это вот дерево, вот. Выпиленное. Ну, как толкушка вот <...> Из дерева. <...> Такой тоненький. <...> Это или дружок, или вот это самое, как, подружка этот каток катала. <...> Вот так-то вот на плечо этот каток и в полотенце, и таскала его. <...> Никому не предавали, просто носили, так вон со мной весь вечер и был. Узелком его завязывали в полотенце, а полотенце должны быть вышитые, сами вышивали это полотенце, они дли-и-инные тада вышивали эти полотенца, не купленные [10; 11].

Носить *каток* за плечом или тащить за собой («катать») должна была подружка невесты. После свадьбы никаких действий с *катком* не производилось, а сам он оставался в доме молодоженов. Собеседница, участвовавшая в этом же интервью, в ответ на вопрос о предназначении *катка* добавила: «Чтобы невеста была такая, каталась»,

но не пояснила, что имела в виду [2]. Был известен также обычай наряжать перед свадьбой курицу: ее отвозили вместе с приданым невесты — «постелью» — за день до свадьбы в дом жениха. Рассказчики упоминали об обычае *рядиться*, а также прятать и искать невесту на второй день свадьбы [17].

Календарная обрядность. На Рождество в с. Людское делали «люстры» из соломы, которые вешали на потолок, а также вырезали из бумаги шторы на окна. Выросшая в этом селе рассказчица поделилась частью рождественской колядки: «Коляда-маледа, накануне Рождества, / Мы искали Коляду у Корнея на дворе, / Корнеев двор соломой крыт...» [3]. На Святки колядующие могли наряжаться: женщины — мужчинами, мужчины — женщинами [17]. По рассказу жительницы с. Кирово, колядующие, придя в хату, взвешивали клубки пряжи:

А в старину раньше ж пряли, наши мамы-то, родители... Пряли, ходили с безменом, безмен такой был. Знаете? Ну вот, клубки вешали. Бабушки выносили, клубки вешали, ага. Клубок свешают, ага, столько-то там фунтов — на фунты, не на килограммы, а на фунты. И говорят: «Бабушка трудолюбивая, хорошая, вот, много напярля» [6].

Распространены были святочные гадания — с зеркалом («Одной, говорит, страшно — несколько девчат» [6]) и с валенком [5; 17].

Ко дню Сорока мучеников (22 марта) пекли печенье в виде птиц, обычно размером с ладонь — *жаворонки* (*жавората*). *Жаворат* пекли из белой муки; украшали, вылепляя из теста «рюшечки», делали глаза из горошин; в клюв могли вставлять слепленного из теста червячка; на спину клали гнездо с яйцами из теста. Существовал запрет отламывать головы *жаворатам*. Печенье давали детям, которые бегали с ним на ниву *закликать* весну:

Играли, ходили в поле... Заклика́ли. Вот с этими жаворáтами было — ой, ждѣшь-ждѣшь, жаворáт наберѣшь... Не очень-то было много, это потом стали много печь. В карман — и куда-нибудь на поле, по берегам, где скирда стояла. Там остаются эти — солома. И вот собираются ребяташки, кричат жаворáт, ой!

Жаворóнок, жаворóнок,
Прилети к нам во до́нок!

Что-то «прине́си», то ли весну, то ли что-то ещё... [7].

По воспоминаниям одной из информанток, девочки вышивали маленькие полотенца — «кто крестиком, кто гладью»; на полотенцах *жаворáт* относили на скирды, чтобы *закликать* весну [17]. Девочки шли *закликать*, предварительно спрятав *жаворат* под



Сундук для приданого невесты (принадлежит жене В. М. Морозова из с. Рыжково). Фото И. А. Морозова

одеждой, поскольку их могли отобрать мальчишки:

Мальчишки только играли у нас в жаворат. (...) И вот мы станем закликать их, где-то нибудь положим, на этом [на стог], а они у нас воруют [16].

Печенье, изкрошив, могли давать скотине [7; 15; 18]. По словам Н. И. Ульяновой из с. Рыжково, в школе 22 марта отмечается день птиц, который она считает тождественным отмечавшимся «по старинке» *Сорокам* [17].

До сих пор бытует обычай ставить под иконы веточки вербы в Вербное воскресенье [15]. Отмечена практика заменять их «ракиточками» (ивовыми прутьями), которые освящали и ставили в «святой уголок» [5]. Вербные прутья хранили до

Егорьева дня, чтобы выгонять ими коров на пастбище; ветку, которой гнали скотину, старались сохранить и поставить в хлеву [18]. Вербной веткой могли хлестать детей «для здоровья», а почки («гусьятки» [18]) давали им проглотить, запив святой водой [16].

На *Красную горку* (в первое воскресенье после Пасхи) играли с крашеными яйцами, катая их с горки; разбитое чужое яйцо забирали себе. Забава была популярна среди мужчин [17].

На Троицу дома украшали березовыми ветвями [3; 5]. В некоторых селах существовал обычай *водить кобылу* — две женщины наряжались лошадью и обходили дворы, собирая угощение:

Наряжались наши, гавриловски, на Свободну и на Ельшино ходили. Я с гар-



Образцы вышивки XIX в. из музея народного быта средней образовательной школы с. Рыжково. Фото А. А. Ивановой



Дмитрий Васильевич Плеханов (1936 г.р., с. Сосково) за плугом. Фото И. А. Морозова

мошкой ходил, а женщины наряжались. Они наряжаются как кобыла, вот это самое, трое идут: впереди повыше какая, потом посреди поменьше. Потом так их хвост наряжают, и там делают всё, и там укрывают — как всё равно голову как кобылю делают. И вот водють идти — «кобыла». Ну и вот ходють по деревням, и им должны кто — наливають. Вот и колядуют когда — возьмут бидон и самогонки там льють или денег дают, чтоб попьанствовать [9].

«Кобылку» сопровождала процессия, участники которой могли нарядить ребенком куклу и просить угощения — для голодного «цыганёночка». Обычно, прежде чем угостить «кобылку», требовали у сопровождающих «показать свои способности» — спеть песню или исполнить танец. Жители



Экспонаты музея народного быта средней образовательной школы с. Рыжково. Фото А. А. Ивановой

с. Сосково говорили об обычае наряжать «лошадь»; по их словам, сельские жители знали о том, что идет «лошадь», и встречали ее [19; 20]. Они же вспомнили о практике «крестить кукушку» в третий день Троицы. На Троицу также ловили рыбу «плетушками» (ставившимися в воде приспособлениями, в которые загоняли рыбу; рыбалка была мужским занятием) и жарили яичницу:

Мужики шли ловить рыбу, да. Ловили рыбу вот, да. У нас там в деревне река протекает, это всегда — ловили рыбу и жарили яичню. Собирались все кругами. (...) Потом яйца собирали, кто по сколько. Вот, например, собрались три-четыре семьи — и по три, по четыре яйца там пришли, принесли, и яичню жарить начали. Эту рыбу и яичню жарить. Ну, тогда сидели, и всё там... [16].

Дети в этот день плели венки, которые приносили домой. Когда венки высохли, их пускали по реке.

Еще одним троичским обычаем были «похороны кукушки»: антропоморфную фигурку (размером до полуметра, сделанную из скрученного лопуха и украшенную лоскутками) хоронили «в логе». По словам одной из информанток, обряд проводился, когда кукушка перестает куковать, но она затруднилась вспомнить день, к которому это было приурочено, сказав лишь, что «яичню жарять, когда, наверно, кукушку хоронють» [3].

Некоторые рассказчики отмечали бытовавшие ранее молодежные посиделки с танцами на Духов день, в которых могли участвовать и старики [3].

С Петровым днем связаны сохранившиеся до наших дней молодежные практики *караулить солнце* (*солнце-караул*), и *катать дубы* (или *рикошетить*). Первый обычай означает ожидание восхода солнца:

Солнцекараул — до утра сидим на работе! (...) Оно [солнце] как будто бы в этот день разными цветами переливается поутру [1].

Обычай *катать дубы* означает бесчинства — от перегораживания улиц толстыми стволами деревьев, «нагораживания» на дорогах и замазывания окон сажей до спиливания деревьев в садах односельчан. Широко распространена была практика делать импровизированные сооружения из различных хозяйственных принадлежностей, утащенных с этой целью со дворов:

Раньше вот ямы были, а на них вот крышки были. Крышку куда-нибудь на берёзу затащат. Ешшо что? Берёвна там, всё, всё стаскавают куда-нибудь на болото, далеко от дома. Понаставят вышки там —

всё, значит, со всех этих, с домов-то всё. А потом целый день все собирали своё — ишуть, кто, собирают эти... (...) Дубы и щас катають у нас!.. [9].

В конце осени — начале зимы проводили *печёнки* — приуроченное к забою свиней застолье в складчину, на которое приглашали родственников и односельчан:

Поросёнка режем большого, и всё. Большого, большого! Сбираем — называлось «печёнка» у нас. Все сходились, и долго это у нас было. (...) Это к зиме, обычно в декабре. Ну, вот как начинаются холода, резали большого поросёнка. И всё: «Нынче у заречных печёнка!» Вот так. Потом мы из-за речки ушли на бугор, нас «бугровые» звать: «У бугровых нынче печёнка!» Ну, «печёнка» — не то что [только] печёнка! В «печёнке» там всё — как свадьба! Вся деревня, вся деревня! У нас потом уже стало всё как на свадьбу — всё, всё делали, и голубцы, и котлеты, и картошка... (...) Сегодня у нас, завтра у них, послезавтра... И вот всю зиму туда ходим, по деревне гуляем: «На печёнку». (...) Потом отошло. Некому стало. Стали вымирать, выезжать, старые стали, всё. И всё, да, молодёжь — традиция эта прошла [16].

Среди распространенных **праздничных развлечений** чаще всего упоминались *кулачки* — рукопашный бой с участием мужского населения разных деревень, целью которого было «прогнать» соперников с поля боя. Как традиционное мужское силовое состязание *кулачки* сохранялись в районе примерно до середины 1980-х гг. В. М. Морозов, родившийся в д. Гавриловка [9], считает причиной того, что «кулачки прекратились», обнищание деревень и отток из них жителей. Все рассказчики отмечают, что в последние годы бытования этого обычая всё заметнее становилось пренебрежение традиционными правилами состязаний, чем *кулачки* в былое время существенно отличались от драк. Тем не менее *кулачки* до самого конца оставались самым массовым и зрелищным состязанием, в них принимали участие представители всех возрастных страт. Например, тот же В. М. Морозов участвовал в кулачных поединках с первого класса школы.

Обычно кулачные бои начинались в первое воскресенье после Пасхи, на Красную горку, и проводились каждое воскресенье до начала сенокоса. В д. Гнездилово *кулачки* проводились и на Масленицу. На Троицу *кулачки* устраивались в д. Сычино: ходили на кулачные бои в Вознесение, в четверг перед Троицей, а также в воскресенье на Троицу, в понедельник после Троицы и в Петровское заговенье.

Кулачные бои были эпицентром большого праздничного гулянья возле

ярмарки, а в последние годы — у автолавок. Посмотреть на них стекалось большое количество народа; бойцов поддерживали одобрительными возгласами. После полудня, в два или три часа дня, драться начинали самые младшие из участников — «мальва» [20]. Как только одна из сторон начинала одолевать другую, к драке присоединялись участники постарше от начинающей проигрывать стороны. Таким образом, взрослые мужчины сходились в бою уже ближе к вечеру. С каждой стороны одновременно могли участвовать сотни людей. Когда силы оказывались неравными, за команду одной из деревень могли «зайти» жители другой, чтобы уравнять силы. За это «зашедших» бойцов могли, например, угостить водкой. Условием победы в схватке было «прогнать» противников по полю боя около двух сотен метров. За день могло произойти несколько схваток, которые заканчивались с наступлением темноты.

Основное правило кулачек — «биться на чистый кулак», т.е. не используя никакого оружия, свинчаток, дубин и т.д. Не разрешалось бить ногами — только руками и головой. Запрещено было бить тех, кого сбили с ног, а также поднявших руки — этот жест обозначал выход из схватки. Поднявший руки должен был покинуть поле боя. Стоящий на коленях противник считался принимающим участие в схватке. Вышедший из игры боец мог, покинув *стычку* (отдельный бой), вернуться в свою команду и продолжить участие в кулачном бою. Однако возвращаться в свою линию позволялось только «с тыла», со своей стороны — в этом случае нельзя было сразу зайти во фланг неприятелю. Наказание за нарушение правил было суровым: по словам очевидцев, за нарушителя в бою переставали заступаться его товарищи по команде. Кара могла настигнуть нарушителя правил и после поединка:

Это наказываемо... У нас тада один муж с чем-то пришёл на кулачки, так все с обеих сторон подходили к дому, там чуть хату не развалили — хотели наказать его. Это нельзя, это... Кулачки — это игра! Не то что драка с чем-то. А в последнее время уже что стали зря делать. Уже это переменилось [20].

Команда деревни выстраивалась так, чтобы первыми в линии — *стенке* — шли наиболее крепкие и крупные бойцы, остальные же прикрывали их на тот случай, если противоположная сторона зайдет сбоку. *Стенка* могла выстроиться клином, специально для того, чтобы пробить неприятельскую линию. Непосредственно перед началом «бойни» участники по обычаю под-



Фрагмент рушника с надписью «Вешай ни жилей» из уголка традиционного быта Дома культуры «Горница» в с. Рыжково. Фото А. А. Ивановой

брасывали в воздух фуражки. Победам в схватках велся счет — сколько раз «пробила» каждая сторона.

В ходе боя могли происходить бои один на один — правила предусматривали возможность вызова на индивидуальный поединок бойца из противоположной партии. В этом случае стоявшие рядом с «поединщиками» образовывали отдельный круг, в котором и происходил бой. Он шел по общим для кулачной схватки правилам и по общим же правилам заканчивался: если участник был сбит с ног или поднимал руки. После этого выстроившиеся в круг бойцы продолжали участвовать в общей схватке. Кроме того, спонтанно могли возникать поединки трое на трое, четверо на четверо, пятеро на пятеро.

Бывали случаи тяжелых телесных повреждений на *кулачках*. Отдельные бойцы, например, специально стремились нанести противнику удар в висок, чтобы тот потерял сознание, — правила не запрещали подобного.

Несмотря на массовый характер, участие в кулачных боях не считалось обязательным даже в среде молодых парней и подростков. Наши собеседники, не участвовавшие в схватках [12; 14], отмечали, что не имели из-за этого в компании статуса «труса».

Массовые драки, в отличие от *кулачек*, возникали в результате конфликтов групп молодежи. При драках могло использоваться разнообразное холодное оружие: «кассеты» (так местные парни называли кастеты, которые отливали из свинца самостоятельно), армейские ремни с бляхами, велосипедные и мотоциклетные цепи, колья.

В экспедиции был записан ряд **пове-рий** о покойниках (например, по ним нельзя много плакать, иначе гроб отсы-

реет). Интересны поверья, связанные с птицами: запрет пересчитывать летящих клином журавлей, иначе птицы не удержат клина и потеряются. Кроме того, считается, что человек, который наступит на след, оставленный ужом (*ужакой*), покроется ожогами:

Вот, её никто не видит, ужака. А вот она проползёт... И если по этому следу пройдёт, как проползла, то она покрывается «плитами». (...) Как «плитами» — тело как крапивница. (...) Это, говорить, ужака проползла. У мене это было. Мы, у меня Саша вот это маленький был, а мы поехали в лес. Был фестиваль, вы знаете, вот эта Богдановка, и вот сворачиваешь в этот, на Сеножатная, там, в лесу, туда вот ездил. (...) Там и побыли совсем немного. Всё, малый покрылся пятнами красными, чешется. (...) Ребёнок. Вот это тот мальчик, парень, ему было три года или четыре. Мы оттуда прямо скорей приехали к бабушке к этой вот, к Ивана Кучерявого. И она говорить: «О-о-о, это он на след ужаки, — говорить, — наступил!» Весь покрылся! Ну, она отговорила, и прям он заснул, и приехал на другой день — всё... [1; 16].

Распространены **былички** — об общении покойников с живыми людьми (в основном мемораты с описаниями личных переживаний информантов и снов); о людях, умерших «плохой», «неправильной» смертью; о ведьмах, с которыми связаны представления об утрате надоя, порче скота, проклятиях и сглазе, например, история о том, как колдунья, застигнутой за воровством молока в обличье животного, перебивали лапу, а затем опознавали ее по поврежденной руке или ноге после ее превращения в человека. Часто встречается сюжет о передаче колдовской силы. Считается, что ведьма

или колдун мучаются в агонии, пока не передадут силу; это обычно происходит при предсмертном прикосновении умирающей ведьмы или колдуна к одному из членов семьи.

