

ЖИВАЯ СТАРИНА



АРХИВНАЯ ПОЛКА

■ Лист
«Великопоженский
скит» из собрания
Государственного
литературного
музея: к вопросу
о предполагаемом
авторстве Б. В. Шергина



Бубенцы (Средний Урал)

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Традиционные
марийские моления *Сүрем*
(с. Шоруньжа)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: ЦТСФ РГГУ

- В начале был миф... А потом?
- «Стояние Зои»: новые записи сюжета
- Рассказы о причитаниях: вологодские записи 2015–2017 гг.



Ил. 1. «Великопоженский скит» («Изображение пустыни Великопоженския иже на Пижме реце»). Из собрания Государственного музея истории российской литературы им. В. И. Даля (Государственного литературного музея)

На первой странице обложки:

Геннадий Алексеевич Селиванов, 1937 г.р., д. Усть-Утка (в составе г. Нижний Тагил Свердловской обл.), 2017 г. Фото М. Папоротского

Бубенцы из коллекции Г. А. Селиванова. 2017 г. Фото М. Папоротского



Ил. 3. Рисунок иконы Почаевской Божией Матери. Карандаш, тушь, акварель. Собрание семьи Шульманов. Москва. Опубликовано в: Шергин Б. В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 2015. С. 13



Ил. 2. Б. В. Шергин. Шрифтовое и рисованное оформление обложки издания: Протопопов С. Сказка о дивном гудочке. Соч. 7: для голоса и ф-но. М., 1926. Хромолитография (?)



Ил. 4. Эскиз рисунка для оформления «Сказки о дивном гудочке». Акварель, тушь (?). Собрание семьи Шульманов. Москва. Опубликовано в: Шергин Б. В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 2012. С. 224

Читайте статью Н. Е. Плаксиной и М. А. Тычкова «Лист “Великопоженский скит” из собрания Государственного литературного музея: к вопросу о предполагаемом авторстве Б. В. Шергина» на с. 53–56

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: ЦТСФ РГГУ

- О. Б. Христофорова. Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ 2
 С. Ю. Неклюдов. В начале был миф... А потом? 2
 Н. С. Душакова. Память запечатленная: предметы «старинны»
 в нарративах старообрядцев 5
 В. В. Рябов. «Стояние Зои»: новые записи сюжета 8
 Е. Ф. Югай. Рассказы о причитаниях: вологодские записи 2015–2017 гг. 11
 Е. А. Литвин, Э. Морони. Едет Иисус Христос на карете: из итальянского фольклора 14

ФОЛЬКЛОР ГОРНОЗАВОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ

- Ю. А. Крашенинникова. Некоторые итоги экспедиционного обследования
 русских горнозаводских поселений Республики Коми в XXI в. 17
 П. А. Истомина. Скотоводческая магия в культуре заводского населения
 Республики Коми 20
 С. Г. Низовцева. Святочные гадания в русских заводских поселениях
 Республики Коми 24
 И. М. Егоров, К. А. Федосова. Полевые исследования локальных традиций
 Южного и Среднего Урала 28
 Экспедиционные материалы из с. Кага (Республика Башкортостан).
 Публикация К. А. Федосовой 30
 Экспедиционные материалы из деревень в среднем течении р. Чусовой
 (Свердловская область). Публикация И. М. Егорова 33

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- Е. Д. Бондаренко, О. Д. Сурикова. Книжка с картинками: иллюстрированный словарь
 народной речи П. А. и В. А. Поповых 35
 П. А. Попов, В. А. Попова. Словарь уральских слов и выражений.
 Публикация Е. Д. Бондаренко, О. Д. Суриковой 38
 О. А. Теуш. Наименования истока реки в диалектах Европейского Севера России 42

ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ

- С. Ю. Королёва. Коми-пермяцкий богатырь Пера. Фольклорный нарратив
 и локальный ландшафт 44
 С. Ю. Королёва, Е. М. Четина. Рассказы лупьинских коми-пермяков о чудах, Пере,
 Мизе и Стефане Пермском (полевые материалы 2014 г.) 47

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- Н. Е. Плаксина, М. А. Тычков. Лист «Великопоженский скит» из собрания
 Государственного литературного музея: к вопросу о предполагаемом
 авторстве Б. В. Шергина 53

ЭКСПЕДИЦИИ

- А. А. Песецакая. Традиционные марийские моления *Сүрем*
 (с. Шоруныжа, Республика Марий Эл) 57

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Т. Г. Иванова. Народный календарь, православие, песенная культура... 61
 Р. Ю. Федоров. Мир белорусских местечек 63
 Н. Н. Рычкова. Песня в лицах: о чем поют жители Корчевской земли 65
 О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- С. В. Алпатов, С. П. Сорокина, Л. В. Фадеева, Т. В. Хлыбова.
 «Пётр Григорьевич Богатырёв и его время»: Научные чтения
 к 125-летию со дня рождения ученого 68

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 редакто-
 ра), канд. филол. наук, Государственный
 Российский Дом народного творчества
 им. В. Д. Поленова

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

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

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения,
 Государственный Российский Дом на-
 родного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук,
 профессор, Российский государствен-
 ный гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
 фессор, Институт славяноведения РАН,
 Национальный исследовательский уни-
 верситет «Высшая школа экономики»

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

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



ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА РГГУ

Центр типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) — структурное подразделение Российского государственного гуманитарного университета, общеуниверситетский учебно-научный центр, совмещающий в своей деятельности учебно-педагогические и научно-исследовательские задачи. К первым относится реализация специализированной магистерской программы «Фольклористика и мифология» (направление «Филология»); участие в подготовке бакалавров и магистров по направлениям «Филология», «Социальная антропология», «Религиоведение»; подготовка аспирантов и докторантов по специальности «Фольклористика». В научно-исследовательские задачи ЦТСФ входит разработка фундаментальных проблем современной фольклористики — теоретических и методологических, а также прикладных.

К основным направлениям научной деятельности Центра (этим списком, впрочем, не исчерпываемой) относятся следующие:

- изучение традиционного и современного фольклора в структурно-функциональном и коммуникативном аспектах;
- рассмотрение мифологической картины мира в текстах устных культур и поэтики повествовательных жанров;
- историко-типологический анализ разнонациональных устных традиций, изучение исторической семантики фольклорно-мифологических мотивов / сюжетов / ритуальных практик и их региональных вариантов;
- исследование исторических соотношений устной и книжной культуры: палеофольклорных элементов письменных памятников, устных компонентов «третьей культуры» XIX–XX вв., фольклорных текстов, опирающихся на письменные источники, культурных прототекстов и их роли в формировании фольклора Нового времени;
- описание современных фольклорно-обрядовых традиций (мифологических

и квазинаучных представлений, ритуализованных практик, паремиологических текстов, городской песни, генезиса и функций современного анекдота);

- разработка принципов описания повествовательных структур устной словесности, систематизация и классификация на этих основаниях фольклорных текстов, в том числе с использованием компьютерных технологий, создание структурных сюжетно-мотивных указателей и их компьютерных версий, представляющих собой работающие модели, практически используемые фольклористами (в том числе в сети Интернет).

ЦТСФ как подразделение РГГУ был оформлен в 2004 г., но его история началась гораздо раньше: он возник на базе семинара «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика», который с середины 1990-х гг. действовал в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ, ныне носящем имя его первого директора Е. М. Мелетинского, и вокруг которого сложился постоянно обновляющийся коллектив фольклористов, преимущественно молодых, из разных городов России и зарубежья.

Формы деятельности ЦТСФ основываются, во-первых, на разрабатываемой здесь стратегии объединения академической и вузовской науки, а во-вторых, на опыте интеграции фольклорно-антропологических исследований, проводимых в столичных и региональных научно-педагогических центрах. ЦТСФ организует научные конференции и семинары с привлечением специалистов из российских и зарубежных исследовательских центров (с 2003 г. состоялось более 60 научных форумов); организует Летние школы по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии, которые в первую очередь ориентированы на студентов и аспирантов, специализирующихся в данных областях (начиная с 2003 г. состоялось 18 школ); проводит фольклорно-этнографические экспедиции (состоялось более ста). В Центре работает регулярный научный семинар

«Фольклор и постфольклор: структура, типология и семиотика», заседания которого проходят с сентября по июнь дважды в неделю (по понедельникам и средам).

Центр выпускает книжную серию «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика» (награждена дипломом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга-2015»), несколько лет выходили подготовленные им книги в серии «Антропология/Фольклор» (издательство «О.ГИ»).

Общий список работ Центра включает более 700 наименований (в том числе более 70 монографий и сборников статей).

Результаты работы Центра размещаются на интернет-портале «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (<http://www.ruthenia.ru/folklore>), занимавшем второе по популярности место в существовавшем до апреля 2010 г. ведущем тематическом рейтинге российского Интернета Spylog (раздел «Филологические науки»). Кроме того, существуют страница ЦТСФ на сайте РГГУ (http://www.rsu.ru/education/section_228/section_8790/) и отдельная страница магистерской программы ЦТСФ (http://www.ruthenia.ru/folklore/ma_program/).

ЦТСФ имеет партнерские отношения с рядом российских и зарубежных научных центров. Его сотрудники участвуют в международных проектах и научных форумах, а в Центре (ранее — в предшествующем ему семинаре) проходят стажировку молодые фольклористы из США, Италии, Франции, Швейцарии, Нидерландов, Чехии, Украины, Молдавии, Казахстана, Киргизии, Китая и других стран.

В настоящую подборку включена статья научного руководителя ЦТСФ профессора, доктора филологических наук С. Ю. Неклюдова, а также работы молодых исследователей — стажеров ЦТСФ (Н. С. Душакова, Е. Ф. Югай, Э. Морони), аспирантов (Е. А. Литвин), магистрантов (В. В. Рябов).

О. Б. Христофорова,
доктор филол. наук,
Российский гос.
гуманитарный ун-т (Москва)

Сергей Юрьевич Неклюдов,

доктор филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ (Москва)

В НАЧАЛЕ БЫЛ МИФ... А ПОТОМ?

1. Прежде всего — несколько исходных дефиниций.

Под мифологией (мифологическим мышлением, мифом в широком смысле

слова) понимается древнейший в человеческой культуре способ освоения окружающей действительности и моделирования организующих ее системных отношений. Миф удовлетворяет потребность людей в целостном знании о мире в его природных и аксиологических измерениях, облегчает переживание кризисных состояний и организует жизнь общественного человека, регламентируя правила его

социального поведения. Миф в узком смысле слова — это совокупность жанровых разновидностей фольклора, включающая рассказы (как правило, с этиологическим финалом) о событиях давнего времени, положивших начало всеобщему раз и навсегда установленному порядку вещей.

Миф базируется на чувственном и интеллектуальном опыте архаического человека, формулирующего свои «первичные обобщения» и эпистемологические идеи разной степени отвлеченности через наглядные образы действительности (небесные светила, гора, река, дерево, птица, рыба, змея и т.д.). Это приводит к повышенному насыщению таких образов мифологическими значениями и к формированию на этой основе языка для описания структурных элементов картины мира (в том числе — концептуализации качества неоднородного пространства в его вертикальных и горизонтальных измерениях, с его «центрами» и «границами», областями «своими» и «чужими»), к «опредмечиванию» чувственно неуловимых сущностей (таких как «душа» или «судьба») и т.д. При этом надо учесть, что, хотя язык мифа обладает огромными потенциями символизации (а мир символов по своим значениям весьма мифологичен), само по себе мифологическое повествование обычно вполне конкретно. Соответственно мифологическая птица не «символизирует душу», но прямо является ею, «нить» — не аллегория судьбы, а ее воплощение. Символами подобные образы становятся лишь впоследствии, за пределами архаического мифа, изначально не содержавшего ни аллегорий, ни умозрительных идей, которые появляются в более сложных идеологических системах, составляя основу религиозных учений и репрезентирующего их религиозного искусства. Опыт изучения «живой» мифологии в общем подтверждает давно отмечавшуюся малую способность архаики к обобщениям¹. В фольклоре подобные задачи решаются путем использования избыточной синонимии устного дискурса, позволяющей постепенно раздвигать референциальные границы дейктического слова до объема обобщенного понятия².

События мифа имеют единичный и локальный характер. Так, полосы на спине бурундука «прочитываются» как след руки погладившего его бога или медведя³, а раздвоенный хвост ласточки объясняется неудачным выстрелом мифологического борца с «солнечным хаосом», который при этом становится степным сурком (тарбаганом) — в наказание или во исполнение собственного заклятия:

С востока на запад он стал пускать стрелы, шесть солнц сбил, только собрался вы-

пустить седьмую стрелу, как перед ним пролетела ласточка, стрела попала в хвост, а до солнца не долетела. Солнце зашло за гору. Стрелок перестал быть человеком, оторвал себе большой палец и стал тарбаганом. У тарбагана есть так называемое человеческое мясо. С тех пор у ласточки хвост раздвоенный, а день сменяется ночью⁴.

Таким же образом обстоит дело в подавляющем большинстве текстов.

Во всех подобных случаях исходно существует один-единственный бурундук, один-единственный тарбаган, одна-единственная ласточка и т.д. — первообразы существ (вещей, явлений), получивших некие новые признаки, далее воспроизводимые у всех последующих бурундуков, ласточек и тарбаганов, т.е. типовая множественность объектов и событий в наблюдаемом мире объясняется через их персональную и акциональную единичность в мифе. Строго говоря, в приведенном сюжете фигурирует не одна, а две ласточки, хотя и названные одинаково (*хараацай шувуу*): единственная, мифологическая (в основном корпусе рассказа) и любая особь данного орнитологического вида (в этиологическом финале). Однако мифологическая ласточка — не прама-терь всех ласточек (а мифологический бурундук — не праотец бурундуков), ничего подобного миф не сообщает⁵, говорится лишь, что *с тех пор* у ласточки (современной, каждой, обычной) хвост раздвоенный. Отношения членов подобной «перспективной проекции» скорее могут быть уподоблены не прямой генетической преемственности с наследственным закреплением благоприобретенного признака, а отношениям «концептуального прототипа» и серийного множества в современном производстве.

2. Будучи «первичной формой» смыслопорождения, миф располагает у истоков человеческой культуры, однако и в дальнейшем он продолжает свое многоплановое бытие, причем не только в бесписьменных «этнокультурных заповедниках», но также в традициях модернизированных индустриальных и постиндустриальных обществ. С одной стороны, он существует как, по-видимому, непреходящая психоментальная данность (что обуславливает вероятность и даже неизбежность реактуализации мифологической картины мира вследствие разнообразных архаизирующих социокультурных процессов). С другой стороны, его наследие сохраняет свою востребованность в качестве как текстопорождающих моделей, так и мифопоэтических структур фольклора и литературы.

Мифологическая модель — это некий «протофрейм», презумпции (семантические пресуппозиции) ко-

торого в принципе выводимы из мифологической картины мира или, по крайней мере, соответствуют ей, хотя, разумеется, надо учитывать и роль в ее формировании книжной словесности, насыщающей культурную традицию человека новейшего времени литературными, «авторскими» приобретениями, которые при этом оказывают обратное влияние на фольклорную среду.

Мифологическая картина мира представляет собой весьма устойчивый и по-своему эффективный способ концептуализации действительности, выработанный культурной традицией и базирующийся на установках коллективной психологии. Подобная картина мира — совсем не обязательно «ложная». Целый ряд практик, регламентируемых ею, при всей своей концептуальной антинаучности могут быть по-своему (и даже вполне) результативными — как, скажем, многие технологии «народной» или «традиционной» медицины, некоторые вполне «работающие» метеорологические (вообще «природные») приметы. Они рождаются из первичных обобщений, точнее, из устойчивых прогностических импликаций, зависимостей «события В» от предшествующего «события А» (согласно мифологической логике, такие временные отношения понимаются как причинно-следственные, «после» значит «в результате»). Эти импликации кодируются в системе образов данной этнической традиции, они текстуализуются, обретая структурную упорядоченность, необходимую для размещения в коллективной памяти, и далее живут своей жизнью. У разных народов и культур они будут, естественно, разными «по наполнению» (приметы туарега в этом плане не могут совпасть с приметами эскимоса), различаться может и степень «мифологичности» их кодирования — сообразно степени архаичности данной культуры, но механизмы их образования и функционирования принципиально однотипны.

Достоверность таких «зависимостей», видимо, не столь безусловна уже при их возникновении, процент несовпадений, скорее всего, изначально достаточно велик. С течением времени — тем более: происходят климатические изменения, трансформируется хозяйственная деятельность, запросами которой определяются многие приметы и практики; наконец, люди переселяются в другие регионы с другими условиями, унося с собой фольклорную традицию, включая и приметы. Как-то из них впоследствии отмирают или корректируются, но некоторые сохраняют относительную неизменность.

Опора на установления мифологической картины мира, усваиваемой, как усваивается родной язык, не требует ни особого труда, ни специальной подготовки, тогда как сомнение,

эксперимент и логическое заключение из опыта — это уже определенное усилие. Благодаря своему «базовому» характеру содержащиеся в мифе объяснительные и упорядочивающие связи гораздо «сильнее», чем соответствия observable опыту, который для носителя мифологического знания на самом деле ничего не опровергает, поскольку случаи совпадений «подтверждают» и «доказывают», а гораздо более многочисленные случаи несовпадений просто игнорируются как нерелевантные. На этом строится верификация любых мантических практик (гаданий, предсказаний, пророчеств); полное же разрушение подобной связи, «установленной» в рамках наивной картины мира, может быть интерпретировано эсхатологически — как признак нарушения «правильного миропорядка», даже как знак скорого конца света.

Мифологические модели могут полностью отделяться от мифологической традиции и функционировать как инструменты, во-первых, сохранения знаний, предоставляющие ячейки своей «эпистемологической матрицы» для заполнения соответствующим «жизненным материалом» (точнее, впечатлениями от него), и, во-вторых, текстуализации подобных впечатлений и памяти о них. Эта текстуализация предполагает оперирование набором устойчивых тем (топосов), структурируемых как поля вокруг определенных «семантических аттракторов» и тяготеющих к столь же устойчивым формам своего выражения.

Таковы, скажем, демонологические интерпретации бытовых обстоятельств и событий — болезни или смерти ребенка (испорчен «дурным взглядом», погублен злым духом), ночного удущья (производит домовый), засухи (следствие гнева небесных или локальных божеств) и т.д. Отсюда, однако, не следует, что используемые при этом текстопорождающие модели возникают именно в данных конкретных обстоятельствах — их генезис, как правило, уходит своими корнями в глубокую архаику, исторически чрезвычайно давнюю. Эти два уровня — ритуально-мифологический генезис самого объяснительного сюжета и его корреляция с реальным житейским происшествием — должны четко различаться. Следует также учесть, что возможно, с одной стороны, привлечение мифологической интерпретационной модели для объяснения уже совершившегося события, а с другой — ее «инструктивное» использование в качестве «руководства к действию». При этом оценки и переоценки самого события могут следовать одна за другой, сменяя друг друга.

Так, пожилая монголка Б. Саруул рассказала нам о некоем происшествии

из времен своей молодости. Когда ее ребенок был еще совсем маленький, по соседству прикочевали новые люди. Одна женщина из этой семьи забежала познакомиться, поцеловала ребенка, и он тут же зашелся в непрекращающемся плаче. Саруул тогда подумала: зачем новая соседка явилась, даже еще не поставив юрту? Оттого, наверное, и произошла порча. Свекровь трижды обошла юрту, держа чашку с водой (по солнцу и против солнца), выплеснула воду, и всё прошло. После этого, однако, Саруул усомнилась в своих подозрениях: нельзя дурно думать о людях — зло, вероятно, и произошло из-за того, что она плохо подумала о новой соседке⁶. Получается, что первая, «спонтанная» реакция оказалась не только более эмоциональной, но и более архаичной, построенной исключительно на магических зависимостях, на ассоциациях метафорического и метонимического типов (партиципации Леви-Брюля). По мере же устранения причины беспокойства, успокоения, снижения эмоционального фона включился рациональный механизм оценки ситуации, который обусловил религиозно-этическую рефлексию более высокого порядка — в соответствии с понятием о карме буддийского вероучения (праведные или греховные действия человека определяют его судьбу, испытываемые им страдания или наслаждения).

3. Топосы традиции имеют разный генезис и могут быть разделены на две группы. Топосы первой группы прямо и непосредственно восходят к фрагментам мифологической картины мира, к осмыслению некоторых обрядов, обычаев, типовых ситуаций ритуализованного быта. Подобную форму можно считать «первичной», она способна сохранять референтные связи с «исходным денотатом» — по крайней мере, пока он сам не утратит актуальность.

Другая группа (форма «вторичная») является продуктом символизации, метафоризации и прочих литературно-фольклорных преобразований «первичных» форм. Так, когда в бурятской хороводной песне танцующие поют: «Сухожилия ног укрепим, глиняные тела облегчим»⁷, — они, естественно, не связывают этот текст с глобально распространенным мифологическим мотивом, согласно которому человек был вылеплен демиургом из глины (Mot. A124.4.1), хотя данный образ наверняка восходит именно к нему⁸. Когда в монгольской песне говорится о «земле с потничек» (имеется в виду площадка для танцев⁹), то это сравнение, скорее всего, отражает мифологический мотив только что созданной и еще не выросшей земли (Березк.,

ВЗВ), однако поющие об этом, конечно, не подозревают. Соответственно миф можно рассматривать не только как арсенал мотивов и сюжетов для более поздних традиций, устных, книжных, изобразительных, но и как источник поэтических средств («мифопоэтика») — многие из их прототипов обнаруживаются в мифологических текстах еще не обретенными сугубо эстетических функций.

Переход к «вторичной» форме может сосуществовать с реальными практиками и казусами, соответствующими «мифологическому сценарию». Иногда происходит подстановка другого денотата, относящегося к «реалистической» картине мира, причем считать данный топос «тем же самым», но претерпевающим варианты модификации позволяет сохранение «исходной» символики мифологического прототипа — со всеми сопутствующими ему мотивами. Вот несколько примеров¹⁰.

Ветхозаветный образ «города-женщины/женщины-города», имеющих глубокие мифологические истоки («земля-женщина» → «своя территория — женщина» → «свой город — женщина» → «[любой] город — женщина» → «женщина — город» → «сватовство/брак = осада/взятие города» и т.д.) и соответствия в других культурных традициях, становится одной из устойчивых мифопоэтических метафор европейской словесности, но до сегодняшнего дня сохраняет ряд вполне архаических коннотаций и сюжетопорождающие потенции — как в фольклоре, так и в литературе.

К архаическому обычаю «гостеприимного гетеризма» (guest prostitution), когда хозяин предлагает гостю свою жену или дочь, восходит, по-видимому, сюжет «жена, сданная в аренду», однако далее тема развивается уже в рамках литературного процесса (переход к «вторичной» форме), который, впрочем, сосуществует с некоторыми реальными практиками и казусами (от парадоксальной формы адюльтера до некоторых сценариев брачных афер), соответствующими тому же сценарию, причем их описания, попадая на страницы мемуарной и документальной прозы, обычно испытывают прямое воздействие рассмотренной текстопорождающей модели.

Мифологический образ «хтонической бездны» в книжной (отчасти и в устной) традиции преобразуется в «рациональные» формы: «подземное кладбище», «склеп», «земляная тюрьма», «песчаная яма», сохраняющие во всех случаях признаки «царства смерти» и исходную хтоническую символику мифологического прототипа — со всеми сопутствующими ему мотивами (состояние героя между жизнью и смертью) и персонажами

(дух-хозяин хтонической бездны; опасная для героя обительница потустороннего мира).

На мифологизирующую языковую семантику и на некоторые фольклорные мотивы, получающие дальнейшее сюжетное разворачивание, опирается разработка топосов: «мертвенность» Луны + пятна на Луне как перемещенное туда существо (→ «мир мертвых на Луне» → «рай / ад на Луне» [с чертями, ангелами, святыми и грешниками] → «путешествие на Луну = попадание на тот свет [= смерть]» и т.д.). Однако далее на этой основе возникают темы, относящиеся уже к формам «вторичным» (связанные с семантикой Луны «обман», «ложь», «глупость», «безумие», с одной стороны, и включаемое в символику Луны «любственное томление» со всеми его производными — с другой). Тут мы имеем дело с сугубо «вторичными» формами, даже с формами «третьего порядка» («носы на Луне», «запах Луны», «Луна из сыра»), вообще утратившими всякую связь с мифологическими представлениями и образами, породившими их. Эта связь может быть выявлена лишь с помощью сложных семантических реконструкций, которые позволяют восстановить протекающие в традиции процессы символизации и смыслопорождения.

При затухании определенной темы она подчас приобретает сниженный характер и начинает интенсивно пародироваться. Впрочем, комическая, сатирическая, бурлескная разработка может сопровождать жизнь темы в традиции от зарождения до угасания, так что правильнее считать симптомами близкого завершения ее «жизненного цикла» не само снижение и пародирование, а исчезновение «высоких» и «серьезных» регистров разработки. Подлинной причиной исчезновения топоса из традиции скорее могут стать определенные события общественной и интеллектуальной жизни, которые

способны окончательно деактуализировать символический потенциал темы и связанные с ней фантазии.

Примечания

¹ См. в связи с этим: *Рифтин А. П.* Категории видимого и невидимого мира в языке: (Предварительный очерк) // Уч. зап. Ленинградского гос. ун-та. Сер. филол. Вып. 10. 1946. С. 136–152; *Кацнельсон С. Д.* Язык поэзии и первобытно-образная речь // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка, 1947. Т. 6. Вып. 4 (июль — август). С. 301–316; *Дубровская Н. В.* Метафора отождествления как условно-метафорическая единица селькупского языка // Вестник Томского гос. ун-та. № 326. 2009. С. 12–15.

² См.: *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 159.

³ Mot. A2217.2, 2413.2; Березк., В69, «Полосатый бурундук» (*Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883. С. 181; *Хангалов М. Н.* Легенды о животных и растениях // Хангалов М. Н. Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ, 1960. № 22).

⁴ Д. Батболд, 20 лет, г. Арвайхээр, Убурхангайский аймак; зап. 23 авг. 2006 г.

⁵ Подобное скорее возможно в литературных редакциях аналогичных сюжетов, ср., например: «А так как этот кот-скорняк / Всем нашим кошкам — прадед, / Семейства кошек и собак / Между собой не ладят». Это перевод С. Маршака (1939) сказки Ованеса Туманяна «Пес и кот» (1886), в свою очередь представляющей собой переработку «народной легенды», которую поэт слышал у себя на родине в Лори и первоначально даже написал ее на местном диалекте (*Чуковский К.* И первой — первая любовь [О творчестве О. Туманяна] // Литературная Россия. 1969. 25 апр. С. 14–15). Фольклорный источник текста сомнений не вызывает (хотя другие его записи в Армении неизвестны), причем у Туманяна ни о каком «прадеде» речь не идет, сказано только, что с тех пор пес, как встретит кота, бросается на него; благодарю проф. А. Петросяна за эти разъяснения (личное письмо от 25 июня 2018 г.). Таким образом, автор сохраняет характерный для

устной версии тип фольклорной этиологии, Маршак же вводит в нее логическое дополнение, «рационально» объясняющее детям «наследственную» причину вражды собак к кошкам.

⁶ Б. Саруул, 73 года, сомон Эрдэнэ-Цагаан, Сухэбаторский аймак; зап. 7 авг. 2008 г.

⁷ *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства. М., 1991. С. 93.

⁸ «Таким образом, Веселовский думает, что если певец сопоставляет человека и дерево, то он их путает или их путала его бабушка» (*Шкловский В. О* теории прозы. М.; Л., 1925. С. 30). В известном смысле, да, «бабушка» путала, а при определенных обстоятельствах такое может происходить и с самим «певцом».

⁹ «На площадке [размером] с потник будем кружить и танцевать...» (Большой академический русско-монгольский словарь: В 4 т. / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва, Ц. Цэдэндамба; Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М., 2001–2002. Т. 1. С. 342).

¹⁰ Их подробный анализ см.: *Неклюдов С. Ю.* Темы и вариации. М., 2016. (Литература как традиция; 1). С. 135–332, 423–464.

Сокращения

Березк. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>).

Mot. — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition: 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Семиотические идеологии» и логика смыслопорождения в фольклорных текстах / культурных практиках» ЛТФ ШАГИ ИОН РАНХиГС.

Наталья Сергеевна Душакова,
канд. ист. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ПАМЯТЬ ЗАПЕЧАТЛЕННАЯ: ПРЕДМЕТЫ «СТАРИНЫ» В НАРРАТИВАХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Во время одной из экспедиций к старообрядцам в с. Старая Добруджа (Республика Молдова, август 2016 г.) местная жительница встретила меня около калитки со словами: «А у меня до сих пор стоит русская печь. Пойдем, покажу и расскажу, как мы раньше-то жили». На следующий

день в том же селе после другого интервью информант, провожая меня, остановился во дворе:

Идите сюда. Здесь у меня хозяйственное всё. Сейчас, я свет включу. Там у меня в смысле как... кладовка! Здесь банки-склянки разные, как говорится. А здесь рус-

ская печь. Вот здесь. Вот, можете фотографировать, если хотите, пожалуйста. Здесь мы хлебушек печём. [До сих пор печете?] Да! Да. Особенно пасочку печём. Жена здесь берёт, что надо, сделает. Это, как сказать... русская печка [САТ].

В обоих случаях вопросов о печи я не задавала, информанты демонстрировали ее по собственной инициативе. А. Т. сам предложил мне ее сфотографировать. В этот момент информант сам решил, что мне показать, чтобы сформировать у меня нужное представление о своей культуре (и, конечно, о себе как ее представителе).

Антропологи и фольклористы нередко встречаются в экспедициях инфор-

мантов, которые еще до начала интервью убеждены, что знают, чего от них ждет собиратель. В старообрядческом поле, особенно в популярных среди исследователей поселениях, местные жители охотно делятся «старинкой». Привыкшие к тому, что у них часто спрашивают о чем-то «древнем», «утраченном», чем можно удивить современного городского жителя и/или о чем можно снять телепередачу, написать увлекательный репортаж, информанты имеют в запасе какое-то количество историй и предметов, которые они готовы предъявить любопытствующему исследователю, не дожидаясь от него каких-то вопросов, а иногда и вопреки этим вопросам. Во втором описанном случае собеседник решил дополнить ту информацию, которую дал во время интервью, сведениями о русской печке, которую они с женой не только сохранили как предмет старины, но и используют в настоящее время.

Демонстрация подобных предметов и рассказы о них зачастую выступают составной частью нарративов о прошлом или об актуальных традиционных практиках. Такие вещи можно рассматривать как материальные носители памяти, которые противопоставляются «живым воспоминаниям» [1. С. 53]. Различия между ними на примере фотографии тонко показал З. Кракауэр [2]. Сутратой контекста бытования предмет может терять свою функциональную и символическую значимость или наделяться новыми смыслами и входить в новые контексты. Пока же есть возможность их соприкосновения с «живыми воспоминаниями», память о них будет вновь актуализироваться.

В этой статье я не буду рассматривать нарративы, сопровождающие демонстрацию фотографий, а остановлюсь на предметах/вещах, хранящихся в домах, которые информанты показывают по своей инициативе, без наводящих вопросов со стороны исследователя, нередко маркируя их как этноконфессиональные («старообрядческие вещи») или этнические («русские»). Местные жители демонстрировали определенные предметы старины, сопровождая их рассказами об этих предметах и вписывая их в нарративы о прошлом. На основе материалов, собранных во время полевых исследований в Республике Молдова (с. Покровка Дондюшанского района, август 2017 г.) среди старообрядцев двукриничного согласия, я рассмотрю два случая. В первом будет представлена актуальная практика использования вещи, в нарратив о которой вписывается рефлексия по поводу современного состояния локальной традиции и значимых событий прошлого. Второй случай — демонстрация информантом предметов старины при отсутствии у него достаточных знаний о функционировании этих предметов —

т.е. ситуация утраченного контекста, когда вещами уже не пользуются в быту, но они хранятся в доме из-за приписываемой им ценности. Общим для обоих рассматриваемых случаев выступает престижность демонстрируемой вещи в глазах информанта.

«ДОБРО ПОЖАЛОВАТЬ НА ЧАЙ ДА САХАР!»

В селе Покровка до настоящего времени является актуальной практика пить чай из самовара. В каждом доме хранится несколько самоваров разного размера, которые используются по назначению не только во время приема гостей, но и в повседневном быту. При этом не только чайники, но и электрические самовары рассматриваются как вещи низкостатусные, «для ленивых». Встречая гостей, хозяева заботятся о том, чтобы «самовар непременно шумел».

Учитывая роль самовара в повседневных и ритуальных практиках, вполне понятно, почему мне как исследователю во многих домах в первую очередь показывали самовар, не дожидаясь вопросов. Это одновременно оказание гостеприимства, способ понравиться исследователю и сформировать благоприятное впечатление от локальной культуры, повод поговорить о «старине».