Заслуживает внимания рассказ жительницы с. Сосково о том, как ее мать на Крещение, идя от колодца к проруби, встретила с водяным. Она переходила речку по деревянному переходу, в это время из реки на нее прыгнул «черт», окатив холодной водой:

Водяной, говорить, не пустил, чтобы не набрала она святой воды, из трёх колодцев нужно было набрать. И, значит, вот какой-то колодец там, что... Не допустил. <...> А вот я не знаю, почему из трёх колодцев. <...> Да, обязательно, тогда вода считалась наверно такой святой, что ли... [15].

В с. Рыжково была записана легенда о находке на дороге иконы Казанской Божией Матери и вырытом на этом месте колодце:

Вот идёт улица там, по этой деревне, это сейчас там всё заболотилось, а ниже тут вот речка, и возле этой речки ездили на лошадях, тогда же на лошадях больше ездили... На лошади ехал мужик. Проехал — и что это, как вот от солнца ему вот в глаза-то, что это дало, и он остановился, посмотрел, что это говорит — типа как золото заблестело чтой-то. Посмотрел, говорить, — иконочка, вывернулась как из-под колеса. И он взял эту иконочку, а тут вот была тогда церковь, вот сейчас тут сад вот у нас школьный, было кладбище, <...> и он сюда привёз эту иконочку, иконочка — Казанская Божья Матерь. Но через какое-то время она пропала в этой церкви, и там объявилась снова. <...> И на



Деревянный крест на новой могиле с покупным полотенцем из синтетического материала. Фото И. А. Морозова

этом же месте сделали колодец. Вот этот колодец до сих пор. <...> Мы всегда, вот под Крещение туда ездим за водой. А это там, когда там я ещё жила — нет и нет дождя, и вот все женщины собрались — а давно его не чистили, этот колодец, надо почистить, он глубокий такой — может, дождик пойдёт, мы всё-таки этот колодец почистим. И правда вот, до того совпадение, не знаю, но только мы вычистили, всё сделали, как улил! Ни с чего прям улил дождик! Сильный такой... [17]

Местные жители бросают в этот колодец самодельные деревянные крестики; на Крещение из него стараются набрать воды сразу после полуночи; считается, что такая вода обладает наибольшей силой [17].

Были обследованы местные кладбища, зафиксированы типы надгробий и способы оформления могил. До сих пор бытует обычай повязывать на крест полотенце. В Соскове, по словам одной из местных жительниц, бывала форма захоронения без надгробия и ограды (схожим образом здесь устраивали могилы иноверцев, в частности баптистов [5]); могилы могли устраиваться только с «земляным холмиком» [5].

В с. Кирово участники экспедиции ознакомились с родовой усадьбой семьи художников Тихоновых, где богато представлены образцы традиционной материальной культуры (постройки, старинные вещи). Были осмотрены построенная Тихоновыми церковь и местный святой источник; проведены экспресс-интервью с местными жителями. Набранной из источника освященной водой местные жительницы в праздники окропляют дом. В праздник Сорока мучеников этой водой кропят большую скотину, а также дают ей печенье — *кулика* [4; 8]. Братья Тихоновы, энтузиасты-краеведы, любезно предоставили участникам экспедиции свои материалы.

В с. Рыжково были осмотрены экспозиции уголка традиционного быта при Доме культуры «Горница» и музея народного быта средней образовательной школы с. Рыжково; сфотографированы предметы коллекций одежды и утвари, собранные краеведами, школьниками и жителями села.

По итогам экспедиции был составлен вопросник для проведения дальнейших исследований в данном регионе.

Примечания

¹ См.: Традиционная культура Орловщины: экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 3 т. Т. 1. М., 2010; Т. 2. М., 2012; Юдина В. И. Историческая обусловленность формирования региональной музыкального диалекта (Орловская область) // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2011. № 1. С. 91–97.

Список информантов

1. Алимочкина Ирина Михайловна, 1977 г.р., с. Рыжково; зап. И. А. Морозов.
2. Астахова Раиса Матвеевна, 1934 г.р., род. в Сибири, живет в с. Сосково; зап. И. А. Морозов и П. А. Скрыльников.
3. Бирюкова Мария Митрофановна, 1936 г.р., род. в с. Людское, живет в с. Сосково; зап. А. А. Иванова.
4. Гагарина Надежда Федоровна, 1957 г.р., род. в Баку, живет в с. Кирово; зап. А. А. Иванова и П. А. Скрыльников.
5. Корнюшина Анастасия Стефановна, 1923 г.р., род. в д. Опальково, живет в с. Сосково; зап. И. А. Морозов.
6. Кудинова Тамара Сергеевна, 1939 г.р., с. Кирово; зап. А. А. Иванова.
7. Лобачёва Раиса Ивановна, 1931 г.р., род. в с. Прилепы, живет в с. Сосково; зап. И. А. Морозов.
8. Макеева Елена Алексеевна, 1971 г.р., род. в с. Рыжково, живет в с. Кирово; зап. А. А. Иванова и П. А. Скрыльников.
9. Морозов Виктор Михайлович, 1953 г.р., род. в д. Гавриловка, живет в с. Рыжково; зап. И. А. Морозов.
10. Низкородова Александра Васильевна, 1952 г.р., с. Сосково; зап. И. А. Морозов и П. А. Скрыльников.
11. Петухова Валентина Алексеевна, 1942 г.р., род. в пос. Бук, живет в с. Сосково; зап. И. А. Морозов и П. А. Скрыльников.
12. Плеханов Дмитрий Васильевич, 1936 г.р., с. Сосково, в 1965–1990 гг. жил в Нарышкине; зап. И. А. Морозов.
13. Плеханова Зинаида Фёдоровна, 1941 г.р., род. в д. Мартыаново, живет в с. Сосково; зап. И. А. Морозов.
14. Полетаев Афанасий Андреевич, 1924 г.р., род. в д. Игино, живет в с. Кирово; зап. И. А. Морозов.
15. Садовникова Валентина Никитична, 1936 г.р., с. Сосково; зап. И. А. Морозов и П. А. Скрыльников.
16. Сычёва Татьяна Васильевна, 1975 г.р., с. Рыжково; зап. И. А. Морозов.
17. Ульянова Нина Ивановна, 1951 г.р., с. Рыжково; зап. А. А. Иванова.
18. Федотова Мария Семеновна, 1948 г.р., род. в д. Волчи Ямы, живет в с. Рыжково; зап. И. А. Морозов.
19. Черников Алексей Семёнович, 1939 г.р., с. Сосково; зап. И. А. Морозов.
20. Черникова Александра Александровна, 1937 г.р., род. в д. Свободная Жизнь, живет в с. Сосково; зап. И. А. Морозов.

П. А. Скрыльников,
аспирант Ин-та этнологии
и антропологии им.
Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
(Москва)

Работа над статьей выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов», рук. доктор ист. наук И. А. Морозов.

Экспедиционные исследования проводились при финансовой поддержке Государственного республиканского центра русского фольклора.

А. Ф. БЕЛОУСОВУ — 70 ЛЕТ



Александр Федорович Белоусову 10 августа 2016 г. исполняется 70 лет.

Десять лет назад С. Ю. Неклюдов прекрасно описал творческий путь Белоусова-фольклориста¹. Поздравляя А. Ф. с очередным юбилеем, хочется сказать еще не сказанное, а из сказанного не упустить главное: важное для понимания прошлого, полезное для будущего.

А. Ф. родился в Риге, окончив школу (1964), год работал слесарем на Рижском судоремонтном заводе, а в 1965 г. поступил на русское отделение историко-филологического факультета Рижского университета, где встретил Л. С. Сидякова, по его словам — «первого ученого». После второго курса (1967) руководство университета предложило А. Ф. перевестись в Тартуский университет на кафедру Ю. М. Лотмана, под руководством которого А. Ф. в 1970 г. защитил дипломную работу «Образ автора-исполнителя в русских духовных стихах». После окончания университета А. Ф. сразу поступил в аспирантуру, а в 1980 г. защитил кандидатскую диссертацию «Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики» (научный руководитель Ю. М. Лотман, оппоненты А. М. Панченко и Б. А. Успенский).

Печататься А. Ф. начал еще студентом², но судьба некоторых его работ была не легкой. Подготовленная им в 1975 г. для «Ученых записок Тартуского университета» публикация полевых материалов — высказывания старообрядцев о чужих народах — была запрещена. Написанный им «эстонский» раздел в сборнике фольклора русского населения Прибалтики под редакцией Э. В. Померанцевой³ поначалу был отвергнут. Но важнее было другое. А. Ф. включил в подготовленный им раздел фольклора русского населения Эстонии частушки и романсы, потому что его интересовало явление в контексте жизни. За вековыми наслоениями в сказке почти не видно человека, а в современном жестоком романсе человек виден в полный

рост. А. Ф. брал жизнь «в натуре». Поэтому большой ошибкой было бы считать главной заслугой А. Ф. только обращение к современному городскому и школьному фольклору, поскольку требовалось не просто пересмотреть границы «предметного поля» фольклористики, но и применить новые методы. Одна из книг, составленных А. Ф., называется «Школьный быт и фольклор» (Таллин, 1992): изучение фольклора было погружено в изучение быта. Это похоже на переход от «поэтического языка» к «литературному быту». А в истории фольклористики это напоминает этнографию по Д. К. Зеленину, но на современном материале. Итак, школьный фольклор⁴ интересен на фоне школьного быта: семинаристы⁵, институтки⁶, современные школьники. Городской фольклор интересен в связи с городским бытом⁷: бытовые корни городской песни 1920–1930-х гг.⁸, русская провинция (пространство как форма быта)⁹. Даже текстология и комментарий укладываются в эти рамки: Леонид Добычин — писатель Двинска и Брянска¹⁰, Евгений Шешолин — поэт Пскова и Двинска¹¹.

Нет, наверное, человека ироничнее и добрее, чем А. Ф. Он прекрасно рассказывает анекдоты и издал первый и до сих пор едва ли не единственный сборник об анекдоте как жанре¹². Он собрал вокруг себя плеяду «молодняка», который давно уже заматерел и местами даже стал чиновным. Но А. Ф. не держал «молодняк» для себя и был научным руководителем только немногих, зато составленному этим «молодняком» юбилейному сборнику в честь А. Ф. Белоусова и Е. В. Душечкиной¹³ можно только завидовать. А. Ф. был настоящим заводилой на «провинциальных» конференциях в Твери (1997, 1998, 2001), Ельце (1999), Перми (2000), но никогда не выступал на первом плане, как будто это не он находил людей и пространства.

Говорить о методе А. Ф. сложно, поскольку он и сам не любит теоретизировать. И учиться этому методу, не проговоренному словами, трудно. Материал А. Ф. — не фольклор, не литература, не быт отдельно, но всё это вместе, сразу. Его работу трудно назвать фольклористической, литературоведческой, еще какой-то, она захватывает разом весь культурный слой.

Поэтому на работы А. Ф. ссылаются не столь уж часто. Его таллинские публикации практически недоступны, да и московские стали библиографической редкостью¹⁴. Подчас кажется, что какие-то темы напрасно затухают. Поэтому, поздравляя А. Ф. с юбилеем и желая ему здоровья и сил, мы хотим напомнить, что всё в памяти, всё учтено и сосчитано. И ничто не пропало.

Примечания

¹ Неклюдов С. Ю. Александру Федоровичу Белоусову — 60 лет // ЖС. 2006. № 3. С. 50.

² Белоусов А. Ф. О мотивированности противопоставления «исторического» времени «мифологическому» // *Σημεσιώτη*. 3 летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Доклады. Тарту, 1968. С. 91–93.

³ Песни и сказки русского населения Эстонии / Авт.-сост. А. Ф. Белоусов // *Фольклор русского населения Прибалтики* / Ред. Э. В. Померанцева. М., 1976. С. 184–241.

⁴ Белоусов А. Ф. Детский фольклор: Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1989; Русский школьный быт и фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998.

⁵ Белоусов А. Ф. «Внук дьячка» // *Philologia: Рижский филологический сборник*. Вып. 1: Русская литература в историко-культурном контексте. Рига, 1994. С. 30–41.

⁶ Белоусов А. Ф. Институтка в русской литературе // *Тыняновский сборник: Четвертые Тыняновские чтения*. Рига, 1990. С. 77–90; *Он же*. Институтки // *Институтки: Воспоминания воспитанниц институтов благородных девиц*. М., 2001. С. 5–32.

⁷ Белоусов А. Ф. Городской фольклор: Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1987; Современный городской фольклор / Ред. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003.

⁸ Белоусов А. Ф. Комментарий к песне «Чубаровцы» («Двадцать лет жила я в провинции...») // *Литература и человек* (Писатели, читатели, филологи). Тверь, 2007. С. 77–84; Белоусов А. Ф. От происшествия — к фольклору: ленинградские песни-хроники 1920-х годов // *Проблемы истории, филологии, культуры*. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2012. № 2. С. 285–291.

⁹ Русская провинция: миф — текст — реальность / Сост. А. Ф. Белоусов, Т. В. Цивьян. М.; СПб., 2000; Провинция: поведенческие сценарии и культурные роли / Ред. В. В. Абашев, А. Ф. Белоусов, Т. В. Цивьян. М., 2000; Провинция как реальность и объект осмысления / Сост. А. Ф. Белоусов, М. В. Строганов. Тверь, 2001; *Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты* / Сост. В. В. Абашев, А. Ф. Белоусов, Т. В. Цивьян. М., 2004.

¹⁰ Добычин Л. Полное собрание сочинений и писем / Науч. ред. А. Ф. Белоусов. СПб., 1999.

¹¹ Шешолин Евгений. Солнце невечное / Сост., вступ. ст., коммент. А. Ф. Белоусова. Рязань, 2005.

¹² Жанры словесного текста. Анекдот: Учебный материал по теории литературы / Сост. А. Ф. Белоусов. Таллин, 1989.

¹³ От... и до...: Юбилейный альманах в честь Е. В. Душечкиной и А. Ф. Белоусова. СПб., 2006.

¹⁴ См.: Хронологический список трудов А. Ф. Белоусова // *Фольклор, постфольклор, быт, литература*: Сб. ст. к 60-летию Александра Федоровича Белоусова / Ред. А. К. Байбури, В. В. Головин, Е. В. Душечкина, Г. А. Левинтон. СПб., 2006. С. 344–358.

М. В. Строганов,
доктор филол. наук,
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

НОВЫЕ КНИГИ О ЗАУРАЛЬСКОМ СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

С. В. Батуев. Куртамышское старообрядчество (середина XVIII — первая треть XX вв.). — Курган: Дамми, 2014. — 142 с.

В. Ф. Киселева. Коврига — осколок старообрядчества. — Шадринск: Шадринский Дом Печати, 2014. — 359 с.

Заявленные на 2014 г., рецензируемые книги вышли в 2015 г. (к сожалению, мизерным тиражом). Их авторы знают старообрядчество изнутри, так как являются потомками носителей «древней культуры». Директор районного краеведческого музея С. В. Батуев собрал материал по своему региону — районному центру Куртамышу и ряду сел Курганской области. Дочь последней грамотной уставицы В. Ф. Киселева выбрала предметом своих наблюдений родное село Ковригу Шадринского района. Как библиотекарь и секретарь сельского совета она каждый день общалась со старожилами, уточняя детали. В 2001 г. в Ковриге работала фольклорно-этнографическая экспедиция Курганского государственного университета; наши наблюдения позволяют говорить как о доверии к ней местных жителей, так и о репрезентативности материалов, вошедших в книгу (Архив Фольклорной лаборатории кафедры истории и литературы Курганского гос. ун-та, колл. «Коврига»–2001).

В книгах содержатся небольшие исторические справки о корнях *двоедан* (так здесь называют старообрядцев), о первопоселенцах, о старообрядческих фамилиях. Рассматриваются судьбы отдельных старообрядческих семей, например, родовое древо Тельминовых (С. В. Батуев, с. 79–86). С. В. Батуев отмечает, что в прошлом Куртамышский район представлял собой значительный куст сторонников старой веры наряду с Приисетью и Юргамышской округой. О численности старообрядцев свидетельствует таблица 13 в его книге: так, по данным на 1915 г., в с. Белоногове прихожан в местной церкви было 780, а старообрядцев — 737, в с. Верхнем соответственно 1273 и 896 (с. 45).

Оба издания роднит исторический подход к старообрядчеству, стремление описать его прошлое и настоящее. Авторы размышляют о трагичности общей судьбы сторонников старой веры и судеб отдельных семей и людей, которые подвергались гонениям со стороны официальной Церкви и государства, но на которых государство опиралось в тяжелые годы. Во время Великой Отечественной войны из Ковриги и соседней деревни Ячменёво призваны и ушли добровольно на фронт 299 человек, в живых из них осталось около ста, т.е. один из трех (В. Ф. Киселева, с. 128). Никто не считался с возрастом

и силами оставшихся в тылу девочек, которых сажали на трактор и гнали на лесозаготовки, 12-летних ставили доить коров, грузить зерно и овощи. Но все терпели и делали свое дело. Дети и внуки старообрядцев становились героями Советского Союза, награждались орденами Ленина, Октябрьской Революции, Трудового Красного Знамени, Трудовой Славы и «Знак Почета», медалями «За трудовую доблесть», «За трудовое отличие», «За освоение целинных земель» (Там же, с. 209–215). Среди них есть заслуженные механизаторы и учителя. Родом из Ковриги Алексей Фотеевич Мурзин — участник экспедиционного отряда В. К. Арсеньева, награжденный Георгиевским крестом и медалью «Отличный стрелок». Судьба семьи А. Ф. Мурзина — типичная иллюстрация к тому, как власть после революции относилась к крестьянам, особенно отмеченным царскими наградами. Родители жены А. Ф. Мурзина были сосланы в Алапаевск, где и сгинули, сын Сергей был сослан в Магадан. Каким-то чудом выжили потомки брата А. Ф. Мурзина, которые живут в Ковриге (В. Ф. Киселева, с. 138–142).

Авторы уделяют внимание трагическим страницам в истории старообрядчества во все периоды, когда они подвергались преследованиям. С. В. Батуев пишет и о самосожжениях в XVII–XVIII вв., и о высылках, раскулачивании, заключении старообрядцев в тюрьму в XX в. В советское время молебны в Куртамышской округе срывались «кошачьими концертами» молодежи (д. Жукова), стрельбой, хохотом, шумом, которые коммунисты устраивали возле домов, где собирались верующие. В эпоху коллективизации часовни разбирали и перевозили в поле «на табора», т.е. летние общежития, в одной половине которых жили парни, а в других — девушки. Моленные дома и часовни отдавали под склады, мельницы, клубы, конторы, избы-читальни (С. В. Батуев, с. 47).

Правда, старообрядцы в долгу не оставались, открыто осуждая старую и новую власть. Раньше отказывались творить молитвы за царя, особенно за Петра I, называя его Антихристом, а православных священников еретиками. Признавали только царей Иоанна Васильевича и Федора Иоанновича — «блюстителей древлего благочестия». На исповеди и у причастия в церкви не бывали. Погибель предрекали и со-

ветской власти: например, П. С. Паклин (с. Верхнее) утверждал, что колхозники «на шестой неделе Поста превратятся в горящие угли». Некоторые из наставников убеждали не вступать в колхозы, которые отнимают хлеб. Главными врагами земледельцев называли коммунистов; их дьявольскую силу видели не только в организации нового общественного устройства, но и в том, что они, владея грамотой, обманывают неграмотных (С. В. Батуев, с. 50–51).

Собственные полевые записи авторов книг дали основание сделать вывод об особом отношении старообрядцев к религиозным книгам и овладению грамотой.

Домашнее образование считалось достаточным и для ведения дел и управления служб. Обучали детей даже женщины. Учить «присаживали с пятилетнего возраста», приучали к чтению духовной литературы «на всю жизнь». Обучение разрешалось вести на дому, как и службы (например, возглавлявший общину в д. Жуковой Анисим Печерских вел в своем доме службы и обучение). Плата не взбрынялась: например, отец З. Ф. Печерских (1908 г.р., д. Жукова) отдал Анисиму Печерских годовалую телку за обучение дочери. Окончив обучение, она знала все службы. После ее смерти в 1999 г. духовная преемственность местного наставничества прервалась.

Книга воспринималась как опора старой веры, основа связи поколений. По воспоминаниям старожилов, у их родителей книг «вороха были». Усваивались правила обращения с книгами: не загигать страницы, а делать закладки из цветных лоскутков. Брать книгу разрешалось только чистыми руками, нельзя было ставить книгу «на попа», следовало хранить ее завернутой в платок или ткань. Запрещалось бросать книгу, оставлять открытой. Перед чтением следовало благословляться. Книгу можно было «благословлять» дарить. Побывавшую в руках нечестивого человека книгу освящали. Обычай пространственного размещения личных библиотек старообрядцев отражает мифологическую оппозицию «верх–низ»¹. Книги связывали с верхним, Божественным миром, небом: их можно было хранить на чердаке, но строго воспрещалось держать в подполе.

О характере чтения можно судить по библиотеке «контрреволюционного гнезда» в д. Кислой. В 1936 г. здесь была обнаружена «контрреволюционная» литература: две Библии, три Псалтыри, два Евангелия, Жития святых, молитвенник, «книга Иоанна Златоуста» (С. В. Батуев, с. 54). Комментарии, как говорится, излишни.

Рецензируемые издания — ценный источник для исследования внутреннего членения старообрядчества на толки как следствия отсутствия единого религиозного центра (беспоповцы — немоляки, ча-

совенные, поморцы, старики-византисты). Отмечены причины «уклонения в раскол». Дело не только в притоке старообрядцев с переселенческим потоком второй половины XIX в. Многие отходили от православия, не выдерживая поборов местного духовенства (С. В. Батуев, с. 12–13; 24–25).

В рецензируемых книгах отражено также бытование различных фольклорных жанров: исторических преданий, легенд, духовных стихов, семейных преданий, прозвищ, заговоров; приводятся тексты. Значительное внимание уделяется свадебному и похоронному обрядам, описываются обряды, связанные с новосельем, обряды проводов в армию, «челобития», «проводов на чужую сторону», благословения. Приводятся сюжеты «народной Библии». В частности, бытовыми деталями насыщены библейский сюжет наказания за любопытство жены праведного Лота. Будто бы она хотела увидеть, что будет с грешными Содомом и Гоморрой и проявила хитрость: присела как бы чулок поправить, а сама оглянулась и стала соляным столбом (В. Ф. Киселева, с. 32). Тексты разных жанров подчеркивают истинность старой веры. Так, отступление пугачевцев от Ковриги к Далматову объясняется заступничеством Богородицы, стоявшей за старую веру, «истинно христианскую»: она совершила чудо, закрыв своим Покровом путь злодеям. По другому варианту легенды было послано затмение, испугавшее мятежников, которые повернули к Далматову.

С. В. Батуев пишет о полемике по поводу так называемых бессвященнословных (т. е. гражданских) браков², не предполагающих венчания у наставника. В этом случае венчание или благословение наставников заменялось чтением канонов Богородице и Николе, пятнадцатью поклонами жениха и невесты, а также их клятвой друг другу: «Ей-Богу, я твоя»; устраивалось небольшое застолье (С. В. Батуев, с. 21).

Представляет интерес обнаруженная С. В. Батуевым в с. Обанино рукопись «О злых днях во всех месяцах», где говорится, что «есть во всяком месяце по две дни злых в них же не сеять не садить ни свадьбы играть ни кровь пускать ни портища кроить ни в дом нов входить ни куплю купить ни дом строить». Согласно рукописи, тайну «черных дней» Господь открыл израильтянам. К опасным дням отнесены: «в марте — 6 и 25, в апреле — 3 и 25, в мае — 4 и 25, в июне — 7 и 29, в июле — 5 и 22, в августе — 17 и 29, в сентябре — 3 и 22, в октябре — 3 и 21, в декабре — 3 и 22, в январе — 1 и 27, в феврале — 4 и 22». В эти дни заболевший человек не встанет; кто в церковь пойдет, дверей не найдет; кто в поход пойдет, за порогом умрет (С. В. Батуев, с. 128). Об этих днях одни старообрядцы слышали, по мнению других, «не для нас они писаны, то не наше» (Там же, с. 129).

Значительное внимание уделено семейному воспитанию. В первой из рецензируемых книг приведен устный рассказ Г. А. Ионина (1935–2014, д. Жуково) в записи С. В. Батуева. В жизни рассказчика сироты главную роль играла бабушка, не отдавшая в приют ни одного приемыша даже в голод 1946–1947 гг.: «Умрем все на печи, а вас не отдам никому». Бабушка учила кормить себя трудом, беречь детей, согревать одиноких стариков, не лезть в чужие семейные дела, держать в опрятности хозяйство, принимать участие в помочах, хранить иконы и книги, по возможности не забывать «Черноднесье» — т. е. об опасном содержании ряда дней календаря. Интересно, что она разрешила одиннадцатилетнему внуку ругаться матом, когда его пристроили к работе взрослых мужиков. Мальчишка пахал холодной весной на быках — по четыре в плуге; если один бык ляжет, все падают, и никак их не поднять. Между тем спрос с ребенка — как со взрослого. Взяв грех на душу, бабушка разрешила материться на быков: может, подумают, что мужик, так встанут. «Только

в Бога не матерись», — дала наказ (С. В. Батуев, с. 112–113).

В книгах приводятся интересные сведения о старообрядческом быте и традициях. Например, В. Ф. Киселева приводит рассказ о семье Сычевых, иллюстрирующий точку зрения на праздность как на порок (в частности, ходить в гости по будням не было принято). Вышедшая замуж в Ковригу старообрядка Галина Ивановна из Мальцева через какое-то время решила проведать родителей. Отец спросил, что за нужда привела ее в Ковригу; услышав о несерьезной причине («соскучилась»), он возмутился: «Нашла время по гостям ездить, столько работы на дворе, к посевной надо готовиться» (В. Ф. Киселева, с. 30) — и выдворил. На дворе стоял конец 1950-х гг.

Авторы пишут о старообрядцах с любовью и сочувствием. Нельзя не разделить взгляд на *двоедан* как на хранителей древней русской материальной и духовной культуры. Читателю этих книг будет очевидна несправедливость представления о них как о нелюдимах дикарях³. Обе книги ценны тем, что запечатлели страницы русской культуры, которая с каждым днем уходит всё дальше в прошлое.

Примечания

¹ См.: *Иванов В. В.* Верх и низ // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 233.

² По моим наблюдениям, в современных Половинском и Притобольном районах подобные браки назывались *бракоборскими*, а приверженцы их — *бракоборами*.

³ Об этом свидетельствуют и фольклорно-этнографические материалы, собранные в Зауралье с середины 1980-х гг. См.: *Федорова В. П.* Свадьба в системе календарных обычаев старообрядцев Южного Зауралья. Курган, 1997; *Она же.* Свадьба на Ирюме. Челябинск, 1991.

В. П. Фёдорова,
доктор филол. наук,
Курганский гос. ун-т

ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ И МОНАСТЫРСКИЕ КЛАДБИЩА

Л. А. Беляев. Некрополь Данилова монастыря в XVIII–XIX веках: историко-археологические исследования (1983–2008). — М.: Даниловский благовестник; Ин-т археологии РАН, 2012. — 504 с.: ил.

Изданная ин-фолио монография принадлежит известному археологу, знатоку Москвы и религиозных «авраамических» древностей Л. А. Беляеву и вышла в свет в начале 2010-х гг. под грифом двух издательств — религиозного («Даниловский благовестник») и почтенного академического (Институт археологии РАН), что само по себе весьма редкий

и на первый взгляд странный (но явно удачный) случай¹.

Это первый труд такого рода, стержнем которого является не «списочный состав» погребенных или описание художественных особенностей надгробий, а всестороннее научное исследование и виртуальное восстановление одного из легендарных кладбищ Москвы, сложившегося в Даниловом монастыре

в XVIII–XIX вв. на месте более древнего некрополя. Для читателей «Живой старины» книга важна своей тесной связью с церковной этнографией и «кладбищенским фольклором», в том числе таким своеобразным его жанром, как литературное (письменное, научное, историографическое) предание.

Изданный труд выбрал в себя целую серию приложений (25 исследований и документов), подготовленных дюжиной ученых разных специальностей: археологов, антропологов, историков-архивистов, музейных специалистов-вещеведов, мастеров по компьютерному восстановлению пространства и др. Представлены в приложениях и другие жанры: полевые дневники; выдержки из отчетов; официальные акты, протоколы и пр.; ранее

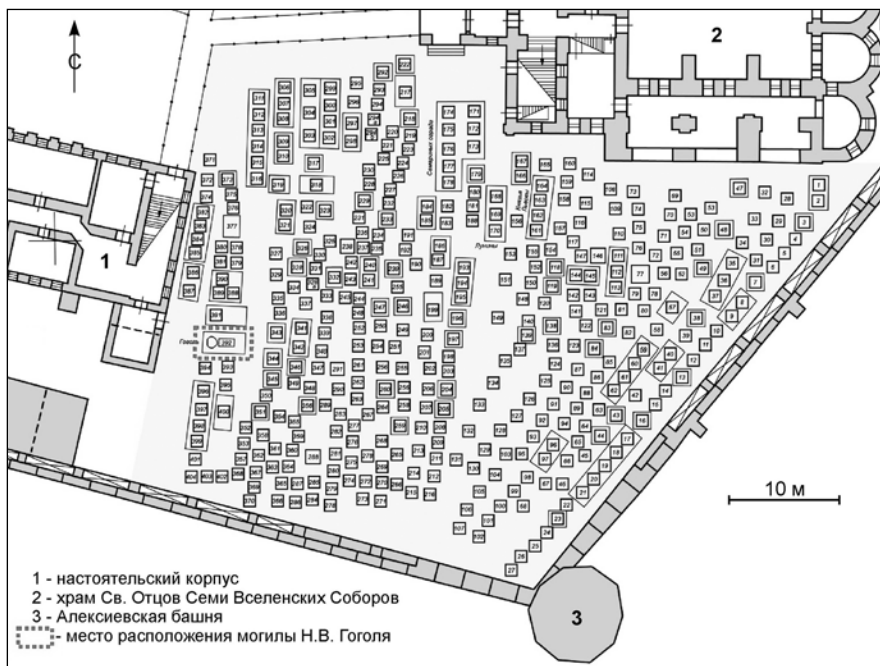
опубликованные тексты (глава из книги А. Т. Саладина, посвященная Данилову монастырю²); архивные материалы. В отношении этой обширной части Л. А. Беляев выступает как составитель, научный редактор и один из авторов (ему принадлежат пять приложений, да и в ряде остальных он незримо присутствует как руководитель полевых исследований).

Некоторые из приложений исключительно фундаментальны и образуют «книгу в книге». Это касается, прежде всего, источниковедческого очерка С. А. Смирнова, который на материале обширной серии снимков известного московского любителя некрополей и фотографа А. Т. Лебедева смог реконструировать план исторической части кладбища на момент его постепенного разрушения (1920-е гг.), с высокой точностью разместив сотни могил и памятников с соответствующим списком погребенных.

Книга делится на три раздела. Первый образуют материалы к плану С. А. Смирнова — А. Т. Лебедева. Второй — разнородные исторические документы и современные экспертизы материалов, полученных при раскопках, среди которых исторический церковный костюм и богослужебные предметы, фарфор и стекло, художественный металл и даже печатная продукция XVIII–XIX вв. — как ни странно, она тоже иногда представлена в погребениях (в ее числе такая известная фольклористам, но почти никогда не оставляющая зримых следов форма «документа», как грамота с разрешительной молитвой, «письмо святому Николаю»). Третий раздел, собственно авторский текст (пусть и сравнительно небольшой: вступление, заключение, три главы размером в научную статью каждая), повторно публикуемые очерки, дневники 1980–2000-х гг. — наиболее интересен для исследователя фольклора.

Книгу открывают два подлинно детективных сюжета. Первый — история о поиске и открытии утраченного погребения писателя и активного церковного деятеля, архиепископа Никифора Феотоки (1731–1800), известного борца с расколом (этот сюжет уже знаком читателям журнала — его сокращенная версия в «Живой старине» публиковалась, так же как и очерк о металлическом уборе гробов XVIII–XIX вв.)³.