[Входим в комнату.] [ВИ:] Сейчас самовар наш увидишь, чай пить будем. У нас в Покровке это традиция с самоваром. Каждый день, бывает, по 10 раз на день ставим самовар. [ВА3:] У И. однажды брали интервью. У них пресс-конференция... не пресс-конференция, а репортёры были. И съёмка, по телевизору показывали всё. И всё показывали эти соседи: вот начинаем ставить самовар, вот сюда заливаем воду, ставим щепки эти... Потом, как закипела вода, завариваем чай. [ВИ:] Угля сыпем. [ВА3:] Угля сыпем, чтоб он шумел. А та всё снимает. А тем временем хозяйка накрывает, поставила приборы. Поставила это варенье с малины, это варенье с крыжовника. И потом давай, чай пьют. А съёмка идёт. [ВИ:] И песни пели наши старинные, русские. [ВА3:] Хорошо, в общем, что не забывают нас. [ВИ:] У нас так говорят, когда приходит кто, зовут на чай. Говорят: «Добро пожаловать на чай да сахар!» А на Руси так много говорят в разных селениях: «Чай да сахар!» [ВА3:] Во всех... в духовенстве вообще-то, если кушают они... Заходит сначала мирянин и говорит: «Мир дому!» Хозяйка, хозяйка отвечает: «С миром принимаем!» — «Ангел за трапезой!» Они кушают, он опять добавляет, это он зашёл. Опять же эти хозяин — либо хозяин, либо хозяйка — отвечают: «Невидимо предстоит!» «...» Вообще-то это всё напечатано в этом... и мы никак не можем придумать, только Никон начал реставрацию эту делать. [ВИ:] При Никоне раскол произошёл. [ВА3:] Они начали вставлять свои эти. А то, что было издревле, как сказано, так и пи-

сано у нас. Из поколения в поколение. Что было в 90-х, в 2000-х, в 80-е годы, в 90-е — это же было, сколько я помню, везде только одно — у нас не меняется. Оно именно так напечатано, и мы не можем. [А где напечатано?] [ВИ:] В календарях наших церковных. [ВА3:] Вот надо, чтоб она знала, ты знала, — так не будут они давать ту книгу, а печатают календари, календари каждый год выпускают.

В приведенном фрагменте после легитимации высокого статуса вещи (самовара) посредством апелляции к интересу «репортеров» мои собеседницы вписывают практику чаепития из самовара в контекст «русского» и «старинного»: за чаем поют старинные русские песни, их традиция идентична традициям «разных селений на Руси». А во второй части фрагмента информанты рассказывают о постоянстве, неизменности традиций оказания гостеприимства со времен раскола (!) — середины XVII в., обосновывая это знанием, зафиксированным в «той книге», которое распространяется через церковные календари. Еще одна особенность этого нарратива: несмотря на значительные социально-политические изменения, 1980–1990-е гг. информант отмечает как время, когда традиции не менялись. С изменениями связывается только период раскола в Церкви — своего рода точка отсчета старообрядческой истории.

Поддерживая сложившийся образ старообрядцев как хранителей старины, они используют те модели повествования о прошлом, которые этот образ закрепляют. По словам С. Ю. Неклюдова, «из множества фактов традиция с большой степенью вероятности отберет именно те обстоятельства, которые полностью соответствуют ее семантическим шаблонам» [3. С. 84]. Среди таких фактов для старообрядцев непременно оказывается раскол, осознаваемый как начальная точка истории. С. Ю. Неклюдов также обратил внимание на то, что исторические воспоминания оседают в ячейках фольклорных повествовательных матриц «в основном в виде отдельных коннотативно нагруженных имен и названий» [3. С. 84] — в нашем нарративе актуализируется фигура патриарха Никона как главного действующего лица в одном из ключевых событий старообрядческой истории.

Приведу еще один фрагмент интервью из того же села, который начался с демонстрации информантами самовара:

[ЛМК:] А вот наш самовар. Это ежедневное у меня — самовар, ежедневный. Вот такой у нас, а раньше были только жёлтые. [АДФ:] Медные. [ЛМК:] Жёлтые самовары, да, раньше были. А потом уже начали наш уже... Потому шо не ездили в Россию никада, а потом уже когда начали... [АДФ:]

Сухофрукты начали делать, сушить. Дед... [ЛМК:] И тогда уже начали. [АДФ:] И уже ездили. [ЛМК:] Начали привозить с Тулы самовары, их же начали, считай... Ну уже тоже у нас в селе тоже, ну как, ходят, не все самовары ставят, а чайники какие-то, как это, скорее всего эти... [АДФ:] Tefal. [ЛМК:] А да, да. А ко мне года два или три тому назад приходили песни, чтобы песни я им записала. Наши старинные песни, считай, чтобы записала.

Здесь вновь в соответствии с семантическими шаблонами отход от традиционной практики (чаепития из самовара) представляется в негативном ключе. Информант указывает на актуальность практики и на повседневный контекст ее бытования в своем окружении. Через предмет осуществляется апелляция к России: таким образом, как и в предыдущем фрагменте интервью, традиция напрямую связывается с исторической родиной. Привезенные из России самовары наделяются более высоким статусом в сравнении как с другими самоварами, так и с современной бытовой техникой (несмотря на практичность последней, что вполне осознается информантами). Далее, дополняя ряд «традиционного», собеседница вспоминает об интересе приходивших к ней исследователей к «старинным песням». Таким образом, «старина», которую старообрядцы сохраняют в быту и готовы демонстрировать чужим (в том числе исследователям, журналистам), связана с традиционной практикой чаепития с самоваром, желательно привезенным из России, и старинными русскими песнями.

«КАК ЖЕ ТЫ ЭТО НАДЕЛА?»

В примере, который я рассмотрю ниже, как и в первом случае, информант по собственной инициативе показывал «старообрядческие вещи». В этом случае интервью проходило в доме у бабушки молодой женщины (29 лет), которая предложила побыть моим проводником в течение нескольких дней экспедиции. После интервью, когда бабушка пошла ставить самовар, И. предложила мне показать ценные старинные вещи, которые хранятся в доме бабушки. После ее смерти внучка собирается забрать эти предметы, «чтобы сохранить их для истории».

Это самое ценное... [Достаёт вещи из шкафа.] Вот это запон. Вот они — бабушкины вышивки. Всё-всё вот это сохранилось. Вот это украшали, так вешали на стену. Все хаты этим украшались. Этим невеста украшала свою хату. Это я всё хочу тебе дать, чтоб ты сфотографировала. Вот он — рушник. Как тебе его — на пол разложить, что ли? И вот ещё рушник. Он длинный очень. [Раскладываем рушник на полу, фотографирую.] Так, хочу найти сарафаны ста-

ринные и тебе показать, и не помню, где они лежат. Вот это платье у моей бабушки осталось — старинный фасон платья, как по-старинному раньше шили... Сейчас. [Ищёт.] А, во! На платье обязательно должен быть такой вот ободок. Сейчас я тебе найду... [Дает мне платье.] Хочешь — можешь сфотографировать. Вот видишь, на резиночке, рукав сборный, волан. Как тебе поставить, чтобы ты могла запечатлеть? [Вот так видно хорошо.] И очень важны полосочки эти, как говорится, своего рода орнамент древнерусский. Ага, вот, я нашла. Самое, ты что, это ценное! Я не знаю, если у кого-то сейчас... может, и есть, но таких старинных... Есть, но они как? По-современному пошиты. А это самое старинное, ты что! Сколько сотен лет! Лет сто, наверно, точно есть этому сарафану. [А тут...] Я сейчас всё это вытащу и тебе покажу, что к чему, что куда надевать... Сколько у нас будет возможности сохранить, столько и будем сохранять до самых древних времён. Так, что изначально одевается... Короче, одевается платье, не — рубашка, сорочка одевается. Поверх рубашки одевается... Э, потом одевается платье. Поверх платья одевается сарафан. Поверх сарафана надевается... эм, как она называется... бабушка скажет, как она называется, вот эта вот. А это запон. С поясом вот таким вот. Это он так вот завязывается. [А здесь, сзади?] Это бабушка... я не умею, к своему стыду. Но самое ценное для женщины замужней — это кичка. И я тебе ещё покажу, какая. Вот это кичка моей мамы, венчальная. А это кичка моей бабушки [Тоже венчальная?] Ну да, можно сказать... А это воротник, сделанный собственноручно, тоже из бисера. Всё своими руками как украшение для девушки, для женщины. А потом я это на себя накину... [Надевает одежду, заходит бабушка.] [ЩМЯ:] И, как же ты всё надела?! Это ж не так, на кого ты похожа? [ВИ:] Что, не так? [ЩМЯ:] Ну конечно! Это ж тут завязывается!.. Смешная!

Здесь происходит конструирование традиции на основе семейной памяти: о том, как было раньше, И. рассказывает, демонстрируя сохранившиеся вещи матери и бабушки. Любая старинная вещь наделяется качеством престижности. Информант стремится подчеркнуть «древность» предметов: на платье «древнерусский орнамент», сарафану «лет сто, наверно, точно есть». Местная жительница демонстрирует, как ее семье удалось сохранить старину. Более того, она выражает намерение сохранить ее и в дальнейшем. Однако у И. использование вещей по их прямому назначению уже вызывает затруднение: она не знает, как правильно надеть бабушкину одежду. Эти вещи для нее выпали из прежнего функционального контекста, приобрели сходство с музейной редкостью, иными словами, стали «безмолвными свидетелями прошлого» [1. С. 54]. Но благодаря взаимодей-

ствию с бабушкой, которая в полной мере владеет знанием о них, т.е. при столкновении материального носителя памяти с «живым воспоминанием», И. узнаёт, как правильно надевать одежду, которую сама называет «старинной» и «самой ценной».

Обращая внимание на то, как осуществляется отбор ценных вещей, которые наши информанты готовы нам предъявить, рассказывая о своей культуре и истории, отмечу несколько особенностей. С одной стороны, они демонстрируют то, что, на их взгляд, собирателю должно показаться экзотикой, чем-то, что может удивить, чего собиратель не видел у других. При этом под «другими» здесь могут пониматься как соседи — срабатывает желание от них отличаться, быть самым интересным информантом в селе, так и жители других сел — тогда информант пытается показать специфику именно своего села. Последнее характерно для случая с самоваром: местные жители гордятся тем, что в ближайших старообрядческих селах чай из самоваров не пьют, там самовар может стоять в доме как в музее, служа лишь элементом интерьера, пусть и «старообрядческого». С другой стороны, они показывают то, что им самим кажется «самым старообрядческим», что говорит им об их прошлом, об их культуре, одновременно стремясь создать или поддержать определенный образ. В случае старообрядческого поля это образ хранительницы старины. Следует отметить также рефлексию информантов, особенно в тех населенных пунктах, куда часто приезжают исследователи и журналисты. То, что вызывает интерес или пользуется спросом у них, постепенно приобретает более высокий статус в самом сообществе.

Список информантов

- САТ, 1942 г.р., муж., с. Старая Добружа.
 ВИ, 1988 г.р., жен., с. Покровка.
 ВАЗ, 1952 г.р., жен., с. Покровка.
 АДФ, 1980 г.р., муж., с. Покровка.
 ЛМК, 1949 г.р., жен., с. Покровка.
 ЩМЯ, 1943 г.р., жен., с. Покровка.

Литература

1. Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М., 2014.
2. Кракауэр З. Фотография // Кракауэр З. Орнамент массы. М., 2014. С. 5–36.
3. Неклюдов С. Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // АБ–60: Сб. к 60-летию А. К. Байбурина / Ред. Н. Б. Вахтин, Г. А. Левинтон и др. СПб., 2007. С. 77–86.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-10091).

Владимир Викторович Рябов,
магистрант, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

«СТОЯНИЕ ЗОИ»: НОВЫЕ ЗАПИСИ СЮЖЕТА

Легенда о «стоянии Зои» (девушка на вечеринке решила потанцевать с образом Николая Чудотворца и окаменела с иконой в руках, утратив возможность сдвинуться с места) в наши дни широко известна, став в том числе «фольклорным брендом» Самары, где происходили описываемые события [7]. Перед нами мотив наказания за святотатство: человек нарушает табу, подвергается наказанию свыше, затем исцеляется (Mot. C.51.1.5, «Tabu: dancing in churchyard»). Непосредственно самарский сюжет восходит к слухам января 1956 г., когда набирает обороты хрущевская антирелигиозная кампания. Первая печатная фиксация этих слухов — фельетон В. Кулагина «Дикий случай», опубликованный в газете «Волжская коммуна» 24 января 1956 г. [6]. В фельетоне дается основная сюжетная канва истории: вечеринка в доме, одной (безымянной) девушке недостает кавалера, и она принимается танцевать с иконой Николая Мирликийского; сверкает молния, и девушка превращается в каменный столб; чтобы сдвинуть девушку с места, пол пытаются подрубить топором, но из этого ничего не выходит. Далее по городу ползут слухи, у дома на улице Чкалова, где окаменела девушка, собирается толпа любопытных, которые пытаются заглянуть внутрь; для поддержания порядка выставляют милицейские кордоны, что подогревает интерес толпы. Собственно, фельетон направлен как против самих слухов об окаменении девушки, так и против доверчивых и любопытных обывателей и даже против чрезмерного усердия милицейских начальников.

В настоящей публикации представлены полевые материалы, объединенные сюжетной канвой о девушке, которая танцевала с иконой и была наказана за кощунство параличом («окаменела», «застыла»). За исключением одного текста, записанного в Москве (но также от уроженки Самары), все представленные тексты записаны в Самаре в 2017–2018 гг. В текстах причудливо переплетаются слухи, личные воспоминания и оценки информантов и мотивы, почерпнутые из СМИ. На СМИ (брошюры, телепередачи, фильмы, Интернет) часто ссылаются и сами информанты. По мнению Н. В. Петрова [7], сюжет становится детализированным только с конца 1990-х гг. Действительно, многочисленные детали мы обнаруживаем в публикациях начала 2000-х гг. Они часто совпадают с мотивами, представленными в публикуемых

фольклорных текстах: приехавшие врачи «скорой помощи» пытаются сделать девушке укол, но иголки гнутся о ее кожу [8; 10; 11; 12]; когда после безуспешных попыток сдвинуть с места девушку пол под ней пытаются подрубить, из досок брызжет кровь [10; 11; 12]; молодой милиционер из оцепления, выставленного вокруг дома, где произошло чудо, сидит [10; 11]; девушка стоит в течение 128 дней, до Пасхи [10; 8]; девушку спасает на Пасху некий старичок, священник или сам св. Николай [2]; пришедшая в сознание Зоя велит молиться и каяться [10; 8]; Зою во время «стояния» кормят птицы [4; 8; 11] и др. Большую популярность и влияние на данный сюжет, помимо упомянутых публикаций в печатных СМИ и массовой православной литературы, имеют медийные продукты: документальный фильм «Стояние Зои» (авторы проекта Антон Жоголев, Вадим Френкин, Владимир Осипов, Дмитрий Одерусов, Юрий Изъятский, ТРК «Терра», 2000) и художественный фильм «Чудо» (реж. Александр Прошкин, студия «Амкарт», 2009), а также отсылающие к ним и цитирующие их многочисленные передачи и ток-шоу: «Каменная Зоя: правда или миф» (программа «Дело темное. Исторический детектив», 2012 г., НТВ); «Окаменелая комсомолка. Чудеса под грифом “секретно”» (телешоу «Прямой эфир», 18 февраля 2016 г., ТРК «Россия 1»); «Стояние Зои: свидетели засекреченного чуда» (2017 г., Первый канал) и др.

Широкое распространение нарративу обеспечило также признание многими официальными представителями Церкви событий с Зоей реальными чудесами [1; 2; 3; 10]. Уже упоминавшийся документальный фильм «Стояние Зои» вышел в 2000 г. по благословию архиепископа Самарского и Сызранского Сергия; в 2002 г. в Самаре была написана и установлена в церкви св. мч. Иоанна Воина икона св. Николая с клеймами, повествующими о чуде (иконописец Т. М. Ручка) [2]; в 2012 г. был установлен памятник Николаю Чудотворцу на улице Чкалова [7; 8]. В 2014 г. в издательстве Сретенского монастыря вышла книга священника Н. Агафонова «Стояние», являющаяся, по словам ее автора, художественным произведением, основу которого составляют достоверные факты [1].

1. [AAA:] Послевоенное время... Была вечерина. И одна из барышень, Зоя...¹ Вот, кстати, тоже вопрос, была ли она хозяйка дома? Я не уверен[а], мне кажется, что да, она была хозяйка дома, но не факт. Ей не хватило кавалера

во время танцев, и она сказала: «Идите все в пень, я буду танцевать с Николаем». Сняла со стены икону Николая Чудотворца и пустилась с ним в пляс и остолбенела, ну, застыла, замерла, оцепенела. Значит, дальше в чувство её привести никак не могли, пришли с топорами, стали рубить под нею пол, и оттуда брызнула кровь². Ну, в смысле, видимо, чтобы там выломать её вместе с полом [смеется] и куда-нибудь унести, неизвестно, вот. И как бы дальше да, непонятно, не то она до сих пор где-то там стоит, и дом тот не найден, заколочен там и где-то, не то она умерла через пару [лет]... И да, была версия, что она на самом деле умерла потом в горячке через сколько-то времени примерно, не приходя в чувство из того состояния. Вот. Ну и да, есть версия³, что есть некая Зоя, умерла там не так давно в сумасшедшем доме, и она, возможно, та самая Зоя, вот. А в две тысячи... [Г:] А в чём мораль? [AAA:] Мораль: не богохульствуйте. А в две тысячи... двенадцатом, типа летом 2011-го, я думаю, дело было... или весной 2012-го... Да, я то что уже Вове [собирателю] говорил[а], легенда гласит, что дом и точный адрес не установлен. Но тем не менее есть официально признанный дом Зои, напротив которого летом [20]11-го или весной [20]12-го поставили такого очень в стиле католических статуй папы Римского Иоанна-[Павла] Второго, поставили Николая Чудотворца⁴. Вот примерно из чистого золота.

2. Событие было там, окаменела девушка. Вот. Я-то вот просто слышала, а так не ходила и не смотрела, не верила в это. Потому что так нас воспитывали. Комсомолка была. Вот. И уже вот работать пошла, техникум закончила, я работала, ну и вот. [Что вы слышали?] Ну, не слышала, ну вот она окаменела там, и всё. Что как будто вот она танцевала там с иконой какой-то, и пожалуйста. Вот. И всё. Чтоб ходить там, смотреть это, ничего я не делала. [Окаменела — это как?] Ну вот встала, и всё. Вот. А Галя [соседка] ходила, их не пускали, всё... Там забором огородили. А в начале была конная милиция [ЛАФ].

3. А скорее всего, я перескажу только статьи, которые я где-то читала⁵. То есть, ну, тут информации будет ноль то есть... Отмечали Новый год, молодой человек не пришёл, Зоин, как я понимаю, и она обиделась на это и... Причем якобы его [молодого человека] тоже звали Николаем, поэтому она взяла икону Николая Угодника и начала с ней танцевать и окаменела. [Что значит окаменела?] Ну вот... как сказать... застыла. Застыла и не могла подвинуться, и там даже вызывали милицию, пожарных, врачей, я не знаю кого, МЧС того времени, наверное⁶. И... не смогли сдвинуть её с места. По-моему, даже там вырезали полы, потому что её не могли сдвинуть с места, пришлось просто её как-то вырезать с фрагментом пола, чтобы её, я не знаю, уложить на кровать, наверное. [Это вот всё вы только читали или где-то слышали?] Да знаешь, может быть, это рассказывали где-то в пионерлагере в виде страшилок на



Икона св. Николая Чудотворца в самарской церкви св. мч. Иоанна Воина (нижний ряд — клейма с надписанием «Чудо о стоянии Зои Самарской»). 2018 г. Фото Н. В. Петрова

ночь⁷. Возможно, но могу тут врать. Хотя где это читала, тоже вспомнить не могу, так что на источник тебе не укажу. Вот именно легенда, которую все знают и никто не знает первоисточника [ЛЕЭ].

4. [Вы слышали про стояние Зои?] [КОН:]: Слышала, конечно, папа ещё смеялся. Мы во дворе, девочки, слышали про стояние Зои, я приходила... А папа был следователем в то время. Или судья, не помню. Я говорю: «Папа, а вот говорят там», — а он хохотал. [Что вы слышали?] Говорили, что вот стоит женщина и сдвинуться не может. [Почему?] Это я уже про иконы не вникала, мне было-то сколько тогда, это какой год-то был? Я с пятьдесят второго года, а мне сколько тогда было? Вот девушка тоже. [Спрашивает КНП:]: Про стояние Зои слышала? Во дворе я слышала, приходила домой, папе говорила, а он хохотал, что такого быть не может, что вот... А я говорю: «Ну девочки во дворе рассказали...» Сколько нам было-то?

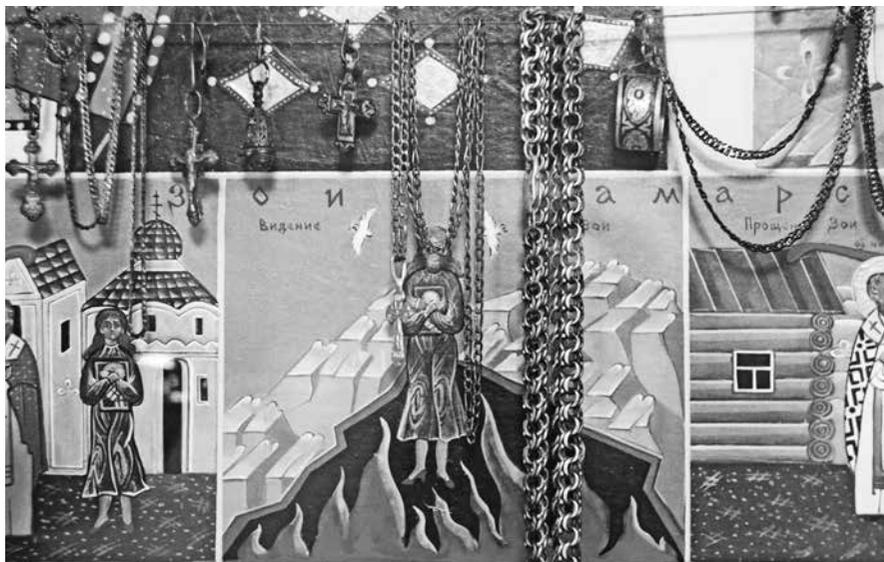
[КНП:]: Печаталось очень многое литературы здесь местной, поэтому это всё есть... [КОН:]: Нет. Именно как вот очевидцев спрашивают. <...> Нет, не очевидцев, а ровесников времени. [КНП:]: Только на слуху всё это, из уст в уста... [Что?] Ну, что она взяла икону Николая Угодника и стала с ней танцевать, потому что её молодой человек не пришёл, они встречали какой-то праздник. И всё, и она остолбенела. Видимо, её парализовало, я так думаю. Переводя на теперешний язык. И потом она долгое количество времени лежала в постели, дом охраняли, людей разгоняли. А как там дальше событие развернулось, я не знаю. [Вы тоже не знаете, что было дальше?] [КОН:]: А никто не знает. [Никто?] [КНП:]: Нет. Скорее всего, она умерла. Ну, ещё говорят, что приходил к ней, прошёл через все охрану и ограждения, это я уже читала в этой, в литературе, стари-

чок какой-то и читал над ней молитвы⁸. <...> [КНП:]: Тогда-то были три-четыре года, пять нам... [КОН:]: Я не помню, или я сейчас уже придумала, что это, я люблю детективы, да... Или это в детстве... Может быть, пап[а]... Я могу придумать, может быть, это папа сказал или я детективы люблю? Может, я сейчас придумала, что а вдруг это неправда, а просто вскрыли пол и там нашли какую-то это кровавые пятна или трупы. Вот я не знаю, тогда я это придумала или сейчас. Папа мне рассказывал другое: у Троицкого рынка он вёл дело, и это дело передали другому следователю. И он сказал: «Вскрой полы, так какие-то полы слишком новые⁹ где-то там вот, отличаются от всех». Я эти два случая соединила. И тот вскрыл и нашёл трупы.

5. Стояние Зои? Ну, да, слышала, как и все у нас здесь. Ну тоже, что все рассказывали, то и я... [Что рассказывали?] Ну, что она вот на это, на Пасху. Там как бы да, они стали танцевать. И вот она стала танцевать, у неё не было пары, и она стала танцевать с иконой Николая Угодника, по-моему, кстати, ну и застыла, ну, то есть там... И укол было сделать невозможно¹⁰, и всё то есть такое. Потом у нас уже и фильм снимали документальный¹¹. <...> [Что дальше было с ней?] Ну, ты знаешь, я вот не помню, там-то оцепили и никого не пускали же. [Оцепили?] Да, там никого не пускали... [Кто оцепил?] Милицию вызывали. [Милицию?] Да, вот. И в общем-то это. Даже потом её не могли оторвать, вырубали вот этот вот, где она стояла, чтобы именно... Потом вот как бы говорили вот, и в этом фильме тоже, что это она тоже в психиатрической больнице¹² она была там, как бы вот. У неё, по-моему, сестра, что ли, была, ну, она там как бы и умерла то есть. А вот пришла она в себя, нет, я уже даже не помню. А я смотрела вот этот [фильм], и давно бабушка мне рассказывала вот тоже про этот случай. И фильм я этот с интересом смотрела. <...> Это же было в Самаре, и как бы об этом много говорили. Ты же видел: около её дома там поставили [статую Николая

Чудотворца]. Ну, дыма без огня, наверно, все равно, Володь, не бывает. Так что-то, наверное, в этом было [ПИК].

6. [Ж:]: Это на [улице] Чкалова, это пятьдесят третий год же был. <...> Значит, была вечеринка какая-то, а её парень не пришёл. Он должен был прийти, он не пришёл, и стали танцевать, парами, а она взяла икону Николая Угодника и стала с ним танцевать и сразу как вкопанная закаменела, и стояла. Это было на Новый год, по-моему, что ли. [М:]: На Новый год, да! [Ж:]: И она так стояла до Пасхи. [М:]: Её парализовало. [Парализовало?] [Ж:]: Не знаю как, она окаменела. [М:]: Не надо перед иконой ни молиться, ничто. Это что не существует [нрзб.] Нет... Когда весь народ хлынул в это вот... На остановке [нрзб.] [Ж:]: Милиция всё оцепила. Книга¹³ есть даже такая. «Стояние Зои», что ли. И фильм¹⁴ даже есть такой, по Интернету посмотрите. [Вы читали книгу?] Да. <...> А потом приехал священник, вот, и там сотворил молитву, и, это, она ожила. После этого её увезли в больницу, и через какое-то время она умерла. [Умерла?] Да, она недолго жила. [Она что-то говорила?] Ну, она говорила, что нужно веровать в Бога, нужно обязательно каяться, что мы все грешники и что Господь есть на свете. В то же время... в то время же вообще безбожие было, атеизм кругом. Вот, и это, она говорила, что Бог есть на свете: «Меня ангелы кормили, голуби прилетали и кормили»¹⁵. [Ее спрашивали:] «Как же ты вот жила здесь, стояла не ела, не пила вообще?» — «Прилетали голуби, меня кормили». [Говорят, там был милиционер в оцеплении?] Полицейский поседел весь¹⁶, седые были ребята, молодые призывники они, сидели, они не могли вот это всё видеть. Половицы начали рубить, полы, а оттуда кровь шла, такой. Потом опять эти половицы заменили после этого. Сейчас я уже не знаю, этот дом какой номер, ну, на Чкалова, посмотрите, в Интернете есть фильм. По-моему, «Стояние Зои» или... как-то он вот так вот называется, он художественный. [Говорят, что укол сде-



Икона св. Николая Чудотворца в самарской церкви св. мч. Иоанна Воина (фрагмент). 2018 г. Фото Н. В. Петрова

лать хотели?] И укол, и укол делали, а у неё тело окаменелое. Как, как... Бревно, или как железное, вот такое вот. Окаменение произошло. [Сделали укол?] Нет, не смогли!

7. Я просто в то время ещё, так сказать, молодая была, но знаю, что кто-то ходил, кто-то чего-то... <...> Я не верю в Бога. У меня мать была атеистка, умерла в 83 года, так и не пришла к вере. Тётка, которая умерла в 94 года, крестить окна¹⁷ стала только в 92, она говорит, она пришла к вере <...> Мне пока 70, да, и вот приду я к этой вере или не приду, я не знаю, но если мать в 83 не пришла, тётка в 92 пришла, отец вообще неверующий... Поэтому вот верить в стояние, вот что она с иконой танцевала... [В чем сама история?] Народ-то чё говорит, что была пьянка, что она взяла Николая, то ли Чудотворца, что ли... Просто я, я, понимаешь что, я не религиозная, я не вникала в это. Что она взяла какую-то икону, начала танцевать, что это нельзя этого делать, и поэтому она застыла на месте в руках с этой иконой, что у неё никто ничего этого оторвать эту икону из рук нельзя. Потом начали ходить туда эти самые паломники. Те, которые наподобие меня, постарше, например, которые не верили, говорили: «Милиция, оцепили, да ни фига там никого нет, да ничего там нет», что это всё враки и болтовня. А кто-то говорит: «Нет, я видел, нет, вот это вот я даже вот посмотрел, вот что-то там мелькало, там закрыли», там ещё что-то такое, ну, не знаю. И если вот эту историю что-то я вижу сейчас, где-то промелькает что-то, если честно, мне неинтересно, я даже не смотрю её. Почему — потому что, ну, я не верю в такое и считаю это небылицей, а к небылицам отношусь, знаешь, скептически. <...> По образованию, по специальности, по характеру я ходо, я турист, я геодезист, понимаешь. Ну, где-то сродни, грубо говоря, геолог, геодезист, они там где-то недалеко друг от друга, а когда там чтобы верить вот в какие-то вот такие вот чудеса или ещё что-нибудь... Я смотрю, реально смотрю на жизнь, и это не моё, честно, это не моё. <...>

Да, историю да, конечно [слышала]. Почему — потому что многие говорили то есть... Даже у моих друзей, например, родители были религиозные, по ходу дела они в любом случае что-то рассказывали. <...> Ну вот, как вот, знаешь, может быть, даже и слушала, но не вникаю, вот, вот и... вот это не моё, понимаешь? Поэтому вот слышать слышала, да, даже вот это ходили... Маяковского это улица, где этот дом? По-моему... Или не на Маяковского? Где-то вот этот вот центр. Даже лет пять тому назад там у меня подружка в том районе жила, она даже показывала этот дом [А].

8. [ПВГ:] Эту историю все слышали, редкий образчик пиздежа. Ну, была какая-то... уверен, что что-то не так, не совпаду, но, по моим ощущениям, это были 30-е, 40-е, может, 50-е, а может, 60-е — 70-е... не знаю, короче, СССР был, однозначно был СССР. Был какой-то ДК, где танцуют танцы, и ей не досталось

партнёра, чтобы было с кем танцевать. Уж, честно говоря, не знаю, то ли было дискотека сделана внутри храма, я, честно говоря, не понял, где она взяла икону, вот этот меня очень сильно смущает факт. Но в любом случае если б это был переделанный под дискотеку храм, икон бы там не осталось. <...> Короче, этот меня смущает факт, я к нему отношусь с глубоким недоверием. Взяла она эту икону, стала с ней танцевать, ну и её, видимо, [с иронической интонацией] силушка благодатная наказала, и она превратилась в столб-с. [Во что?] Ну, в некое неподвижное туловище. Не знаю, окаменела она или что, дальше я подробностей не слышал, мне кажется, это безумная херня. [Что было дальше?] Всё, дальше я не слышал. В любом случае её тело бы где-то осталось, если бы это было так. А если бы было не так, был бы какой живой свидетель, который бы что-то вспоминал, в смысле, если бы она пришла потом в себя. Но я думаю, что это откровенный пиздижик, которым богаты наши бабушки на улицах. И хер знает, чё их прёт. <...>

[С какой иконой она танцевала?] Хороший вопрос, меня тоже он волновал. Я себе постоянно представлял в такие моменты, знаешь, [шутит] что-нибудь из раннего Феофана Грека. Конечно, не знаю, какую икону, хрен знает. Вообще у нас иконы в Самаре никакой ценной не найдёшь. Богоматерь там, наверно, была какая-нибудь, Одигитрия. Или сам Спас. Но где она взяла икону на дискотеке, с собой, что ли, припёрла? [Это было в сельском ДК?] По ощущениям, я не знаю. [Обращается к ТАБ.] Нельзя погуглить в Интернете? [ТАБ достает смартфон, начинает искать информацию.] [ТАБ:] Нет, это было типа в каком-то доме в старом городе! Это был не праздник, это Новый год был или Рождество, что-то такое. [ПВГ:] Ну вот, видишь, никто ни хера уже ничё не знает. [ТАБ:] Я читала просто такую версию истории. <...> Ну, я имею в виду не танцы в ДК. [ПВГ:] Может, да, это было на Рождество, это в делятку, версия звучит убедительно. Если это было в квартире, то да, конечно, она вполне могла там надыбать икону. [ТАБ:] Типа считается, что дом этот до сих пор стоит, никто там не живёт, его не ремонтируют и не сносят. <...> Да я не знаю, я просто читала такую версию истории. <...> Да в Интернете где-то там была статья «Десять самых страшных мест Самарской области», и там было... ну, адрес этого дома и вот эта история про девочку. А потом, по-моему, кончилось тем, что она застыла, окаменела и потом просто рассыпалась, и всё, по-моему. [Рассыпалась?] По-моему, да. [ПВГ:] [шутит] В кокаин. Чистейший. [А дом этот до сих пор стоит?] [ТАБ:] Ну вроде как да. И типа все остальные дома вокруг реконструировали, половина снесли, а этот дом вообще типа не трогают. Я не помню, можно поискать в Интернете, там что-то такое есть¹⁸.

Примечания

¹ В рассказе представлены основные мотивы, связанные со «стоянием»: праздник, вечеринка в доме (празднование Нового

года — см. текст 3); девушке не хватает кавалера (см. текст 5; в других вариантах кавалер, которого зовут Николаем, как и святого, опаздывает, см. текст 3); девушка берет икону и начинает с ней танцевать, окаменевает (см. тексты 2, 3), «остолбенела, застыла, замерла, оцепенела» (см. текст 1), так что ее невозможно сдвинуть с места. Все эти элементы составляют основу сюжета и встречаются уже в первой публикации 1956 г. [6], позднее тиражируются в массовых изданиях [2; 4; 5; 8; 9; 12].

² Мотив крови, брызнувшей из досок, широко представлен в печатных изданиях [10; 11; 12], фильмах («Чудо», «Стояние Зои») и др. В одном из печатных текстов кровь брызжет не из половиц, а из самих ног девушки в момент вскрытия полов [9].

³ Окончание легенды в большой степени варьирует. В данном тексте упоминается сразу несколько возможных концовок: Зоя продолжает стоять в заколоченном доме, который до сих пор не найден; умирает в горячке через пару лет, не выходя из застывшего состояния; умирает недавно в сумасшедшем доме. Последняя версия упоминается в статье [12], а также в х/ф «Чудо».

⁴ Статуя, о которой идет речь, — установленная в мае 2012 г. бронзовая скульптура Николая Чудотворца неподалеку от предполагаемого места событий. Возле скульптуры также установлен стенд, кратко повествующий об основных событиях «стояния».

⁵ Характерная ссылка на СМИ как источник информации (см. текст 4, также вступление).

⁶ «Классический» список специалистов, приезжающих на место действия, — из милиции (главная функция которой обычно состоит в том, чтобы оцепить место действия и не пускать любопытных — см. текст 2) и врачей (которые, как правило, пытаются безуспешно сделать укол — см. текст 5), дополняют пожарные и «МЧС того времени». Меняются и функции: все усилия теперь направлены на попытки сдвинуть девушку с места. Пожарные, приехавшие на место событий, фигурируют в статье [4], но там они заняты тем, что разгоняют толпу водой из шлангов, а не помогают сдвинуть девушку с места.

⁷ То, что текст, возможно, был услышан в пионерском лагере как «страшилка», объясняет его прагматику.

⁸ Подобный мотив обнаруживается, например, в документальном фильме «Стояние Зои» (2000). В публикациях в качестве персонажа, который вынимает икону из рук Зои, могут указываться старцы Серафим (Звягин) [8], Серафим (Тяпочкин) [11; 12] или сам Николай Чудотворец [2; 11]. Последней версии соответствует и сюжет «стояния Зои», изображенный на клеймах написанной в 2002 г. иконы Николая Чудотворца (хранится в самарском храме Иоанна Воина).

⁹ Вероятно, отголосок сообщения о замененных досках пола в доме, где предположительно произошло события «стояния»: «В самом центре комнаты в ширину человеческих ног половые доски более свежие и узкие, остальные — ветхие

и раза в два толще» [10]. Данная информация рассматривается в публицистике как аргумент истинности чуда [4].

¹⁰ Мотив, встречающийся практически во всех современных печатных и медийных источниках: приехавшие врачи не могут сделать Зое укол (фигурирует в фильмах «Стояние Зои», «Чудо», также см.: [8; 10; 11; 12] и др.).

¹¹ Информант ссылается на документальный фильм, который она смотрела (ср. тексты 1, 3, 4); видимо, речь идет о д/ф «Стояние Зои» (2000).

¹² Мотив помещения Зои после «оживления» в психиатрическую больницу (ср. текст 1), вероятно, восходит к х/ф «Чудо» (2009), хотя в публикациях упоминается и ранее [12].

¹³ По-видимому, речь идет о книге [1].

¹⁴ Художественный фильм, о котором говорит информантка, — по-видимому, «Чудо» (2009).

¹⁵ Мотив кормивших Зою голубей встречается в массовых изданиях [4; 8; 11].

¹⁶ Поседевший милиционер фигурирует в д/ф «Стояние Зои» (2000), в массовых изданиях [9; 10].

¹⁷ «На ночь окна, как и другие отверстия в доме, “запечатывали” крестным знаменем» [3. С. 538]. Как поясняла сама информантка, «крестят» (т.е. осеняют крестным знаменем) окна на ночь, чтобы никто не проник в дом.

¹⁸ Данный рассказ значительно отличается от большинства других: не упоминается имени девушки; она танцует в церкви, переделанной в Дом культуры (хотя этот факт вызывает сомнения информанта); на иконе, с которой она танцует, изображены Богородица или Спаситель; в конце девушка не исцеляется, а просто рассыпается; дом, в котором всё произошло, стоит до сих пор, но не является жилым.

Литература

1. Агафонов Н. Стояние: Повесть // Русское эхо: Литературно-художественный журнал. 2016. № 4. С. 5–56.

2. Белкина Л. Стояние Зои // БлаговестЪ: православная газета. [Электрон. ресурс]. 2002. 20 дек. (<https://blagovest.cofe.ru/CHudesa-Bozhii/Stoyanie-Zoi>).

3. Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е. Окно // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 534–539.

4. Жоголев А., Агафонов Н., протоиерей. Стояние Зои: авторский взгляд // Благовест: Портал Православной газеты. [Электрон. ресурс]. 2015. 23 марта (http://xn--80aaaabhr4cps3ajao.xn--p1ai-public_page_24165).

5. Игнатов А. Стояние Зои // Самарские судьбы. 2010. № 8. С. 26–36.

6. Кулагин В. Дикий случай: Фельетон // Волжская коммуна. 1956. 24 янв. № 20.

7. Петров Н. В. Каменная Зоя: слух, легенда, история // Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа: Тезисы докладов Междунар. науч. конф. / Сост. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов, М. В. Ахметова, Н. В. Петров. М., 2014. С. 103–108. (На правах рукописи).

8. Позднякова М. Чудо святого Николая. 128 дней простояла окаменевшая Зоя без еды и воды // Аргументы и факты. 2017. 19 июля. № 29.

9. Семёнов А. Окаменевшая Зоя // Самара. 1998. № 2. С. 32–33.

10. Соколов-Митрич Д. Каменная Зоя. Как скромная работница трубного завода стала великой грешницей // Русский репортер. [Электрон. ресурс]. 2007. 26 дек. (http://rusrep.ru/2007/30/zoino_stoyanie).

11. Стояние Зои. Чудо святителя Николая в Самаре / Авт.-сост. А. Жоголев, Т. Трубина. Самара, 2000.

12. Черницына М. Тайна Зойкиной квартиры // Московский комсомолец. 2008. 25 апр. № 24749.

Сокращения

Mot. — Thompson S. Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends: 6 vols. 2nd ed., Rev. and enl. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

Список информантов

А — А., жен., 1947 г.р., образование высшее; зап. в 2018 г. в Самаре.

ААА — Афиногеева А. А., 1989 г.р., образование высшее, род. в Самаре, с 2012 г. живет в Санкт-Петербурге; зап. в 2017 г. в Москве.

Г — Г., муж., ок. 1990 г.р., образование высшее, род. в Санкт-Петербурге; зап. в 2017 г. в Москве.

Ж — жен., ок. 1950 г.р.; зап. в 2018 г. в Самаре.

КНП — Кузнецова Н. П., 1952 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г. в Самаре.

КОН — Козырёва О. Н., 1952 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г. в Самаре.

ЛАФ — Леденёва А. Ф., 1936 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г. в Самаре.

ЛЕЭ — Лапидус Е. Э., 1964 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г. в Самаре.

М — муж., ок. 1940 г.р.; зап. в 2018 г. в Самаре.

ПВГ — муж., 1977 г.р., образование высшее; зап. в 2018 г. в Самаре.

ПИК — Проничева И. К., 1960 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г. в Самаре.

ТАБ — жен., 1997 г.р., образование неоконченное высшее; зап. в 2018 г. в Самаре.

Елена Фёдоровна Югай,

канд. филол. наук, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ (Москва)

РАССКАЗЫ О ПРИЧИТАНИЯХ: ВОЛОГОДСКИЕ ЗАПИСИ 2015–2017 гг.

Фольклорные тексты и практики воспринимаются носителями как естественные (и необходимые). В отличие от искусства, фольклорное исполнение не делит мир на артистов и зрителей. Напротив, магический специалист, обладающий навыком произнесения ритуальных текстов и выполнения сопутствующих им практик, стремится вовлечь в ритуал всех присутствующих. Соучастие сообщества (вера в лечебные свойства заговора или чудодейственность молебна) — необходимое условие существования практики.

Похоронные и поминальные плачи (причитания), сопровождающие ритуальное общение с покойным ритми-

ческие тексты, пропеваемые на мотив, который имитирует реальный плач, были распространены на территории Вологодской области до середины XX в. Будучи зафиксированы еще в первых летописях, плачи на Руси существовали долго и непрерывно, но именно информанты экспедиций 2000–2010-х гг. стали тем поколением, которое не переняло традицию. Некоторые жительницы деревень делятся причетами с участниками экспедиций, но часто уже не исполняют их на похоронах. Во многом это связано с изменением траурного этикета. В традиционном обществе эмоции публичные и регламентированы, значимые события предполагают их внешнее проявление.

Как показывают интервью, часто причитальщицы одновременно были «заводилами» на Святках и свадьбах. Их функцию можно определить как переключение эмоционального регистра, выведение людей из будничного состояния в другое, соответствующее особой дате, будь то праздник или похороны. В современном обществе, напротив, этикет предписывает сдержанность. Причет, цель которого — заставить окружающих плакать («разредить»), мешает выполнению этих новых норм. Поэтому родственники останавливали причитальщиц. Те, в свою очередь, не принимали новых норм: на деревенских похоронах второй половины XX в. были часты ситуации, когда причитальщицы упрекали «культурных» молчащих участников ритуала.

В то же время причитания как исчезающее явление экзотизируются и романтизируются. Особенно ярко это чувствуется в воспоминаниях тех, кто застал их ребенком.

Тема публикуемых фрагментов интервью — воспоминания об услышан-

ных в детстве или юности последних причитаниях и о самих причитальщицах. Они высвечивают коммуникативную ситуацию, в которой существовали (а где-то продолжают существовать) причитания в конце XX — начале XXI в.

Все интервью записаны автором в Вологодской области. Записи из Кадуйского района сделаны совместно с А. А. Дудкиным. Тексты самих причитаний этого региона, в том числе собранные автором, опубликованы в сборниках [1; 2], а также в базе данных [3], созданной автором в 2014–2015 гг. в рамках работы в Центре типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (при поддержке грантов РФФИ № 14–36–50255 Мол_нр и № 15–36–50983 Мол_нр).

1. А мамка моя причитала. Пела что-то, это ж не каждый... Она всегда причитала, потому что мать рано умерла у мамки, у меня бабушек не было... И она, когда умирали в деревне (она же с этой деревни), так она всегда причитала по своей маме. [По маме?] А как же! Она причитала и приветы передавала своей матушке, как ей живётся. [...] [Передавала через умершего?] Через него, да. В деревне, считай, все свои [МКШ].

2. С покойниками всегда причитали. Я помню, и мама у нас умела это дело делать. Ещё были старушки очень... Мама у меня с девятьсот третьего года. У мамы был такой голос хороший, высокий. Громко она так, она плакала так, что заплачешь. [...] Может быть, не назовёшь, что причитание, но плачет именно со словами. Это сейчас — вот я была на проводах родственника мужа. Но все боятся чихнуть, не то что плакать. Дом прощальный, но все вот так: «Ш-ш-ш». Родители уже все чёрные, но никто ни одного слова не говорит. Не знаю, я дак не могла так. Племянника мы похоронили 17 мая. Я на кладбище [плакала]. Они все: «Тише, тётя Аня». Я не могла тихо [АФТ].

3. Причитали люди, которые... я даже не могу объяснить, как... Тётя Марфа у нас была сильного характера. Она очень много в жизни пережила, одна четырёх дочерей вырастила. От безысходности, от тяжёлой жизни... [...] [А что говорила?] Говорила, что: «Как, зачем ты меня покинула или покинул, как же жить теперь я буду» да «Какая ты была, — дочери, — Аннушка, какая ты у меня была хорошая, да почему так получилось, что ты раньше ушла, на кого ты меня оставила». Всю свою боль она в причитках и передавала. [...] Начнёт причитать, и сердце остановится [ААС].

4. [ГСР:] Бабка Валя вот как причитала. [...] Причитает, причитает, кричит-кричит, а потом раз и забыла, что кричит, уже начинает разговаривать. [ЗСР:] Ну, это неправильно. [ГСР:] Говорит совсем о другом. Потом опять причитает. [...] Тётя Валя была тринадцатого года, наша мама — одина-

дцатого года. Они дружили. Мама-то раньше умерла. [А мама ваша не причитала?] [ЗСР:] Нет. [...] Специальные плакальщицы есть. Ну, раньше были специальные. [А как это делали?] Ну как, плачут, приговаривают... [ГСР:] Что хочешь. [ЗСР:] «На кого ты меня покинул или нас покинул, куда ж ты ушёл, да раньше времени, да жил бы да жил, да на кого ты своих детушек оставил, да на кого ты оставил свою матушку, да свою жёнушку», потом «о-хо-хо-хо, о-хо-хо-хо». Потом опять: «Да зачем же ты ушёл, да куда же ты ушёл. Да куда твою дороженьку увела тебя, да как же теперь мы будем без тебя жить, ой-ой-ой-ой». [По своим?] Почему? Могла любая женщина, тут все знали друг друга. А потом же тут почти все родственники. Тут двоюродные, а троюродные так все. Все-все родственники. [ГСР:] Она [Валентина] давно умерла, это было бы ей сто с лишним лет [...] [ЗСР:] Она была артистка самая настоящая... [ГСР:] Комичка... [ЗСР:] ...Комическая, что она вытворяла. Она любила Святки, наряжалась: нарисует это, тут бороду привесит, одевалась, какую-нибудь шапку, Бог знает что найдёт. Искать долго не надо — всё кругом тряпье да резье тогда было. Не было одежды. Но она очень похабные песни пела, ужасно похабные, и знала же откуда-то. [ГСР:] У неё такая труба была. [ЗСР:] Самоварная. Ой, мы хохотали, конечно. Но мы маленькие были. [А зачем труба?] [ЗСР:] Пела она туда, чтобы громче было. Про Ермоху ты помнишь, как? Ну, там похабная песня. Одне... [матюги] вот. [Она замужем была?] У неё было трое детей [...] Муж погиб на войне, конечно. А потом овдовел мужчина, она с ним сошлась. Дядя Ваня. Жила. Потом дядя Ваня умер, а она ещё жила. [А как она причитала?] Ну как, это такой чисто... это не было такое, чтобы вот она там. Это просто как спектакль. [ГСР:] Говорит-говорит... [ЗСР:] И тут же она могла отдохнуть, посидеть, поговорить о чём-то... [ГСР:] Потом опять покричит по покойнику. [ЗСР:] Она плакала больше для присутствующих. [ГСР:] Ну как бы так и надо было провожать этого покойника. [Голос был?] [ЗСР:] Да не сказать. Она любила немножко выпить. [ГСР:] Подурить. [ЗСР:] Весёлая. Интересная, с ней интересно было разговаривать.

5. А эта тётя Валя [причитальщица], она такая интересная всегда, помню, у нас был день рождения, у кого-то там в краю, мы сидели, и идём мы обратно: сестры свекровь, мы с Лёшей и мама. Он играет, и мы подошли к её дому, он так развёл вдруг, вот так окно распахивается, говорит: «Сейчас выйду». Вышла — запела. А напротив жила железнодорожница — может, час ночи — она проснулась, конечно, и говорит: «Во черти! Не дали мне поспать».

Вот она могла в любой праздник пройти взять сковороду. Вот так поёт частушки, бьёт по сковороде, как по колоколу. И идёт сквозь деревню, и всё частушки, любые, конечно и не очень хорошие. И помню, из Кадуя у нас был мамин брат. А он интеллигентный, он

работал в правительстве в кадуйском. Очень хороший, грамотный. Спит. И говорит: «Рая? А чего это? Кто это?» Она говорит: «А это Ермоха». — «А кто такой Ермоха?» — «Да Валька Сизова». Она всю деревню разбудила — час или два — а на обратный путь шла полем. Боялась, что кто-нибудь выскочит и её отругает [АФТ].

6. Да, и вот раньше, значит, мне мама говорила, люди шли на кладбища. Она вот сама погореловская. [...] И её бабушка водила на кладбище очень маленькую. Она после мамы трёх годиков осталась. [...] И там очень много людей на кладбище причитали. Потому что, говорит, заходили люди в церковь, заказывали молебны, потом шли на могилку, на могилке ложились на могилку и начинали, что: «Вот пришла я, горющица, на святое-то кладбище. И зашла я в храм... в храм в этот-вот... И заказала три молебна Иисусу Христу, Божьей Матери, а третий-то молебен да Васьяну великому». И дальше она начинала: «Что ты ушла-то рано, оставила деток, малых-маленьких... ты бы посмотрела сейчас, как они тоскуют по тебе...» Но там всё складно... «Посмотри-ка да помолись за них, за маленьких». Мама умерла при родах, она упала с пелки, упала и разбилась. И родилась девочка. Девочка семи дней умерла после родов. [...] Так вот она [бабушка] и причитала: «И взяла ты своё дитячко... ангелочек... да пришла я тебе, горющица, рассказать слезами горькими, что вот так вот живут твои детоньки, помолись ты за них». [...] Я раньше, когда была маленькой, на каждой могиле причитали, старались высказать своё горе. Вот рассказать ей, они даже захватывало, помню. Поперхнутся, остановятся, плачут-плачут-плачут, надумают что-то и опять начинают. Две строчки, и в каждой строчке был смысл жизни. После того как человек ушёл. Они приходили. Песня — не песня. Интересно так, но слушать [можно только] со слезами. Как будто своё горе принимаешь, близко стоишь. Эти причёты. А причёты довольно-таки долго. Вот праздники, допустим родительские субботы. Было слышно, причёты доносятся на угорах. Одна бабушка до чего допричитала. Она придёт и мужу своему причитала: «Зачем ты меня оставил, да молодюшеньку, да раным ранёшеньку, да мы с тобой не пожили». [...] Я тоже сама уж на седьмой десяток, а маленькая запомнила. Но я не любила, конечно, этого. Мне было страшно [ГАО].

7. В 81-м году у меня мать умерла, летом. Во время похорон, при прощании в доме, когда стоял гроб, — я был в подавленном, конечно, настроении — периферией зрения видел, что зашли — ну, там люди сидели, прощались, настроение тяжёлое, но обычные дела, хоронят человека — и вот эти несколько тётенок зашли. Я краем глаза видел, что они зашли в чёрном и внезапно начали выть. Причитания эти. Они настолько были пронзительны, что я почти сразу почти встал в это состояние истерики и кричал: «Пусть они прекратят это дело!» И помню, отпаива-

ли меня какой-то фигурой. Но вот я именно это запомнил, что действует фантастично просто, это такой надрыв... Хотя они пропели и успокоились, не было ощущения, после того как они пропели, что это составляло их эмоционально, что они переживали это горе... Это действительно, видно, сама песня, эти причитания имеют древнюю трагическую насыщенность. Больше ничем я не могу. Потому что прошибает психологически, как... ураган — вжик — который насквозь тебя проходит. Я просто был размазан по стенке. Я, правда, был подготовлен. Но и всегда, когда причитания, все подготовлены, у всех тяжелое состояние, когда прощаются с близкими. Но вот когда начинаются эти причитания... [АСП].

8. [А вы слышали причитания?] Я говорю, меня вырастила бабушка, у нас детского садика не было. Семья большая, четверо детей, я деревенская. Поэтому бабушка нас всегда таскала с собой, то на похороны, то на свадьбу, то на какие-то проводины, то подружки приедут, то гости, к бабушкам другим... Поэтому да, слышала, конечно. [А вот сама причитала?] Бабушка — да. <...> Когда я, конечно, маленькая была, я, конечно, этого пугалась. Потому что все с хлопотами похоронными, все делают, делают, и вот заходит женщина. И вдруг начинает громко разговаривать, и все начинают плакать навзрыд. А когда уже постарше стала — я и сейчас постоянно, потому что у меня там дача, и мама живёт... Видите, ещё в нашей деревне церковь есть, а служб никогда не было. Была ликвидирована давно. И поэтому, возможно, что не было отпеваний. И поэтому кто-то должен был провоцировать уход последний, чтобы достойно считалось. А по деревне достойно — это значит надо выплакаться, горе показать. И поэтому если подумать, смотреть с точки зрения взрослого человека. Что ты смотришь и думаешь, правильно это делают или нет, так вот, когда приходили, я что слышала: заходит женщина и говорит: «Ой ты, на кого ж ты нас покинул, милушка, / Да как твои детоньки будут, / Да как я молодая такая...» Она от своего имени, но жалобила жену. Или если речь шла о том, что что-то с сыном случилось, она начинала: «Как мать будет...» В общем, получалось так, что даже те, кто не плакали, она всё равно... они всё равно все расплакивались. И это вот было — видите, всё-таки... причитали-то всегда старые. Совсем старые. Уже потом. Есть женщина. Не знаю, сейчас дети берут или нет. Было, последний раз, я помню, что она причитала... [Это когда было?] На бабушкиных похоронах. Бабушка у нас умерла лет 8 назад. Потом у меня отец когда умер. Но там, видите, старенькие не могут в дом прийти. У нас сравнительно населённый пункт разбросанный. Деревни далеко друг от друга, по 7 километров. Поэтому она пришла на кладбище. Говорят, что на кладбище не плачут, она там. Потому что мы уже в какой-то степени, мы уж до того доплакали, у нас окаменело всё. Когда есть и поте-

ри в жизни, всё равно возраст такой. И уже вроде и слезинки засохли. Она начала что там как вот... А ещё было — подружка приходит примерно одного возраста. «Что ж ты, подруженька, меня покинула, да как я без тебя жить-то буду, да как...» Уже даже мужчины начинают хлюпать носом. Вот я сама по себе знаю. Когда были ситуации такие. Племянник погиб, маленький ребёнок. И вот нам плохо нам, и он мне раз таблетку, раз таблетку. И уже я толком не помню. И такой вот камень. Я только в 9 дней очнулась, что совсем плохо. А когда уже постарше, папа ушёл, сестра средняя, уже когда вырешиться на похороны, потом полегче. Такое ощущение... Чувство выполненного долга. Проводили достойно. Похоронили достойно. Плакали. Потом начинаешь уже хорошее вспоминать. И ещё сам процесс вот этот, что человека. Не просто он бесследно исчез: оно закрепляется, но уже плохого нет... <...> Бабушка умерла, стоим все с сухими глазами — пришла бабушки брата жена, и тоже та с причётами (ну, её нету уже, той женщины). Пришла ты — получается, она золовка — что: «Золовушка, как ты меня покинула, да передай привет моему муженьку, да там детонькам моим», — ещё когда у неё маленькие дети умирали во время... перед войной ещё — вот она так причитает, что: «Как мы с тобой прожили-то, да дружно мы жили-то, да мы хорошо... жизнь-то с тобой трудную прожили, да как мы с тобой вот это делили-то». И, в общем, она рассказала то, что мы про бабушку не знали даже. Во время, когда причитала, она рассказывала, как: «Я познакомилась с твоим братом, да ты меня приняла в семью-то. Да ты меня хранила-берегла, когда брат на войне был...» Понимаете, что она... [То есть даже содержательно?] Да! Что вот она не просто там пласкливость вызвать... Мы даже слушали. Мы так вот ходим, ну что родственники, стоим прощаемся, но в то же время нужно подготовиться к поминкам, ко всем, да. Вот. А потом уже (бабушка в марте умерла) мы едем. А в деревне возят на открытой машине, в кузове. И бабушки на руках снежинки не тают. И тогда я поняла, что бесследно, что её нету. А так вот лежит наша бабушка-старушка, такая, какая нас в детстве вырастила нас, вынырнула. И получается, до каждого человека в разное время доходит потеря-то, и мама потом говорила, что, если бы бабушка Маша не пришла да не поговорила, так бы... <...> И меня всегда удивляло, что бесконечно речь лилась. Она до бесконечности. И вот она, я так поняла, эта женщина, она всегда понимала, когда закончилось время прощания. Всё, наревелись. И тогда уже заходила другая женщина. У неё уже горькие¹ разведены, чтобы провести окуривание и с ладаном, вересом провести процедуру, сделать. Потому что... Но вот эта вот песня — она песня! Она и складно. Прибирали хорошо. На каждого надо персонально получается. Но я слышала такое. Может, где-то в другой деревне по-другому. [То есть она плакала, пока все не выплачутся?] Вплоть до мужчин, все пы-

тались, всех умудрялась разжалобить, что слезинки катились у всех. [А она сама?] Она не плакала. Она стояла, ходила, подходила. Но, конечно, кто как. Если на кладбище — она смотрела на усопшего и ему выговаривала [ЕАМ].

9. Ну как не слышал, слышал причитания, с плачем. Она последняя. <...> Моя бабушка очень верила в Бога, и, когда я в пять лет заболел воспалением легких крупозным, врачи уже маме сказали: «Денька три, через четыре придёте труп заберёте». Я уже лежал, всё, без памяти, ничего не помню. <...> Мама взяла меня под расписку, и, когда я очнулся, дома, лежу на кровати. Бабушка моя стояла с иконой Знаменья Божьей Матери и молилась, на коленях стояла она на полу. <...> И вот молитва, вы представляете, спасла. Так вот врачи, когда мы через два месяца пришли в поликлинику железнодорожную, врачи вот так вот все там на дыбы встали, вплоть до начальника: «Как это так? Он обречён». У мамы спрашивали. Но она, конечно, ничего не сказала. Нам нельзя было говорить. <...> Она [бабушка] и причитала, она умела и зубы заговаривать, она много чего хорошего умела, только, говорит, на хорошее, бабушка. <...> [А почему, как вам кажется, это исчезло?] Понимаете, как вам сказать: причитания надо уметь. [А почему не научили?] Мужчины вообще не причитают. Кому передаётся? <...> [А бабушка ваша не расстраивалась, что ее не опричитают?] Бабушка? Так а у бабушки дочь причитала. А вот моя мама не причитала почему-то, не знаю. <...> [А вы не помните слова?] Ну как. Зачем же ты нас рано так покинула, зачем же ты меня, — например, дочь свою, — оставила». Вот такое вот. Много, много. «Ведь ты у нас единственная была, ведь ты у нас любимая была». Вот такое вот, чуть-чуть я вот помню. [А вы что-то чувствовали?] Да конечно, это было очень тяжело. <...> В 56-м году, мне было... нет, я в шестом классе учился. [Тяжело, хотелось, чтобы она прекратила?] В таких случаях тогда не было того заведено, чтобы прекратила, наоборот, слушали, потому что это было о её жизни, о её детях, она вспоминала своих братьев погибших, то есть её сыновей. <...> Вот здесь у неё братья похоронены в этом месте, уже и могилы-то нету. Вот они, когда умирали, моя бабушка причитала у их. И дома причитала. Она меня таскала, везде, я у её любимец был. Она меня, как говорится — второй раз родился я, представляете! — она меня спасла. [Учила:] «Не забывай родню» [М].

Примечания

¹ Вероятно, окказиональное обозначение для можжевельника или эллипсис (горькие травы).

Список информантов

ААС, жен., 1925 г.р., д. Капчино, Мазский с/с, Кадуийский р-н; 2015 г.

АСП, муж., 1958 г.р., род. в лесном пос. «18 квартал» Грязовецкого р-на Вологодской обл., жил в г. Тотьма; 2016 г.

АФТ, жен., 1930 г.р., д. Капчино, Мазский с/с, Кадуйский р-н; 2015 г.

ГАО, жен., 1952 г.р., г. Тотьма; 2016 г.

ГСР, жен., 1937 г.р., д. Капчино, Мазский с/с, Кадуйский р-н; 2015 г.

ЕАМ, жен., 1965 г.р., род. в Тотемском р-не, живет в Тотьме; 2016 г.

ЗСР, жен., 1939 г.р., д. Капчино, Мазский с/с, Кадуйский р-н; 2015 г.

М, муж., 1944 г.р., Вологда (интервью записано на вологодском городском кладбище в Троицкую субботу); 2017 г.

МКШ, жен., 1930 г.р., род. на хуторе Рудный Бор, живет в д. Капчино, Мазский с/с, Кадуйский р-н; 2015 г.

Литература

1. «Не пристать, не приехать ни к которому берегу...»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области. Вып. 1: Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Никольский районы / Сост., вступ. ст. Е. Ф. Югай. Вологда, 2011.

2. «Потеряла я потерюшку...»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области. Вып. 2: Кадуйский район / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е. Ф. Югай. Череповец, 2016.

3. Словарь семантических единиц [и база данных] «Русские причитания» / Сбор и подгот. данных, метрический анализ Е. Ф. Югай; Разработка и имплементация базы данных Д. С. Николаев (2014, 2015) (http://www.ruthenia.ru/folklore/databases/yugay_laments).

Евгения Александровна Литвин,

Московский гос. психолого-педагогический ун-т

Элиза Морони,

PhD, Ун-т г. Тренто (Италия)

ЕДЕТ ИИСУС ХРИСТОС НА КАРЕТЕ: ИЗ ИТАЛЬЯНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

23 апреля 2011 г. сотрудники учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ А. С. Архипова и Н. В. Петров побывали в гостях у Элизы Морони (тогдашнего докторанта Болонского университета, стажировавшейся в ЦТСФ РГГУ) в г. Пезаро (Италия, регион Марке). Там произошел разговор Архиповой и Петрова с бабушкой Элизы, синьорой Личией Фиумарой, родившейся в 1925 г. в г. Формия (Италия, провинция Латина, регион Лацио), где она жила до 1971 г., после чего переехала в г. Пезаро. Беседа велась в том числе о местных демонологических персонажах и магических практиках и с согласия рассказчицы была записана на диктофон.

Мы публикуем выдержки из этого интервью с комментариями.

В разговор кроме Личии Фиумары [Л.] иногда включаются подруга Элизы Аннамария Гранди [А.] (1941–2017, родилась в Тоскане, в молодости переехала с мужем и детьми в Болонью, где жила до смерти; до выхода на пенсию была медицинским работником в болонской психиатрической больнице), а также внучка Личии, Мириам Морони, 1981 г.р. [М.]. Собиратели: Н. В. Петров, А. С. Архипова, Э. Морони. Комментарии и перевод принадлежат публикаторам.

MONACIELLO

[Кто такие *monacelli*, они духи дома?] [Л.:] Говорят, не знаю, правда ли это... вот о призраках рассказывают и до сих пор ведь, правда же? Люди, которые жили в этом здании (а это было старое здание), говорили, что они слышали по ночам шум — обычные рассказы о призраках. И в какой-то момент они уже не знали, куда им деваться. Уезжать они отсюда не хотели, потому что это был их дом, так что они терпели. Говорят, что они видели этого *monaciello*. Вот *monaciello*, он был как маленький монах. [Маленький?]

Да, маленький монах, низенький, говорят, он был, он закрывал и открывал двери. Если у хозяйки был, допустим, беспорядок, он за ночь мог всё убрать. [Детям?] Да-да. [Бесплатно?] Да-да, говорят, может быть, это всё легенды, которые передаются из поколения в поколение, и каждый добавляет свое, правда? [Что нужно было сделать, когда встретишь *monaciello*?] Да ничего, люди уже так привыкли [к ним].