Второй сюжет — наиболее яркий, переплетающий устную традицию с литературой, а раскопки — с официальной документацией и современной журналистикой — о могиле Н. В. Гоголя. Как известно, история погребения и последующего вскрытия этой могилы обросла непомерным числом домыслов и городских легенд. Их начало имеет литературно-мемуарную канву, восходящую к истории болезни и смерти, а также к описанию многочисленных фобий великого писателя. Второй и главный пласт предания о смерти и погребении Гоголя сложился на основе двух



Кладбище Данилова монастыря (южная половина). Расположение погребений. Реконструкция С. А. Смирнова (по материалам А. Т. Лебедева) на 1927–1928 гг.

вскрытий могилы: в 1909 г. при установке нового памятника и ограды (это вскрытие, по сути дела, осталось неизвестным, оно почти не замечено историографией, и большая заслуга Л. А. Беляева — во введении в научный оборот сведений об этом этапе), и в 1931 г., когда останки писателя были полностью изъятые и перенесены на Новодевичье кладбище.

При втором вскрытии присутствовала достаточно обширная комиссия, члены которой стали делиться (сначала с близкими, в устной форме, а позже и в мемуарных публикациях) жуткими, но не особенно достоверными рассказами о наблюдавшихся при «раскопках» странностях в положении тела, о специальных «приспособлениях для дыхания» и об отсутствии в погребении черепа (последнее, как устанавливает Л. А. Беляев, видимо, достоверно — в отличие от двух первых). По городу тут же поползли слухи, которые фиксируются в дневниках и других документах. Они, как известно, вошли и в художественную литературу, став основой для одного из центральных мотивов «Мастера и Маргариты» и отразив глубинную связь двух писателей, закрепленную впоследствии историей с полбой чугунной шинели и возможным вторичным использованием части каменной Голгофы с могилы Н. В. Гоголя для памятника М. А. Булгакову на Новодевичьем кладбище⁴.

Эти уже вполне фольклорные мотивы в купе с печатными версиями мемуаров стали основой для третьей ступени формирования предания — серии художественных фильмов и журналистских расследований эпохи перестройки, благодаря которым история «головой Гоголя» заняла одно из центральных мест в современной околосредовой мифологии.

Не буду пересказывать содержание «гоголевской» главы книги Л. А. Беляева — ее стоит прочесть, чтобы на основе приводимой автором детальной аргументации восстановить реальную историю отныне чтимой всеми, хотя и пустой уже могилы на кладбище Данилова монастыря. Чего стоит один только сюжет о позвонке, который, вполне вероятно, нес на себе когда-то череп Николая Васильевича Гоголя! Отраженный в сухих строках полевого дневника С. Г. Шуляева, в не менее сухом антропологическом заключении Л. Т. Яблонского и, конечно, в самом очерке Л. А. Беляева, он читается как отличный «готический» рассказ и грозит независимо от воли авторов со временем вырасти в мистический «макабр».

Есть интересные для фольклориста и любителя «живой старины» сюжеты и в других частях книги: например, сама история возвращения Данилова монастыря Церкви, его первой реставрации и перестройки в 1980-е гг., уже обросла изрядным количеством баек и слухов. В книге представлены фотографии и дневники этого первого этапа восстановления обители и рассказывается об обстоятельствах работ; это, безусловно, уже исторические источники, в том числе мемуарного характера.

Сам Данилов монастырь, неоднократно всплывающий то в научной литературе, то в художественных произведениях (например, он упоминается в карамзинской «Бедной Лизе»), несомненно, становится одним из главных героев книги, так же как населяющие его (увы, виртуальный) некрополь исторические персонажи: о жизни, смерти и не в последнюю очередь погребении многих из них можно писать отдельные книги.

Значение рецензируемого труда, несомненно, далеко выходит за рамки главной задачи, поставленной автором, — заложить основу и представить образец для нового синтетического жанра, историко-археологического исследования кладбищ (который уже после выхода книги стал развиваться особенно активно, среди ярких примеров — изучение некрополя Духовной академии в Троице-Сергиевой лавре в 2013–2014 гг., проведенное под руководством А. В. Энговатовой).

В книге имеется материал не на одну, а на несколько рецензий, но значительная часть их связана с методикой археологического изучения кладбищ конца Средневековья и Нового времени, с методами раскопок, атрибуций, идентификаций, историей отдельных видов артефактов — все это нужно описывать отдельно, да и критику книги следует оставить для более специализированного археологического издания. В качестве самого общего замечания укажу на недостаточно качественную печать многих фотографий, из-за которой пропадает часть информативности многих архивных фотографий (не говоря о художественных достоинствах), а некоторые, пожалуй, и вовсе не читаются. Но это упрек, скорее всего, не автору, а издателям.

В целом же перед нами явно незаурядное произведение, которое действительно сможет стать исходной точкой для развития нового направления в науке и нового монографического жанра.

«Ходил развлекаться, попал на похороны», — написал в свое время Ф. М. Достоевский. В книге Л. А. Беляева всё наоборот: его мрачноватые кладбищенские сюжеты послужат не развлекательным, но, несомненно, увлекательным чтением и прекрасным исследовательским материалом для всех интересующихся русской культурой и историей.

Примечания

¹ Юрий Александрович Смирнов (1946–2016) ушел из жизни, не увидев этой рецензии в печати. Его собственные труды в области истории погребального обряда (тафологии), так же как практические идентификации погребений церковных деятелей и раскопки на расстрельном Бутковском полигоне, хорошо известны. — *Прим. ред.*

² См.: Саладин А. Т. Очерки истории московских кладбищ. М., 1997. С. 116–134. Это первое издание книги, подготовленной в 1916 г. издательством Сабашниковых, но не вышедшей в свет.

³ См.: Беляев Л. А. Погребение церковного иерарха в московском Даниловом монастыре // ЖС. 2010. № 1. С. 33–37;

Беляев Л. А. «Тробы повапленные» // ЖС. 2005. № 1. С. 4–6.

⁴ Как известно, Булгаков был страстным почитателем Гоголя, считал его учителем. К жизни и творчеству Николая Васильевича в «Мастере и Маргарите» множество скрытых и явных отсылок. Согласно широко распространенной версии, восходящей к рассказу жены М. А. Булгакова Елены Сергеевны, камень с могилы Гоголя, служивший Гоголем его надгробной композиции, был перевезен на Новодевичье кладбище вместе с прахом писателя и установлен над его могилой (конечно, без креста). Но со временем его заменили новым надгробием «от советского правительства», а старый камень выбросили. Е. С. Булгакова, согласно ее воспоминаниям, обнаружила эту «глыбу гранитную» в мастерской кладбища и узнала у ее директора, что это и есть Гоголь с могилы Гоголя. По ее просьбе глыбу поместили над могилой Михаила Афанасьевича, начертан на ней его имя, к которому позже добавилось имя самой Елены Сергеевны. Так исполнилась мольба автора «Мастера и Маргариты», обратившегося к Гоголю с известными словами: «Учитель, укрой меня своей чугунной шинелью».

Ю. А. Смирнов,

канд. ист. наук, Ин-т археологии РАН (Москва)

ПЕСНИ ПОКИНУТЫХ ДЕРЕВЕНЬ

Песні пакінутых вёсак / Уступ. сл. Н. Г. Мазурына, Г. Р. Нячаева, Т. В. Валодзіна; Паслясл. Ю. В. Пацюпа; Уклад. Т. В. Валодзіна, Н. Г. Мазурына (муз. частка); Пад агул. рэд. А. І. Лакоткі. — Мінск: Беловагрупп, 2016. — 356 с.: іл.

Издание «Песни покинутых деревень» вышло в свет в дни 30-летия трагедии на Чернобыльской АЭС, буквально перевернувшей жизненный уклад многих районов украинского и белорусского Полесья и обречшей на опустошение многие населенные пункты. Книга стала символическим памятником тем полесским селам, которые после 1986 г. получили на географических картах страшную помету «нежил.» и традиции которых никогда не будут продолжены там, где они зародились и развивались. Опубликованные тексты и нотации песен разных жанров были записаны в 1960–1980-е гг. участниками фольклорно-этнографических экспедиций Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси и филологического факультета Белорусского государственного университета в деревнях Брагинского¹, Ельского², Наровлянского³ и Хойникского⁴ районов Гомельской области⁵. В 1991–2010 гг. в пострадавших от Чернобыльской катастрофы районах Гомельской и Могилёвской областей работала Государственная

историко-культурная экспедиция по спасению памятников истории и культуры Беларуси, благодаря которой удалось записать, расшифровать, нотировать и подготовить к изданию сотни песен и образцов обрядового фольклора⁶; часть из них также вошла в рецензируемое издание. Весь материал публикуется впервые и представляет собой уникальную подборку, в которой переплетаются голоса жителей «дочернобыльских» времен и тех, кто уже в наши дни старается поддержать традицию своей малой родины в местах переселения.

В разделах сборника представлены: календарная поэзия (колядки и щедровки; весенние, троицкие (русальные — с мотивом проводов русалки «да бору», «да броду», «до межы», «ў чысты бор», «да грушкі»), жнивные песни); свадебный фольклор (представлен репертуар свадебных песен из восьми деревень) и тематически связанные со свадьбой любовные песни; семейно-бытовые песни: баллады; шуточные песни.

Публикация текстов предваряется вступительными статьями Н. Мазуриной о материале, составившем основу сбор-

ника (с. 6–8), Т. Володиной о жанровой специфике и образности полесских календарных и обрядовых песен (с. 10–19), Г. Нечаевой о традициях полесского ткачества, которое сродни песнетворчеству, и о символическом значении песни и рушника, сопровождающих человека всю его жизнь (с. 20–24). Завершает книгу очерк Ю. Пацюпы (с. 344–353) о тематике, образности, строфике и метрике лирических песен, которые когда-то были достоянием «замолкших деревень».

Отметим профессиональную бережность в отношении публикуемого материала — все образцы песенного творчества даны с сохранением музыкальных и языковых (диалектных) особенностей⁷. Особую ценность представляет публикация разных вариантов одного песенного (балладного) сюжета, благодаря чему читатель может сравнить локальные версии фольклорного инварианта (например, крайне интересны варианты баллады «Вдова и сыновья-корабельщики» из Брагинского и Наровлянского районов (с. 312–314) или варианты широко известного в Полесье сюжета «Невестка стала в поле тополем» — с. 324, 326).

Песенное наследие покинутых деревень продолжает сохраняться в народной памяти, символизируя победу над горем и смертью. Поэтому особо значимым видится аллегорический образ, присутствующий в одной из песен Брагинского района (с. 353), как будто дающий надежду на преодоление последствий

катастрофы и на то, что голоса смолкших деревень все же будут звучать:

Труну збудаваці на чатыры акны,
Штоб яна стаяла аж дваццаць два годы.
Стаяла, стаяла, да й почала гніці,
А з-пад тое труна стала гаварыці...

Примечания

¹ Асаревичи, Богуши, Жары, Красное, Крюки, Ляды, Михалёвка, Пирки, Савичи.

² Кузьмичи, Млынок.

³ Белая Сорока, Белый Берег, Вяжище, Вепры, Данилеевка, Двор, Дерновичи, Красновка, Красновская Буда, Углы.

⁴ Омельковщина, Погонное, Радин, Рашев.

⁵ Большинство деревень указанных районов были оставлены жителями и вошли в 30-километровую зону отчуждения, носящую сейчас название «Полесский государственный радиационно-экологический заповедник»; до Чернобыльской аварии на территории современного заповедника существовало 96 населенных пунктов, где проживало 22 тысячи человек.

⁶ См. публикацию материалов из Могилёвской области: Фальклор Магілёўшчыны: матэрыялы з раёнаў, пацярпелых ад аварыі на ЧАЭС / Склад. А. І. Гурскі, А. У. Марозаў, Н. Г. Мазурына. Мінск, 2011.

⁷ Как отмечают составители (с. 19), тексты публикуются в соответствии с полевыми дневниками собирателей, с сохранением лексики и орфографии оригиналов; отклонения от полесского говора объясняются тем, что фиксация материала велась не только профессиональными фольклористами, но и студентами.

О. В. Белова,

доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РГНФ №16-04-00101).

КНИГА О ТРАДИЦИЯХ ГРАДИЩАНСКИХ ХОРВАТОВ В АВСТРИИ

M. Jordanić. Narodni običaji Gradišćanskih Hrvatov = Das Brauchtum der Burgenlandkroaten. — Filež / Nikitsch: Hrvatsko kulturno društvo u Gradišću; Literarno i kulturno društvo, 2009. — 281 s. + 6 s. il.

О традициях градищанских хорватов, достаточно компактно проживающих на востоке Австрии, а именно — на австрийско-венгерском пограничье, существует небольшое количество фольклорно-этнографических работ. Краеведческие издания в последние десятилетия, как правило, были посвящены истории и культуре Градища¹. Лишь изредка в них можно обнаружить такие разделы, как «Детские игры», «Обычаи: повседневные и календарные», «Предсказание погоды (из народной метеорологии)» и даже «Народные повестисказки», «Пословицы», «Загадки», как, например, в небольшой по объёму книге Н. Ивановича, посвященной селу Узлоп в Северном Градище². Профессиональное обобщение сведений о традициях ряда сел градищанских хорватов было сделано в работе Р. Сучича, где автор опирается, прежде всего, на исследованные им самим ритуалы и обычаи села Велики Бориштоф в Среднем Градище³. Особенно интересным на этом фоне можно считать совместное исследование австрийского лингвиста Г. Невекловского и венгерского этнографа К. Гала «Хорватские сказки и причитания из Стиняков в Бургенланде»⁴. В этой монографии представлено 90 фольклорных нарративов, среди которых былички, легенды, сказки разного происхождения (в том числе книжного, как отмечают сами авторы), записанные в Стиняках — селе, которое особенно известно по бытующим там до сих пор причитаниям (в книге опубликовано 9 причитаний, последнее занимает несколько страниц). Все хорватские тексты снабжены параллельным переводом на немецкий, т.е. на язык монографии. В отдельной публикации, представляющей эту антологию стинякских фольклорных

текстов, Г. Невекловский делает вывод о том, что в них переплелись «три языка и три культуры, а именно венгерская, немецко-австрийская и хорватская»⁵.

М. Йорданич, как пишет о себе он сам во введении (*Uvodne riči*) к своей книге «Народные обычаи градищанских хорватов», профессионально не занимался ни этнографией, ни филологией. Он самоучка (град.-хорв. *autodidakt*), но большой патриот Градища, постоянно интересующийся жизнью своего народа — градищанских хорватов, пришедших на эти земли с юга около 500 лет назад. Как считает сам Йорданич, собранный в книге материал может послужить деятельности «профессионального этнолога» и сохранить память об уходящем прошлом. При этом автор считает, что книга будет способствовать «сохранению части старых обычаев и созданию новых на основе старых» (с. 9). Важной, на наш взгляд, является эмоциональная мотивация автора: «Долго вынашивал я планы однажды собрать народные обычаи градищанских хорватов и представить их общественности так, как их наши предки в прошлом ценили, уважали и как «ими жили». Было бы большой утратой для нашей хорватской этнической группы в Австрии, Венгрии, Словакии и Чехии навсегда потерять самую яркую манифестацию народной жизни в нашем крае» (Ibid). Именно эти мысли продолжает в следующем за введением Предисловии этнограф Р. Сучич: «Когда наши предки переселялись со «старой родины на неизвестную новую», то принесли с собой три драгоценных сокровища: веру, язык и свои народные обычаи» (с. 11). При этом автор предисловия справедливо указывает на то, что некоторые обычаи в течение почти пяти

столетий изменили свою форму, содержание или функцию, некоторые были заимствованы от немецкого и венгерского окружения, возможно, даже и от других этнических групп населения. Р. Сучич называет Мартина Йорданича «ученым патриотом из села Филеж» (град.-хорв. *svestrani rodoljub iz Fileža*), полагая, что его книга станет «частью общей мозаики и дополнит этнографическую картину наших обычаев» (Ibid).