Monaciello, или *monacello* (букв. «маленький монах») — одно из региональных названий демонологического персонажа, духа (ит. *folletto*), напоминающего гнома по своему внешнему виду (мужчина маленького роста, в шапке или с капюшоном на голове) и функциям. Персонажи с подобными функциями могут также иметь названия *scazzamurrieddhu*, *marranghino*, *lauro* и др. [4]. Название персонажа, использованное в данном тексте, характерно для региона Кампанья и юга региона Лацио, где некоторое время жила информантка. Оно происходит от диминутивной формы слова «монах» (*monaco*). Согласно одной из распространенных этимологических легенд, это дух умершего неаполитанского ребенка-инвалида, мать которого наряжала его в одежду, напоминающую монашеское облачение [18]. Функции *monacello* широко варьируются и включают в себя как вредительство, так и помощь людям: он помогает при поиске кладя, запрещает входить на кладбище, душит людей во сне, заплетает хвосты лошадей, подшучивает над хозяевами дома или заводит любовные интрижки с молодыми женщинами [17].

LUPO MANNARO

[Есть какие-нибудь духи в лесу или в поле? И в других местах? Или они бывают только в доме?] [Л.:] Иногда мой брат...

Раньше рассказывали об оборотнях (*lupo mannaro*), я думаю, что они есть и до сих пор, нет?.. Так, мой брат был на пять лет старше меня, но мы были очень близки, вот вдруг, вечером мы выходили на улицу, а он меня вот так напугал: «Личия, молчи, а не то, слышишь, тебя заберут оборотни (*lupi mannari*)!» [Смеется.] Понятно? И подобные вещи... [Смеется.] Мой брат так издевался надо мной. Однажды мне действительно показалось, что был призрак, я залезла под одеяло. [А как можно было стать этим оборотнем?] Говорят, всегда говорили, что тот, кто родился на Рождество, то есть в день младенца Иисуса, был оборотнем, на диалекте *lupo mannaro*, как это по-итальянски? [М.:] Оборотень (*licantropo*)! [Л.:] Точно, оборотень! Говорят, что такие люди существуют, что они превращаются, когда полная луна, полнолуние, понятно? У них такие формы... я вот думаю, что это эпилепсия, по-моему, это эпилепсия. Вот почему говорили, что они оборотни, потому что они кричали. Когда человек эпилептик, особенно раньше, когда лечения не было, когда у этих людей был эпилептический припадок, они кричали, а их нельзя было трогать.

[Рассказывали, что только при луне эти приступы могут быть или при других случаях тоже... вот, например, у нас на Русском Севере, чтобы превратиться в этого оборотня, нужно перевернуться в лесу через дерево поваленное, такого не было здесь?] [Л.:] Когда была луна... [Только если была луна?...] Да, не знаю, может, на убывающую луну... не могу сказать, но, говорят, что это происходило... что они превращались... и кричали.

Lupo mannaro — оборотень, «человековолк», искаж. лат. *lupus hominarius* [9. P. 256]. В итальянском языке распространены также термин греческого происхождения с аналогичным значением, *licantropo*, и различные диалектные варианты обоих терминов. Примечательно, что информантка вспоминает оборотней в ответ на вопрос о духах, хотя из ее дальнейшего монолога следует, что они всё же являются людьми (рожденными в Рождественский сочельник). В зависимости от того, какая природа (демоническая или человеческая) оборотня считалась основной, предписываемые действия защиты от

него могли варьироваться от убийства или обезвреживания иным способом до помощи выбраться из состояния, которому и сам человек-оборотень не рад [15]. Подробное исследование легенд об оборотнях с библиографией см.: [14]; анализ исторических корней этих верований в античном Средиземноморье см., например: [5; 6].

МАЛОЦЧИО; FATTUCCHIERA

[А не говорили, что люди с черными, синими, белыми глазами и так далее могли сглазить? Если, например, они смотрели ребенку в глаза, не могло ли с ним случиться что-то плохое?] [Л.:] Да в это верили, в сглаз (*malocchio*) до сих пор верят, это невежество существует и до сих пор. То есть, если, например, мне плохо, я говорю: «Меня сглазили!» Если кто-то попал в аварию или заболел, говорит: «Она мне желала зла и сглазила меня». Это бывает до сих пор. [А что говорили раньше, когда сглазили? Когда это могло случиться?] [Л.:] Ходили к знахарке, но я никогда не ходила.

[Знахарка (*fattucchiera*)? А не ведьма (*strega*)?] [Л.:] Нет, она не была ведьмой, эта женщина. Я помню, что я была в Риме после войны. Там была моя невестка, жена моего брата, она была несколько помешана на глазах, на подобных вещах, интересовалась ими, хотела про них разузнать, и мы поехали на виа Панисферни в Риме, рядом с виа Национале. Там жила одна женщина, которая гадала на картах и на шарах (*sfere*). Честно говоря, моя сестра, одна из моих сестер, она была на 10 лет старше меня, и у нее был жених. Тот пошел домой, но должен был вернуться на помолвку. Она уже знала его, но в то же время в Формии, в моем селе, познакомилась с одним человеком. Они познакомились на ужине, а потом каждый пошел по своим делам, а с ним больше не виделись, но моя сестра не переставала думать о нем, понимаете? А когда он приехал в Рим, он сказал: «Давай поженимся», а через месяц они поженились. [А это при чем здесь?] При том, что моя сестра пошла [к знахарке]... а я сказала: «Я не хочу иметь никакого отношения к этому человеку». А та знахарка сказала моей сестре, что она выйдет замуж не за этого человека, а за другого. Так и произошло.

[Как этих женщин называли?] [Л.:] Знахарки (*fattuchiere*). [Ты однажды сказала «повитуха» (*mammanna*), помнишь?] Нет, «повитуха» — это что-то другое. [Кто такие *tammane*?] *Mammanna* была... вместо акушерки была повитуха, которая помогала делать аборт и рожать детей. [А как этих повитух нужно было звать к себе? Не говорили, что ее нельзя называть *tammane*?] *Mammane*. [Они назывались просто так].

[Л.:] Помнишь, как я тебе рассказала про свой живот [обращается к Элизе]? <...> [Смеется.] Это правда случилось у меня. Рута называется, правда? Это лекарственная трава. Была эта женщина, все знали, когда кто-то заболел... иногда у меня бо-

лел живот, и моя мама говорила моей сестре: «Иди к женщине», эта женщина, да? Она была одета по-старому, с фартуком, в старомодное платье из Формии: «Иди позови... — теперь не помню, как ее звали. — У Личии болит живот». Ну вот та женщина приходила, брала руту, которую мама растила в саду, начинала читать молитвы, и боль проходила! [М.:] Колдунья (*stregona*)! [Л.:] Нет, я думаю, что это зависело от этой травы. [М.:] А массаж... [Л.:] По-моему, это было из-за травы. [М.:] Рута способствовала пищеварению.

[Что эта женщина говорила?] [Л.:] Не помню! Она сказала, что читала молитвы. [М.:] Она использовала магический ритуал? [Л.:] Нет-нет, она, бедняжка, читала молитвы Богородице. Молилась, брала за руку, и боль проходила. [Она это говорила шепотом или громко?] Нет-нет, громко, чтобы можно было это слышать. [Это было как шепот?] Нет, было слышно, она произносила «Ave Maria», и притом ее произносили по-латински, представьте, на какой латыни они говорили? [Смеется.] [Они могли говорить по-итальянски или только по-латински?] Да, но раньше молитвы читали на латинском... Церковную службу читали на латинском, а потом произошла эта «революция»¹, а это было хорошо. Я не помню, бабушка, мы много смеялись, когда такие старушки ходили в церковь и молились, перебирая четки: «Ave Maria, Gratia Dominus Dei», на такой бедной латыни, «Salve Regina», «De Profundis». А эта женщина молилась на латинском языке, на макаронической латыни, но молилась. Я думаю, что кроме массажа действовал эффект этого растения, которое она клала под нос, а потом она говорила: «Сегодня ночью спи с руты под подушкой». Это традиции, которые, думаю, еще существуют, знаешь? Разве гомеопатия не то же самое? Траволечение.

В этом отрывке можно заметить противопоставление фигур знахарки (*fattucchiera*) и колдуньи (*strega, stregona*), несмотря на то что эти два термина часто используются как полные синонимы и на то что знахарка производит, по сути, магические действия (может снять сглаз, произвести любовный приворот и вылечить человека при помощи определенных слов), информантка отказывается называть ее колдуньей. Термин *fattucchiera* происходит от суф. *fatto* ‘сделанное’, ‘дело’ и означает специалиста в своем деле (образовано по той же модели, что и, например, *parrucchiera* ‘парикмахер’, *caffettiera* ‘машинка для приготовления кофе’ и др.). Подробнее о колдовстве и народной медицине в Италии см., например: [3; 16]. Под «гаданием на шарах», скорее всего, подразумевается гадание на магических кристаллах.

ЗАПРЕТЫ ПРИ БЕРЕМЕННОСТИ

[А что говорили про детей, которые рождались с родимым пятном вокруг глаза?] [Л.:]

Или на теле. Говорили, что мама, когда была беременной... я помню, была одна женщина, у которой было пятно [цвета] вина, я вот это сама видела. Говорят, что, когда мама была беременной, у нее появилось желание... но я в это не верю. Я не знаю медицинских терминов, но раньше говорили: «Ах, мама себя трогала, и у нее появилось пятно».

О запретах и предписаниях при беременности в итальянской традиции см.: [10].

КОЛЫБЕЛЬНЫЕ

[Что тебе говорили, когда ты была маленькой, чтобы ты засыпала?] [Л.:] Колыбельные. Как будто мне ничего не рассказывали! Я не помню. [Смеется.]

[А.:] [поет] «Все мамы на скамейке прядут белый чепец, на-на-на-на-на...», ну вот такая колыбельная есть: «Ninna-nanna, кому я отдам этого ребенка? Я отдам его Бефана, которая продержит его одну неделю. Я отдам его черному мужчине, который продержит его целый год. Я отдам его младенцу Иисусу, который продержит его еще один год» (*Ninna nanna ninna nanna o, / questo bimbo a chi lo do, / lo voglio dare alla Befana / che me lo tiene una settimana, / lo voglio dare all'uomo nero / che se lo tenga un anno intero, / lo voglio dare al bambin Gesù / che me lo tiene un anno in più*).

Информантка цитирует известную колыбельную («Ninna nanna» или «Ninnananna»), которая имеет множество вариантов. Персонажи, которые забирают ребенка, могут быть животными (как правило, крупными и пугающими — медведь, волк), людьми (как правило, «далекими» — например, король или королева), демонологическими персонажами неясного происхождения (*bobby, uomo nero*) или возникшими в народном христианстве (Бефана, Христос в разных ипостасях, святые). В данном случае интересна связь колыбельной с обрядовыми текстами зимнего календаря. В тексте упоминается Бефана — демонологический персонаж, чье имя является искажением слова *Epifania* (Богоявление). Наряду со св. Николаем и св. Люцией, чьи праздники также приходятся на зимний период, Бефана дарит сладости и подарки детям, которые хорошо вели себя в прошедшем году (подробнее о фигуре Бефаны и об амбивалентном характере ее функций см.: [2; 7. P. 108–114; 12; 13]). Другие сюжетные элементы, указывающие на связь данного текста с ритуалами зимних календарных праздников, — упоминание младенца Иисуса (часто встречающееся в текстах колядок или других ритуальных текстов, характерных для рождественско-крещенского цикла) и грядущего года (подробнее об этом см.: [13. P. 232–233]).

ЦИОЦИАРИ И КАЛЕНДАРНЫЕ ОБХОДЫ

[Помнишь историю про женщин, которые поставили такую вещь над головой?] [Л.:] То есть те, которые носили... ничего особенного. Что там специальное? [Это была замечательная история...] Это было... в давние времена женщины (не в моем поселке, мы у моря), а потом, в другой стороне Кассино... Место называлось Чочария, называется Чочария. Жители этого региона раньше надевали специальную обувь под названием чоча. Вместо ботинок надевали баранью кожу, и на ногах ленты, это было не только в Чочарии, но и в Абрुццо, там занимались отгонным животноводством. Вот такая у них была обувь. К нам приходили на Рождество, дома мы делали ясли, и поэтому мы звали этих *ciociari*, приходящих из Кассино, из Фрозиноне в Формию с волынками, и играли песни, «*Tu scendi dalle stelle...*» и так далее. Это было прекрасно, я до сих пор помню. [*Ciociari* надевали маски на Рождество?] На Масленицу (*Carnevale*)! [А, не на Рождество тогда. А когда *ciociari* заходили к вам и пели, просили что-нибудь, деньги?] [А.:] В Тоскане на Богоявление! [Л.:] Нет-нет, мы давали им деньги, я так помню. Бедняжки, они приходили, чтобы получить кое-что. [А.:] У нас в поселке проходили с осленком, с двумя корзинами и с процессией поющих людей, а это происходило в канун Богоявления. [Л.:] Приходили и к нам домой, а мы дарили то, что у нас было. [А.:] У нас это было в период Богоявления [Л.:] Нет-нет, у нас на Рождество, но начинали на три или четыре дня раньше. [А если им деньги не давали, что происходило?] [Л.:] Да нет, все давали! Ты бы так сделала?

[А.:] Слушай, у меня такое было. Они ходили с процессией, с осленком и с двумя корзинами, и с местными музыкантами и пели: «Мы пришли в этот двор, чтобы воспеть Богоявление. / Кому хочется быть счастливым, пусть будет, про завтрашний день ничего не известно» (*Siam venuti in questa corte / per cantar l'Epifania / Chi vuol esser lieto sia, / del doman non c'è certezza*), — это песня Лоренцо Великолепного, а потом сказали: «Нам достаточно двух грецких орехов и апельсина / А если бы еще и яблочко, тогда было бы отлично» (*Noi ci accontentiam di poco, di due noci e un arancino / Se ci fosse anche un melino, allor si che siam contenti*), а потом музыка, «дородон-додон-додон», потом ждали, может быть, [шли] спать и потом снова пели: «Если нам хотите кое-что дать, не заставляйте нас ждать / за нами [идут] люди, которые хотят нас заменить» (*Se ce la volete dare non ci fate più aspettare / perché gente abbiamo di dietro che ci vuole rimpiazzare*), потому что люди шли один за другим, а потом они говорили: «Благодарю вас на Богоявление». А если ничего не дали, [то говорили]: «Сколько камней в этой стене, столько прыщей на заднице» (*Quanti sassi in questo muro, tanti frignoli nel culo*). [Л.:] В Болонье? [А.:] В Тоскане. То есть сколько камней в этой стене, столько прыщей на заднице...

Чочария или Чочерия (*Ciocaria* или *Cioceria*) — историческое название части региона Лацио, которое происходит от названия типичной местной обуви, «чоча» (*ciocia*) [11].

Строки «*Chi vuol esser lieto sia, / del doman non c'è certezza*» в песне-благопожелании — отрывок из «Вакхической песни» Лоренцо Медичи [1. С. 56–59]. Подробнее о ритуальных обходах в зимние праздники см.: [2; 7].

ЗАПУГИВАНИЕ ДЕТЕЙ.

ИИСУС НА КАРЕТЕ

[Когда ты была маленькой, чем тебя пугали?] [Л.:] Мой брат Ремиджио — постоянно. [А что он тебе говорил?] [Л.:] Он вечно издевался надо мной. [М.:] Когда я была маленькой, говорили: «Будь осторожной, людоед придет», да? [Л.:] Нет, неужели я так говорила? [М.:] Но так говорили, да? «Черный человек придет». [Л.:] Нет-нет... [Черный человек?] [М.:] Черный человек, злой человек...

[Л.:] Моя мама такого не говорила. Может быть, поэтому и я никогда своим дочерям такого не говорила. Когда гром гремел и шел дождь, тогда она, чтобы мы не испугались, говорила: «Смотри, едет Иисус Христос на карете. Когда гром гремит, тогда это как праздник». Я это всегда вспоминала, и ни грома, ни молнии не боюсь. Молнии освещают путь, который Иисус проезжал на карете. Гром — праздник, а молния освещает. Гром был праздником, это как салют... а молния освещает путь. [Можешь еще раз рассказать эту историю?] История такая: когда была гроза, моя мама тогда сказала, чтобы мы не пугались: «Вы не должны испугаться, это Иисус на карете». Когда гром гремел, она сказала: «Это как салют», — понятно? А молния освещала путь Иисуса. А я всегда вспоминала это... как-то раз, в поездке, одна знакомая, с которой мы спали [в одной комнате], вечером во время грозы спряталась под одеялом, так сильно она испугалась. «Ну что ты, с ума сошла? Чего ты боишься? Я не боюсь, это Иисус едет на карете» [смеется]. Я всегда вспоминала... если родители тебя научили по-другому, ты смотришь на всё по-другому: если тебя научили плохим вещам, то так и будет. Моя мама, наоборот, была очень добрая, верующая католичка, она всегда старалась «преуменьшить» всякую [неприятную] вещь и сделать ее хорошей, даже если она была плохая. Мой брат наоборот. Он так развлекался. [Говорят, что в России есть похожая история, но там пророк проедет на карете!] Нет-нет, моя мама придумала эту историю.

«Черный человек» (*uomo nero*) — демонологический персонаж, которым, наряду с волком или Бефаной, запугивали непослушных детей (см. выше). Что касается корреляции между грозой и полетом Христа по небу, то здесь оно принимает «мирный» характер: Иисус летит по небу, чтобы унять грозу (можно найти множество народных молитв на эту тему). В то же время в южной Италии

была распространена вера в то, что различные святые или даже сельские священники могут, разозлившись, наслать грозу на определенное место вплоть до конкретного дома обидчика [8. P. 64–67].

Примечания

¹ «Революция» — это, по всей видимости, Второй Ватиканский собор (1962–1965), одним из результатов которого стало положение о допустимости литургий на национальных языках.

Литература

- Итальянская поэзия в переводах Евгения Солоновича. М., 2000.
- Baldini E., Bellosi G. Tenebroso Natale. Il lato oscuro della Grande Festa. Bari, 2012.
- Bondi C. Strix. Medichese, streghe e fattucchiere nell'Italia del Rinascimento. Roma, 1989.
- Bonomo G. I Folletti nel folclore italiano // Bonomo G. Studi demologici. Palermo, 1970. P. 95–140.
- Bronzini G. B. Il lupo mannaro e le streghe di Petronio // Lares. Vol. 54. 1988. P. 147–210.
- Casaldi R. La figura del lupo mannaro nell'letteratura greca e latina // Scholia Didattica. Vol. 11. 2009. P. 117–132.
- Cattabiani A. Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno. Milano, 2008.
- De Martino E. Sud e magia. Milano, 2001.
- Devoto G. Avviamento all'etimologia italiana. Milano, 1979.
- Giardelli P. Si comincia da una figlia. Mettere e venire al mondo nella tradizione ligure. Recco, 2005.
- La Ciociaria. Storia. Arte. Costume / Testi di G. Devoto, P. Sommella, A. Pacitti, F. Castagnoli, F. Caraffa, G. Marchetti Longhi, F. Pellicchia, F. Nuzzo, P. Toschi, L. Alonzi. Roma, 1972.
- Manciocco C., Manciocco L. L'incanto e l'arcano: per una antropologia della Befana. Roma, 2006.
- Manciocco C., Manciocco L. Una casa senza porte: viaggio intorno alla figura della Befana. Roma, 1996.
- Petoia E. Vampiri e lupi mannari: le origini, la storia, le leggende di due tra le più inquietanti figure demoniache, dall'antichità classica ai nostri giorni / Introduzione di A. M. di Nola. Roma, 2008.
- Ranisio G. Lupi mannari, patti con demonio, unguenti e riunioni notturne // III Convegno in onore di Alfonso Maria di Nola. Sabato 14 Ottobre 2006 — Biblioteca Comunale — Gragnano. I Confini del male: forme e materie del maligno. <http://www.tavoladismeraldo.it/wp-content/uploads/2016/03/I-CONFINI-DEL-MALE-FORME-E-MATERIE-DEL-MALIGNO.pdf>.
- Romanazzi A. La stregoneria in Italia: scongiuri, amuleti e riti della tradizione. Venezia, 2007.
- Romano F. Il folletto innamorato: Folletti e adolescenti nella cultura tradizionale italiana // La Ricerca Folklorica. № 34: La vita sociale delle perle. 1996. P. 71–79.
- Serao M. Leggende napoletane. Milano, 1881.

Юлия Андреевна Крашенинникова,

канд. филол. наук, Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН
(Сыктывкар)

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ЭКСПЕДИЦИОННОГО ОБСЛЕДОВАНИЯ РУССКИХ ГОРНОЗАВОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ КОМИ В XXI В.

Появление заводских поселений Ньючим (Сыктывдинский район), Кажым и Ньюпас (Койгородский район) связано с открытием на этой территории месторождений болотной железной руды и организацией железорудных промыслов в середине XVIII в. (1756–1761 гг.). Основное население (квалифицированную его часть) промыслов первоначально составляли обученные заводскому мастерству государственные крестьяне Вятской и Устюжской провинций, для работ приобретались крестьяне, приписанные к Ветлужскому уезду Костромской губернии и Кадниковскому уезду Вологодской губернии; принимались беглые крестьяне, укрывающиеся от рекрутчины и уплаты податей [13. С. 109, 111, 112], зафиксированы факты проживания на заводах государственных крестьян Слободского, Яренского уездов Вятской губернии, с. Серегово [5. С. 126], вербовки в начале XX в. рабочих из Москвы, с Урала, из Рязанской и других губерний [14. С. 69].

В поселениях формируется фольклорная культура, основой которой стали традиции тех севернорусских и центральных губерний европейской части России, откуда происходят заводчане¹. Тип поселений (заводские поселки с «градообразующим» предприятием), функционирование заводов до середины (пос. Кажым) и конца (пос. Ньючим) XX в., неоднородный состав русского населения, контакты с местным коми населением и спецпереселенцами из разных мест России — все эти и другие факторы оказали влияние на формирование местной фольклорной культуры и в какой-то мере обусловили структуру фольклорных традиций.

Первые экспедиционные фольклорные изыскания проводились этномузыковедом П. И. Чисталёвым, записавшим в поселках Ньючим и Кажым в 1957–1961 гг. довольно большой корпус песенных текстов разных жанров от местных коллективов и отдельных талантливых исполнителей. Работа с полевыми дневниками и аудиозаписями П. И. Чисталёва² позволила восстановить репертуарные списки, им были зафиксированы жанры песенно-игрового, детского фольклора, обрядовой, не-обрядовой лирики, причитания и др.³

Установки на фиксацию прозаических жанров, как и другой информации, связанной с духовной культурой местного населения, в 1960-е гг. не было, в этом отношении в изучении обозначенных фольклорных традиций существует пробел, который фольклористы ИЯЛИ начали восполнять в первое десятилетие XXI в.: сплошное обследование этих традиций проводилось в 2008, 2015 гг. (пос. Ньючим), 2010, 2013, 2017 гг. (пос. Кажым), 2011, 2013, 2017 гг. (пос. Ньюпас). Частично материалы обработаны, введены в научный оборот; в настоящей заметке мы представляем некоторые итоги нашей работы.

Тематика местной устной прозы разнообразна. В устной исторической прозе нашли отражение мировоззренческие установки переселенцев, события, связанные с освоением и заселением территории, сведения о местных династиях и исторических лицах, во время правления которых функционировал и развивался завод. Устойчивость устной исторической памяти о прародине переселенцев, «участии» завода в промышленной жизни страны поддерживается книжной культурой и публиковавшимися в СМИ материалами, в которых упоминаются имена, обсуждаются некоторые события местной заводской жизни и т.п. Для устной прозы актуальны мотивы переселения крепостных крестьян из российских губерний — Вологодской, Вятской, Архангельской, Пермской и др.; мотив основания рудных промыслов в связи с продажей месторождений (земли) или людей в счет карточного долга; мотив связи с Санкт-Петербургом и «кровной» связи с царской семьей. Актуализируются время и география переселения, например, время основания промысла связывается с правлением императриц Елизаветы Петровны и Екатерины II; потомки переселенцев называют населенные пункты Вологодской, Вятской, Архангельской, Пермской губерний, Сибири, откуда были привезены их предки. Знакомство с опубликованными в местной печати материалами, историческими документами и сопоставление их с экспедиционными записями позволяет говорить о том, что некоторые сюжеты, получившие развитие в устной традиции, появились в ней благодаря,

в частности, этому кругу источников. Анализ исторических преданий позволяет говорить о привлечении в местный хроникат сведений об исторических событиях и известных исторических деятелях российского масштаба, связывающих переселенцев с большой родиной и позволяющих им «включиться» в российский исторический контекст (например, в текстах, записанных в пос. Кажым, подчеркивается особая роль в становлении промысла уральского промышленника Демидова), маркировать значимые вехи местной истории (подробно см.: [10]).

В устной мифологической прозе фиксируются многие сюжеты и мотивы, имеющие распространение на Русском Севере. Самым объемным является корпус текстов и свидетельств о колдунах, затем следуют тексты о домовом. Рассказы о других персонажах низшей мифологии не получили распространения. В текстах о колдунах присутствуют основные мотивы (колдун принимает образ птицы, животного; портит людей и животных; присушивает или сорит влюбленных, разрушает семьи; колдует, используя определенные магические приемы и средства; передает свое знание перед смертью; тяжелая смерть колдуна); отмечаются портретные характеристики, способности и функции колдуна; способы нанесения вреда; механизмы выстраивания отношений с этим персонажем; предписания и запреты, превентивные и защитные меры, используемые человеком при взаимодействии с колдуном, последствия нарушения правил при контакте с ним; записаны рассказы о наведении колдуном порчи на человека [6; 7; 8].

Из текстов о персонажах низшей мифологии распространение получили рассказы о домовом, основные мотивы которых следующие: домовый показывается людям в виде старика или человека в шерсти; портит скот (путает шерсть, заплетает животным косы); предсказывает будущее; предупреждает об опасности или пожаре. Широкое распространение в местных традициях получили рассказы и свидетельства о том, что домовый давит спящего человека, тем самым предсказывая ему какое-либо событие. Не менее популярны сюжеты о симпатии/антипатии домового к домашнему скоту [15].

Помимо довольно традиционных сюжетов (суеверная, мифологическая, историческая проза и т.п.) зафиксированы связанные с чугунолитейным производством. В текстах реализуются темы зарождения, становления и работы промыслов, встречаются сведения об ассортименте выпускаемой продукции, местных династиях, повседневной жизни пришлового русского и местного коми населения; мотивы необходимости продукции заводов для края и страны

(например, изготовление деталей военных снарядов для Первой мировой и Великой Отечественной войн, выпуск листового железа для крыши Зимнего дворца и других зданий в Петербурге и др.), отражается то, как местные жители переживают исторические события общероссийского масштаба.

Записаны любопытные сведения о прозвищной культуре: коллективные (нювчимские *водохлёбы*, *кажымские водохлёбы*, *кажымские братьяша* (-ши), *нянярók*, *бобоньянь*, *карнаэльские трескоеды*), родовые (*Вагановы*, *Солины*, *Бараны*, *Зайцы*, *Петухи* и др.), личные прозвища. Ментальная общность русского населения всех трех поселков закрепились в коллективно-групповом прозвище — *водохлёбы*⁴.

Нючпасский, кажымский... водохлёбами и звали. Всё у самовара бабки сидели... [АНС].

[Говорили] «кажымские чаёвники», «нювчимские водохлёбы». Может, перепутала. Кажымские водохлёбы, нювчимские чаёвники, потому что в Нювчине постоянно самовары ставили [ФСШ].

Приедешь в Койгородок, в район, они (жители Койгородка. — Ю. К.): «О, кажымски братьяша приехали» <...> У нас иной раз вот поставят самовар и весь до конца выпьют. Раньше всё самовары были, угольные. Кажымские водохлёбы. Кажымские любили чай [ЕАЧ].

Память о родине переселенцев закрепились в некоторых родовых прозвищах: *Вагановы* (предки с реки Ваги в Архангельской области), *Солины* (из Сольвычегодска).

В поселках Кажым и Нювчим зафиксированы коллективные прозвища *кировские лапти*, *кировский лапоть*, *калужские лапти*. Так местные жители называли приезжих из Кировской, Калужской областей, использовавших в быту эту обувь («Мы в Кажым приехали, и вот нас [звали] кировские лапти <...> Действительно, мы лапти носили...» [ААБ]); «Калужские лапти, потому что были с калужских деревень, приехали в лаптях» [АВМ]). Вместе с тем номинации содержат имплицитное указание на разный уровень достатка местного населения и прибывших из других регионов.

Посредством групповых прозвищ подчеркивались различные условия жизни, благосостояние заводчан и крестьянского коми населения: так, жители пос. Нювчим номинировались *нянярók*⁵, коми из соседних деревень — *кыдьярók*⁶, *бобоньянь*⁷.

Ещё нювчимские, коренные-то нювчимские, коми не любили. «О, зыряне опять пришли!» Вот местные русские не любили коми. Дружно так жили, а вот почему-то

не любили, обзывали «о, зыряне, зыряне». [А коми как относились к нювчимским?] Раньше ведь дорога-то была через Пажгу, ходили пешком, дак нянярók звали их, нювчимских. [Нянярók?] Да, хлебная каша, на русский переведёшь дак [ГВС].

Эти, нювчимские, нянярók, [это] хлебная каша, мы хлебную ели, а они [коми] — кыдьярók. <...> [А хлеб с мякиной считался плохим?] Ну что ты, это страшный, потом в туалет-от как сходишь. [Как он назывался?] Кыдья рок. [Это нювчимские так коми называли?] Да, да, да. <...> А нювчимские нянярок, у нас хлеб-то был настоящий [АКГ].

[ЛВС:] Нянярок — это ведь [в переводе с коми] хлеб... [ЛВС:] Хлебная каша. [ЛВС:] А бобоньянь... [ЛВС:] Это какое-то растение. [ЛВС:] Пажгинских обзывали. А они ругали наших (жителей Нювчима. — Ю. К.) нянярók. <...> Бобоньянь — это хлеб-то травянистый. Они раньше денег-то не получали, питались плохо. [ЛВС:] Иван-чай тоже ели, вот это бобо тоже. [То есть бедные?] Да.

Неприязнь между русскими и коми способствовала тому, что устаревший этноним *зыряне* утрачивает нейтральность и приобретает пренебрежительный, пейоративный оттенок; по свидетельствам местных жителей, название *зыряне* (-а) использовали в качестве бранного, обидного.

Зыряне, а потом уже коми стали звать, коми — это как бы культурно стали звать, а зыряне вроде как будто ругательное, неприятно [ЕАК].

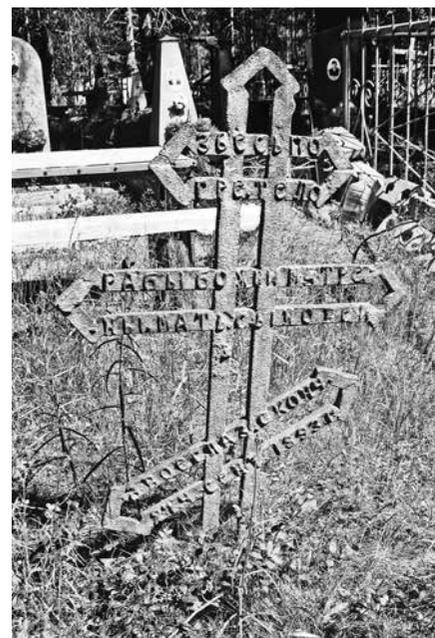
[Не называли «зыряне»?] Это отдельное такое, если чего-то озлится, скажут: «У, ты настоящий зыряня!» Ругательное было. Они (коми. — Ю. К.) тоже не любили, что зырянами называли [ДНШ].

В отношении коми жителей, проживающих в с. Койгородок (центр Койгородского района, к которому относится пос. Кажым), в пос. Кажым зафиксирована номинация *койгородские пердуны*:

До [19]60-х [годов] приезжали койгородское начальство сюда, ну и собрание делали общее, говорят, всё хорошо, нету у нас никаких злоб, мы дружим вместе, и койгородцы, и кажымцы. Одна бабка была такая на язык-то острая, она встала и сказала: «Вы хоть как ни называйте, а вы всё равно пердуны» [ДНШ].

Трескоедами именовали жителей лесопункта Карнаэль, который был расположен рядом с пос. Нювчим [ЛВС].

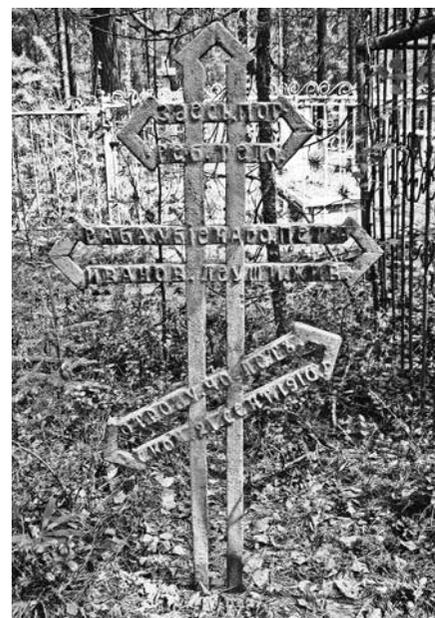
Записаны сведения, связанные с местными календарными праздниками. Обращение к отдельным сюжетам народного календаря выявляет «встраивание» местных традиций, сформированных более пестрым по составу



Чугунный крест на кладбище в пос. Кажым. Надпись на кресте (тоже из чугуна): «Здесь по/гре.[бено] тело рабы божей матре/ны. мать. сыновей / двоеглаз.[овых] сконч.[алась] / 21.4 сент.[ября] 1893 г.[ода]». Вероятно, цифры 21 и 4 указывают на даты по старому и новому стилю. 2010 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой

населением, в культуру Русского Севера и Центральной России.