Книга состоит из двух больших частей: «Обычаи в течение года» (*Običaji kroz ljeto*) и «Семейные обычаи» (*Običaji kroz život*). «Обычаи в течение года» даются по месяцам, каждому из которых соответствует глава, при этом отдельные большие разделы посвящены подвижным католическим праздникам (*Mesopisni običaji* [Масленичные обычаи], *Vazam* [Пасха]), а также рождественскому периоду (*Božić / Božićno vrime*). Следует отметить, что практически во всех главах имеются подразделы, включающие обычаи того или иного села (так, выборка для описания масленичных обычаев составляет 20 сел Градища), зачастую представляя собой цельные рассказы информантов о своей традиции, например: «Таскание корыта в Филеже»⁶, «Масленица в Новой Горе», «Масленица в Малом Бориштофе», «Масленица в Великом Бориштофе» и т.д. Так, подраздел «Масленица в Гериштофе» состоит из трех рассказов трех разных информантов о масленичных ритуалах. Сначала повествуется о масленичной процессии с «дедом» (соломенной куклой) к местной речке, на мосту через которую «священник» провел «обряд погребения». Тогда вся масленичная «родня» с плачем попрощалась с «дедом», которого напоследок столкнули в реку. В следующем рассказе описывается, как один раз масленичного «деда» с большим шумом и песнями носили по селу, после чего возле речки разожгли большой костер, осудили «деда» на смерть и сожгли как мученика. В третьем случае информант рассказывает, как настоящего старика одели в старые тряпки, натолкали к нему в одежду соломы и так водили по

селу, собирая яйца и деньги. Пели при этом насмешливую песенку об объевшемся старике (приводится и короткий текст песни) (s. 37).

Большая подборка сведений об обычаях из разных сел приводится в разделе «Сочельник». Воспоминания информантов о праздновании Рождественского сочельника в их детстве и молодости содержат важные для этнографии, этнолингвистики и фольклора подробности проведения тех или иных ритуалов, нередко соотносимые с известными ритуально-магическими действиями на территории самой Хорватии. Это и обычаи сжигать в рождественскую ночь огромную колоду (с. Мьеново), и гадание в Сочельник о жизни и смерти по содержанию грецких орехов, которые каждому члену семьи раздает хозяйка (с. Ново Село), и обычай сооружать в большом блюде так называемые Сады Адониса, т.е. выставлять на стол проросшие зерна хлебных злаков, причем иногда в малом блюде выставляют также и «Божьи крошки» (*Božje mrvice*) — орехи с монетками, которые затем «высевают» в саду, чтобы в наступающем году было много орехов (с. Вулкапродорштоф), и ритуал, называемый *štarkanje*, для которого хозяйка рассыпает по полу орехи, чтобы их нашел соседский мальчик, — тогда хозяева будут иметь много цыплят в хозяйстве (с. Чемба), и т.д.

Вторая часть книги охватывает семейные обычаи: «Рождение и крещение»; «Обручение, свадьба» (включает главы: «Свадебные обычаи “хатов”»; «Свадебные обычаи “полянцев”»; «Свадебные обычаи “долинцев”»; «Свадебные обычаи “штоев” и “южных чакавцев”»); в заключение дается раздел «Смерть, погребение». Таким образом, наиболее полные сохранившиеся в Градище свадебные обычаи представлены в книге в соответствии с диалектно-историческим членением всего региона⁸. М. Йорданич умышленно разделяет эти три ареала, сразу давая разные наименования самой свадьбы: *pir / veselje / svadba*, соответствующие географии Градища (Северное / Среднее / Южное), отмечая, что практически во всех селах существуют основные свадебные обычаи, начиная от приглашения на свадьбу, затем сбора даров с ритуальной формулой «*Rodi, Bože, rodi*» и до снятия фаты (*vijenac*) с невесты в полночь. Чтобы передать колорит сельской свадьбы каждой из градищанскохорватских культурно-диалектных групп, автор «не слишком сокращал» рассказы информантов, что, безусловно, является достоинством этой части книги. Так, короткий, но емкий рассказ о свадьбе в Новом Селе («хаты» на севере Градища) начинается с указания на то, что раньше на свадьбе использовалась народная одежда, которую умела шить одна из жительниц села. Тортов тогда не было, рассказывает информантка, толь-

ко калачи (*vrtanji*) и печенье (*kugljufi*). «Вртани» распределялись по столам. Человека, который созывал гостей, в этом селе называли *stolnik*, а в других — *babac*. Он заботился о столах, скамейках, следил за порядком в церкви во время венчания. Во время одаривания молодых выкрикивал: «*Rodi, Bože, rodi*», называя тех, кто подносил дары. *Staćilo* (второе обрядовое лицо на свадьбе, обычно — кум со стороны жениха) также благодарил одаривающих. Кухарки на свадьбе под разными предлогами требовали выкуп у гостей (например, главные обрядовые лица объявляли, что одна из них встала на бочку и упала, и теперь ей нужны деньги на лечение). Снятие «венца» с невесты проводилось девушками: ей повязывали платок и вручали кастрюлю или половник. Жениху надевали на голову старую шляпу и в рот вставляли трубку для курения. В этом селе на следующий день все участники свадьбы собирались у колодца, причем жених брал с собой бутылку вина, а невеста — свадебный хлеб *vrtanj*. И парни должны были бороться за этот хлеб. Всё происходило под музыку и танец невесты, во время которого она бросала свадебный хлеб. Парни с ведрами, наполненными водой, ловили момент, чтобы схватить хлеб, при этом они обливали невесту и друг друга. Это и был конец свадьбы, после чего все пели веселые песни. Как видно из дальнейшей подборки описаний, подобная схема свадьбы варьируется от села к селу, включая, например, такие ритуалы, как выпрашивание свадебного хлеба друзьями жениха с последующим его делением в кабаке⁹, обязательный танец невесты с падением «венца» (фаты) и т.п.; разные варианты свадебного обряда автор постарался представить читателю.

Раздел «Рождение и крещение» примечателен тем, что здесь впервые в книге кратко описывается народная мифология (связанная с рождением ребенка). В подразделе «Повествования о народных верованиях» после перечисления ряда традиционных запретов для беременной (например, ей нельзя было смотреть на огонь, покойника, черную кошку, зайца и т.д.; есть лук, чтобы ребенок не плакал, и рыбу, чтобы не был слюнявым, и т.п.) отмечен запрет беременной выходить на перекресток в полночь, поскольку якобы в это время ведьмы (*viške*) наиболее сильны. Далее приводятся и иные поверья, связанные с опасностью ведьмы для беременной, роженицы и ее ребенка. Например, сразу после родов следовало на пороге кухни разрезать вареное яйцо, чтобы уберечь новорожденного от головной боли, глаза (*urokov*) и ведьм (*višak*). Запрещалось и оставлять на ночь при свете месяца детские пеленки, поскольку на них бы «повисли» злые духи и ведьмы, попав впоследствии таким образом к новорожденному.

Следует заметить, что в книге практически отсутствуют сведения об обычаях так называемых влахов, т.е. группы градищанских хорватов-штокавцев, проживающих южнее долинцев и географически входящих в Южное Градище (села Бандол, Подгорье, Рупице, Ключаревцы, Широки, Мароф, Пориглин и др.)¹⁰. Вместе с тем встречаются тексты из градищанскохорватских сел вне границ Австрии, например из Унды, Хорватски Жидана, Бизоньи, Нарды, Чатара (Венгрия), Девинского Нового Села (Словакия). Сам автор пишет о том, что первоначально он намеревался собрать материал из всех сел, где проживают градищанские хорваты, но, к сожалению, не смог добыть сведения из каждого села: в течение 12-летней работы по изучению традиционной культуры градищанских хорватов были найдены описания тех или иных обычаев из 58 сел, что документировано данными от 80 информантов или авторов рукописных и/или опубликованных текстов в местных изданиях¹¹.

В конце книги последовательно фиксируются источники, включая обобщающую работу М. Гавацци¹², некоторые описания традиций в окрестностях Загреба, в Истрии, а также прежние работы авторов по Градищу (например, упомянутая работа Р. Сучича), сельские хроники из разных сел (Цогрштофа, Пинковаца, Нова Горы, Узлопа, Бориштофа и др.), публикации в «Календаре “Градище”», местных газетах и т. д. Прилагается и указатель авторов со справкой о форме — устной, письменной (опубликованной) или рукописной — рассказа или описания. В результате М. Йорданич, совмещая в монографии разные слои хорватской традиции — от общего для всех хорватов, описанного М. Гавацци, до собственных наблюдений и находок в Градище, стремится как можно тщательнее описать существующие сегодня обряды и обычаи градищанских хорватов, всякий раз подчеркивая, что он далек от профессиональных занятий этнографией и что концепция книги — популяризация собранных им сведений среди широкого круга читателей (s. 276).

Впечатляет изобразительный ряд, представленный в книге. Это и подборка рисунков «Старинные дома» (сделанных Ф. Симоном в 1971 и 1981 гг.)¹³, и вставки с нотами к текстам народных обрядовых песен, и фотографии (как черно-белые, так и цветные), и карты, выполненные в цвете и показывающие расположение градищанских хорватов не только в Австрии, но и в Венгрии, Словакии, Чехии.

Достаточно органично смотрится в книге и краткий перевод описания основной части календарных и семейных обычаев на немецкий язык, размещенный в конце книги перед разделом «Источники», в соответствии с принятым для градищанскохорватских изданий порядком, когда учитываются интересы австрийского читателя.

Примечания

¹ Наименование этого края Австрии является калькой с нем. *Burgenland*.

² *Ivanović N. Uzlop. Hrvatsko selo u Gradišću — Austrija. Omiš, 1981.*

³ *Sučić R. Narodni običaji // Povijest i kultura gradišćanskih Hrvata. Zagreb, 1995. S. 315–333.*

⁴ *Neweklowsky G., Gaál K. Kroatische Märchen und Totenklagen aus Stinatz im Burgenland. Zagreb, 1991.*

⁵ *Neweklowsky G. Die sprache der Burgenländer Kroaten = Jezik gradišćanskih Hrvatov. Trajštof / Trausdorf, 2010. (Gradišćanskohrvatske studije; 7). S. 264.*

⁶ Этот текст о таскании по селу большого корыта, сделанного для водооя коров, незамужними парнями представляет собой часть из рукописи «Народные обычаи из Филежа» (1999 г.) самого автора, подробнее см.: *Плотникова А. А. Историческое и мифологическое пространство: славяне в этнокультурном окружении // ЖС. 2008. № 2. С. 31.*

⁷ Ср. *štarka* 'старая овца, которая перестала плодиться' (о. Par), см.: *Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1973. T. 3. S. 415.*

⁸ Градище, протянувшееся узкой полосой на австрийско-венгерском пограничье, условно делят на три части: Северное, Среднее и Южное. В северной части проживают «хаты» и «полянцы», в средней — «долинцы», в южной — «влахи» и «штои». Большая часть градишанских хорватов использует чакавский диалект («хаты», «полянцы», «долинцы»); немалый массив хорватских сел в южной части Бургенланда, называемых «штои» (а также находящиеся чуть севернее «влахи»), говорит на штокавском наречии, причем на самом юге этого массива сел располагается семь так называемых южночакавских сел, использующих чакавский диалект, как и большинство градишанских хорватов.

⁹ Об обычае *za vrtanj prosit; vrtanj dostat* см. также: *Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016. С. 137–138.*

¹⁰ Исключение составляют небольшие тексты о праздновании Масленицы и поверьях при беременности из села Сабара, а также отдельные упоминания села Бандол, например, при описании обычаев на Юрьев день.

¹¹ Видимо, в связи с концепцией автора описать как можно больше обычаев и ве-

рований хорватов вне границ современной Хорватии в книгу попали некоторые материалы и о хорватах Южной Венгрии (например, из Мохача, окрестностей Печа), и о хорватах-карашеванах Румынии.

¹² *Gavazzi M. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1988.*

¹³ Соответственно в разделе «Источники» указываются две книги Ф. Симона о сельской архитектуре градишанских хорватов: *Simon F. Bäuerliche Bauten im Südburgenland. Oberschützen, 1971; Simon F. Bäuerliche Bauten und Geräte. Südburgenland und Grenzgebiete. Oberschützen, 1981.*

А. А. Плотникова,
доктор филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)

Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ по проекту 14-04-00592 («Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности: этнокультурная и этноязыковая ситуация — языковой менеджмент — языковая политика»).

ИЗ НОВЫХ ПУБЛИКАЦИЙ ПО СЛОВЕНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

N. Gliha Komac. Ljudska religioznost v Kanalski dolini. O umiti in v prt zaviti lobanji. — Ljubljana: Založba ZRC, 2014. — 111 s. — (Studia mythologica Slavica — Supplementa; Supplementum 9).

Книга Наташи Глиха-Комац «Народная религиозность в Канальской долине. Об обычае обмывания и заворачивания в полотно черепов» включает краткий очерк народного календаря словенцев Канальской долины (Италия), а также описание сохранявшегося в нескольких словенских селах до недавнего времени архаического обычая при захоронении покойника в старую могилу вынимать из могилы череп от прежнего захоронения, обмывать его, заворачивать в полотно и укладывать на гроб вновь погребаемого. Главная ценность этой небольшой работы в том, что автор не просто суммирует данные немногочисленных опубликованных источников¹, но проверяет и дополняет их собственными полевыми наблюдениями и записями. Н. Глиха-Комац работала в трех селах Канальской долины сначала в конце 1990-х гг. (тогда она собирала материал для своей дипломной работы, защищенной в 1998 г.), а потом при подготовке книги к изданию в 2013 г. Сопоставление этих разновременных данных позволяет проследить динамику традиции, степень ее сохранности. Ведь речь идет о традиционной культуре словенцев, проживающих на протяжении

веков в иноязыковом и иноэтничном окружении. Присутствие славянского элемента датируется здесь начиная с VI в. Канальская долина в настоящее время — это область Северной Италии на границе трех государств — Италии, Словении и Австрии, где население говорит на четырех языках — итальянском, немецком, фриульском (романском) и словенском. Число говорящих на местном диалекте словенского языка невелико, еще меньше тех, кто владеет также и литературным словенским языком. Но и такое состояние словенского языкового и культурного элемента — результат специальных усилий по поддержке национальных меньшинств и малых языков Италии (закон Республики Италии 1999 г.). Основное славянское население Канальской долины сосредоточено в селах Жабнице, Укве и Овчья вас (Овечья деревня), где и проводились полевые исследования.

Календарная обрядность обследованных сел сохраняет многие черты, общие для южных славян. До сих пор практикуется масленичное ряжение (*pustne norčije*), когда группы молодых людей в масках, с гармоникой и колокольцами ходят по домам и получают в подарок пончики; иногда они волокут за собой «колодку»

(*ploh* — большой кусок железа или дерева), предназначенную для тех, кому в этом году предстоит вступить в брак — для холостяков и старых дев. В начале Великого поста, в Пепельную среду, в Жабницах исполняется обряд «похорон Масленицы» (*pokoravanje pusta*): куклу, одетую в лохмотья и обутую в ботинки, кладут на деревянные носилки и с музыкой (бубны, гармонь и др.) проносят по селу до ручейка Бела (Fella), где ее поджигают и бросают в воду. Процессию составляют ряженные персонажи: веселая вдова, пономарь, епископ, который благословляет действо, монашки и другие лица, все в черном, все причитают. В Вербное воскресенье (*Cvetna nedelja*) изготавливают «пальму» (*prajtelj*), которую благословляют в церкви и затем втыкают под крышу дома как средство защиты; ее было принято класть на порог дома и переступить через нее, когда кто-то из домашних возвращался домой, когда вносили в дом новорожденного, когда в дом входила невеста после венчания, когда из дома выносили покойника; «пальму» поджигали для защиты от непогоды. На Страстной неделе группы молодежи совершают обходы села с трещотками и хлопущками, изображая светопреставление после смерти Иисуса. В Великую субботу готовят кулич, мясо и красят яйца, носят всё это освящать в церковь. В понедельник молодежь прежде устраивала состязание с «разбиванием яиц» (*tručanje ajc*).

В конце мая и 13 сентября происходят богородичные процессии (*Marijina procesija*) молодых людей и девушек, которые проносят по селу статую Девы Марии; совершаются также процессии на Троицу (*binkoštna procesija*) и в праздник

Божьего Тела (*telovska procesija*), а также в храмовые праздники. В первую неделю мая или на праздник Божьего Тела молодые ставят высокий *май*, украшенный ветками, гирляндами и цветами; девушки, достигшие 18-летнего возраста, вешают на *май* венки из зелени и цветов, полностью покрывая ствол дерева, и поливают его вином. В день св. Флориана (4 мая) по селам ходят отряды пожарных, одетых в свои мундиры и несущих свое знамя. Дохристианский обычай бросания горящих прутьев в Иванов день (23 июня — *Kres*) до недавнего времени еще был известен: за церковью разводили костер, в огне поджигали буковые или ясеневые прутья и под колокольный звон начинали метать их со специально сооруженного возвышения; прутья должны были лететь горизонтально, и собравшиеся следили, чей прут пущен лучше. При этом первая горящая «стрела» пускалась в честь св. Иоанна Крестителя.

В селах Канальской долины сохраняется вера в приход умерших в осенние поминальные дни 1 и 2 ноября. В эти дни не гасят свет, веря, что мертвые души приходят домой греться. В Уквах считают, что покойники прячутся в избе под лавками. На кладбище священник освящает все могилы; могилы украшают цветами и зажигают на них свечи. Из зимнего цикла праздников отмечается день св. Николая (*Sv. Miklavž*, 5–6 декабря), который приносит детям подарки; в канун дня св. Николая по селам ходят процессии молодежи; сохраняется обычай семейного пения рождественских колядок под елкой, хотя самого колядования уже нет. В Уквах 27 декабря три молодых человека совершают обходы домов с веткой можжевельника (*brina*), символизирующего вечную жизнь. Они же ходят на Новый год с поздравлениями по конторам и трактирам, где получают вознаграждение. 5 января вечером (*Pehtrin večer*) парни берут коровьи колокольцы из-под праздничного стола и звонят в них вокруг дома, отгоняя Перхту² — мифологический персонаж, водительницу душ умерших, особенно душ умерших детей. Перхту ведут к мосту, по которому она, как считается, пришла в село, и с шумом изгоняют ее. В праздник Трех королей (6 января) четверо детей в нарядах королей и ангела ходят по селу и поют колядки по-словенски и по-итальянски.

Из семейных обрядов в книге описан в общем виде только погребальный обряд, поскольку он непосредственно связан с ритуалом почитания черепа умерших. Хотя похоронный ритуал носит сугубо церковный характер, в нем сохраняются некоторые элементы защитной магии. Так, полотно, на котором лежал в доме покойник, должен снять тот, кто выносит умершего из дома, — чтобы смерть не постигла снова жильцов этого дома. Считалось, что покойник должен лежать в доме не менее 24 часов, чтобы

можно было убедиться, что он действительно умер; для верности ему втыкали под ногти иголку. В селе Овчья вас было принято караулить умершего две ночи. Вплоть до 1990-х гг. молились при этом только по-словенски.

Отличительной особенностью погребального обряда в Канальской долине является сохранявшийся до конца XX в. обычай обмывания и заворачивания в полотно черепа прежде захороненного покойника. Впервые этот обычай засвидетельствовал в своих полевых записях начала 1950-х гг. М. Матичетов, затем о нем писали Э. Гаспарини и другие исследователи³. Он представляет собой, по существу, особую разновидность балканского ритуала, который принято называть «вторичным погребением». Этот ритуал совершается при захоронении умершего в могилу, где раньше были похоронены другие члены семейного клана, и состоит в том, что найденные при рытье могилы останки собирают, тщательно обмывают священной водой или вином, заворачивают в полотно и перед новым погребением совершают над ними еще один обряд погребения, после чего их возвращают в могилу (часто их перед этим носят в церковь, а иногда и оставляют в церкви). В некоторых балканских регионах раскапывание могилы совершается независимо от нового погребения — спустя определенное время после смерти (3 года, 7 лет, 18 лет и т.п.). В отдельных локальных традициях оно производится с другой целью — не для того, чтобы почитать умерших предков, а для того, чтобы убедиться, что захороненный не был вампиром (в противном случае его труп не подвергся бы разложению)⁴.

Словенский ритуал связан исключительно с культом предков и желанием потомков отдать им последние почести. В селах Канальской долины он был известен в целом в том же виде, что и в других районах проживания словенцев к северо-западу от Любляны, описанном в работе М. Матичетова. Н. Глиха-Комац при полевой работе в селах Канальской долины воспользовалась подробным вопросником, составленным М. Матичетовым, но добавила к нему несколько дополнительных вопросов, уточняющих сведения об изучаемом обычае. Так, например, она включила вопрос о времени исполнения ритуала, и оказалось, что в селе Укве раскапывали могилы предков каждые 7 лет, а в селе Овчья вас не хоронили в семейную могилу, если со времени последнего захоронения не прошло 20 лет. Со времен Марии Терезии, т.е. с середины XIX в., раскапывание могил разрешено законом, но запрещается это делать более трех раз.

В 2013 г. исследовательница сделала видеозаписи интервью с информантами, участвовавшими в ритуале или помнившими подробности о нем. По ее сведениям, информанты избегали определять этот ритуал «научно» — как обмывание

и заворачивание черепа в полотно, а обозначали его местоимением «это». Раскапывал могилу и совершал ритуал с черепом (старательно очищал, обмывал священной водой и заворачивал в полотно) обычно ближайший родственник-потомок. Завернутый череп клали на гроб. Очень показательны свидетельства о том, зачем это делалось: «чтобы душа упокоилась», «чтобы отдать сыновний долг отцу или матери», «чтобы череп не замерз»; если бы череп не «умыли», земля не приняла бы нового покойника, покойник пришел бы пугать и т.п. Сведения об участии в обряде духовных лиц расходятся: в одних случаях это участие отрицается, в других (например, в селе Овчья вас) сообщается, что священник присутствовал все время и благословлял череп, но при этом не молился.

В заключении к книге делаются выводы не только об общем состоянии традиционной обрядности исследуемых сел, но и о ее социологических аспектах, а также о типе народной религиозности с характерным для нее соединением церковного и народного элементов. Книга Н. Глиха-Комац вносит свой несомненный вклад в изучение архаического балканского обычая вторичного погребения, проясняя судьбу его словенской разновидности.

Примечания

¹ Материал по обследованным автором книги селам можно найти в следующих публикациях: *Kuret N. Praznično leto Slovencev*. Ljubljana, 1989. Knj. 1–2; *Dolhar V. Kanalska dolina in slovenska kultura*. Trst, 1999; *Slovenske ljudske pesmi Koroške / Ur. Z. Kumer*. 1: Kanalska dolina. Trst; Celovec, 1986; *Minnich R. G. Govoriti slovensko — biti Slovenec: primerjava mad vlogami slovenskih verbalnih kod kot nosilk identitete v Kanalski dolini*. Trst, 1988 и др.

² См.: *Валенцова М. М. Перхта // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 18–20.*

³ См.: *Matičetov M. Umita in v prt zavita lobanja pri Slovencih // Slovenski etnograf*. 8. Ljubljana, 1955. S. 231–254; *Gasparini E. Sulla forma della «dopia sepoltura» presso gli Slavi meridionali = O obliki «dvojnega pokopa» pri južnih Slovanih // Slovenski etnograf*. 8. Ljubljana, 1955. S. 225–230; *Maister H. O umiti in v prt zaviti lobanji pri Koroških Slovencih // Traditiones*. 4. Ljubljana, 1975. S. 238–247.

⁴ Подробнее см.: *Толстая С. М. Балканский обычай «вторичного погребения» в общеславянской перспективе // Македонский язык, литература и культура в славянском и балканском контексте. М., 1999. С. 249–257.*

С. М. Толстая,
доктор филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта
«Образ человека в языке и культуре славян» (РГНФ №16-04-00101).

КНИГА О МАЛЫХ ЖАНРАХ В СЛОВЕНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

S. Babič. Beseda ni konj: Estetska struktura slovenskih folklornih obrazcev. — Ljubljana: Založba ZRC, 2015. — 155 s.

Книга словенского этнографа и фольклориста Саши Бабич «Слово не конь: эстетическая структура словенских малых жанров фольклора» посвящена словенским малым жанрам фольклора. Автор исследует поэтику и язык кратких фольклорных форм, а также образ мира, который в них отражается в синхроническом и диахроническом аспектах. Материалом для книги послужили тексты из архива Института словенской этнографии ZRC SAZU (Научно-исследовательского центра Словенской академии наук и искусств). Основу архива составляет наследие Карла Штрекля, словенского лингвиста, этнолога, собирателя словенского фольклора (1859–1912). Малые фольклорные формы в нем представлены 23 бранными формулами, 600 паремиями (в том числе 153 о погоде), 742 загадками, 33 фольклорными молитвами и 14 заговорами. Коллекция относится к 1868–1912 гг.; в ее собирании принимали участие около 300 исследователей. Также в архиве имеется огромный корпус фольклорных текстов, хранящихся на карточках, сгруппированных по жанровому принципу (тексты различных жанров фиксировались во время полевой работы, а также извлекались из периодики и литературных произведений). Архив пополнялся в наше время (конец XX — начало XXI в.) при содействии студентов курса словесной фольклористики (под руководством проф. Марии Станоник), участников семинаров отделения этнологии и культурной антропологии Люблянского университета, а также благодаря экспедиционной деятельности сотрудников секции словесной фольклористики. Среди текстов архива преобладают паремии (более 60 000 единиц), в настоящее время ведется их оцифровка.

В своей книге Саша Бабич предпринимает попытку систематизировать накопленный к настоящему моменту обширный материал, относящийся к малым фольклорным формам. В центре ее внимания находятся такие жанры, как трудовые выкрики, приветствия, бранные слова, паремии, загадки, заговоры и фольклорные молитвы. Она отмечает, что не все малые фольклорные формы были достаточно полно изучены в словенской фольклористике. Некоторые жанры, такие как паремии, всегда вызывали интерес исследователей, другие (например, бранные слова и проклятия) были исследованы лишь в 1990-е гг., третьи (трудовые выкрики и приветствия) и вовсе были обойдены вниманием ученых. Между тем эти жанры

наряду с лирикой и прозой представляют собой очень важными, так как они теснейшим образом связаны с языковым сознанием и историей общества. Данные жанры в большей степени, чем лирика и проза, обусловлены контекстом, в котором они функционируют: именно поэтому их следует изучать с учетом всех факторов, оказывающих на них влияние. Саша Бабич успешно справляется с этой задачей, рассматривая каждый из перечисленных жанров с точки зрения его места и роли в фольклорном акте и повседневной коммуникации, в том числе и как часть словарного запаса индивидуума. Она исследует адресанта и адресата (адресатов) каждого жанра: кто произносит тот или иной текст, кому он предназначен, как это сказывается на структуре текста. Так, например, различаются формальные и неформальные приветствия, бранные слова могут заменяться эвфемизмами при их адресации детям и пр. Внутри каждого жанра автор анализирует эстетическую структуру репрезентативных текстов на уровнях текста, контекста и текстуры (под «текстурой» понимается характер произнесения текста, тон, высота и интенсивность голоса). Тексты малых жанров могут быть как славянскими по происхождению, так и заимствованными из других языков (итальянского, немецкого — в зонах контактов этих языков со словенским, английского — в силу популярности этого языка, в том числе в молодежной среде). Заимствованное слово или текст адаптируется к родному языку и окружению, поэтому может изучаться как словенский текст вне зависимости от источника происхождения (ср. латинские по происхождению поговорки, немецкие фольклорные молитвы, итальянские и английские приветствия и пр.). Автор исследует малые фольклорные формы не только в синхроническом, но и в диахроническом аспекте: наряду с традиционными текстами в сфере ее внимания оказываются современные трансформации жанровых структур (загадки видоизменяются в вопросы к кроссвордам, паремии функционируют в рекламных слоганах и заголовках в периодике, заговоры и молитвы в шуточной форме используются студентами перед экзаменами и пр.), а также их новые формы функционирования (например, граффити).

Книга состоит из четырех глав. В первой главе определяется место малых фольклорных форм в словесном фольклоре, а также структура самой группы малых фольклорных жанров. Внутри нее особую

подгруппу составляют обрядовые фольклорные жанры (заговоры и молитвы). Важным разделом данной главы является дополнение общепринятой терминологии с точки зрения коммуникативного процесса: помимо *фольклорного акта* и *фольклорной коммуникации*, в рамках которых словесный фольклор рассматривается на уровнях текста, контекста и текстуры, для исследования малых фольклорных форм был введен термин *фольклорный момент*. Это представляется логичным, так как некоторые исследуемые формы слишком краткие и практически не растянуты во времени (трудовые выкрики, приветствия, бранные слова, которые часто состоят из одного слова или даже слога). Фольклорный момент имеет те же характеристики, что и фольклорный акт (текст, текстуру и контекст), но не имеет временной протяженности, он представляет собой минимальную единицу фольклорного акта, момент произнесения фольклорного текста, такого как трудовой выкрик, приветствие, брань, паремия. Фольклорный момент (в большей степени, чем фольклорный акт) подвержен влиянию контекста.

Во второй главе описаны методы и стратегии собирания и изучения малых фольклорных жанров, принятые в научной литературе, а также определены методы, которые применялись автором при полевой работе и исследовании. Саша Бабич отмечает две тенденции в полевой работе: одна направлена на сбор как можно большего количества образцов, другая — на более тщательную запись (желательно в условиях, приближенных к естественному бытованию текста). Она подчеркивает важность фиксации контекста бытования того или иного текста того или иного жанра, фиксации значений (для пословиц и поговорок), что становится особенно актуальным, когда язык, на котором записан текст, не является родным для исследователя.

Третья глава посвящена эстетике словесного фольклора, эстетическая структура фольклорного жанра анализируется с точки зрения фольклорного момента, текста, контекста и текстуры. Для фольклорных текстов оказываются важными такие стилистические элементы, как повторение, рифма, ритм, эллипсис, оксюморон и гипербола. Эстетика при этом понимается не в обиходном значении этого слова, как «чувство прекрасного», а по А. Баумгартену, т.е. в это понятие включается не только позитивное, но и негативное чувственное восприятие того или иного феномена (например, в случае с бранной лексикой и проклятиями речь идет о негативной стороне эстетического).

В четвертой главе каждый жанр рассматривается отдельно, дается его определение, источник, его типология, место в фольклорном акте, а также анализируется эстетическая структура на каждом из уровней: текста, контекста, текстуры. От-

носителем каждого жанра сообщается, какими принципами руководствовались ученые при его собирании и исследовании в прошлом. Малые фольклорные формы неоднородны по своему составу, функциям и размеру. Для некоторых жанров формальность важна в большей степени, речь идет об устойчивых образцах, которые могут состоять из одного слова или словосочетания (трудовые выкрики, приветствия, ругательства) или из краткого текста (загадка, заговор, фольклорная молитва). Фольклорные молитвы и заговоры могут представлять собой довольно длинные тексты, компилироваться из нескольких текстов, поэтому размер текста не является основным критерием отнесения его к «кратким формам». Заговор и фольклорная молитва отличаются от других жанров тем, что их воспроизведение представляет собой особый фольклорный акт, при котором заранее определен не только текст, но также в значительной степени текстура и контекст (вербальный, временной, пространственный и пр.). Оба жанра представляют собой часть обряда, они могут сопровождаться определенными жестами (например, человек в определенном месте текста крестится) и вспомогательными предметами (четки, хлеб, волосы и пр.). Обрядовые фольклорные жанры воспроизводятся только в особых случаях, т.е. они не являются частью повседневной коммуникации. Они связаны с верой в высшие силы, обращение к которым присутствует в обоих жанрах (различается лишь модальность — просьба в молитвах и приказ в заговорах). Эти жанры занимают пограничное положение между фольклором, народной верой и народной медициной, поэтому они исследуются в том числе и с этих точек зрения.

Более краткие фольклорные жанры не создают собственного фольклорного акта, они лишь являются его частью, связующим звеном между фольклорными актами или выступают в качестве фрагмента повседневной коммуникации. Обрядовые фольклорные жанры, напротив, представляют собой самостоятельный фольклорный акт с определенной текстурой и контекстом. Загадки же занимают промежуточное положение: если они выступают как часть повествования, они создают фольклорный момент, если они загадываются, например, на дружеском вечере, каждая загадка представляет собой отдельный фольклорный акт. Малые фольклорные формы, несмотря на свою формульность и устойчивость, всё же изменяются с течением времени, меняется их роль в системе, их восприятие: например, приветствие *zbogot*, которое некогда было вежливой формулой, в настоящее время расценивается как устаревшее. Перед исследователем стоит задача понять принципы, по которым тот или иной жанровый образец принимается в обществе как норма, а другие оцениваются как экспрессивные, выходящие за рамки нормы.