Рождественская обрядность русского населения горнозаводских поселений республики была весьма насыщена, имеет схождения с русскими локальными традициями в наборе символических действий, моделях поведения,



Чугунный крест на кладбище в пос. Кажым. Надпись на кресте (тоже из чугуна): «Здесь пог/реб.[ено] тело раба. убенаго. петра / иванов[ича] леуши.[на] жив.[шего] / отроду. 40 лет / скон.[чавшегося] 21 сент.[ября] 1910 г.[ода]». 2010 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой

перечне магических практик, образцах вербального фольклора. Характерными чертами рождественско-святочной обрядности в местных традициях являются обходы домов с целью славления Рождества, ряжение, гадания. Записи XXI в. демонстрируют угасание традиции славления со второй половины XX в.: отсутствуют четкие сведения о половозрастном и количественном составе групп славильщиков, исчезают атрибуты славления (звезда, фонарь, вертеп и т.п.), обряды исполняют дети, обхода дома преимущественно родственников, обедняется поэтический репертуар (см.: [12]). Практически все информанты затрагивают тему ряженных, описывая их поведение вне и внутри дома, период активности, одежду (ее элементы и качественные характеристики), маски, персонажей, угощение ряженых. С меньшей регулярностью появляются темы, связанные с технологией изготовления масок, а также психологические переживания от встречи с ряженым человека, который прежде сам ходил ряженым в святочный период (см. подробно: [11]). Довольно большой блок текстов и свидетельств составили рассказы о прогностических ритуалах — гаданиях на имя или образ будущего мужа, судьбу (с сочнем, при помощи кольев забора, с обувью, обручальным кольцом, животными, по замороженной в ложке воде; кроме того, гадающие *слушались* на перекрестках дорог или под окнами дома и др.) и нарративы о сбывшихся/несбывшихся гаданиях, представляющие собой рассказы о реальных случаях из жизни информантов.

Среди весенне-летних праздников выделяются Иванов день в пос. Нювчим и два престольных праздника в пос. Кажым. Иванов день имел статус «обетного» (в местной терминологии *обещанный*), его отмечали 11 июня. Согласно одной из версий, его начали праздновать после большого пожара, который прекратился после того, как местные мужчины принесли из соседней деревни большую икону:

[Говорят, что здесь был Иванов день 11 июня?] Есть, был. Этот Иван лун... очень большой пожар был за прудом, это мне рассказывал муж. Даже досюда головешки-то кидал. А далеко ли было, не могу сказать, это евонные слова говорю. Они пошли, из Пажги четверо [мужчин] принесли вот такую большую икону, полотенцам всё навешали, четверо несли сзади и спереди. Принесли на себе, тут на берег поставили, и перестало кидать головни. <...> [А ваш муж местный?] Да, нювчимский, уже умер. <...> [был 19]16 года рождения. [Когда это случилось, он был еще ребенком?] Да. Пожар был на той стороне пруда. Сюда головни [летели]. <...> И говорит: в ту сторону на лошаде нас отправили, а оттуда [с] иконой-то не

могут [ехать], и четыре мужика тащили эту икону. С Пажги. [Почему не с Нювчима?] А не было такой большой иконы. <...> [С этого времени Иванов день стали праздновать?] Да, 11 июня [ПВС].

По другой версии Иванов день праздновали, чтобы «скот не болел, был здоров»:

А вот местный праздник был 11 июня, у них называли его Иванов день. Это у них обещанный праздник был. Раньше, говорит, сильно умирали скот, и они, говорит, с Пажги приходили с иконой, церква работала в Пажге. И приходили, вокруг посёлка ходили, и вот они все жители обещали праздновать 11 июня праздником. <...> Это был нювчимский обещанный праздник, только в Нювчине праздновали его. <...> [Когда вы приехали в Нювчим, Иванов день еще праздновали?] Недавно кончили праздновать, годов, может, 8–10 [назад] от силы. Это всё праздновали раньше, при мне, сколько я живу, каждый год 11 июня большой праздник у них был, гостей полно приходят из коми [ГВС].

В пос. Кажым в числе престольных съезжих праздников называют Троицу и Николин день⁸. Троицкий обряд «похороны березы», по свидетельствам информантов, проводился в течение недели. Так, в субботу накануне Троицы или утром в Троицу женщины приносили из леса небольшую березку, украшали ее ленточками, цветными тряпочками и т.п. В Троицу совершали обход поселка с наряженным деревцем, водили хороводы, исполняли песни. Затем деревце в течение недели хранилось у одной из участниц ритуала, а через неделю, в следующее воскресенье, березу «хоронили» — бросали в воду и наблюдали, каким образом она уплывет.

В Николин день (22 мая) жители пос. Кажым проводят молебен, посещают ручей Устарчуж (примерно в километре от поселка), вода в нем освящается, после чего местные жители набирают воду и используют ее в разных целях в течение года. С празднованием этого дня связаны рассказы и свидетельства о явлении иконы Николая Чудотворца около ручья; о часовне рядом с ручьем (в настоящее время на месте часовни установлен памятный крест); о некоем старце Николае, который исцелял людей; большой корпус текстов связан с крестным ходом и освящением воды в ручье на Николин день. В XX в. из-за отсутствия священнослужителей и закрытия церкви исполнение наиболее значимых для общины ритуалов взяли на себя местные жители: молебен с водосвятием, крестный ход, посещение культового места и местнотимой святыни, окропление святой водой домочадцев, домашних животных, дома, хозяйственных построек. В первое

десятилетие XXI в. стали приглашать священника, в местных газетах появляются публикации об «особом» значении Николина дня для Кажыма, в 2013 г. мы зафиксировали проведение общественных гуляний (с пением песен, угощением ухой и чаем, воду для которого набирают из ручья в день его освящения). Другими словами, стали проводиться как церковные ритуалы (церковная служба, молебен с водосвятием, крестный ход, посещение культового места), так и мирские праздничные обряды (народные гуляния, общественное чаепитие и т.п.). Анализ разновременных записей (2010–2017 гг.) позволяет говорить о «проживании» местным населением этого дня, изменении отношения к нему кажымцев и о том, что на сегодняшний день в традиции восстановлены предствления о Николином дне как престольном сельском празднике, сочетающем в себе исполнение церковных ритуалов и мирскую праздничную обрядность (о признаках престольного сельского праздника см.: [3. С. 241]).

Интересны эти территории в плане изучения местного говора и заводской терминологии: *алюминька* — алюминевый цех, *выбивальщик* — тот, кто выбивал изделие из формы, *горячий цех* (вариант: *литейка*) — литейный цех, *заливальщик* — тот, кто заливал чугун в готовую форму, *обрубочник* — тот, кто обрубал у готового изделия неровные края, *плотинный* — тот, кто следил за работой плотины, *углежог, кучежог* — тот, кто готовил древесный уголь, *фасонное* (вариант: *кружевное*) *литьё* — о нювчимском кабинетном литье, *барана засадить* (вариант: *калоша сидит*) — об остановке работы домны и мн. др.

Примечания

¹ «Привнесенные» элементы обнаруживаются и в материальной культуре: этнографы не исключают влияния на местные постройки типов жилищ тех районов, откуда были родом пришлые рабочие, в частности, территорий Вятской и «особенно Пермской губернии» [5. С. 132–133]; в одежде присутствует заводская и городская специфика; в материальной культуре пос. Нювчим сохранилась традиция кружевоплетения («плетение на коклюшках»), нехарактерная для местной коми культуры, но имеющая богатые традиции в близлежащих вологодских землях [1. С. 122] и др.

² Полевые дневники хранятся в фондах Национального музея Республики Коми, аудиозаписи — в фольклорном фонде Института языка, литературы и истории Коми НИЦ УрО РАН. Дневниковые записи, сделанные в пос. Нювчим, обработаны и частично опубликованы [9].

³ Надо отметить, что в экспедициях 2008–2017 гг. удалось записать лишь отдельные тексты и фрагменты песенно-игрового, детского фольклора, обрядовой и необрядовой лирики, в связи с чем записи

П. И. Чисталёва имеют исключительную ценность.

⁴ Коллективное прозвище *водохлёбы* имеет распространение в Карелии, Архангельской, Кировской, Новгородской, Нижегородской, Ярославской областях; обладает высокой частотностью на территории всего Русского Севера и Северо-Западного региона России [4. С. 82].

⁵ От коми *няня рок* — няня '1. хлебный, обильный хлебом, хлебородный; 2. обладающий достатком хлеба, зажиточный' [2. С. 450], *рок* 'каша' [2. С. 565].

⁶ От коми *кы́дья рок* — *кы́дья* 'с высеваками, мякинный' [2. С. 328], букв. «каша с высеваками, мякинная, т.е. плохая каша с мякиной — остатками колосьев, стеблей и других отходов при молотье».

⁷ От коми *ббб́о́нянь* 'клевер' [2. С. 48].

⁸ Этим праздникам посвящен большой объем текстов, которые требуют специального рассмотрения.

Литература

1. *Бандура С. В., Крашенинникова Ю. А.* Культурное наследие Нювчима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст // *Славянская традиционная культура и современный мир*: Сб. науч. ст. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период / Отв. ред. А. С. Каргин; Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2011. С. 121–130.

2. *Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И.* Коми-русский словарь: Около 31 000 слов / Отв. ред. Л. М. Безносикова. Сыктывкар, 2000.

3. *Белова О. В.* Праздник престольный, сельский // *Славянские древности: Этнолингв. словарь*: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 240–241.

4. *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера: функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004.

5. *Жеребцов Л. Н.* К изучению культуры и быта горнозаводского населения Коми края (II половина XIX — начало XX вв.) // *Историко-филологический сборник*. Вып. 7 / Отв. ред. Я. Н. Безносиков. Сыктывкар, 1962. С. 121–138.

6. *Истомина П. А.* Поверья о колдунах в репертуаре русского населения заводских поселений Республики Коми (обзор сюжетов, мотивов, некоторые аспекты поэтики) // *Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2016. С. 218–230.

7. *Истомина П. А.* «Все тут заколдованы» (устные рассказы о порче человека, записанные от заводского населения Республики Коми) // *Этнокультурный ландшафт Восточно-Европейской части России: материалы и исследования* / Сост и науч. ред. В. А. Поздеев. Киров, 2017. С. 32–41.

8. *Истомина П. А.* Рассказы о колдунах (пос. Кажым Койгородского района Республики Коми) // *ЖС*. 2017. № 2. С. 42–44.

9. *Крашенинникова Ю. А.* Полевые дневники П. И. Чисталева как источник для изучения песенной фольклорной традиции п. Нювчим // *Музей и краеведение*: Тр. Национального музея Республики Коми. Вып. 7. Сыктывкар, 2010. С. 188–196.

10. *Крашенинникова Ю. А.* История горнозаводских поселений Республики Коми в местной устной прозе (к вопросу об источниках и механизмах формирования фольклорного репертуара) // *Человек и событие в исторической памяти*: Сб. ст. / Отв. ред. Ю. А. Крашенинникова. Сыктывкар, 2017. С. 132–147.

11. *Крашенинникова Ю. А.* Ряженые и ряженье в русских традициях горнозаводских поселений Республики Коми (на материалах XXI в.) // *Brudne, odražajace, niechciane* / Pod red. S. Gaš, D. Kalecińskie, S. Wawrzyniak. T. 2. Poznań, 2018. (*Badania nad językiem i kulturą*). (В печати).

12. *Крашенинникова Ю. А., Низовцева С. Г.* Рождественские обходы в русских

традициях горнозаводских поселений Республики Коми (в записях XXI в.) // *Ежегодник финно-угорских исследований*. Т. 12. Вып. 4. 2018. С. 28–43.

13. *Политов В. В.* Промышленность Коми края в XVIII в. Сыктывкар, 2005.

14. *Сурина Л. И.* На далекой окраине. Как жили и боролись за свои права рабочие Коми края. Сыктывкар, 1973.

15. *Шахматская П. А.* Поверья о домовом в горнозаводских поселках Республики Коми // *ЖС*. 2015. № 2. С. 49–51.

Список информантов

ААБ — жен., 1933 г.р., род. в д. Большой Кашнур Советского р-на Кировской обл., с 1955 г. живет в пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

АВМ — жен., 1956 г.р., пос. Нювчим; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Истомина, 2016 г.

АКГ — жен., 1928 г.р., пос. Нювчим; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2008 г.

АНС — жен., 1946 г.р., пос. Нючпас; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

ГВС — жен., 1930 г.р., род. в Первомайском р-не Ярославской обл., с 1952 г. живет в пос. Нювчим; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2008 г.

ДНШ — муж., 1932 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

ЕАК — жен., 1933 г.р., пос. Кажым; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская, 2013 г.

ЕАЧ — жен., 1936 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

ЛВС — муж., 1944 г.р., пос. Нювчим; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2015 г.

ПВС — жен., 1920 г.р., род. в с. Пажга; зап. Ю. А. Крашенинникова в пос. Нювчим, 2008 г.

ФСШ — жен., 1948 г.р., род. в пос. Нювчим; зап. Ю. А. Крашенинникова в пос. Кажым, 2013 г.

ЭЕС — жен., 1941 г.р., род. в д. Буткан Удорского р-на Республики Коми; зап. Ю. А. Крашенинникова в пос. Нювчим, 2015 г.

Полина Александровна Истомина,
Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

СКОТОВОДЧЕСКАЯ МАГИЯ В КУЛЬТУРЕ ЗАВОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

В статье приведены материалы по скотоводческой обрядности, записанные в 2000-е гг. от заводского населения, проживающего в поселках Нючпас, Кажым Койгородского района и Нювчим Сыктывдинского района Республики Коми.

На территории республики в районах с преобладающим коми населением существуют компактные русские локальные поселения с уникальной фольклорной традицией. Как отмечают исследователи, тесное соседство с коми

населением «способствовало закреплению в исторической памяти переселенцев традиционных форм фольклорной культуры», которая представляет собой ««среднестатистический вариант» известных фольклорных текстов, встречающихся в Архангельской, Вологодской, Кировской областях»¹.

Данные населенные пункты были основаны русскими переселенцами из северных и центральных губерний России в результате организации в 1750-е гг. Кажымских заводов². При детальном

рассмотрении фольклорной культуры заводских поселений мы можем наблюдать своего рода мозаичный набор различных традиций тех мест, откуда происходили переселенцы.

Скотоводческая магическая обрядность включает в себя следующий комплекс мер: апотропеические (направленные на защиту животного), продуцирующие (направленные на улучшение плодовитости скота) и действия, связанные с приготовлением ритуальных предметов, которые используются при первом выгоне скота и для его защиты в течение года³. Все перечисленные ритуальные практики мы можем наблюдать в локальной традиции. Анализ экспедиционных материалов показывает устойчивость некоторых ритуальных действий, которые должны обеспечить благополучие животного на протяжении всего года.

Первый выгон скота приурочен к Егорьеву дню (6 мая); все обрядовые



Бывший чугунолитейный завод. На заднем плане — церковь св. Димитрия Ростовского (Дмитриевская церковь). Пос. Кажым. 2010 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой

действия и заговорные тексты в этот день направлены на сохранение, здоровье и защиту скота от разного рода воздействий на него, улучшение его плодovitости⁴. Информанты отмечают, что вне зависимости от природных условий животное следовало выводить на пастбище (в холодную погоду скот выпускали из хлева на короткое время).

Выгоняли шестого, шестого... как, мая ли, как это, Григорьев день бывает. И вот с вербочкой его это. [В мае?] В мае, да. Вот мы прожили, я со свекровкой <...> она говорит, и выпускать не надо скота до шестого, а шестого числа с вербочкой. [Даже если холодно?] Хотя и холодно. [Обязательно выпустить, на ненадолго?] На ненадолго [БАА].

В Егорьев день, это 6 мая <...> до этого мы не выгоняли, а на Егорьев день хоть какая погода, но выгоняли хоть на час [УНК].

Первый выгон скота осуществляется при помощи вербы, освященной в церкви в Вербное воскресенье. Данное действие способствует увеличению плодovitости и здоровья животного. Действия с вербой вариативны, некоторые информанты при помощи вербы выгоняют животное, другие прекрещивают вербой корову (либо ее спину), третьи хлещут корову вербой по спине три раза. Важным условием является одновременное произнесение заклинаний, содержащих пожелания, чтобы корова возвращалась

обратно, а также обращения к Богу с просьбой о сохранении животного: «Приходи домой, приходи домой. Иди с Богом. Приходи с молоком, домой вернись» [УНК]; «Сохрани, спаси мне скотинку, чтобы всегда она, ничё с ней не случится» [ГНВ]; «Чтобы всё было хорошо, с Богом иди» [БАА]; «Матушка-скотинушка, иди и всегда домой приходи» [ШДН]; «[ШДН:] Матушка-коровушка, иди. Чтобы возвращалась домой. [ШФС:] Вовремя приходила домой, чтобы Бог хранил, чтоб всегда домой приходила вовремя. И чтоб Бог хранил нашу скотинушку»; «Сохрани, Иисус Христос-батюшко, нашу скотинку» [БЛД].

Веточки вербы, которыми выгоняют скот, оставляют в углу сарая, сжигают в печи, бросают в реку⁵, уносят на кладбище, в лес, вставляют в косяк двери дома/хлева и т.п.

Единичная запись свидетельствует о том, что в Егорьев день перед первым выгоном коровы рано утром, до начала дойки, следует подрезать животному хвост, а отрезанную шерсть сжечь в печи:

На Егорьев день ещё хвосты отрезаем у коровы. Вот утром рано встали, перед тем как подоить её, выгонять и сколько там надо хвостик отрезать. [Куда шерсть клали?] Шерсть в печку бросали. [Сжигали?] Сжигали почему-то [УНК].

Подобные манипуляции фиксировались в другой русской локальной традиции — с. Лойма и лоемского куста де-

ревень Прилузского района Республики Коми — района с преобладающим коми населением. Если в заводской традиции шерсть сжигают, то в лоемской традиции ее засовывают ведущей корове в ухо, чтобы та возвращалась домой⁶.

Встречается и представление о том, что подрезание хвоста коровы в этот день имеет неблагоприятные последствия — «всё молоко отрежут»:

Тогда и провожают вербочкой. [Куда эту вербу девают?] Домой <...> на улицу не выбрасывают, наверно, в котух бросают. [Когда выпускают соль, хлеб не дают корове?] Дают. [А соль ей на темечко не сыпали?] Да. <...> На Егорьев день не подстригали хвосты, подстригали тогда, когда корова стоит не доит. Если подстригут, дак всё молоко отрежут [КИН].

Немаловажными в местной скотоводческой обрядности являются магические действия с солью, которая выполняет профилактическую и защитную функции. В частности, при первом выгоне на темя коровы сыпят соль, которая должна оберечь животное от случайного сглаза или порчи:

Я всегда корову весной выгоняла. Соль между рогами насыплю и с вичкой [веткой] иду и этот, гоню, вот так выгоняла в первый раз всегда. <...> [А вот эту соль, вы говорите, сыпали на темечко, а что это за соль?] Обыкновенная из дому, да из дому взять надо с солонки. [Когда выгоняете в первый раз, что-то приговариваете при этом?] Ну

скажу, что: «Иди с Богом, со Христом, возвращаясь с молоком [УНК].»

Помимо этого, при продаже/передаче человеку в первый раз молока необходимо бросить в банку с молоком щепотку соли для того, чтобы молоко не могло случайно сгладить и оно не потеряло своих полезных характеристик⁷. Здесь мы видим один из универсальных механизмов апотропейческой магии, который имеет широкое распространение у восточных славян в целом⁸:

Первый раз, когда весной начинаю я продавать молоко, у меня одни покупатели были. Одни и те же. Всегда в баночку в первый раз соль сыпанешь, прям при ней. Вот я налила ей молочка в литровую банку или там с какой банкой она пришла. Сразу щепотку соли. Больше потом нет. Не кладёшь. (...) И вот сейчас хожу за молоком к этой женщине. Я сразу ей сказала: «Я щас только первый раз пришла». (...) Дак я: «Сыпни». Она: «Я не верю». Я говорю: «Сыпни. И не хочешь, я сама сыпну». С соломки беру и сыпну. [Почему?] Ну чтоб я не сглазила молоко её. [Вы даже сами боитесь?] Да, не хочу сгладить её молоко, пускай будет хорошее молоко у неё. [Это чтобы молоко не сглазили?] Да, да. [А вот так вот через молоко отданное можно вообще молоко у коровы забрать, увести?] Можно конечно [УНК].

В местной традиции широко распространены представления о том, что животное могут сгладить или испор-

тить. Информанты подчеркивают, что сгладить можно не только умышленно, но и случайно, когда человек просто похвалил животное или позавидовал его физическим характеристикам. Совершенно по-другому рассказчики относятся к порче, которую наводят намеренно. Как правило, это делает колдун. Следствием порчи считают прежде всего то, что корова перестает возвращаться домой, худеет, у нее пропадает молоко, воспаляется вымя, она долго не может родить теленка и др.

Чаще всего колдуны портят животных, подбрасывая в хлев какой-либо предмет (например, кость дикой птицы, камни). Для нейтрализации колдовского воздействия обнаруженные предметы следует сжечь в печи.

Были записаны следующие способы лечения домашнего скота.

1. Побрызгать корову святой водой, произнеся определенные слова:

...Потом она куда-то обратилась тоже к какой-то знахарке или бабушке старенькой. Чё ей сказали, делать-то, святой водой, по-моему, и что-то надо сказать. (...) «Уходи, бес, отсюда, — что ли. — Уходи, бес проклятый, отсюда, от моей скотинушки». Наверно, так надо сказать, я думаю. И: «Господи, помоги, коровушку спаси и сохрани» [ШФС].

2. Заварить определенную траву⁹ и поить ею корову три раза:

У нас было лично, десять дней не давала она, вымя раздулось, а молоко не идёт, ни в какую. (...) Ну потом я к старушке ходила. Ну она сказала: «Вот возьми, у соседей тут трава есть». Там какая-то белая, белыми цветами. (...) Я эту траву собирала и заваривала три раза и поила, и она появилась, молоко. Ровно десять дней (...) кто-то закрыл молоко (...) позавидовал и закрыл [УНК].

3. Собрать по одной ветке осины, липы, черемухи, связать их в пучок, заварить в кипятке и водить по хребту коровы от головы до хвоста. В завершение обряда веник и его листья скормить корове:

Какие деревья есть, надо обязательно каждое дерево, веточку, заварить её и вдоль спины водить, чтоб это снять с неё эти прищурь. (...) От берёзы, от осины, от липы, черёмухи, ну всякие-всякие. По одной веточке, и связывают пучочек эту, веничек, и заварив в кипятком, и так по хребту её от головы до хвоста вот так водишь. [А листики оставляют на этом веничке?] А эти листики желательнее бросить ей в ясли, ну вот где она кушает, чтобы она съела это всё, этот весь веник, этот весь этот веничек, чтоб она съела [ФТС].

Если корова перестает возвращаться домой, хозяйка берет в руки веник и идет впереди коровы до пастбища. Также, чтобы обеспечить своевременное возвращение животного, используют платок. В частности, перед



Плотина на реке. Справа — здание заводоуправления, в котором в 1930–1940-е гг. располагалась тюрьма. Пос. Кажым. 2010 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой

выходом коровы из хлева хозяйка бросает на землю платок и следит, чтобы животное наступило на него, затем произносит слова о возвращении скотины домой:

Я брала платок, открываю, корову выпускаю, брошу его. Корова идёт, я и говорю: «Чтобы всё время ходила домой!» И она как ступит на него, так и пройдёт... я только, она выйдет из этого, я брошу тут дома, а корова обратно идёт. Я ей бросаю, чтобы она ступила на неё [НВВ].

Правильный уход за животными включает не только выполнение всего комплекса обрядовых действий, но и выстраивание отношений с домовым. По многочисленным рассказам, именно от него зависит благополучие скота. Поэтому, перед тем как купить лошадь или корову, хозяин старается узнать, какую масть предпочитает домовый. По одному из свидетельств, чтобы это выяснить, в ночь перед Пасхой хозяин залез на чердак, чтобы посмотреть, какого цвета домовый (такого же цвета покупали животное).

По представлениям жителей заводских поселков домовый является помощником и защитником скота, поэтому они всячески выказывают уважительное отношение к этому демонологическому персонажу. Это мы можем наблюдать в заговорных текстах, в которых информанты ласково называют домового «батюшкой», «соседушкой». При вводе нового животного в хлев хозяева обращаются к нему с просьбой беречь скот, присматривать за ним: «Батюшко-соседушко, пой да корми, за скотинкой следи» [ШДН]; «Соседушка-батюшка, береги мою корову или скотину» [БДИ]; «Соседушко-батюшка, прими мою скотину» [БДИ]; «Кокышко-буканушко, пой, корми, люби» [БДД]; «Суседушко-боканушко, на тебе особинку. Люби да пой, корми» [КРА] и др.

Если с животными стали происходить различные несчастья, по одному из свидетельств, нужно поставить в хлев зеркало и обратиться к домовому со следующими словами: «Батюшка, домовый, как я смотрюсь в зеркало за собой, так ты смотри за моей скотинкой» [ЧГП].

Определенные действия производятся при вводе нового животного на скотный двор. В частности, информанты сообщают, что не следует заводить в первый раз в хлев корову задом. Помимо этого регулируется месторасположение коровы: животное должно стоять правой стороной к окну, левой стороной к стене. Для того чтобы приобретенная корова возвращалась домой, нужно положить через порог ту веревку, на которой привели животное, и дать ему через нее переступить, произнося слова

с пожеланиями о том, чтобы животное не убегло.

Если сравнивать комплекс магических действий, производимых местными жителями при первом выгоне скота, с общерусской традицией, то становится очевидно, что набор скотоводческих практик сильно редуцирован, в нем отсутствуют такие этапы, как обход скота во дворе, обход стада пастухом, одаривание пастуха и др. Некоторые практики, связанные с домашним скотом, утрачиваются. Прежде всего, это связано с тем, что многие жители в настоящее время не держат домашних скот из-за его нерентабельности. Продолжают сохраняться индивидуальные практики, связанные с первым выгоном скота, его покупкой и вводом в новое жилье, правила выстраивания взаимоотношений с домовым, а также лечения болезней животных.

Примечания

¹ Власов А. Н., Канева Т. С. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России) // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар, 2006. С. 25–26.

² См.: Крашенинникова Ю. А. История горнозаводских поселений Республики Коми в местной устной прозе (к вопросу об источниках и механизмах формирования фольклорного репертуара) // Человек и событие в исторической памяти. Сыктывкар, 2017. С. 132–147.

Некоторые аспекты фольклорной культуры заводских поселений уже становились предметом исследования, в частности, опубликованы материалы по исторической, мифологической, календарной прозе. См.: Крашенинникова Ю. А. Горнозаводские поселения Республики Коми: история промысла в экспедиционных материалах // Грибушинские чтения-2017. Кунгурский диалог. Пермь, 2017. С. 288–291; Бандура С. В., Крашенинникова Ю. А. Культурное наследие Нювчима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. науч. ст. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011. С. 121–130; Низовцева С. Г., Шахматская П. А. Обзор фольклорных материалов, записанных от русского населения пос. Нючпас и Кажым (по результатам экспедиций 2013 г. в Койгородский р-н Республики Коми) // Вопросы пермской диалектологии и полевые исследования: традиции и перспективы: Сб. науч. ст. / Под ред. А. Г. Мусанова. Сыктывкар, 2013. С. 195–201; Истомина П. А. Поверья о колдунах в репертуаре русского населения заводских поселений Республики Коми (обзор сюжетов, мотивов, некоторые аспекты поэтики) // Норма и аномалия

в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2016. С. 218–230 и др.

³ В настоящей работе мы опирались на классификацию А. В. Черных: *Черных А. В. Обычаи, связанные с домашним скотом, в календарной обрядности русских Прикамья* // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4 (31). С. 135–144.

⁴ Для анализа нашего материала мы привлекаем также экспедиционные записи из других русских традиций Республики Коми.

⁵ «Потом эти вербочки как коров на волю отпускают, эти вербочки несут и бросают в речку, чтобы коров медведь не задрал, чтобы надо это летом» [МГН].

⁶ Крашенинникова Ю. А. Локальные традиции как этнические маркеры (ритуалы и поэзия Великого четверга с. Лойма на материалах XXI в.) // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2014. № 11. С. 185.

⁷ Подобные утверждения были записаны также от информантов в с. Лойма Прилузского района Республики Коми.

⁸ Толстая С. М. Молоко // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 284–288.

⁹ Информант не помнит названия травы, указывая лишь на то, что она с белыми цветами.

Список информантов

БАА — Бурьялова А. А., 1933 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская, 2013 г.

БДД — Безносикова Д. Д., 1938 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

БДИ — Белых Д. И., 1938 г.р., пос. Нючпас; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

БЛД — Будреева Л. Д., 1932 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

ГНВ — Гурьева Н. В., 1938 г.р., пос. Кажым; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская, 2013 г.

КИН — Кузьмина И. Н., 1927 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, Н. А. Селиванова, 2010 г.

КРА — Косарева Р. А., 1936 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

НВВ — Нефтелёва В. В., 1935 г.р., пос. Кажым; зап. П. А. Шахматская, 2010 г.

МГН — Михайлова Г. Н., 1928 г.р., пос. Нючпас; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

УНК — Усатова Н. К., 1937 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, Н. А. Селиванова, 2010 г.; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

ФТС — Филёва Т. С., 1934 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2010 г.

ЧГП — Чеглецова Г. П., 1930 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2010 г.

ШДН — Шишнев Д. Н., 1932 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

ШФС — Шишнева Ф. С., 1948 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, 2013 г.

Светлана Григорьевна Низовцева,
Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

СВЯТОЧНЫЕ ГАДАНИЯ В РУССКИХ ЗАВОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЯХ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

Появление русских поселений Кажым, Нючпас (Койгородский район) и Нювчим (Сыктывдинский район) на территории Республики Коми связано с организацией чугунолитейного производства в середине XVIII в. Основное население железорудных промыслов составили обученные заводскому делу крестьяне, привезенные из северных и центральных губерний России. В результате в поселках формировалась особая фольклорная культура, основой которой стали традиции тех мест, откуда происходили заводчане¹.

В ходе фольклорных экспедиций 2008–2017 гг. сотрудниками сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН записаны многочисленные рассказы о рождественской и святочной обрядности, в частности о христославлении — ритуальных обходах домов взрослым населением и детьми, о ряженье и ряженных, о прогностических ритуалах — гаданиях. С анализом святочной обрядности, поэзии, приуроченной к рождественским обходам домов, особенностей ряженья можно ознакомиться в ряде работ². В данной публикации мы представим рассказы о святочных гаданиях, отметим наиболее характерные виды и способы ворожбы, используемые атрибуты³. Как правило, гадания в местных традициях направлены на предсказание замужества и судьбы, они начинались в Рождественский сочельник, продолжались весь святочный период и завершались на Крещение.

Несмотря на то что поселения образовались примерно в одно и то же время (середина XVIII в.), имели схожий состав населения (русские переселенцы из северных и центральных губерний России) и принцип организации (заводские поселки), можно наблюдать различия в некоторых компонентах традиционной обрядности. В частности, отметим наличие и популярность отдельных видов гаданий в одних поселениях и их отсутствие (либо единичные фиксации) в других. Например, такое гадание, как счет кольев забора, фиксировалось только в пос. Нючпас, гадание с петухом/курицей (выбор жребия) — в пос. Кажым. Определенные виды гаданий были распространены совместно — ритуалы со сжиганием бумаги, бросанием обуви, с записками, сочнем, блюдцем

и мн. др. Любопытным нам показалось и то, что рассказы о гаданиях с участием нечистой силы, «страшные истории», здесь единичны и не получили широкого распространения⁴.

Приведем виды гаданий с их кратким описанием и фрагментами интервью.

ГАДАНИЯ О СКОРОМ ЗАМУЖЕСТВЕ

1. При помощи **кольев забора**: хватывали руками жерди у забора, если попадало четное количество жердей — выйдешь замуж в этом году, если нечетное — замуж не выйдешь (Нючпас)⁵.