Что касается уровня текста, для всех исследованных жанров в качестве наиболее продуктивного стилистического средства Саша Бабич выделяет повтор слов и предложений, именно повторы создают равномерный ритм в более длинных текстах (заговоры, фольклорные молитвы) или увеличивают экспрессию (в бранных формулах, трудовых выкриках). Также довольно часто, но не во всех жанрах встречается рифма: она присутствует в поговорках, загадках, заговорах и фольклорных молитвах (но ее нет в проклятиях). Она облегчает запоминание фольклорного текста. Выбор лексики фольклорного текста в огромной степени зависит от жанровых особенностей: для проклятий наиболее важна экспрессивность, для загадок — метафоричность и ритм. Большую роль играют метафора, метонимия и персонификация. Гипербола и оксюморон особенно характерны для бранных формул. Текстура фольклорных текстов соответствует их экспрессивности и жанру. Трудовые выкрики, приветствия, бранные слова, поговорки и загадки произносятся отчетливо, более громким голосом, фольклорные молитвы могут декламироваться медленно, нарастая, а могут шептаться неразборчиво, втайне. Заговоры произносятся тихим голосом, чтобы больной не мог разобрать и выучить слова. Разнообразие внутри отдельных малых жанров фольклора зависит от адресата (формальные приветствия и приветствия между молодежью) и функции (брань в функции оскорбления или брань в функции снятия напряженности, например во время вождения автомобиля).

Из всех малых фольклорных форм наиболее подвержены динамике неформальные приветствия, брань, поговорки и загадки. Неформальные приветствия формируются в малых сообществах, изменяются быстрее и заметнее (*hej*, *čao* и пр.), паремии часто перефразируются в средствах массовой информации — они используются в качестве заголовков или в рекламных слоганах, а также с шуточными целями. Использование паремий (поговорок и поговорок) в дискурсе СМИ возможно благодаря тому, что традиционные формы заложены в подсознании носителей (в том числе на уровне ритма и мелодики). Нарочитое искажение широко известных текстов паремий создает эффект обманутого ожидания и гарантирует запоминание слогана, что и является основной целью рекламы. Выбор той или иной поговорки в качестве слогана часто случаен, автор слогана, как правило, руководствуется простой ассоциацией, выбирая поговорку, которая тематически подходит компании. Поговорки, фразеологизмы и загадки преобразуются таким образом, что отдельные слова в тексте-образце заменяются другими, подходящими по ритму и мелодике, но имеющими другое значение (*zarečene*

kruha se največ poje [пропеченный хлеб лучше естся] > *zarečene* *kruha se največ poje* [запрещенный хлеб лучше естся]). Переделка поговорок происходит также в шуточных целях или даже как пародия на устоявшиеся образцы: *delo krepa človeka* [работа губит человека] (из *delo krepi človeka* [работа укрепляет человека]), *kdor ne dela, naj vsaj je* [кто не работает, пусть по крайней мере хоть ест] (из *kdor ne dela, naj ne je* [кто не работает, тот не ест]), *beseda ni konj, je rekla kobila* [слово не конь, сказала кобыла] < (*beseda ni konj* [слово не конь]). Смысл первичной поговорки *beseda ni konj* близок русскому «за спос денег не берут», модифицированная форма означает «говорить недостаточно, нужны действия». Эти случаи наглядно демонстрируют, что структура поговорки всё еще сохраняет свою актуальность для выражения мыслей и шуточных комментариев.

Малые фольклорные формы передаются из поколения в поколение, подвергаясь изменениям с течением времени, приспосабливаясь к новым тенденциям в общественной и культурной жизни. На принятие фольклорных жанров и их оценку оказывает большое влияние общество со своими обычаями и нормами. Тексты малых фольклорных форм являются частью повседневного дискурса, некоторые в традиционной форме, а некоторые в модернизированном виде. Разнообразная структура фольклорных жанров предлагает широкий выбор возможностей, как передать идею, поэтому фольклорные жанры всегда останутся частью нашего лексикона и коммуникативных стратегий.

Несомненным плюсом книги является то, что автор анализирует все жанры по единой схеме, что дает возможность сравнить их между собой. Тщательно продуманная классификация помогает рассмотреть все разнообразные типы внутри каждого жанра и выделить основные характерные для каждого жанра черты. Например, типичные тексты паремий по своей природе метафоричны, типичные загадки по сути являются упражнениями в узнавании лексических, часто метафорических описаний; вместе с тем они решают важнейшую для гуманитарного знания проблему — конструирование реальных дефиниций. Книга Саши Бабич вводит в научный оборот новые тексты малоизученных жанров, таких как приветствия, трудовые выкрики, бранные формулы; систематизирует имеющиеся к настоящему моменту знания о тех или иных жанрах и открывает новые перспективы в изучении новейших форм бытования фольклорных текстов малых жанров.

М. В. Ясинская,
канд. филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта
«Образ человека в языке и культуре славян» (РГНФ №16-04-00101).

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2015. — 445 с.: ил. — (Этнограф. 6-ка).

Валенцова М. М. Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект / Ин-т славяноведения РАН; [отв. ред. С. М. Толстая]. — М.: Индрик, 2016. — 615 с.: ил. — (Традиц. духов. культура славян. Современ. исследования).

Власова И. В. Русский Север: историко-культурное развитие и идентичность населения / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2015. — 376 с.: портр.

Губогло М. Н. Гагаузия и Приднестровье — юго-западные форпосты русского мира (по итогам этносоциологических исследований). — М.: ИЭА РАН, 2016. — 57 с.: табл. — (Исследования по прикладной и неотложной этнологии / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; № 251).

Евреи Европы и Ближнего Востока: традиция и современность. История, языки, литература = Jews of Europe and the Middle East: tradition and modernity. History, languages, literature: материалы междунар. науч. конф. памяти В. А. Якобсона, 17 апреля 2016 г. / [редкол.: Д. А. Эляшевич (пред.) и др.]. — СПб.: Петербургский ин-т иудаики, 2016. — 413 с.: ил., табл. — (Труды по иудаике. История и этнография / Петербургский ин-т иудаики = Transactions on Jewish studies / St. Petersburg institute of Jewish studies; вып. 11).

Егоров В. Г., Зозуля О. А., Сарыков Е. С. Кустарные промыслы Курской губернии второй половины XIX — начала XX века. — СПб.: Алетейя, 2016. — 207 с., [5] л. ил., цв. ил.: табл.

Гейштор А. Мифология славян: [пер. с пол.]. — М.: Весь мир, 2014. — 384 с., [12] л. ил.

Дукова У. Наименования демонов в болгарском языке: [пер. с нем.] / [отв. ред. И. А. Седакова]. — М.: Индрик, 2015. — 246, [2] с. — (Традиц. духов. культура славян. Зарубежная славистика). — [Книга вышла в 2016 г.]

Иванова Л. И. Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева = Kyly: karjalaizien tavat da uskomukset, rahvahan liečietiedo da kylyn haltijat / РАН, Карельский науч. центр, Ин-т языка, литературы и истории; Ун-т Дмитрия Пожарского. — М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2016. — 391 с., [8] л. ил.

Инновации в антропологии: новые направления, объекты и методы в российских антропологических исследованиях / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; отв. ред. С. В. Соколовский. — М.: ИЭА РАН, 2015. — ix, 151 с.: 28 ил.

Картина мира в системно-структурном и антропологическом аспектах: поиски общих закономерностей: сб. материалов IV Междунар. науч.-практ. конф., Биробиджан, 14 дек. 2015 г. / Приамурский гос. ун-т им. Шолом-Алейхема; под общ. ред. Н. Г. Богаченко, О. В. Павловой. — Биробиджан: ПГУ им. Шолом-Алейхема, 2016. — 140 с.: табл.

Катермина В. В. Номинации человека. Национально-культурный аспект: на материале русского и английского языков. — М.: Флинта; Наука, [2016]. — 221 с.

Кирпичников А. И. Опыт сравнительного изучения западного и русского эпоса: поэмы ломбардского цикла. — 2-е изд. — М.: URSS, 2016. — XII, 208 с.

Курская В. История лошади в истории человечества. — М.: Ломоносовъ, 2016. — 273 с.: ил. — (История / География / Этнография).

Магомедова Х. Н. Структурно-семантическая и антропоцентрическая организация паремий аварского языка / Ин-т языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестан. науч. центра РАН. — Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2016. — 136 с.

Майнов В. Н. Очерк юридического быта мордвы: [репринт] / под ред. и с предисл. П. А. Соколова. — 2-е изд. — М.: УРСС; ЛЕНАНД, 2016. — 269 с. — (Академия фундамент. исследований: Этнология).

Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров. — М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2016 (сер. 2015). — 494 с.: карты.

Неизвестные страницы русской фольклористики / отв. ред. А. Л. Топорков. — М.: Индрик, 2015. — 576 с. — (Традиц. духов. культура славян. Из истории изучения). — [Книга вышла в 2016 г.]

Олсон Л., Адоньева С. Традиция, трансгрессия, компромисс: миры русской деревенской женщины / [пер. с англ. А. Зиндер]. — М.: Новое лит. обозрение, 2016. — 434 с., [4] л. ил., портр. — (Науч. 6-ка: науч. приложение; вып. 148).

Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации / Ин-т славяноведения РАН; отв. ред. С. М. Толстая. — М.: [ИСЛ РАН], 2016. — 320 с.: карты.

Рыжакова С. И. Фуксы, коммилтоны, филистры... Очерки о студенческих корпорациях Латвии. — М.: Новое лит. обозрение, 2015. — 392 с.: ил. — (История науки).

Сергеева А. В. Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность. — 9-е изд. — М.: Флинта; Наука, 2016. — 314 с.

Тендрякова М. В. Игровые миры: от homo ludens до геймера. — М.; СПб.: Нестор-История, 2015. — 224 с.: ил.

Фольклорное движение в современном мире: [сб. ст.] / М-во культуры РФ, Гос. респ. центр рус. фольклора, Гос. ин-т искусствознания; [сост. Е. А. Дорохова]. — М.: ГРЦРФ, 2016. — 223 с., [4] л. ил., цв. ил.: портр., табл.

In Umbra: демонология как семиотическая система: альманах / [отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова]. — Вып. 4. — М.: Индрик, 2015. — 368 с.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Искрометное слово зауральцев: частушки на переломе веков: учеб. пособие (хрестоматия) / Курган. гос. ун-т; сост., вступит. ст., словарь диалект. и устаревшей лексики, задания для самостоят. обучения В. П. Федоровой. — Курган, 2015. — 420 с.: 2 с. ч/б., 4 с. цв. ил.

Четыре гиены. Сомалийские народные сказки = Four hyenas. Somali folk tales = Afar waraabe. Sheekooyin soomaaliyeed oo hidde ah: трилингва (русский-английский-сомали) / сост. и пер. с сомали Г. Л. Капчица. — М.: URSS, cop. 2016. — 416 с.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Канакина Г. И., Викторова Е. В. Русская пословица как средство формирования языковой и социокультурной компетенции: учеб. пособие. — 3-е изд., стер. — М.: Флинта; Наука, 2016. — 143 с.

Лобода А. М. Русский богатырский эпос: опыт критико-библиографического обзора трудов по русскому богатырскому эпосу. — 2-е изд. — М.: URSS, 2016. — VI, 236 с.

АЛЬБОМЫ

Иванов В. Ф. Народный костюм семейских Забайкалья: [к 250-летию прибытия первых переселенцев-старообрядцев в Бурятию]: науч.-поп. издание / науч. ред. С. В. Васильева. — Улан-Удэ: Экос, 2015. — 116 с.: цв. ил.

Липинская В. А. Традиционная культура русского народа в средней полосе Европейской части страны: этнограф. альбом / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — М.: ИЭА РАН, 2015. — 320 с.: ил., цв. ил., портр.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Конференция молодых исследователей «АНТРОПОЛОГИЯ ПРОСТРАНСТВА»

С 4 по 5 марта 2016 г. в Российском государственном гуманитарном университете (Москва) проходила Всероссийская конференция молодых исследователей по фольклористике и культурной антропологии, уже второй год организуемая учебно-научным Центром типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) РГГУ. Мероприятие проводилось в рамках традиционных Гуманитарных чтений РГГУ и в этом году было посвящено антропологии пространства.

Широкая тематика конференции позволила собраться на одной площадке студентам, аспирантам и молодым ученым из различных областей гуманитарного знания: фольклористам, антропологам, лингвистам, политологам. Всего в мероприятии приняло участие 26 специалистов из России, Украины и Финляндии.

Можно ли говорить об универсальном инвентаре культурных пространственных концептов? Какие имеются ограничения на их сочетаемость друг с другом? В какой мере осмысление и означивание пространства в языке и культуре определяется его физическими характеристиками? Можно ли манипулировать представлениями о пространстве? Какие факторы обеспечивают устойчивость этих представлений и насколько быстро они меняются? Можно ли быть «пространственным билингом» и жить в нескольких системах координат одновременно? Эти и другие вопросы обсуждались в течение двух конференционных дней.

Программа конференции включала как доклады молодых участников, так и лекции преподавателей ЦТСФ РГГУ, а также приглашенных специалистов.

Конференция открылась вступительным словом научного руководителя ЦТСФ РГГУ **С. Ю. Неклюдова** (Москва) и его лекцией на тему «Пространственно-временные отношения в структурной организации фольклора». На материале разных традиций он рассмотрел специфику концептуализации пространства в жанрах повествовательного фольклора: эпосе, сказке, мифологической прозе.

Работа первой секции началась докладом **Е. Г. Апросимовой** (Якутск) о динамике и типологии образов пространства в якутских преданиях о героепрародителе Элэе. Современным якутским предписаниям и запретам, связанным с отправлением в путь, и реконструкции представлений о мифологических персонажах, контролирующих передвижение в пространстве, было посвящено сообщение **С. С. Макарова** (Москва). Затем **М. В. Моррис** (Москва) представила анализ эволюции древне-

ирландских представлений о «втором зрении» — способности видеть события, происходящие в ином мире.

Вторую секцию открывали две лекции. Директор ЦТСФ РГГУ **О. Б. Христофорова** рассказала о космологических представлениях инганасанских шаманов, для которых один и тот же персонаж, например Мать земли, может быть и небольшим деревянным идолом, и телом-ландшафтом, по которому шаман символически путешествует во время камлания. Лекция профессора ЦТСФ РГГУ **Е. Е. Левкиевской** была посвящена типологии образов иного мира в традиции восточнославянских обрядов. Затем последовал блок докладов, посвященных фольклору и мифологии славянских народов.

Е. Д. Горбушина (Воронеж) рассказала о результатах лингвостатистического анализа лексики с пространственным значением в текстах севернорусских быличек из собрания О. А. Черепановой. **Д. Бернарделе** (Москва) посвятила свой доклад анализу семантики пространственных концептов в песнях о замурованной женщине, распространенных в балканских традициях.

На конференции обсуждались не только вербальные тексты. Анализу выштых изображений тына, репрезентирующего границы «своего» и «чужого» пространства на украинских рушниках рубежа XIX–XX вв., посвятила свое выступление **Т. М. Волковичер** (Киев). В докладе **А. В. Рыжаковой** (Киров) была представлена типология сакрализуемых объектов (священных рощ, камней, источников и др.) Кемеровской области — региона, характеризующегося взаимовлиянием русской, марийской, удмуртской и татарской традиций.

Завершился первый день лекцией руководителя Центра городской антропологии КБ «Стрелка» **М. Д. Алексеевского** (Москва) на тему «Антропология спального района: социокультурный профиль и локальная идентичность». В ней были рассмотрены как общие проблемы и методы городской антропологии, так и конкретные результаты исследования московского района Измайлово.

Второй день конференции был посвящен символическому осмыслению пространства «физического» и влиянию этого процесса на жизнь людей. Работу секции, посвященной городскому пространству, открыла лекция доцента ЦТСФ РГГУ **Н. В. Петрова** (Москва) на тему «Фольклорное пространство большого города». Основное внимание в ней было уделено жанру «городских легенд», методам собирания и анализа

этого материала. Тему исследований «мифологического ландшафта» города продолжил доклад **М. Д. Волковой** (Москва) о зданиях, строительство которых приписывается советским заключенным и военнопленным. Она показала, что в этих сюжетах функционируют семиотические модели, параллели которым обнаруживаются в традиционных нарративах о строительной порче. Конструирование образа городского района в любительских рэп-композициях, выкладываемых в социальных сетях, стало предметом совместного исследования **Е. А. Литвин** и **А. А. Сомина** (Москва). Современным мантическим практикам, обусловленным представлениями о персонификации города, был посвящен доклад **Е. К. Малой** (Москва). Она отметила, что подобные представления и практики в значительной степени формируются под влиянием определенного культурного опыта — «общего текста», соответствующим образом описывающего реальность.