Раньше мы ходили, гуляли, дак, идём, идём, вот так захватим [колья в заборе], парам чтобы вышло. Ну, забор-то. Чтобы доски сосчитать, парам чтоб вышло. [Для чего?] Жениха нагадать. [А как вы узнаете?] Никак не узнавали, просто бегали да и всё. [А сколько нужно было кольев захватить?] Ну, парам чтоб было. [Если парное количество], то жених будет [БДИ].

2. При помощи **петуха/курицы**: клали на пол кольцо и зерно, заносили в избу петуха и смотрели: если подойдет к кольцу — выйдешь замуж в этом году, если к зерну, то замужества не будет (Кажым).

Гадали. Петуха, мама говорила, отпускали. И в кольцо петух если клюнет, в кольцо-то, замуж выйдешь. А если нет — то нет [КИН].

ГАДАНИЯ ОБ ИМЕНИ ЖЕНИХА

1. При помощи **сочня**: брали сочень в рот (Нючпас) либо клали в карман или за пазуху (Кажым, Нювчим) и выходили с ним на улицу; имя первого встреченного мужчины будет именем будущего мужа.

А потом сочень берёшь, Сочельник бывает. Я работала на той стороне. Был барак, а там колхозники жили, а я там убирала. Вот утром мать спекла сочень. Я этот сочень в зубы и побежала. Кто попадёт встречу, тот будет твой жених. <...> Сочень в зубы возьмёшь и бежишь. И вот попал мне мужик, идёт на работу, утром я пошла да, Сергеем его звали. И мужик у меня Сергей был. [Вы имя сами спрашиваете или знаете?] Я уже знаю его. [Если имя не знаешь, надо спросить?] Да. А я знала, что идёт он. [А сочень потом съедали?] Да, сочень съедали... [А сочень из чего у вас делали?] А из чёрной

муки. Сочень испекошь — мать на лист и в печку, русская печка-то была [КЛН].

Испекут сочень из муки и бежат. Кто встречу попадётся, там Иван ли, кто, и вот такое у тебя будет имя [мужа]. Пойдут, кто навстречу попадётся, такое имя будет. <...> [Девушки сочень] просто в карман положат, и всё. И бежат. Утром испекут, вот утром рано, и бежат. [И сбывалось?] У многих сбилось [ГНВ].

2. При помощи **записок/угля и записок**: писали записки с мужскими именами и клали под подушку со словами «Чёрт со мной, чёрт со мной», утром доставали записку и смотрели, какое имя написано; вариант: записки могли положить за божницу (Нючпас). Или наливали в тарелку воды, на бумажках писали имена парней и прикрепляли к тарелке, в середину тарелки клали уголь и смотрели: к какой бумажке подплывет, за того и выйдешь замуж (Нючпас).

[Записки] под подушку лóжили, писали на бумажках имена, например, Серёжа, Вита, Николай. Кто попадётся. Утром проснёшься и достанешь. [Какое имя попадет, такое имя у будущего мужа?] Да. У меня был один Веня. Замужем была за Вениамином. [Так и совпало?] Да, совпало [СИМ].

Записки писали, под подушку клали. [Что в записках?] Женихов. [Имена?] Да. А утром встанешь и вытнешь. Когда ложишь эти записки ещё, ложишься спать, надо сказать: «Чёрт со мной, чёрт со мной». Вот так ещё говорили. [А трижды?] Не знаю сколько, за была уже... [БДИ].

[А как гадали девушки на Рождество?] Ну чё гадали, гадали. Вот нальёшь в тарелку воды. Тут [на бумажке] напишешь име-



Декоративное изделие «чертик». Пос. Нювчим. Хранится в семье местных жителей. 2015 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой

на парней. Бумажечки прилепишь [к краю тарелки]. Уголёк положишь в серединку, махнёшь вот так пальчиком. Где этот уголёк остановится, ну, там замуж выйдешь, или парни какие... Ну, вот уголёк если остановится на какой бумажке, на какой парень, — такое и будет имя [мужа] [ЧНН].

ГАДАНИЯ О МЕСТЕ ЖИТЕЛЬСТВА ЖЕНИХА

1. **Бросали башмак/валенок** через забор/ворота или на перекрестке дорог: в какую сторону указывает носок, оттуда будет жених; вариант: бросали веник/метелку.

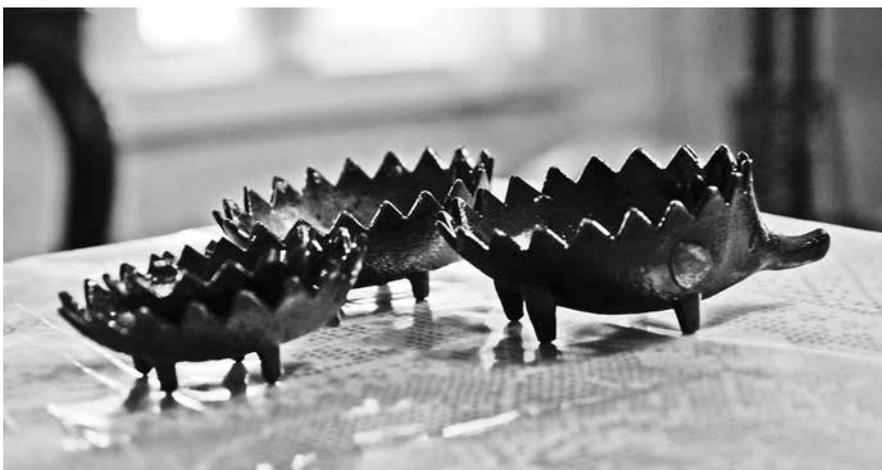
А потом ещё гадают зимой в Святки-то. На тебе валенки надеты. Возьмёшь один валенок, станешь на перекрёсток с валенком. И загадываешь: «Где мой жених живёт, в какой стороне?» Вот так возьмёшь этот валенок и через себя кинешь. И куда носом укажет, за того парня и выйдешь, из дому с той деревни. [Куда носком упадет валенок, с того места и будет жених?] Да. [А где стоишь на перекрестке?] В середине. В любую сторону [смотришь]. Потом крутнёшь. [Сама крутнёшься?] Да. [Закрывали глаза?] Нет. Кинешь, а не видишь, куда, в какую сторону упадёт. [За спину кидаешь?] Да [СЛМ].

Зимой ворожили, говорят, [веники] бросали через ворота. Куда комлем упадёт, оттуда жених придёт. Вот это я слыхала. Через ворота бросали, через двери на улицу. [Это зимой бросали?] Да, зимой. Гадали вот зимой, когда Святки. <...> Всяко как-то гадали: и валенки кидали, и кур выпускали, и всяко бывало [КЕА].

2. **Слушали на перекрестке дорог:** откуда собаки залают, туда замуж выйдешь; вариант: на перекрестке закрыва-



Ступка с пестиком — местное изделие из чугуна. Пос. Кажым. Хранятся в местной библиотеке. 2010 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой



Ежики — набор пепельниц (?). Продукция Нювчимского завода, первая треть XX в. (?). Чугун, в конце XX в. были покрыты лаком. На 2008 г. хранились в доме-музее П. И. Чисталёва (пос. Нювчим). 2008 г. Фото Е. К. Коровиной

лись белой простыней и слушали — если слышится, что лошади едут, то выйдешь замуж (Нювчим).

[Не рассказывала мама, как раньше гадали?] Это ходили, слушали, чё скажут, где и как. Где собака залает, где чего. Ну, идут там на Рождество-то, стоят на перекрёстке трёх дорог и слушают, где собака-то залает, в какой стороне, дак там замуж [выйдешь], жених оттуда ли, как ли [БДД].

ГАДАНИЯ О ВНЕШНОСТИ, ХАРАКТЕРЕ, МАТЕРИАЛЬНОМ ПОЛОЖЕНИИ ЖЕНИХА

1. По **сновидению:** приносили в двух ведрах воду, сцепляли/замыкали их замком за дужки и ключ клали под подушку; кто придет во сне воды просить, тот будет женихом (парни тем же способом могли гадать о невесте); варианты: складывали колодец из спичек (Нючпас); клали под подушку гребень и смотрели во сне, кто придет (Кажым).

[А ведра не закрывали на замок?] Раньше тоже закрывали, делали да... А я вот колодец строила из спичек. Мне это правду сказало. Ну, взяла я коробок спичек, [поставила] колодцем, весь коробочек сделала. И вот за какого вышла замуж, он лицо не показал, а показал, какая походка у него, спина. Вот это я говорю, во, какой-то, лицо-то не показал, страшной какой-то, говорю: выйду замуж, да. [Показался во сне?] Конечно, во сне. На ночь [колодец из спичек] склала и [сказала]: «Ну, за кого замуж выйду, пусть придёт, водички попросит попить». А ничё не просил, просто от колодца пошёл, походка у него какая была! Красивая походка у него, хорошо ходил... [ЧНН].

Делали, в общем, всякие [гадания]. Записки писали. У нас дед (муж информантки. — С. Н.) всё рассказывал, ещё парнем был. Закрывал замки. Замок закрыл, ключ положил под подушку. Замок закрыл ведра. «Закрыв, — говорит, — ведра и ключ под

подушку положил. Под подушку положил, и ты, — говорит, — пришла [во сне] и просишь ключ: «Дай ключ, пойду по воду». И вот я за него замуж вышла [КЛН].

2. **Со стаканом воды, обручальным кольцом и зеркалом:** на блюдце кладут золу, затем ставят на него стакан с водой, опускают венчальное кольцо, вязальной спицей круговыми движениями перемешивают воду в стакане и высматривают образ жениха. Также в темном месте устанавливают свечу, зеркало и смотрят в него; вариант: ставят блюдце с водой и смотрят в воду (Нювчим).

В Святки гадали. <...> В стакан смотрят. Раньше [говорили] — дайте погадаем, в стакан посмотрим. Надо тоненький стакан, чтобы тоненький был. Надо блюдце, блюдце чтоб было без цветков. Надо положить золу на блюдце, её надо просеять, чтобы комочков не было. Кольцо надо венчальное. Кольцо и вязальная (вяжешь вот носки, рукавицы) иголка. Зеркало надо. Вот это всё поставить [показывает на столе, как надо сделать]: вот блюдце поставила, на его поставила золу, чтоб была мягонькая зола, чистая. В стакан бросишь кольцо. Вот кольцо наденешь, у нас бабушка гадала всё, вот говоришь, что тебе надо привидеться. Вот раньше что — парней дак парней: «Пусть покажется». Покажется ведь, парень покажется. Стоит. Обычно вот возле дерева стоит, так привалился — смотрит. [Это кольцо надеваешь на указательный палец?] Да. [И крутишь на пальце?] Да. И сама с собой говоришь. [Какие слова надо сказать?] «Покажись мне, суженый-ряженный». И вот он покажется. [Это с кольцом гадаешь?] С кольцом-то вот в стакане и гадаешь. Спустишь кольцо-то, так говоришь и спустишь. [То есть сперва берут блюдце с золой, на него ставят стакан, в стакан наливают воду?] Да. Светлая [вода] чтоб была. Полный [стакан]. [Потом берешь кольцо венчальное, на свой указательный палец наденешь, покрутишь вокруг пальца и говоришь: «Суженый-ряженный, приди,

мне покажись?»] Да. [И потом это кольцо опускаешь в стакан с водой?] Да. А вот эту спицу-то, которая вяжут, её надо взять и в кольцо водить, по дну-то, чтобы он показался. [Крутить воду] потихоньку. И перед собой поставить зеркало. И смотришь, он покажется в зеркале [СЛМ].

Гадали, было дело. И на блюдах, и всяко. Ну, в блюде воду нальют и [говорят]: «Миленький суженый, приходи поужинать». Как-то так. В темноте сидят и [в блюде смотрят и говорят]. Им суженый приходит. [Как говорили?] «Миленький суженый, приходи отужинать» [ВСИ].

3. С **петухом/курицей** гадали и о жёнихе, и о судьбе: клали на пол разные предметы (соль, хлеб, зерно, кольцо, уголь, зеркало, ремень и др.), заносили в избу петуха и смотрели, к какому предмету он подойдет (к кольцу — замуж выйдешь в этом году, к зеркалу и ремню — жених будет щеголем; к углю — знак смерти и др.); также заносили в избу петуха в мешке, выпускали и смотрели — как он себя поведет, таким и будет жених (драчливый, спокойный и т.п.) (Кажым).

У нас одна [девушка] гадала, значит. В 12 часов ночи какого-то петуха они заносили, петуха там закрывают в котухе⁶ или где он сидит, его в мешок сáдят и заносят в избу. [Девушка произносит]: «Какой у меня суженый будет». И с мешка его выпускают. И петух, некоторый ой, какой злой, как начнёт ходить туда-сюда. «Ну, — говорит, — попадёт мне этот муж, такой злой, такой петух бормотать». И вот одна точно, и совпал ей... И ей петух-то и попал, не злой, конечно, но петух. [Вспльчивый?] Да. [А другому не гадали, не ставили петуху зерно или водичку, к чему пойдёт?] И это давали, да, к какому пойдёт он [ШДН].

ГАДАНИЯ НА СУДЬБУ

1. **Жгли бумагу** на блюде в темноте и смотрели на отражение на стене (могли увидеть всадника, карету, крест, гроб, могилу и т.п.).

Бумагу жгли... Бумагу жгут и к стенке подносят. И этот, что там видно будет на стенке, на белой-то стенке видно будет, какой [рисунок]. Бывает всадник на коне вот, бывает гроб, бывает ещё что-нибудь вот такое. [А гроб к чему?] Умрёшь, наверное, не знаю. [А всадник?] Всадник — солдат какой-то приедет. Свататься [ВМН].

[Гадали на Рождество?] Гадали. А гадали как: жгли бумагу почему-то перед челом [печи]. Сожгут, возьмут бумагу, и что там показывается. [Жгли] около печки, около русской печки. Потом смотрят на тарелочке, берут и смотрят, что там показывает [КЭН].

На сковородку мяли бумагу, зажигали свечку. Свечку ставили, и тень [получалась]. Держали сковородку перевернутую, мя-

тую бумагу зажигали, загадывали желание и смотрели на тень. И мы увидели, я уже замужем была, с Афанасием (мужем. — С. Н.) вместе смотрим, и что мы увидели — лошаадь везёт гроб на санях. После этого я гадать не стала. И в самом деле, в этом году у нас умер мальчик, родился и умер. Родился в мае, а в феврале он умер [КЗА].

2. **Наливали в ложку воду**, выносили на улицу и по застывшей в ложке воде судили о будущей судьбе (если во льду образовывалась ямка — к плохому, бугорок — к хорошему или наоборот).

3. **Писали записки с предсказаниями**: под подушку клали записки с различными предсказаниями (замуж выйти, умереть, жить хорошо и др.), утром доставали одну из записок и читали, что выпало (Нючпас).

[Вы сами в молодости не гадали?] А ложки вынести да бумажки под подушку напи-

шешь. Бумажки напишешь на ночь глядя, на Новый старый год на тринадцатое [января], и пишешь там чё-нибудь, какое-нибудь [пожелание]. А например, будет ли здоровье, там к деньгам. Несколько бумажек лóжишь под подушку. Утром вытаскиваешь одну бумажечку и смотришь, что там выпало. [А с ложкой как гадали?] А с ложкой — в ложку надо налить воды и тоже вынести на мороз. И утром посмотреть, как будет — или ямка будет, или [бугорок]. Ямка к не очень-то хорошему. А холмик, наоборот, хорошо [КЭН].

Потом на Крещение, на Рождество под подушку лóжили бумажки и писали там: замуж выйдешь, нет, болеть будешь, нет. Ну, три бумажки писали, желания свои. Утром встаёшь и эту бумажку берёшь, чё попадёт. Три бумажки писали. [Что обычно писали?] Замуж выйдешь, жить будешь хорошо, умрёшь, нет или болеть будешь, чё там вот эти, такие желания самые главные писали [КПН].



Наличник на окне дома. Пос. Кажым. 2010 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой

4. **Слушали под окном** жилого или нежилого дома (например, звон посуды, пение, танцы предвещают свадьбу; стук или звук строгания досок — смерть).

[С подругой] пошли в клуб под Рождество. А из клуба потом вечером пошли домой, и почему-то оказались мы вдвоём, никого больше не было. Идём, поздно уже. Она и говорит: «Зоя, а давай послушаем под окошком, что мы услышим сегодня. Говорят, что сегодня услышим, то в жизни и получится». — «Ну, — говорю, — давай. А куда мы пойдём слушать?» А тут возле дороги стоял дом, и свет горел. «Давай подойдём». А время-то уже было за полночь. Я говорю: «Что там можно услышать за полночь?» — «Ну, вот что услышим, то и услышим, пошли». Подошли к окну, слушаем: пьют чай, гремят ложками, смеются. Я говорю: «Ну и что?» — «Замуж выйдем». Вышли замуж. Обе. В этот же год. Седьмого января выслушали, я в мае вышла замуж, а она ещё раньше — где-то в феврале [КЗА].

Слушали, как нет! Это в старину ещё было, мама моя рассказывала. Они на Крещение пошли с братом. Он болел сильно, дядя мой, значит, болел сильно. Он говорит: «Аннушка, пойдём, послушаем к церкви, чё там. Умру, может, я скоро или нет», — говорит. Мама говорит: «Ну, дурной!» <...> Подошли, говорит, к церкви в двенадцать часов ночи. Слушаем, говорит. Потом заходят какие-то мужики, разговаривают, доски заносят, сколачивают. И брат, говорит, сел: «Ну всё, Аннушка, я уж нынче умру». Точно, умер. Сбылось. [А где слушались?] Просто к окну, говорит, мы приложились, чё там происходит [КГА].

Рассказывали — бегали, слушались. Прибежали они в этот, к складу, где хранились туши бычьи, бычьи туши, мясо, можно сказать что. И вот оттуда выскочил бык, из этого склада. Я не знаю, может, и неправда это, но, в общем... И они бежать. Бык-то за ними... Быстрее они в дом [забежали] и начали креститься. Начали креститься: «Господи, помилуй! Господи, помилуй!» И бык-то ведь сказал: «Догадались, чё сказать!» Тоже какой-то нечистый был. Да. [Давно это рассказывали?] Да, давно, мать бабушке рассказывала ещё. [То есть девушки пошли на склад гадать?] На склад. И вот бык-то и побежал. Они оттуда бежать домой. А он всё равно бежит. Пока Богу креститься не стали. Это который нечистый какой-то был, наверное. [А мама не говорила, что так могло случиться, потому что они неправильно стали что-то делать при гадании?] Может быть, может, из-за этого? [ШДН].

5. Гадали с **блюдцем**, вызывая духа умершего человека: на бумаге по кругу писали алфавит, в центр ставили блюдце с нарисованной стрелкой, каждый гадающий клал пальцы на блюдце (вариант: один из участников гадания держал над блюдцем нитку с иголкой —

Нючпас) и задавал интересующий его вопрос, стрелка/иголка указывала на буквы:

[А гадали на Святки?] Гадали раньше мы молодые. Всяко было — и бумажки спрятали под подушки, и иголкой гадали. [А как это иголкой?] Ну, вот блюдце берёшь, там буквы пишешь, и потом это — иголку держишь, и она бегаёт. Вызываешь духа, и она бегаёт, иголка на нитке. За нитку держишь над блюдцем, вызовешь дух и что-нибудь задашь вопрос. <...> [Какого духа вызывали?] Мы всяких вызывали. И Пушкина, и всех вызывали. [А как его нужно вызвать, чтоб он пришёл?] Ну вот, позовёшь его: «Дух Пушкина, — например, — приходи к нам. Если ты пришёл, то ответь нам». Иголка начнёт качаться, значит, он пришёл. [Это в окно кричали?] Нет, просто сидим мы так и сразу и говорим. И иголка качается. Потом начинаем задавать вопросы, и вот она бегаёт, ты читаешь. В другой раз такие слова пишет, всякие разные. [То есть были духи, которые могли некультурно выразиться?] Конечно. Даже слова такие нехорошие писали. И потом не захотят разговаривать, и всё. [А как понять, что они не хотят разговаривать?] Ну, не будет бегать и всё иголка. Скажет, не буду, не хочу. [Один кто-то иголку держит?] Ну, мы сидим, да, один кто-то держит. И не хочет, да она сама бегаёт, прямо крепко держишь нитку, а она сама бежит. [Вокруг только буквы написаны?] Да, буквы пишешь и потом читаешь — составляешь слово [КНВ].

6. Использование **гадательной книги** (*Оракуль, Каракуль*): открывали книгу и бросали на страницу кусочек хлеба, читали текст в том месте, куда упал хлеб (Кажым).

Ещё гадали на Каракуле, такая книжка была. И гадали, там написано было. И надо кружочек хлеба крутить, и куда он попадёт, какую [строчку] прочитают тебе. Мне попал: «Ворона, не ходи в высокие хоромы, ещё рано». Это мне попало [КИН].

Примечания

¹ Подробнее об истории русских заводских поселений и формировании местной фольклорной традиции см.: Крашенинникова Ю. А. История горнозаводских поселений Республики Коми в местной устной прозе (к вопросу об источниках и механизмах формирования фольклорного репертуара) // Человек и событие в исторической памяти: Сб. ст. Сыктывкар, 2017. С. 132–147.

² См.: Крашенинникова Ю. А., Низовцева С. Г. Рождественские обходы в русских традициях горнозаводских поселений Республики Коми (в записях XXI в.) // Ежегодник финно-угорских исследований. Т. 12. Вып. 4. 2018. С. 28–43; Крашенинникова Ю. А. Рыженькие и рыженькие в русских традициях горнозаводских поселений Республики Коми (на материалах XXI в.) //

Brudne, odražające, niechciane. Poznań, 2018. (В печати).

³ Цель публикации — показать наиболее распространенные виды гаданий, характеризующие местную традицию. Непосредственно рассказы о гаданиях, несомненно, требуют развернутых комментариев и отдельного исследования.

⁴ Один подобный сюжет мы приводим в публикации.

⁵ Если гадание имеет привязку к конкретному населенному пункту, указываем это; если гадание фиксировалось во всех трех поселках, не отмечаем.

⁶ *Котух* — ряз., моск., тул., липец., ворон., дон., тамб., пенз., сарат., смол., Ср. Урал и др. 'помещение для домашних животных, хлев' (Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин. Вып. 15. Л., 1979. С. 114).

⁷ Типичный сюжет о преследовании гадающих тушей животного зафиксирован нами в пос. Кажым. Из рассказа не совсем понятно, случайно ли гадающие попали на склад с бычьими тушами или специально пошли «слушать» в это место. Вид гаданий-слушаний под свиной тушей был весьма распространен в Средней и Северной России; сюжеты о том, как свиная туша преследовала гадающих, записывались, к примеру, в Вологодской области и Прикамье (см.: Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 711–712; Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. 2: Зима. Пермь, 2008. С. 99–100).

Список информантов

БДД — Безносикова Дина Дмитриевна, 1938 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова в 2013 г.

БДИ — Бельх Дина Ивановна, 1938 г.р., пос. Нючпас; зап. С. Г. Низовцева, А. Н. Рассыхаев в 2011 г.

ВМН — Володичева Маргарита Николаевна, 1948 г.р., пос. Нючпас; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская в 2013 г.

ВСИ — Васильев Сергей Иванович, 1937 г.р., пос. Нювчим; зап. Ю. А. Крашенинникова в 2015 г.

ГНВ — Гурьева Нина Васильевна, 1938 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская в 2013 г.

КГА — Караваева Галина Александровна, 1939 г.р., пос. Кажым; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская в 2013 г.

КЕА — Каленкова Екатерина Александровна, 1933 г.р., пос. Кажым; зап. А. Н. Рассыхаев, П. А. Шахматская, В. Б. Липин в 2010 г.

КЗА — Костина Зоя Алексеевна, 1938 г.р., пос. Кажым; зап. С. Г. Низовцева в 2017 г.

КИН — Кузьмина Ираида Николаевна, 1927 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова в 2013 г.

КЛН — Кушхова Лина Николаевна, 1930 г.р., пос. Нючпас; зап. Л. С. Лобанова, С. Г. Низовцева, А. Н. Рассыхаев в 2011 г.

КНВ — Кушхова Надежда Витальевна, 1952 г.р., пос. Нючпас; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская в 2013 г.

КПН — Козлова Полина Николаевна, 1942 г.р., пос. Нючпас; зап. Ю. А. Крашенинникова в 2013 г.

КЭН — Косарева Эмма Николаевна, 1948 г.р., пос. Нючпас; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская в 2013 г.

СИМ — Савельева Инесса Михайловна, 1932 г.р., пос. Нювчим; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская в 2015 г.

СЛМ — Созонова Любовь Михайловна, 1936 г.р., пос. Кажым; зап. С. Г. Низовцева в 2017 г.

ЧНН — Чеснокова Надежда Николаевна, 1933 г.р., пос. Нючпас; зап. Л. С. Лобанова в 2011 г., Ю. А. Крашенинникова в 2013 г.

ШДН — Шишнёв Дмитрий Николаевич, 1932 г.р., пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова в 2013 г.

Илья Михайлович Егоров,

Ин-т славистики, тюркологии и циркумбалтийских исследований Ун-та Иоганна Гутенберга (Майнц, Германия), фонд «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень» (Москва)

Ксения Александровна Федосова,

канд. филол. наук, школа № 1561 (Москва), фонд «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень» (Москва)

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ ЮЖНОГО И СРЕДНЕГО УРАЛА

Летом 2017 г. две московские школы — школа № 1561 и лицей № 1553 им. В. И. Вернадского — организовали экспедиционные выезды на Южный и Средний Урал. Группа школы № 1561 работала в с. Кага Белорецкого района Республики Башкортостан. До этого в село было предпринято уже два выезда, в 2007 и 2012 гг.¹ Группа лицея им. Вернадского обследовала деревни Усть-Утка, Баронская, Харёнки и Ёква, входящие в городской округ Нижний Тагил (ранее — Пригородный район Свердловской области)².

Завершающим этапом экспедиции стала общая полевая конференция, где были представлены начатые школьниками исследования по фольклору, диалектологии и истории архитектуры. Хотя Кага и Усть-Утка сильно различаются в культурно-историческом отношении, сделанные записи обнаруживают ряд типологических сходств, связанных с бытовым укладом жизни, а также с особенностями природного ландшафта. Материалы, отобранные для публикации³, призваны осветить эти сходства и различия.

Село Кага возникло в середине XIX в., когда Демидовы основали на башкирской земле несколько заводов, в том числе Кагинский железодельный завод. По данным исторической литературы в разное время на заводе работали крестьяне из разных регионов России [1]. Основное население было, видимо, перевезено хозяевами завода из южных губерний — предположительно из зоны курско-орловских говоров. В пользу этого говорят наши полевые исследования, в первую очередь диалектологические данные и отчасти — фольклорно-этнографические.

Исконно завод был основным организующим началом в жизни кагинцев. Земледелием жители практически не занимались. И сегодня память о створшем более ста лет назад заводе еще сохраняется, не в последнюю очередь потому, что сама территория, где располагался завод, а также рассыпанные по селу осколки сине-голубого заводского шлака являются яркими материальными свидетельствами прошлого. Еще жива память о последнем поколении администрации завода — об управляющем Фёдоре Траппе (или Драппе, как его называли в Каге), а также владельце Иване Асафовиче Татаринове. Мы записали топонимические предания о Драпкиной горе (она же Балхон) и Драпкиной дороге, на которой стоял дом управляющего с балконом; удалось также записать целый ряд текстов полуанекдотического характера о самом Траппе — о том, как он наблюдал за рабочими со своего балкона, как расплачивался с ними, отчитывал нерадивых работников, не допускал до работы слишком юных, ухаживал за местными девушками и т.д. Эти сюжеты уходят из бытования — они имеют характер скорее семейных мемуаров, чем общесельских преданий. Интересно, что носителями этих сюжетов являются почти исключительно мужчины — видимо, женщины гораздо меньше ощущают свою причастность к истории местного заводского дела [9].

Сюжеты, связанные с И. А. Татаринным, сохранились хуже (возможно, изначально бытовали менее активно). И это несмотря на то, что его есть за что вспоминать. Судя по историческим источникам, в которых о нем можно найти целый ряд сведений, он, в противоположность Ф. Траппе, совершил целый

ряд преобразований: построил на заводе домну и гвоздарную фабрику, большую больницу для заводских рабочих, открыл первую школу, библиотеку, клуб, высадил опытные образцы разных пород деревьев [7; 8]. Часть этих объектов до сих пор сохраняется в культурном ландшафте деревни — среди них Сажный лес, добротное старинное здание больницы на горе над селом (в последнее время, купленное турбазой «Тенгри», оно использовалось как баня для туристов и несколько лет назад сгорело); в ограде кагинской церкви расположена могила И. А. Татариннова, выложенная красным кирпичом⁴.

Продукция кагинского завода (чугун и изделия из него) сплавлялась по реке Белой до Нижнего Новгорода. Сегодня об этом напоминает только топоним *Пристань*, который уже уходит из бытования, да торчащие из воды на берегу реки невысокие деревянные столбики, к которым когда-то пришвартовывали баржи.

В 1911 г. завод сгорел. Сюжет исторического предания о причине пожара (вспыхнула олифа, которую столяр варил у себя во дворе) широко известен в Каге и сегодня, что показывает, насколько значимым было это событие и какие масштабные изменения оно повлекло за собой: село на две трети опустело, работы не стало, жителям пришлось кардинально менять уклад жизни.

Усть-Утка — одно из старейших русских поселений на территории Свердловской области. Его основание относят к периоду между получением в 1568 г. Яковом Строгановым жалованной грамоты на земли по реке Чусовой с освобождением от налогов на десятилетний период и 1579 г., когда писцом Иваном Яхонтовым была проведена перепись во владениях Строгановых, где упоминается острог на месте слияния Межевой Утки и Чусовой [4. С. 34]. После того как в 1725 г. тагильские и невьянские заводы, а также некоторые земли по Чусовой перешли во владение Демидовых, река Межевая Утка стала границей между территорией, принадлежавшей им и баронам Строгановым. Многократно записанное топонимическое предание о названии этой реки апеллирует именно к тому факту, что она обозначала границу (между) между

владениями Демидовых и Строгановых. Деревня на правом берегу (Баронская) принадлежала баронам Строгановым, а на левом (Усть-Утка) — Демидовым. С 1771 г. Усть-Утка является пристанской деревней, в которую свозили металл с Висимско-Уткинского и Висимо-Шайтанского заводов. Сплав металла по Чусовой, возможный только в течение нескольких недель в весеннее и осеннее половодье, был кульминационным моментом годового цикла. Чусовая оставалась единственным путем доставки металла с заводов Среднего Урала в Центральную Россию до открытия в 1880-е гг. железнодорожной ветки, соединившей Пермь, Нижний Тагил и Екатеринбург. Окончательно сплав сошел на нет в первые два десятилетия XX в. Старейшие жители села помнят последних *сплавщиков*. Большую роль в актуализации памяти о сплаве металла играют произведения Д. Н. Мамина-Сибиряка (в первую очередь очерк «Бойцы» и роман «Три конца»). Местные жители небезосновательно сопоставляют своих предков с героями этих произведений, а места в деревне — с локусами, описанными Маминим-Сибиряком. В опубликованных меморатах о сплаве, записанных в середине XX в. [3], как и в наших текстах, встречаются отсылки к произведениям Мамина-Сибиряка. Крайне показателен такой текст: «Книжку я читала про Чусовую. Там наши сплавщики были. Долматов Лупан тоже в этой книжке был. Я его не знаю, а сына его Семена Лупаныча знаю» [3. С. 72].

Кроме преданий, был записан материал по народной мифологии. Мы выбрали для публикации сюжеты о змеях, потому что и в Каге, и в Усть-Утке о них было записано достаточно много текстов. Жители рассказывают о своих столкновениях со змеями в природе (и естественно, что сюжеты таких быльщин пересекаются: где именно чаще всего встречаются змеи, в каких ситуациях кусают, как нужно отсасывать яд; здесь «биологическая» тематика граничит с «фольклорной»), вспоминают о местах и ситуациях, когда пришлось увидеть сразу много змей. В одном рассказе змеи массово уползали, спасаясь от пожара, в другом — размножились в силосе, который рассказчик должен был грузить. В обоих текстах практически дословно повторяется характерная подробность: поразивший говорящих треск, с которым машина давит/разрывает змей. При этом «фольклорная» составляющая (собственно мифологические сюжеты) в обеих традициях почти не дает общих сюжетов, за исключением упоминаний о «старушках», которые умели лечить укушенных змеями. Возможно, это связано с разной степенью проработанности данной тематики в обеих экспедициях.



Остатки протоки, через которую барки выходили из гавани в Чусовую. Над протокой находился мост, на котором проходили гулянья. Усть-Утка. 2017 г. Фото М. Папоротского

В «мифологических» подборках представлены также былички, отражающие локальную специфику. В кагинских материалах — это быличка о шайтане и о чертях, которых слышали углежог, работавшие при заводских печах (сами печи и топоним *Печи* сохранились до наших дней). В записях из Усть-Утки это быличка о полуднице, которая «ходит в виде лешачихи».

Последний блок текстов в представленных публикациях содержит рассказы о молодежных вечерних собраниях, которые в начале — первой половине XX в. были постоянной формой общения и развлечения молодежи в осенне-зимний период. Такие собрания в Каге назывались *посиделки* (*посидёнки*), а в Усть-Утке и в ближайших деревнях — *вечёрки*. Это диалектное различие само

по себе служит показателем разницы в истории заселения обоих сел. Слово *посиделки* на территории первичного заселения распространено (за исключением небольших, более северных ареалов) южнее линии Тверь — Иваново — Нижний Новгород [2], тогда как слово *вечёрки* — в олонечских, архангельских и костромских говорах [6. С. 213], ср. также глагол *вечеровать* (арх., вологод. [6. С. 215]). Подобное различие терминологии в целом характерно для рассматриваемых традиций. Говор жителей Каги имеет южнорусскую диалектную основу, а Усть-Утки — севернорусскую. При этом оба говора имеют общие черты в области фонетики, а именно утрату аффрикат. Это явление, отмеченное и на территории первичного расселения (прежде всего в южном наречии), получило развитие



Макет-реконструкция гавани в пристанской деревне Усть-Утка. Музей Д. Н. Мамина-Сибиряка в пос. Висим (в составе городского округа Нижний Тагил). Фото М. Папоротского

в уральских говорах, имеющих разное происхождение [5. С. 19–20].

При этом сама традиция *посиделок/вечёрок* и ее трансформация в обоих селах очень сходны, что хорошо видно из представленных материалов. Обычно на посиделки/вечёрки в заранее *откупленной* (т.е. такой, за аренду которой гуляющие «заплатили» дровами, керосином или продуктами) избе или бане собиралась молодежь из одного *курмыша* (конца села (характерно для Каги) или одного возраста (характерно для Усть-Утки), там играли, плясали (в обоих селах достаточно подробно записана кадрили)⁵. Потом выходили плясать на улицу, причем любопытно, что «доплясывали» именно на мосту: в Каге — на мосту через р. Белая, которая отделяет центр села от *Замоста*, в Усть-Утке танцевали на мосту через шлюз.

Кагинские старожилы отмечают обычай совместных ночевков, которые иногда имели место после посиделок. Парень или девушка передавали через третье лицо приглашение остаться на ночевку, и приглашенный решал, принять приглашение или нет. Спали «по-честному», рядом на полу, в одежде, по одному или по несколько человек. Эта практика использовалась для выражения симпатии, но иногда и для того, чтобы подшутить — отказать в последний момент. Отказ со стороны девушки назывался «повесила чайник», со стороны парня — «повесил шууунку [чугунок]». В интервью рассказы о таких ночевках возникают обычно даже не столько в связи с вопросами о посиделках, сколько в контексте сопоставления былого правильного, целомудренного воспитания и современной распушенности. В Усть-Утке подобная практика не зафиксирована.

Конец этой традиции в ее исконном бытовании в обоих селах положило открытие клуба. В Каге клуб открыли в 1970-е гг., и молодежь стала собираться там. Старики относились к новому порядку иронически: «Это мы уже... посиделок нет, у нас клуб был. Бабка звала — стойлы. [Это клуб она так звала?] Ну, мы же туда ко времени, как коровы. Табун» (Алексей Васильевич

Латохин, 1963 г.р., с. Кага Белорецкого р-на Республики Башкортостан, 2017 г.). Клуб закрывался в полночь, поэтому «доплясывать» выходили, по старому обычаю, на мост. Постепенно традиционные танцы были заменены другими, централизованно организованными формами клубной жизни. Сегодня информанты моложе 30 лет в основном не знают ни слова *посиделки*, ни самой этой традиции.

В Усть-Утке открытый в 1936 г. клуб на какое-то время разделил две возрастные группы: до войны старшая молодежь уже собиралась в клубе, а младшие — еще по домам. А в 1960–1970-е гг. «вечеровать» по домам собирались уже более пожилые люди, тогда как для молодежи всех возрастов местом досуга стал клуб. Сегодня в Усть-Утке клуб закрыт.

Конечно, в целом выборка материала относительно всего объема записанных текстов невелика. Некоторые темы только намечены и требуют дополнительной полевой проверки (ср., например, такие ландшафтно-топонимические «схождения», как, с одной стороны, Драпкина гора в Каге — возвышенность, с которой управляющий наблюдал за работой на заводе, — и, с другой стороны, лес Глядён близ Усть-Утки, где на границе владений Строгановых и Демидовых стояли смотровые вышки... Можно предположить, что тема наблюдения с возвышенности связана с ландшафтными особенностями и социально-бытовыми условиями). Хотелось бы надеяться, что у нас будет возможность продолжить начатую работу.

Примечания

¹ Материалы находятся в школьных архивах.

² Некоторые результаты обследования Усть-Утки представлены в электронном краеведческом альманахе «Усть-Утка», с которым можно познакомиться в Интернете по адресу: ust-utka.rf. Материалы открыты для комментирования, и интересно отметить, что через некоторое время после экспедиции стали появляться отдельные комментарии от местных жителей.

³ См. далее в этом номере публикации К. А. Федосовой и И. М. Егорова.

⁴ Хотя эти объекты и являются знаковыми, устное предание почему-то не связывает их с именем Татаринова, а иногда даже приписывает Драппе (как в одном из приведенных в публикации К. А. Федосовой текстов, где сказано, что именно он «разводил сады», потому что был очень пунктуальным немцем). Особенно явно это видно в случае с могилой: несмотря на то что мемориальная табличка обозначает принадлежность захоронения, люди не знают, кто там похоронен. Самые яркие сюжеты о захоронении отсылают к 1950–1960-м гг., когда наши рассказчики, будучи молодыми, пытались забраться внутрь «склепа» и найти там сокровища или просто заглянуть в пугающую темноту на спор.

⁵ В Каге особо отмечались *Кузьмишки* — посиделки на *Кузьму-Демьяна* (день свв. Космы и Дамиана Асийских, 1/14 ноября), во время которых помимо обычных игр и пляски обязательно делали в складчину пельмени.

Литература

1. Гудков Г. Ф., Гудкова З. И. Из истории южноуральских горных заводов XVIII–XIX веков: Историко-краеведческие очерки. Ч. 2. Уфа, 1993.
2. Диалектологический атлас русского языка. Центр Европейской части России. Вып. 3: Карты. Ч. 2: Синтаксис. Лексика. М., 2005.
3. Кругляшова В. П. Предания реки Чусовая. Свердловск, 1961.
4. Мезенина Т. Г. Пермские владения Строгановых в XVIII — первой половине XIX в.: особенности пространственной и социально-экономической организации. Нижний Тагил, 2011.
5. Светлова В. Н. Говоры восточных районов Среднего Урала: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1965.
6. Словарь русских народных говоров. Вып. 4 / Под ред. Ф. П. Сороколетова. Л., 1969.
7. Татаринов Д. И. Воспоминания // Башкирский край. Вып. 2. Уфа, 1992. С. 4–40.
8. Татаринов Д. И. Воспоминания. Окончание // Башкирский край. Вып. 3. Уфа, 1993. С. 10–14.
9. Федосова К. А. Типы исторического самосознания в локальном сообществе. На материале экспедиции в русские горнозаводские села Южного Урала // Вятский родник. Вятка, 2008. С. 7–15.

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ МАТЕРИАЛЫ ИЗ с. КАГА (Республика Башкортостан)

ИСТОРИЯ. ЗАВОД

Мой лично дед, Артемьев Семён Александрович, был лоцманом, сплавлял барки с щугуном. Значить, знал фарватер Белой и эти барки плавил до Нижнего Новгорода. С Белой на Каму и... Был лоцманом. Значить, в весеннее половодье... Зимой их

строили, эти барки, их же обратно не забирали, нищё. Гренадёром был, служил Александру III в Петербурге [АЛА].

Драпка был из Германии. Завод был. Вот сейчас мост перейдешь — и каменная кладка. Это завод был, за прудом. Там гвозди де-

лали и проволоку. Ну, литейный завод был. И тыщны [тычины] такие лили. <...> Тыщны назывались. Пятнадцаткилограммовые такие были. Он, значить, заводом командовал. И барки строил там, на Белой. И сейчас ещё там столбы есть, брёвны. Уцелили. Вот сколь лет. Мне уж 82 года, и всё лежать они. [Они] сделаны, стены чтобы не обваливались. Барки спускали — это гвозди, железо, проволоку — всё грузили, и на Стерлитамак, туды, по Белой отправляли. И вот он, значить, там жил, вот иде церква

есть, дом стоит налево-то — вот он там, говорить, жил (на самом деле там стоял дом священника. — *Соб.*). Как в бинокль глядеть — вон откуда — на работу! Плохо работаешь — иди на дом! Вот какой справедливый был. А сейчас? Сейчас безработица. Такие выходят [на работу] [СМП].

[А не помните, кто завод основал?] Немец. <...> Он жил там, на горе. На Елани сказать — на горе. Бинокль был [у него], он наблюдал, кто как работает. Придёт на работу и говорит: «Вот ты хорошо работал, тебе пять копеек. А ты — плохо, тебе три копейки!» А как его звали, я это не знаю. [Смеется.] [АКГ].

Тут, на горах, немец Драппе сады разводил. [Как? Почему он сады разводил?] Ох. Ну, немцы какие — они ж педантичные. Они же, это самое, трудились! [А чем он занимался? Был управляющим?] Управляющим <...> Знаю то, что был человек... как сказать... очень трудолюбивый. То, что чисто как немец он именно разведением садов и ещё что-то... Но это вообще надо заниматься этим, всё руки не доходят! Где-то — в Белорецке... всё равно где-то летопись есть! [АЕМ].

Последний [управляющий] был такой Траппе, немец. Последний управляющий компании «Вогау». Траппе Фёдор Фёдорович. Женатый был на кагинской, на еланской¹. И место — как в гору подыметесь, вниз туда, к пруду, к плотине — там увидите развалины, был Трапкина дом. Так мы и сейчас называем — Драпкина [гора]. А вот фактически — фамилия Траппе. А по-нашему — Драпка [АЛА].

МИФОЛОГИЯ

1. Змеи

[А бывало такое, что змеи у коров кровь сосут или молоко?] Не видали, а вот бывает. Корова лежит, она укусила, вот скажут — змея укусила. Вымя раздуется, страсть! [И что делали?] Ну, лечили. Укол делали. Тогда врачи-то жили на фермах. Это сейчас не стали, а тогда ведь лекарства полно было, делали. А вот сосуть — и это слыхала, ужи сосуть, а вот не видала, никогда не приходило, не видала я. Но вот люди [говорят] — действительно, сосуть. И она уже идёт, и она уже это [привыкает и сама ходит]... И не кусает. Не змеи, а ужи!

[А вы не слышали историю, как пастуха ужа спас, он его разбудил?] Не слыхала. А у меня у самой было это. Мы девчатами повадились — утром идём туда, вечером идём в клуб, охота ведь веселиться было, тогда ведь весело было. Тогда в клубе сколько танцевали, танцевали. Не танцевали такие вот танцы [как сейчас], а падеграс, кадрили танцевали. Весело было! А потом выйдем, где сейчас магазинов-то. С клубу, он до двенадцати часов, а до трёх, до четырёх около этих магазинов, на дороге — что только работали, песняка задавали! Прибаутки эти. С ребятами-то. Вот, значить,

проходим, а идтть-то семь километров на ферму, в Клянчино! А спать-то охота. А утром доить надо и убираться, готовиться к вечеру опять бежать. День-то мы не спим. Надо силос раздавать, надо чистить навоз, скотничали тоже по очереди, не хватало мужиков — всё делали. Вот я, значит, пошла на ферму и до того я спать захотела — вот не могу. Бугорочек выбрала и думаю: «Я немножко, хоть с полчаса, дремоту свалю». И легла. И легла и уснула. И как меня кто потрёт — как проснулась! И около меня змея чёрная. Ну, скажи, если бы я ещё маленько... Но вот Бог отнёс — и всё! Или бы, может быть, я пошевелилась бы... А я как проснулась, глянула и тут же соскочила — и она вот. Прихожу на ферму и говорю: «Вот всё, больше никогда не буду ложиться, вот всё я... страсть-то какую!» Это вот Бог-то спас!² [КМИ].

Она [змея] тоже огрызается, когда ядовитая. А уж, он не кусает. Он только шипит, а не кусает, уж. У него медная голова — вот два пятна на голове. <...> Они ведь коров доют! Обовьёт, и корова домой бежит бегом. У нас не было, а вот бабка сказывала, у них было там. Что такое — корова бежит? Потом пригляделись — а он, знаешь, по ногам и захватить, и сосёт молоко. Она уж бегом бежит, эта корова-то [СМП].

[А я вот слышала, что ребенка оставила одна, и вроде как переменили его. Не растёт он и голова у него большая... Так и не вырос.] Ну, это уже было такое. Сейчас разве нет таких? Раньше вот только оставляли, если только годика три. Балаганы вот такие бывали, деревянные, на хуторе-то. Они пойдут косить, ему нальют молочка, хлебушка накрошут у ету вот... например, на окошко, чтобы он углядывал и сидел ел. Ну и что такое — они ему оставляют усё, а он знай, как эта палочка, худеет, и всё. Придут — а он умирает есть хочется. А оставляли! Они подкараулили в окошку. Как только они ушли, он к окошку сел — вот он уж [змея] приполз! И он сидит, этот уж-то, и мальчишеска-то его... И он пьёт молоко-то! Ужи ведь молоко же любят. Он ему ложкой по голове даст — он маленько отойдёт, он только хлебнёт, он её высосет. И хлеб полопаёт. [И тогда они что — убили его?] Ну что — убили! А этого убьёшь — парой. Доймёт. Согрешит. [Пара доймёт?] Ну, у ужа есть пара, конечно. Они парами живут. [Но она ж не ядовитая?] Нет, а ужи тоже ядовитые, если со зла они укусят — тоже! Когда ужа, если он на тебе кидается, — говорят, бегут в рещку и кричать у рещке, чтобы как не укусил. «Уж-ужаница, пора тебе жениться». Там надо слова, я забыла уже. И они злые бывают, тоже бывать яд. [Это ужу кричат, что пора тебе жениться?] Да. Уж-ужаница, пора тебе жениться, моя спасения в воде... Ну, я забыла! Они тоже хитрые. Одна баба шла через порог. А там дырка была, у сенцах, а он в пятку ей и укусил! <...> Всё говорили — змеи боятся хомутов, лошадиного

запаха. А они нищё не боятся! Повесили хомут на берёзу, на сук. Ну, не кидали же, вешали! Повесили — а она [родственница] сняла, подошла, не подумала — а он там у хомуте был и укусил её. Ну, правда, не у вёну. А в Авзяне тогда девочка-то семи лет и пошла — там огороды-то большие. А змея... Она ягодки собирала, мать сзади шла. У вёну укусила, и она прямо на руках умерла [ЛВП].

Она [змея уж] не страшная. Он якобы не кусается. Но больно уж он это... неприятный! Терпеть их не могу. Есть люди — в молоко кладут ужа, якобы она холодная. Вот один у нас был мужчина, вот он... нету его сейчас... он ходил... это, знаете, были, в старых фильмах показывают, картузы-то эти? Козырёк-то этот, вот такой, как пластмассовый. Вот она как с околышем. Вот он сожмёт ужа, положит на голову — голове прохладно. [А в молоко-то зачем? Остужать?] А в молоко остужать, чтоб не прокисало. Вот это я слышал. Это вам любой расскажет. Ну и хвостом-то бьёт. Это я видел Мишка Горбатого — парень. Косили мы тут на голове Ирли³. Я вперёд ехал. Ну вот остановился я, ему чтоб меня не объезжать, он тоже сзади остановился. Ну и он из трактора выпрыгивает и попадает... он был в кирзовых сапогах... попадает ужу на голову! Как дал тот хвостом! Не верите? Через ногу, через кирзовый сапог — чёрная борозда! [ЛАВ].

2. Шайтан, черти

Тут вот как говорили — шайтан. Говорили, если в лесу заблудилси, всё, потерял ориентир, отуманёл — садись, пербувайси. Сапоги смени с правой на левую и с левой на правую. И дорогу найдёшь. Я сам раз плутал. На покосе были, это Некрутские называются. Тама есть... было место такое. Кухтур — вот рещка — книзу она как рещка, а там как рущей, Кухтур. Здесь вот гора, косогор, и там пойдёшь километра три — место такое было, логотинка. Лес густой, и грибы всё время были. И вот я взял ружьё — пойду грибов наберу, может, рябчик попадётся. И вот я шёл-то ведь вдоль рущья. Шас, думаю, обойду это гору и как раз попаду сюда, в лес. Иду-иду, всё рущей-рущей. Отуманёл уже, всё. Тоже сел, пошел, покурил, опять пошёл. Вышел на поляну — не пойму, где я. Долго смотрел. Ну пойду, ладно, куда-нибудь на низ. Потом подхожу — вот стан-то. На свой покос вышел. Вот как я потерялся — тоже не представляют! Они тут из ружья стреляли и кричали, а я не слышал. Плутал я. Всё говорили — шайтан, шайтан. Раньше они и здесь, наверное, водились, вот эти снежные люди-то. Вот моя тётка... Дед покойный, уже старый был, пожилой, сторожил. Ток был, ну зерно, вот он сторожил, избёнка у него была. А здесь косогор. Она пошла за ягодами, за клубничкой. Ну как подняла голову — а здесь листовница стоит, значит. Вот он и стоит, говорит, метра три высотой, эти... Сера знаешь, что такое? <...> Мы называем сера — жвачка. Вот на листовни-

це, как шишки растут на суках, вот их отковыриваешь, смолку эту сжёвываешь, она вкусная получается, эта жвачка-то. Вот он стоит там ковыряет. [Серу собирает?] Ага. Вот она как побежала, говорит, от него. Прибежала к деду, кричит: «Вот тятенька!» Тогда ведь не папа называли, а тятенька, маменька. Вот он пошёл, говорит, он там стоить, он давай его: «Ты какого хрена тут стоишь, девчонку пугаешь?» И он, говорит, ушёл. И вот в то время, как старые люди-то рассказывали, много таких случаев было, видели они. Не нападал он, ничё, но он, так сказать, пугал. Вот я вот, по телевизору-то щас смотришь — вот, наверное, я говорю, наверное, снежные они... у них тут, наверное, распространённый ореол [нрзб.]. Населения-то мало было. А у нас называли шайтан. [А он как человек, одетый в одежду?] Нет, наверное, голый [ЧИА]⁴.

А вот подальше туда по речке свернёшь, там печи раньше были. А когда завод у нас тут был, печи-то стояли. Огромные печи, и туды двухметровый берёзник совали прямо сырём. И закрывали. Она не топились, а как дымилась и тлела. Делали уголь вот такими... етими... вот на завод. А потом, когда у нас завод сгорел, стали возить в Белорецкой у коробьях уголь-то. И вот, говорит, раньше лежишь — натолкаешь [березняка в печь], а там караулили, как бы не вспыхло. Если вспыхнет она — сгорять дрова, да и всё. Нищё не останется. Они подливали — когда плеснуть воды, там, снегу. А там пóдолка — вот тут где-то, ну, изба, отделёно где от этой-то... сидели, спали, караулили-то. А там, говорить, щерти [черти] поють наверху: «Как у пещке каллаши, а под пещкой каша. Вы немного положите — будет воля наша». Пряма услух, говорить, пели. Раньше всё было. А потом мы безбожники были [ЛВП].

ПОСИДЕЛКИ (ПОСИДЕНКИ)

[А собирались же, наверное, где-то молодежь?] Раньше, когда молодые-то были, тогда клубов-то больно не было, были посиделки. Девчата сидят, ребята приходят, с гармошкой, всё. А девки сидят, прядут, кто щё делает — кто вяжет, кто сущить [сучит], кто прядёт на прялке. А потом, уже после, тут открыли — ходили у клуб. А когда раньше никуда не ходили, ходили по посиделкам. [Где сидели — в избе?] В избе, конечно. К какой-нибудь бабке — бабка пускает, чтобы девки сидели. Две, три, щетыре, может, пять девок сидят. И вот к этим девкам ходили ребята. <...> И вот раньше-то — там, на горе, на Елани, ребята были — сюды их не пускали эти ребята, чтобы не ходили. Дралися ребята. [То есть нельзя было?] Да. Чтобы в этих девок не влюблялись. А енти ребята [еланские] если пойдут чё-то, гоняли их. Не пускали [АКГ].

А вот раньше — дома-то какие были, Господи! Не было домов, так, избёнки! Тут до революции-то плохо ведь жили. И вот

в этих избёночках-то... Они сидели — знаешь, баня у нас по-щёрному. И до сих пор по-щёрному у нас. Пещка там сложена, а топим — прямо дым у нас... прямо идёшь, в отдушинок, и дверь открываем. И раньше так было. Вот они там протопють к вечеру и там сидят. Раньше не сидели так [без дела]! Носить нещего было — ткали, пряли. Они вот нарядуют там. Сидят и прядут. И ребята к им приходят. А у Святки корова придёт и катаить рогами. Это колдунья. Она коровой делалась! <...> Ну, она колдунья. Она первернула — и сделалась коровой, и ушла по улице катать. Кого будать, кого вороцать [ворочать]. Она же всё соображает! Иде посидёнки — это назывались посиденки, иде сидели девки и ребята приходили. Вот посиденки-то назывались. [А где сидели, где собирались-то обычно?] У банях! У избях — тут семья, а они вот взрослые там сидят. Придут ребята, приходят к им. У нас же был закон — спать с ребятами. Не ходить по улице, а пришёл, вещер отгойдали — и ложатся девки с ребятами спать. И никто не обманывал никого. Я сама три года с парнем спала. Вармию проводила — и что? За другого вышла потом. Раньше у нас так — закон был. [А вот когда собирались на посиденках, что делали?] Ну, смеются, рассказывают, а девки знай прядут сидят. [Играли, пели?] Пели они. Знаешь, вот на Кузьмишки соберутся, вещёрки собирали. Вот Кузьмишки щас есть, щетырнадцатого ноября — это Кузьмишки собирались. Вот специально постряпают маленько-то из дома. Щё-нибудь я возьму — мясца, ты возьмёшь муки и, в общем, с ребятами. Вот твой кавалер придёт, и ты, и ишшо девчата, и ребята. И, может, какую грешную бутылочку. Тогда не пили эдак-то ведь, дощ! [А на вечерках что делали?] А вещёрки вот были уж, я помню — моя сестра — я помоложе была — вот в армию провожать парня, они уж кого-нибудь попросят дом — танцевали кадрили! Девки в одном углке стоят, ребята — в другом. Может, сидят, может, стоят. Вот танцуют по очереди, играют, поють [ЛВП].

Примечания

¹ Елань — одна из частей с. Кага, расположенная на возвышенности, где, по преданиям, и находился дом управляющего. Еланями местные жители называют подобные ровные плато, например, неподалеку от села расположена Хлебная Елань. Интересно, что в качестве названия части села топоним зафиксирован на Гугл-карте с. Кага наряду с несколькими другими.

² Хочется отметить, что сюжет об уже, который будит заснувшего в лесу/поле человека и тем самым спасает его от укуса гадюки, характерен для кагинской устной традиции, причем его активность, возможно, связана с деятельностью жительницы Каги, библиотекаря Любови Петровны Андрияновой. В 1980-е гг. Любовь Петровна, как она сама рассказывала, записала этот сюжет от кого-то из местных жителей и, обработав, собрала несколько

таких меморатов в небольшой сборник рассказов. С тех пор он, а также сборник местных примет и поверий заняли достойное место в экспозиции кагинской библиотеки. Рассказы Л. П. Андрияновой размещены на сайте села, в том числе и рассказ «Спаситель»: <http://selokaga.ru/rasskaz-spasitel>. Мы записали от жителей пересказы этого текста и мемораты с аналогичной завязкой, как в приведенном выше тексте.

³ Ирля — название реки; голова — вероятно, в значении 'исток реки, ручья' (в том числе среднеуральское) (Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. Вып. 6. Л., 1970. С. 300–301).

⁴ Шайтан как мифологический персонаж занимает в кагинской мифологической системе свое, хотя и явно периферийное место. Само появление лексемы связано, конечно, с контактами с башкирским населением (хотя в целом межэтнические контакты практически отсутствуют — население Каги исключительно русское, смешанных браков нет, башкирским языком местные не владеют и, когда говорят о башкирах, явно отделяют их пространство как «чужое», например: «там, далеко, жила башкирская семья»). В записанных быличках шайтан имеет некоторые признаки лешего — живет в лесу, пугает и, главное, сбивает с дороги. Но также фиксируется его сходство с домовым (шайтан воет), с чертом (боится молитвы). В обиходной речи шайтаном могут назвать плохо или странно одетого человека. Представленная в нашей подборке быличка замечательна тем, что исполнитель соотносит шайтана со снежным человеком (единичный случай).

Список информантов

АКГ — Андреева Клавдия Григорьевна, 1932 г.р.; зап. А. Ермушева, 2007 г.

АЕМ — Андриянова Елена Михайловна, 1958 г.р. (род. в д. Тузан); зап. П. Мионов, Е. Кузнецова, 2007 г.

АЛА — Артемьев Леонид Александрович, 1948 г.р.; зап. А. Маглёваная, Ю. Иконорова, 2007 г.

КМИ — Копылова Мария Ивановна, 1934 г.р.; зап. Ю. Карасева, Д. Десницкая, 2007 г.

ЛВП — Лаврухина Валентина Павловна, 1933 г.р.; зап. А. Ермушева, А. Колесникова, 2007 г.

ЛАВ — Латохин Алексей Васильевич, 1963 г.р.; зап. К. Федосова, 2017 г.

СМП — Седов Михаил Петрович, 1925 г.р.; зап. А. Ермушева, Е. Кузнецова, 2007 г.

ЧИА — Черепенькин Иван Александрович, 1950 г.р.; зап. С. Чебаненко, К. Титова, К. Федосова, 2017 г.

Публикация

К. А. Федосовой,

канд. филол. наук, школа № 1561 (Москва), фонд «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень» (Москва)

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ МАТЕРИАЛЫ ИЗ ДЕРЕВЕНЬ В СРЕДНЕМ ТЕЧЕНИИ р. ЧУСОВОЙ (Свердловская область)

ИСТОРИЯ. СПЛАВ

[А не знаете, откуда пошло название Баронского?] Это? Это был барон Строганов. Слыхали такого? Вот это от него. Баронская. Он обосновал. А там Усть-Утка — это пристань была демидовская, демидовская пристань. И вот она, эта демидовская, а здесь баронская. Река Межевая Утка, вот эта вот протекает, это Межевая Утка. Ну, «межевая» — это что, значение «граница». Это граница владений Строгановых и Демидовых. <...> Сплавливали железо по Чусовой, и вот он всё это обосновал, пристань тут эту. Там делали барки, баржи делали, боровки там есть такие. Ворота были двое. Одни как впускные: вода заходила, а другие открывали в Чусовую — она выходила. Баржи строили на суше, при закрытых воротах, построили эти баржи, барки, загрузили их металлом, всё готово. И когда, весной это сплавливали, лёд проходит, вода большая, всё по этой воде, пока она большая, их сплавливали. Ворота открывают входные, с Межевой Утки вода заходила, и ворота закрыты к Чусовой, которые ближе, вода зашла, — барки это, всплывают баржи гружёные, и всё, всплыли — они на ходу. Ворота открывают, выплывают, по Чусовой — и пошли. А лес вон видите? [Да. Видим.] Этот лес называется Гляден. <...> Почему он так называется? Потому что там якобы стояли смотровые вышки. Я говорил, что эта вот река Межевая Утка — это граница владений Строгановых и Демидовых, дак вот Строганов, его народ жил, как тебе сказать, ну, попривольней, что ли, им получше было, а не то, что у Демидова там. Народ бежал оттуда. От этого труда он бежал. На эту территорию, к Строгановым. Чтоб эти не перебежали, чтоб их видно было, вот там смотровые вышки, а оттуда видно было, просматривается. Вот из-за этого назвали Гляден. Чтоб глядели там надзиратели [БВВ].

[Вот мы встречаем слово «бурлаки». Кто это?] Это временные рабочие на сплаве, временные. Там если бурлаки на Волге, они тянули барки, если у памятника вы были, там они... Это не для нас памятник, конечно. Не для наших бурлаков. Потому, что наши бурлаки радовались сплаву. Рады! Впервые, за сплав он получал десять рублей. Это три дня погрузки барки, четыре дня плыли до Перми, до Лёвшино они плыли, не до Перми. Четыре дня плыли, ну и пусть три-четыре дня шли обратно. Десять дней, и зарабатывали десять рублей. А корова стоила пять рублей. Стало быть, две коровы. Это по современным меркам 50–60 тысяч. То есть по пять-шесть тысяч в день они

зарабатывали. Это неплохой заработок был в то время, когда негде было заработать. [Это был весенний сплав?] Ну, и осенью плавали, вода прибудет, грузили барки — отправляли сразу, но немного уже. [А в вашей семье были тоже бурлаки?] Тут все были бурлаки. Все. Рады были все, что... даже женщины плавали. [Вы еще с людьми, которые сами сплавливались, вы с ними сами знакомы были?] Я это знакомый был, вот это жил за рекой Долматов Павел Васильевич. У Чечерихи, Чечериха речка. Долматов Павел Васильевич, он сплавщик [СГА].

МИФОЛОГИЯ

1. Змеи

Травы все полезные, только надо знать вовремя, когда их... [А как? Когда их собирать?] Их собирают седьмого июля, день Ивана Купалы, а нынче они не подходят, цветы не расцвели ещё... И седьмого июля очень активные змеи, а змей здесь очень много. <...> Вот недели две тому назад, там есть эти отдыхающие, сделали себе палатки там вот — можно там приехать отдохнуть, но за деньги, конечно. И вот они, трава-то большущая, пристали к берегу, вода — они шагнули в траву, да одного за руку укусила, а другого за ногу. Один-то сразу вылечился, его, видимо... высосать, надо обязательно высасывать яд. А второй лежал месяца два, но выжил. [А раньше тоже высасывали? А как высасывать яд?] Ну, если у тебя зубы все хорошие, чтобы не попали они яд-то под зубы. Да что плохо, ты можешь отравиться. [Они рядом с реками живут?] Да на мокром месте они. На камнях особенно любят греться. Вылезут на камни, лежит там. <...> Вон на Утке, говорят, больших старых змей видели. Но не каждый попадается посмотреть на

неё. [А какие? Насколько большие бывают?] Ну, они, говорит, метра два были, три даже вот. Такие большие. Но сейчас не видят их. Может быть, они исчезли, может быть, климат стал не для них. [А были истории, что вот на каких-то специальных местах живут эти змеи?] Ну, люди встречают, а так-то такого общего нету. Как-то у нас вот отсюда — Романово деревня есть, наверное, годов пятнадцать тому назад, — наша машина поехала туда. В Сулем надо было. А там был пожар. И вот они прямо по дороге. Тогда ещё асфальта не было, они по дороге сплошь ползут, ползут, ползут, прямо черно. Так они на машине ехали, так он трещит прямо, трескотня, как их раздавили. Они убегают, чувствуют, наверное, что бывает это... что пожар. Или затоп, потоп воды. Они отходят. У них тоже чувство-то есть жизни. [А было, чтоб кого-нибудь укусила и он умер?] Да бывало, умирать-то не умирали. Но у нас-то были старушки, они уже примерли, они умели лечить их. Они заговаривали их как-то. Интересно, ведь заговорят. И простоквашей от коровы, кислым молоком, прикладывали. У нас вот ветврач был... не ветврач, а наша медсестра была Зоя — она умерла уже — сама врачиха, её поехали, она они на мотоцикле, тоже годов двадцать тому назад, поехали с мужем за ягодами, за... Черника, черники тут всегда бывает много, но нынче не знаю — будет, не. И вот она там Утка река, которая течёт, они там тоже скалы высокие. Они там берут чернику, берут, берут, а тут пенёк. Она взяла да и свою корзинку поставила на пенёк. А она [змея] как цапнула её за руку, она скорее и ягоды бросила, скорее на мотоцикл и домой. А тут вот по переулку идёшь, дом вот стоял, жила Наталья, отчество-то... Так вот она и это... Заговорила и приложила простоквашу кислую. И вот она щас: «Иди, — поговорила, наклала повязку ей, говорит, — иди спи. А вечером придёшь ещё разок». Вот она заговорила, она вечером-то пришла, она ещё повторила. И всё, ничё ей не надо [ССП].

2. Лешачиха

У нас в лесу — лесной. У нас в воде не лесной, а лешачиха. А в огороде — полудница.