В секции были представлены и исследования в области антропологии закрытых сообществ. **И. М. Микешин** (Хельсинки) представил результаты включенного наблюдения, проведенного в христианском (баптистском) реабилитационном центре в Санкт-Петербурге. В докладе была описана структура основных пространственных зон здания, в котором размещается центр. Внимание антрополога привлек гендерный аспект пространственной сегрегации, воспроизводящей модель христианской семьи, и дисциплинирующее воздействие этой сегрегации на реабилитантов.

Рабочему пространству православного сестричества, действующего в одном из российских городов, был посвящен доклад **К. С. Медведевой** (Москва). Через анализ структуры пространства исследователь показала принцип работы различных видов контроля над трудовой деятельностью членов этого сообщества. Предметом исследования **Ю. И. Ковыриной** (Санкт-Петербург) стала рефлексия «профессионального пространства» в устных биографиях мурманских моряков. Она установила, что бывшие моряки часто описывают маршруты плаваний как перемещение ценой труда и ограничений в «чужое» пространство, где было возможно обретение недоступных в стране материальных объектов. Тема специфики «профессионального» пространства была затронута и в докладе **А. Ф. Балашовой** (Москва). Она представила результаты анализа устных рассказов поисковиков, занимающихся поисками и перезахоронением останков солдат Великой Отечественной войны, а также рассказы «черных копателей». Основное внимание при этом было уделено локусу леса. Конструированию культурного ландшафта Русского Севера в среде участников местных волонтер-

ских реставрационных отрядов был посвящен доклад **Д. Е. Амирхановой** (Санкт-Петербург).

Другим немаловажным аспектом конференции было осмысление пространства человеческого тела. Доклад **Л. В. Пахомова** (Пермь) был посвящен рассмотрению специфических метафор, применяемых при обучении вокальному мастерству. Он выстроил типологию метафор, традиционно используемых для обозначения пространственных границ аппарата звукоизвлечения певца.

Завершали конференцию доклады, посвященные пространственным концептам в культурах США и Индии. **Е. Д. Коралева** (Санкт-Петербург) представила результаты антропологического исследования чувства ностальгии у жителей

американского Юга, зачастую вызываемого воспоминанием о пространстве террасы — архитектурного элемента прошлого. Сообщение **Е. А. Третьяковой** (Москва) познакомило участников конференции с результатами анализа «точек притяжения» в индийском городе Чандигарх, выявленных через изучение пространственных стереотипов его жителей.

На заключительном заседании участники конференции отметили, что лекции и доклады, прослушанные в рамках весьма насыщенной и разнообразной программы, позволили им увидеть новые подходы к своему материалу. Многие высказали желание пересмотреть или дополнить результаты исследований с учетом новых знаний и замечаний. Мероприятие завершилось пре-

зентацией научных изданий и образовательных программ РГГУ.

К началу конференции был опубликован сборник материалов¹.

Примечания

¹ Антропология пространства: Сб. тезисов конф. молодых ученых / Сост. Д. С. Николаев, Н. Н. Рычкова; М., 2016.

С. С. Макаров,
аспирант Центра типологии
и семиотики фольклора РГГУ
(Москва)

Материал подготовлен при поддержке гранта РНФ 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

Конференция «ТВЕРСКОЕ ФОЛЬКЛОРНОЕ ПОЛЕ 2015 года»

С 22 по 23 марта 2016 г. Государственный республиканский центр русского фольклора (ГРЦРФ) совместно с Тверским областным Домом народного творчества (ТОДНТ) и Московским государственным университетом дизайна и технологии (МГУДТ; кафедра общего и славянского искусствознания) провел научно-практическую конференцию «Тверское фольклорное поле 2015 года».

Конференция началась 22 марта в г. Лихославле, в Лихославльской детской школе искусств и продолжилась в филиале Тверского государственного объединенного музея — Карельском национальном краеведческом музее. После приветственных слов от лица ГРЦРФ (**В. Е. Добровольская**) и ТОДНТ (**Е. Г. Марина**) вступительное слово произнес **М. В. Строганов** (МГУДТ), который отметил, что эта десятая по общему счету конференция посвящена не столько региональному, сколько в первую очередь межнациональному аспекту традиционной культуры Верхневолжья. Взаимодействие русских и карел стало объектом пристального научного исследования.

В этот день выступили ансамбль Детской школы искусств Лихославля «Вихмане» (директор **Н. А. Буткарева**) и народный фольклорный ансамбль Районного центра культуры и досуга Лихославльского района «Виржи» (руководитель **Л. П. Горцева**). Участники конференции ознакомились с экспозицией Карельского национального краеведческого музея.

Научное заседание в Лихославле началось с докладов, посвященных общественно-просветительской и соби-

рательской работе в местах массового поселения тверских карел: «Практическая деятельность тверской региональной общественной организации «Тверинкариела»» **М. А. Евграфовой** (Тверь), «Жив язык — жив народ» **О. М. Миловицовой** (Спирово), «Творим прекрасное. Связь времен и поколений. Из опыта работы Спировского Дома ремесел» **С. Н. Федоровой** (Спирово).

М. В. Строганов (Москва) посвятил доклад образу карела в русскоязычной частушке и проблеме национальной специфичности. Речь шла о карельском фольклоре на русском языке, о русскоязычных частушках, которые бытуют именно среди карел и отражают их национальное самосознание. Рассматривалась такая форма языковой интерференции, как включение в русскоязычную частушку карельских слов, обычно обшечного характера. Наиболее частотные сюжеты основаны на сопоставлении двух ухаже-ров: русского и карела, при этом предпочтение отдается карелу. В справках о местах сбора материала и об исполнителях, составленных собирателями — студентами филологического факультета Тверского госуниверситета, отразилось взаимодействие русского и карельского элементов в собранном материале.

К. В. Бабковская (Тверь) в докладе «Куклы карел села Микшино Лихославльского района» изложила результаты собирания информации от 90-летних жительниц о бытовании карельских муччо (*muçço* — кукла), известных и во второй половине XX в. в нескольких вариантах: это скрутки, закрутки и фигуры, сделанные из одежды. Принцип изготовления муччо напоминает общерусские

образцы, и только благодаря названию на языке носителей они приобретают национальный колорит. Такие куклы были распространены и в других населенных пунктах Лихославльского района.

В докладе **А. Г. Кулешова** (Москва) «Мастер Н. А. Крутиков из деревни Крапивка Спировского района» сообщалось о большой коллекции мелкой деревянной скульптуры, созданной этим мастером-карелом и хранящейся на его родине. Манера мастера не связана напрямую с местной или общерусской традицией, ее следует квалифицировать как самостоятельное творчество.

Ряд докладов был посвящен изучению фольклорных традиций в других регионах Тверской области: «Первый выгон скота и Егорьевская магия в Кимрском районе» **В. Е. Добровольской** (Москва), «Рукописные травники Тверской области» **А. Б. Ипполитовой** (Москва), «О некоторых музыкальных особенностях пастушеской традиции Тверской области» **С. Н. Старостина** (Москва).

Во второй день конференции заседания проходили в Твери, в Тверском областном Доме народного творчества, которому в 2016 г. исполняется 80 лет. Приветственное слово участникам конференции произнес председатель Тверской региональной национально-культурной автономии тверских карел **Н. А. Туричев**.

Л. Г. Громова (Тверь) в докладе «Причитания как один из жанров обрядовой лирики тверских карел» рассказала, что у тверских карел наиболее распространены и сохранились почти до наших дней похоронные причитания *iänellä itkie*, или *luvetella*, и причитания, связанные с проходами в армию. Тверских плакальщиц записывал П. Виртаранта в 1957–1984 гг. (*Kauas läksit karjalainen. Porvoo, 1986*), аудио- и видеозаписи хранятся в основном им архиве звуковых записей (Хельсинки). Для языка карельских похоронных плачей свойственны метафорические замены терминов родства, напри-

мер: мать — *ihalani imättäjäzeni* 'дорогая кормилица', *imättäjäzeni luaduluaskova sanazeni* 'ласковая добрая кормилица'.

О. М. Кузьмина (Ржев) рассказала об этническом своеобразии ржевско-зубцовского региона, где сосуществовали белорусские и карельские заселения. Сегодня карельские поселения находятся близ Погорелого Городища, по р. Держе и ее притокам Горянке и Кляке: Ботино, Новое, Васильевское, Матюгино, Семеновское. Народный костюм не сохранился, но о зубцовской карельской сороке упоминает Л. Э. Калмыкова. В семьях не забывают про *сульчинки* (блины с начинкой), *сканцы* (картофельные пирожки), другие карельские блюда.

Эти доклады были дополнены сообщениями **Т. М. Кременецкой** (д. Махнецы Рамешковского р-на) «О никольских карелах» и **В. А. Подрядчикова** (Рамешки) «Дивные камни Рамешковского района. К вопросу о происхождении названия Каменский Стан».

Доклад **И. Ю. Махотиной** (Тверь) «К истории цыганского исполнительства в Твери» был посвящен опыту сбора материалов (с 2008) по истории цыганского исполнительства в Твери в 1880–2000-е гг. (устные источники, семейные архивы, фонды Государственного архива Тверской области, периодические издания). Ряд цыганских исполнителей Москвы и Петербурга биографически были связаны с Тверским краем. Особое внимание уделялось деятельности цыганских артистов в годы Великой Отечественной войны.

Два доклада были связаны с изучением тверского народного костюма: «Презентация проекта "Традиционный костюм Весьегонского уезда"» **Т. Р. Вальковой** (Москва) и «Сороки Весьегонского уезда: карельские и русские» **О. Н. Климовой** (Москва).

С. Н. Лебедева и **А. А. Власова** (Тверь) рассказали об истории создания фольклорного ансамбля Тверского универси-

тета «Славяночка», которому в 2017 г. исполнится 50 лет. Ансамбль был создан при фольклорно-диалектологическом кружке, официальной датой создания его является 22 декабря 1967 г., день первого самостоятельного концерта уже под названием «Славяночка». Однако, как следует из архивных документов и материалов газеты «Калининец», самодеятельный хор пединститута еще в 1920-е гг. исполнял традиционные песни, собранные в фольклорных экспедициях под руководством Ю. М. Соколова. Ансамбль Тверского государственного университета можно считать первым молодежным фольклорным самодеятельным певческим коллективом России. Выступление народного ансамбля «Славяночка» (художественный руководитель С. Н. Лебедева) завершило работу конференции.

М. В. Ахметова (Москва) в докладе «Названия жителей Твери: норма, узус и рефлексии горожан» на материале СМИ и полевых записей рассмотрела названия жителей города. Сегодня в локальном узусе употребляются четыре названия: *тверьки*, *тверичи*, *тверичане* и *тверитяне*. Первый вариант не используется в СМИ и маргинализуется в речи; второй и третий наиболее часто употребляются в речи; четвертый преобладает в половине местных газет и является элементом высокого стиля. Выбор варианта диктуется ориентацией либо на рекомендации академических институций, либо на речь городских властей, либо на общий узус (в том числе на речь местных жителей старшего поколения).

На конференции также прозвучали выступления **В. В. Кузнецова** (Торжок) «Св. Георгий Победоносец и Петр Великий: фольклорная интерпретация образа героя», **В. В. Цыкова** (Торжок) «По следам Верхневолжской этнологической экспедиции», **И. Н. Некрасовой** (Тверь) «Коляда, коляда... дадим тебе гуцу!» О некоторых особенностях святочного обхода дворов

в Лесном районе», **В. И. Ситникова** (Тверь) «Бельские гармонисты», **О. Л. Францева** (Торжок) «Песенный фольклор жителей города Торжка в 1950–1980-е гг. по материалам личных архивов».

Доклад **Ю. А. Крашенинниковой** (Сыктывкар) «Полевые исследования фольклорной культуры русского населения горнозаводских поселений Республики Коми» был посвящен локальным традициям русских переселенцев из северных и центральных губерний европейской части России. Появление заводских поселений Ньючим (Сыктывдинский р-н, бассейн р. Сысолы), Кажым и Нючпас (Койгородский р-н) связано с открытием в середине XVIII в. железорудных промыслов. Полевую работу среди русских переселенцев начал музыковед П. И. Чисталев (1957–1960 гг.), записывавший песенные тексты разных жанров от местных коллективов и отдельных исполнителей. Экспедиции 2008–2015 гг. имели комплексный характер и предполагали запись фольклорных жанров и местных фольклорных традиций в целом. Особое внимание уделялось устной прозе, календарным и семейным обрядам, местному прозвищному фольклору.

При подведении итогов конференции было отмечено, что, невзирая на ее концептуальный замысел, в этом году она была гораздо менее продуктивной, чем конференция 2015 г., прошедшая в Кимрах и Твери. Разработанная экскурсия-экспедиция по Спиловскому и Лихославльскому районам не состоялась, вследствие чего отсутствовало личное знакомство участников конференции с теми местами, которые упоминались во многих докладах, а такое знакомство для мероприятий подобного рода является необходимым.

М. В. Строганов,
доктор филол. наук, Московский
гос. ун-т дизайна и технологии

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Для зарубежных читателей подписка оформляется в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: http://www.periodicals.ru

По вопросам приобретения изданий

Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6;

Тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05. **E-mail:** crf@inbox.ru

«Фаланстер»

г. Москва, Малый Гнездиновский пер., д. 12/27;

Тел.: (495) 749-57-21. **E-mail:** falanster@mail.ru

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ

Тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16. **E-mail:** Zakupki@urss.ru

Ответственный секретарь
редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор
О. В. Трефилова
Корректор
М. К. Егорова
Дизайн, верстка
О. Е. Самсонова
Ответственный за печать
и подписку **Э. Р. Жукова**

Адрес редакции:
119034, г. Москва,
Турчанинов пер., д. 6
Тел.: (495) 708-31-02,
(499) 245-22-05
Факс: (499) 246-93-23
E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для
«Живой старины»)
Сайт: www.folkcentr.ru

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати
и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827
от 30 ноября 1992 г.
Подписано в печать 05.09.2016.
Формат 60 × 90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 031/77
Цена договорная

Отпечатано в типографии:
ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва,
ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка
на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2016



Три девушки-«синьцзянки» в гостях у «харбинской» молодежи. Уругвай, д. Офир. 1976 г. Фото из семейного архива Д. Т. Зайцева



Жених с невестой и ее подругами. Бразилия, штат Мату-Гроссу. 2010 г. Фото И. В. Дынниковой



Маленькие староверы. Уругвай, 2006 г. Фото О. Г. Ровновой

С 2010 г. российские исследователи О. Г. Ровнова, И. В. Дынникова, Д. Е. Расков и П. М. Алешковский занимаются изучением культуры и языка старообрядцев-часовенных (так называемых синьцзянцев, харбинцев и турчан), живущих в Аргентине, Боливии, Бразилии и Уругвае. **Читайте статью О. Г. Ровновой о современной одежде южноамериканских староверов на с. 41–45.**



Красавица. Бразилия, штат Гояс. 2008 г. Фото О. Г. Ровновой



Старообрядцы-«синьцзянцы», родители Д. Т. Зайцева, в традиционной одежде. Аргентина. 1973 г. Фото из семейного архива Д. Т. Зайцева



▲ Фартуки, которые носят на свадьбах староверы, помогающие готовить обед или обслуживающие за столом гостей (получены от староверки-«синьцзянки»): белый — женский фартук, серый — мужской.



США, штат Орегон. Фото Т. Моррис (Юмсуновой)



▲ Р. Моррис (второй справа) и И. В. Поздеева (вторая слева) в гостях у староверов-«синьцзянцев». 2013 г.

▼ Пояски старообрядцев-«харбинцев» (более узкие) и «синьцзянцев» (более широкие). 1970-е гг.



В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

■ А. В. Пигин (Петрозаводск). Чудеса Иова Ущельского (из дневника мезенского крестьянина рубежа XIX–XX вв.)

■ С. Ю. Королёва, А. С. Беломестнова (Пермь). «Живешь ты там одна, к чему?» (из личной переписки уральских старообрядцев-бегунов)

■ А. В. Гура (Москва). Символика животных в устных и книжных толкованиях снов

■ Материалы фольклорно-этнографических экспедиций

■ Обзоры, рецензии

■ Научная хроника



Костюм староверки-«синьцзянки». 1970-е гг.



Кашемировый сарафан и кашемировая рубаша староверки-«харбинки». 1970-е гг.



Опояска (староверы-«синьцзянцы»)