Вид на остатки гавани у слияния Чусовой и Межевой Утки. 2017 г. Фото Е. Вальковской

Нас пугали полудницей. Ребятишки в огород придут раньше времени — «Полудница на вас!» И бегом оттуда. [А что, она забрать могла или что?] Ну, пугали полудницей. [А чем пугали, как?] Полудница, что какая-то баба, полдня, полудень пакостить ходит в виде лешачихи. [А лешачиха забирает или где она?] Лешачиха в реке. [В реке или в болоте?] Лешачиха в воде. [В реке или в болоте?] В реке. Купаться пойдёшь — «А лешачиха там на вас!» — и мы летели из воды [СГА].

3. Икона Никола Чудотворца

[А нам рассказали, что Николаина икона здесь где-то была] <...> Сват мой рассказывал про эту икону — правда, неправда, не знаю. Ехал мужик с Серебрянки. То ли он икономаз, богوماз, то ли он продавал просто иконы. Вёз эти иконы. Вёз он, и там Никольская речка. Лошадь его растрепала что-то, ну, под гору, под горку там. Ну и... или он пьяный был. И иконы все развалились с короба. Он собирал, собирал, всё собрал и одной иконы не нашёл просто-напросто. И уехал, а потом этого Николая Чудотворца нашли в речке этой. Нашли, и с того времени так появилась [икона], не знаю, так это или не так. Мне сват рассказывал, он [19]13-го года или какого, старый человек уже был, когда я молодой был. [А потом она в Николиной часовне висела, да?] А потом она... потом уже, когда часовня стала, они с ней ходили молиться на Никольскую речку, всё время ходили. Надо дождя — собираются бабы, идут к Никольской речке. Помолятся, обратно приходят. И бывал [дождь], и не бывал, всякое бывало. [Бабы ходили только, да?] В основном бабы, да. [И в речку прям заходили?] Ну к речке, к Никольской, там речушка-то маленькая, по Серебрянскому тракту [СГА].

ВЕЧЁРКИ

Танцы были у нас, полянка была, у Лизы Егоровны под окошком мы тут танцевали <...> Вещёрки ладили. Это у Павлы Степановны на гори вон там, это... ребята купят у ей. Она пустит нас на вещьёрку, вещьёрки тут делали в доме, это... нагуляем и домой идём... [Как танцы-то у вас назывались?] Так чем я знаю, как назывались?! [Ну, вальс или танго?..] Я всё «русского» плясала вот. <...> «Русского» как умеешь, так ногам-то и выставляешь, и вприсядку, и всяко. [Вприсядку?] Да, дробись, дробись, здорово дробила. [А мальчики тоже дробили?] Тоже дробили. [А по-разному?] Да конечно, кто как можот. [А как учились? Друг у друга перенимали?] Да ни у ко[г]о не учились, щё... кто хоу учить б'удёт. Увидит, кто как пляшет, он попробуёт и начнёт, и начнёт, и у ёго начнёт получаться. Но ни у ко[г]о не учились, сами собой. Увидят, кто как пляшет и... Вальсы ходили, по двое вальсы ходят-то дак. Да и щас ведь тоже их пляшут, вальсы-то. [А с какого возраста? Совсем дети?] Нет, это я уж порядошна была, большая. Я с [19]26-го году, дак большая была уж. Я дробила и «русско[г]о» плясала, и присядку, и колены всякие, ногам-то... [А что такое «колены»?] Ну, то колени, как вам

объяснить. Показывают какое-нибудь да колени, то присядку, то вот так ногой [показывает] и вот етой — называцца колени вот. <...> Бывало, и откупят ребята у кого-нибудь, в доме сделам вещьёрки и соберемса тут, и тонцуем [sic!] и всё, как как-нибудь игру, кому-нибудь щё-нибудь пряхём. [Колечко?] Забыла щё[г]о прятали, щё-нибудь да делали. [Вещёрки были по праздникам?] Да кто как когда вздумат. Как надо, ребята откупят у ко[г]о, у какой-нибудь бабушки дом, мы соберёмса и станцуем [ПММ].

Был клуб, мы ходили в клуб. Вначале нас не пускали, старшие были там, нас не пускали, мы ещё были молоденькие. Ак мы в одном доме делали вещьёрки. Наша ровня [19]27-й год, [19]28-й, мы ходили на вещьёрки. Там старушка была, она нас все учила старинно, что на вещьёрках делали, нас ущила — мы делали. Вот бутылку крутили, к столбу водили. Если парень понравится, поцелуецца с им. Нет — ногой топнёт. [Она вас прям учила? Что делали на вещьёрках, получается?] Плясали, ланце. [Ланце?] Ланце назывался. Парами, это, много пар вставало. <...> Ещё кадрили называлась, ещё плясали. [Это вас вот бабушка научила?] Нет, это всё до баушки научились это всё. А потом стали мы в клуб. Ходили с коптилкой. В клуб-то. Свету-то не было — коптилка. Лампа небольшая, керосину техничка принесёт. С коптилкой это. Одна у нас девушка болела, а в клуб-то ходила, а играла балалайку. Балалайку, под балалайку плясали. Ланце — вот так вот. Пара, пара, пара, пара — вот это вот всё восемь пар встают. [В кругу вот так вот?] Ага. И это первая, вторая, третья, четвёртая, пятая, шестая. Всё это. [А сложный танец?] Дак мы когда, веселье было, дак всё. Несложно было. Ребята, с парням дружили, дак мы всегда сами... а то нас пригласали. [Не было такого, что кого-нибудь помладше не пускали к более старшим?] А у нас были старши нас, они нас в клуб не пускали. Мы в этом доме были, мой возраст [19]26-й, [19]27-й год, а Галина у меня [19]29-го, сестра, они в другом дому были. Нас звали Семёновцам, Марфа Семёновна была дак, а там Мартимьяновна была, их Мартимьяновцам звали. Не пускали нас в клуб-то. [А в клуб почему не пускали?] Их полно-то было своей-то ровни. [19]24-й, [19]25-й год. Их много было, а нас много, дак куда. Не пускали нас. [А потом, когда вы постарше стали, вас стали пускать в клуб?] А постарше стали, потом уже на войну забрали ребят, никого не было, дефькито узе к нам повадилсь на вещьёрку-ту. А мы их не пускали. [А почему не пускали?] А зацем? Изба-та маленькая была... Вот ровня и собирались... Из Боронской девцонок дазе [так!] не было, одни усть-уткинские. А сейчас уж никого не осталось. Все умерли уже. Вот я говорю, семь пар пировали, собирались мы, осталось нас двое только, все уж умерли [БЕН].

Раньше же, даже в мою бытность, мы дружили, мы со своими парнями рядом

не ходили. В клуб придём — мы с ими не плясали. Нам казалось, что все на нас смотрят. С другими парнями танцуем, а с ними — нет, со своими парнями. А раньше же вообще, такого — упаси Бог — чтобы где-то увидеть наедине девочку с мальчишкой. Это было невозможно, и поэтому вот так... [Где же встречались?] Ну, я не знаю... [Вещёрки-то какие-нибудь?] А вещьёрки-то были. Вот папа, когда рос, дак были вещьёрки, собирались в избах, но это, наверное, до советской... Дак нет, папа-то уже при советской власти родился. Вещёрки-то были. Да. Вот эти вещьёрки. Я уже, видите, помню, рассказывали про них. [Рассказывали про вещьёрки. А вот по каким праздникам-то собирались? На Масленицу?] Может быть, договаривались, может быть, на праздник. Еще было такое, что, допустим, вещьёркой ещё называлось то, что, допустим, вечеровать ходили. [А это что?] Допустим, зима, там осень — начинают вязать, прясть шерсть. И вот несколько женщин собираются в одну йзбу, ну, рассказывают, песни поют. [Вечеровать?] Вечеровать, прядут и поют, то есть без д'елья не сидели. [А вы еще помните эти с песнями вечера?] Нет, я не помню, я только слышала, что вот, допустим, если мы остаемся дома. Могла сказать мамушка: «Да я пойду по вечерую. К этой, к Александре» — то есть к сношенице. И всё. [То есть мамы по вечерам у вас еще ходили?] Да, да, да, они могли [ПНН].

Примечания

¹ *Снош'енница* — жена деверя (Словарь русских народных говоров. Вып. 39 / Под ред. Ф.П. Сороколетова. СПб., 2005. С. 131).

Список информантов

БВВ — Бабин Владимир Васильевич, 1956 г.р., д. Баронская; зап. Ф. Альтшулер, М. Батурин.

БЕН — Балкина Екатерина Николаевна, 1926 г.р., д. Усть-Утка; зап. А. Немцова, Л. Зайцева, И. Петров.

ПММ — Пермякова Мария Максимовна, 1926 г.р., д. Баронская; зап. Л. Киричек, П. Шрам, А. Гульцева.

ПНН — Пимшина Нина Николаевна, 1951 г.р., д. Харёнки; зап. Н. Свешникова, В. Кербер.

СГА — Селиванов Геннадий Алексеевич, 1937 г.р., д. Усть-Утка; зап. Е. Власова, И. Егоров.

ССП — Селиванова Светлана Петровна, 1941 г.р., Усть-Утка (род. в Курской обл., в Усть-Утке живет с детства); зап. Е. Власова, М. Бакиновская.

Публикация
И. М. Егорова,

Ин-т славистики, тюркологии и циркумбалтийских исследований Ун-та Иоганна Гутенберга (Майнц, Германия), фонд «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень» (Москва)

Елена Дмитриевна Бондаренко,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Олеся Дмитриевна Сурикова,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

КНИЖКА С КАРТИНКАМИ: ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ СЛОВАРЬ НАРОДНОЙ РЕЧИ П. А. и В. А. ПОПОВЫХ

Любительские диалектные словари, к которым относится и публикуемый источник, как правило, отражают авторское стремление сохранить и записать «незабытую лексику далекого прошлого» [1. С. 62], демонстрируя при этом наивные способы интерпретации лексической семантики, представления диалектоносителей о формах существования языка, родственных связях слов и др. Анализируя подход непрофессиональных лексикографов к композиции словаря, структуре отдельных словарных статей, можно делать выводы, касающиеся воззрений диалектоносителей на словарь как особый жанр лингвистического описания.

Представляемый вниманию читателя словарь (а он публикуется в том виде, в котором попал в наши руки: формы слов, их графическая передача, постановка ударения, дефиниции и примеры употребления — авторские) являет собой пример своеобразного диалога, дуэта слова и изображения, вербального и художественного образа прошлого русской деревни.

Словарь уральских слов и выражений на протяжении 20 лет создавался семейной парой художников-педагогов — Павлом Африкановичем Поповым (1952 г.р.) и Верой Александровной Поповой (1949 г.р.). Семья Поповых живет в небольшом городе Асбесте Свердловской области, оба преподают в детской художественной школе. П. А. Попов — заслуженный работник культуры РФ, почетный гражданин Асбеста, член Союза педагогов-художников РФ, обладатель одной из самых крупных в мире коллекций экслибрисов — известен как популяризатор культуры и просветитель, инициатор и активный участник городских художественных выставок и культурных событий.

По воспоминаниям Павла Африкановича, увлечение собиранием и записью «народной речи» началось у него так. В разговоре с женой и ее подругой художник проронил: «Ты что как шишка ходишь лохматая?» Подруга рассмеялась: «Ну, ты русский язык не знаешь!» — «Это я-то не знаю? Да ведь это настоящий русский язык!» И с той поры Павел Африканович стал запи-

сывать «народные» слова, которые он помнил с детства, из речи своих родных, выражения, которые мелькали в их беседах с женой. Вера Александровна охотно поддержала мужа в его увлечении, с ним вместе вспоминала и записывала «народную речь». А позднее Павел Африканович объединил разрозненные блокнотные записи в единый «толковый словарь», который напечатал на машинке, сделал к нему иллюстрации и подарил жене. «Изданная» Павлом Африкановичем в единственном экземпляре машинопись словаря хранится в семье Поповых и имеет на «обложке» заголовок «Толковый словарь. Издание семьи Поповых» и посвящение «Юбилейное издание. Посвящается Поповой Вере Александровне»; в качестве года «издания» на «обложке» указан 1999 г.

На «обороте титула» указано: «Авторы-составители словаря уральских говоров / Попов Павел Африканович / Попова Вера Александровна / Иллюстрации и оформление / Попов П. А.». Собственно списку слов и толкований предшествует заголовок «Словарь Уральских слов и выражений».

В конце словаря на чистом листе сохранились рукописные «Дополнения».

Интерес к традиционному укладу, к народному языку для Поповых неслучаен. Оба они родом из уральской деревни: П. А. Попов — из пос. Висим Пригородного района Свердловской области В. А. Попова — из с. Коневе Невьянского района Свердловской области. Слова из обихода жителей этих населенных пунктов и попали в словарь. Кроме того, авторы фиксировали выражения, услышанные ими от родителей — носителей говоров д. Верхняя Баранча Кушвинского района и с. Чусовое Шалинского района Свердловской области. Записывались также лексемы, бытующие в речи жителей пос. Черноисточинск Пригородного района Свердловской области, где прошла юность П. А. Попова.

Сам Павел Африканович, отвечая на вопрос о различиях в говорах Коневе и Висима, говорит, что слова у них с женой в основном одинаковые, ведь и в Невьянском районе, и в пос. Висим жили старатели, работники горных заводов. Автор словаря отмечает лишь фонетические особенности невянской речи:

на его взгляд, в Коневе произношение необычное, «окающее». Таким образом, представляемый словарь не является монодиалектным, он содержит лексику различных территорий, однако авторы квалифицируют все собранные ими языковые факты как единый «уральский говор».

Строго говоря, словарь Поповых нельзя считать и собственно диалектным. Наивные лексикографы при составлении словника обычно ориентируются на параметр «старинности» — в этом случае в словарь помимо диалектных слов попадает литературная, жаргонная, просторечная лексика, обозначающая реалии «старинной» деревенской жизни, этнографизмы (ср. в словаре Поповых *артель, нестер, шишига*), а также слова, «старинные» по своему необычному звучанию (ср. *намедни, сдюжить, порожний, пособить*).

Еще одним значимым для составителей «словарей местных слов» параметром является параметр экспрессивности, и в этом случае противопоставление идиомов (литературный язык — просторечие — диалект) также снимается, основным становится параметр наличия/отсутствия экспрессивно-оценочной окраски слова. С ориентацией на этот параметр в словарь Поповых попал целый ряд литературных (*артачиться, замызганный, исковеркать, кряхтеть, напропалую, наяривать, свербить*) и просторечных (*втемяшиться, дрыхнуть, дундук, дылда, ерепениться, жмот, изалаяться, кобениться, колошматить, корячиться, кумекать, лахудра, обалдуй, пакли, с панталыку, патлы, пичкать, пластаться, прищандорить, рехнуться, сбагрить, укокошить, умотать, ухайдакать, хлябать, шары, шваркнуть*) слов.

Однако наряду с просторечием, со словами, имеющими широкое диалектное распространение (*лопоть, лопотина* 'одежда', *галиться* 'издеваться, насмеяться' и пр.), а также с лексемами, чье бытование в уральских говорах документировалось лексикографами ранее (*обулька* 'остатки (супа) и т. п.', ср. перм., урал. *обулька* 'недопитый остаток чего-либо' [8. Вып. 22. С. 251] и др.), в словаре Поповых встречаются новые для диалектологов факты. Их можно условно разделить на три группы.

1. Зафиксированные в лексикографических источниках лексемы, развивающие новые (не отмечавшиеся ранее) значения.

• *Взъюндывать* 'бить, избивать'. Слово *взъюндывать*, известное в уральских, сибирских и севернорусских говорах, ранее записывалось в следующих значениях: 'неспокойно, нетерпеливо сидеть' (тобол.), 'бегать, кружиться, вертеться' (влг.), 'вздыхаться' (иркут.), 'издавать звуки, бормотать, дрожа от холода, лихорадки' (перм.), 'шуметь' (иркут.)

[8. Вып. 4. С. 270]. Развитие семантики битья возможно в результате притяжения к фонетически сходной лексеме *възбóздывать* 'колотить', 'молотить', бытующей в говорах Среднего Урала (см.: [7. С. 70]). Не исключено, что последняя связана со словами типа *юзгаться* олон., арх. 'бороться, состязаться', *юзнуться* олон. 'сильно удариться', происхождение которых неясно [9. Т. 4. С. 528]. Однако, учитывая экспрессивный характер перечисленных фактов, можно допустить мысль не только об их контаминации, но и о прямом родстве: вероятно, это одно слово, испытавшее фонетические трансформации.

• **Зноздыть** 'не давать покоя (о комарах и т.п.)'. В среднеуральских говорах и других диалектах глагол имеет значения 'чесаться' (ср.-урал.) [6. Т. 1. С. 195], 'часто тыкать, колотить' (ю.-сиб.), 'чесать' (заурал.), 'зудить' (костр.), откуда на основе семантики надоедливости, повторяющегося, неприятного действия/ощущения один шаг до «резюмирующего» значения 'не давать покоя', зафиксированного в словаре Поповых. Примечателен схожий семантический переход в случае с возвратной формой этого глагола, отмеченной в пермских говорах: *зноздыться* 'надоедать', а также с производным от него существительным — перм. *знозды́* 'надоедливый человек' [8. Вып. 11. С. 318].

• **Калеганиться** 'буйствовать'. Глагол в возвратной форме известен на Среднем Урале: *калеганиться* 'капризничать' [6. Т. 2. С. 11]; представлен также в говорах других территорий: *калеганиться* моск., яросл. 'упрямиться, капризничать, ломаться', влг. 'о младенце, когда он поднимает вверх ручки и ножки' [8. Вып. 12. С. 348]. Невозвратная форма записана в вологодских говорах: *калеганить* влг. 'лежа двигать ногами в разные стороны' [Там же]. Возникновение значения 'буйствовать' на базе семантики капризничанья, беспокойного поведения кажется вполне логичным.

• **Шаромыга** 'старатель-одиночка' представляет собой любопытный пример региональной семантической спецификации, отражающей местные реалии. Как правило, *шаромыгой* в русском просторечии и диалектах называется неопрятный, не вызывающий доверия человек, бродяга, пьяница и т.п. Характерно, что жители горнозаводского региона, где располагались знаменитые прииски и железодельные заводы, приписывают этот набор негативных характеристик представителям конкретной профессии — старателям, работающим «на себя». Таким образом, в «портрете» данного персонажа отражены не только общеизвестные представления о его особой алчности и жестокости, порождающих недоверие и страх, но и мнение о нем как о скитальце, постоянно перемещающемся в поисках на-

живы, неопрятном и оборванном из-за тяжелых бытовых условий и характера работы.

В словаре Поповых попадают также слова, имеющие значения, ранее не фиксированные в диалектных источниках по Уралу, но отмеченные в говорах других территорий.

• **Ватоблить** 'намазать с избытком' не находит соответствий на Среднем Урале (здесь оно, наряду с *ватлать*, имеет значения 'болтать, говорить вздор', 'говорить невнятно', 'браниться', 'лягать' [6. Т. 1. С. 68]), но, вероятно, коррелирует с новосиб. *ватоблиться*, *ватоблаться* 'краситься, румяниться' [8. Вып. 4. С. 72], которое, в свою очередь, связывается с тамб., свердл., влад., курск., пенз., иссык-кул. *ватлать* 'пачкать, грязнить' [Там же. С. 71].

• **Модб́** 'без пользы, впустую' имеет прямое соответствие в сибирских говорах, где записано *модб́* 'напрасно, попусту' [8. Вып. 18. С. 199]. На Урале это наречие до сих пор было известно в значении 'понемногу, медленно' [6. Т. 2. С. 134].

2. Слова, бытующие в других группах говоров, но на Урале ранее не записывавшиеся.

• **Впятыгузы** 'пятиться, отказываться от своих слов'. В диалектные словари уральских говоров лексема, кажется, прежде не попадала, зато известно производящее для этого наречия существительное *пятыгуз* в прямом и переносном значениях — 'тот, кто пятится' (костр.), 'о человеке, который не держит слово' (без указания места в словаре В. И. Даля) [8. Вып. 33. С. 221]. Слово представляет собой «прозрачное» сложение, рисующее яркий образ: *пят-* (ср. *пятыться*) + *гуз* 'зад'.

• **Разбрылять** 'расшвырять, устроить беспорядок'. Глагол в формах совершенного и несовершенного (*разбрыливать*) вида записывался в нижегородских, владимирских, московских, рязанских, пензенских и ульяновских говорах, а также в говорах бассейна р. Урал в близком значении — 'небрежно раскидывать, разбрасывать что-л.' [8. Т. 33. С. 272]. Учитывая, что он является производным от диалектного (широко распространенного) экспрессива *брыля́*, называющего губу (как правило, толстую, отвисшую), можно предположить, что первоначальная, более узкая семантика глагола зафиксирована в словаре В. И. Даля: без указания места *разбрылять* 'разбросать, раскидать, разбрызгать брылями, губами' — «Где локала собака, тут и разбрыляла» [2. Т. 4. С. 12].

• **Устэкли́ть** 'увидеть, усмотреть'. Бесприставочная форма глагола известна в вологодских, ярославских и костромских говорах: *стэкли́ть* 'смотреть, наблюдать за кем-л., высматривать кого-л.' [8. Вып. 41. С. 120]. В этом забавном слове, производном

от существительного *стэкло*, отражен характерный (особенно для деревень, дома в которых «смотрят» окнами на дорогу или на реку) образ высматривания, выглядывания через окно.

3. Лексемы, отсутствующие в опубликованных диалектных словарях.

• **Насма́гозить** 'густо смазать'. Скорее всего, этот глагол является заимствованием из русских юго-западных говоров или из украинского языка (по свидетельству П. А. Попова, в пос. Висим наряду с *Тульским* и *Гнилым* (староурядческим) *концами* есть *Хохлацкий конец*, где живут переселенцы с Украины; много их и в пос. Черноисточинск). Глагол образован от рус. *сма́га* в одном из следующих (или подобных) значений: 'слюна' (брян.), 'слизь, гнойные образования, белый налет и т.п. на губах, в горле при болезнях, от жажды и т.п.' (курск., орл., брян., смол.) и пр. [8. Вып. 38. С. 337] или укр. *сма́га* 'налет во рту, на губах от жажды' и пр. [3. Т. 5. С. 314] — с общей для них семей «физиологическая жидкость». Ср. здесь еще смол., курск. *засма́гнуть* 'покрыться потом, гноем, коростой — смягоу' [8. Вып. 11. С. 46], смол. *сма́женька* 'влага на губах', без указания места *сма́жистый* 'слизистый' [8. Вып. 38. С. 338] и пр. Первичная семантика слов из гнезда *смаг-* (а также *смуг-/смяг-*, являющихся разными огласовками последнего) — «связанный с жаром, огнем, высокой температурой». По указанию С. С. Михалищевой [4. С. 40], смысловая линия, связанная с физиологическими жидкостями (когда рассматриваемые лексемы называют пот, слизь, влагу и пр.), возникает в результате реализации мотивационной модели «повышение температуры, воздействие тепла на что-либо» → «жидкость как результат температурного воздействия».

Интересно, что семантика дериватов слова *сма́га* может подвергаться генерализации 'любая жидкость', ср. смол. *сма́га* 'ягодный сок' [8. Вып. 38. С. 337]. Вероятно, это и происходит с производящей основой глагола *насмáгозить* («осуществить взаимодействие с чем-то вязким, тягучим, жидким»), зафиксированного в словаре Поповых.

• **Нахаба́ля** 'так себе, неаккуратно' и **расхабе́лить** 'широко раскрыть'. Эти экспрессивы наряду с общеизвестным просторечным словом *хабал*, *хабалка* 'нахал, вздорный и вульгарный человек' продолжают гнездо праслав. **xabati* 'портить, повреждать'. В семантику глагола *расхабе́лить* немалый вклад вносит приставка *раз-/рас-*, ср. разнокорневые предикаты, содержащие этот префикс, со значением «направить в разные стороны, распространить, разъединить, в том числе с помощью действия, названного мотивирующим словом»: ср.-урал. *раски́нуть* 'разорвать', *распо́лить* 'раскрыть, открыть', *растопо́нить* 'растопырить',

расха́бить, расхла́бизнуть 'распахнуть, открыть настежь', *расшепе́риться* 'раскрыться (о цветке)' [6. Т. 5. С. 59, 62, 66, 68, 69] и др.

• *Тремелю́ды* 'забавы' и производный от этой лексемы глагол *истремелю́диться* 'изнежиться'. Похожие слова зафиксированы в сибирских и уральских (пермских) говорах: иркут. *тремелю́д* 'всякая мелочь, ненужные вещи, хлам', *тремелю́дина* сиб. 'всякая мелочь, ненужные вещи, хлам', перм. 'незначительная, но замысловатая вещь', забайк. 'мелкие деньги, мелочь', *тремелю́дна* сиб. 'что-л. негодное, ненужное, сор, хлам', тобол. 'всякая мелочь', ю.-сиб. 'о чем-л. плохом, скверном' и пр. [8. Вып. 45. С. 30]. Семантический переход 'нечто ненужное, бесполезное' → 'забавы, развлечения' совершенно прозрачен, и гораздо более интересным представляется происхождение этой группы лексем. С осторожностью можно предположить, что они связаны с музыкальным термином *тремоло* (ит. *tremolo* 'дрожащий' < лат. *tremulus* 'то же'). Последний (или его производные) мог проникнуть в дочерние говоры Сибири и Урала через посредничество украинского языка (с одной из волн украинских переселенцев в эти регионы), где слова, родственные лат. *tremere* 'дрожать, трепетать', сравнительно активны, см. *тремтіти* 'дрожать', *тремтілий*, *тремтічий* 'дрожащий' и пр. [3. Т. 5. С. 629]. Показательно, что в украинском языке отмечены производные от муз. *тремоло*, ср. *тремоло́вати* [Там же]. В это гнездо следует включить и представленное в русских пермских говорах слово *тремелá* 'все без разбору, всякая всячина' [8. Вып. 45. С. 30]. Происхождение компонента -*юд* неясно — кроме того, что он экспрессивен, а экспрессивные суффиксоиды могут иметь самый причудливый облик. Предлагаемая версия непротиворечива не только с формальной, но и со смысловой точки зрения: вполне логичным представляется развитие «вещественного» значения 'мелочь, хлам, нечто незначительное' на базе абстрактной семантики дрожания, вибрирования, мелкого колебания.

• *Чивиля́ться* 'непостоянство в решениях' (очевидно, значение следовало бы сформулировать с помощью глагола 'колебаться'). Эта лексема, вероятно, содержит корень *вил'* (тот же, что в глаголах *вилять, увиливать*) и архаичный экспрессивный префикс *чи-* (усиливающий интенсивность действия, называемого основой) и членится *чи-вилять-ся*. См. коллекцию подобных примеров в [5].

Возвращаясь к анализу авторских принципов формирования словника, отметим, что основу словаря Поповых составляют преимущественно экспрессивные глаголы и существительные,

характеризующие человека. При этом слова, обозначающие бытовые деревенские реалии (ср. *пестёрь* 'берестяная посуда; в отношении человека — мешковатый, толстый, неповоротливый'), а также отражающие некоторые народные верования (ср. *ишийга* 'разновидность нечистой силы, лохматый, непричесанный'), попали в словарь лишь благодаря наличию у них вторичных значений — характеристик человека.

Кроме того, в словник включены некоторые факты экспрессивной фразеологии: *шары пучить* 'смотреть с любопытством'; *шары загнул* 'не смотрит, не видит'; *налыкался (лы́ка не вяжет)* 'напился допьяна'; а также частотные выражения типа *эк оно, эк* 'так оно, так'; *ак ать вот* 'так ведь вот'; *так-то но-о* 'так-то да'; *да ак чо?* 'ну и что?'. Это свидетельствует, в частности, о «гlossарности» подхода авторов словаря, их ориентации на коммуникативную (речевую) ситуацию, а не системно-языковую направленность.

Типичным для любительской лексикографии является и авторский подход к подаче заглавных слов в словаре: нередко в качестве заглавной единицы выбирается не начальная форма слова (как это принято в научной традиции), а типовая форма употребления: *гля́нется* 'нравится'; *грептіт (загрепті́ло)* 'непреодолимое желание'; *захря́сло* 'затвердело, схватилось'; *зачі́чиревел* 'замёрз, похудел, засох и т.п.>'; *нажо́гался* 'напарился в бане веником'; *надева́л* 'надел на себя'; *налыкался (лы́ка не вяжет)* 'напился допьяна'; *огазёл* 'ослеп, потерял рассудок от пьянства'; *отудобел (отутовел)* 'ожил'; *ошалёл* 'сошёл с ума (от радости)'; *упатра́лся* 'испачкался'; *упёткался* 'устал, обессилел'; *сопéть (насопелся)* 'есть (наелся)'. Это также следствие коммуникативного подхода лексикографов. В словаре Поповых, авторская установка которого — нацеленность на описание бытовых ситуаций, сцен, наиболее частотными являются типовые формы глаголов (чаще всего это форма прош. вр. ед. ч. муж. р.).

Отметим также, что в одну словарную статью объединяются родственные слова (дериваты помещаются в скобках, каждому из них дается толкование): *бу́згать* 'есть' (*набу́згался* 'наелся досыта'); *тремелю́ды* 'забавы' (*истремелю́диться* 'изнежиться'); *ту́нкать* 'думать' (*дотункати́* 'додуматься'); *ха́лкать* 'пить' (*наха́лкатся* 'напиться пьяным'); *хро́пать* 'ломать' (*нахро́пать, схро́пать*). При этом, судя по вышеприведенным примерам, очевидно, что в памяти лексикографов сначала возникает реальная ситуация, реплика, из которой «вынимаются» диалектные слова и восстанавливаются их производящие основы, ср. *тремелю́ды* 'забавы' (*истремелю́диться* 'изнежиться').

Ориентация на коммуникативную ситуацию прослеживается и в принятых П. А. и В. А. Поповыми способах дефинирования: нередко толкования либо являются денотативно ориентированными (в них фиксируется «картинка», единичная ситуация, ср. *пону́жать* 'ударять кнутом, ускорять'), либо, напротив, описывают всю подразумеваемую коммуникативную ситуацию целиком, а не только глагольную семантику (это отражается, в частности, в том, что для толкования выбирается форма отглагольного существительного с дополнением или определением), ср. *грептіт (загрепті́ло)* 'непреодолимое желание'; *немі́ня* 'невозможность обойтись'; *суты́шино* 'плотное соединение'; *чивиля́ться* 'непостоянство в решениях'.

Итак, словарь народной речи П. А. и В. А. Поповых относится к произведениям любительской диалектной лексикографии и характеризуется рядом особенностей, присущих словарям подобного рода: общая установка на меморативность и — как следствие — этнографизм; особое внимание к фактам экспрессивной лексики; необычность звучания как критерий попадания слова в словарь; «авторский» подход к принципам составления словаря — отсутствие единообразия в подаче форм (выбор в качестве заглавного слова не начальной формы слова, объединение в одну словарную статью родственных слов и др.).

Специфичной же для словаря Поповых является особая, усиленная установка авторов на коммуникативную ситуацию, отраженная как в выборе слов для толкования (помещение в словарь в первую очередь существительных — характеристик человека и экспрессивных глаголов, описывающих его деятельность), так и в самих дефинициях, в формах заглавных единиц, в иллюстративном материале.

Уникальность словаря, как думается, определяет род занятий лексикографов: лексические материалы сопровождаются рисунками (автор — П. А. Попов), каждый из которых — иллюстрация к тому или иному реальному диалектному контексту (см. подписи к рисункам). Контексты, в свою очередь, «привязаны» к ситуациям из деревенской повседневности: персонажи, изображенные на картинках, собирают грибы, задают корм домашнему скоту, охотятся, пьют брагу, лузгают семечки. Следует отметить, что и творческая деятельность художника тесно связана с деревенской тематикой: из-под его пера (а точнее, стихеля) вышли десятки гравюр на бытовые сюжеты, посвященных русской деревне. Таким образом, Словарь уральских слов и выражений стал своеобразным ком-

плексным (языковым и графическим) представлением фрагментов народной жизни, и наиболее точное определение для этого источника — иллюстрированный словарь народной уральской речи, живой стихии, вобравшей в себя элементы разных наречий и разных форм существования языка.

Литература

1. Венедиктов Г.К. Незабываемая лексика из далекого детства // Слова. Концепты. Мифы: К 60-летию А.Ф. Журавлева. М., 2011. С. 61–73.

2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. 1–4.

3. Етимологічний словник української мови. Київ, 1982–2012. Т. 1–6.

4. Михалищева С.С. «Внутренние» соматизмы в русской языковой традиции: этнолингвистический аспект: Дис. ... магистра филол. наук / Урал. фед. ун-т. Екатеринбург, 2013.

5. Петлева И.П. Архаические префиксы в русских говорах // Этимологические исследования. Екатеринбург, 1996. Вып. 6. С. 31–38.

6. Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.

7. Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.

8. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4.

Авторская работа выполнена при поддержке РФФИ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17–18–01373.

**Павел Африканович Попов,
Вера Александровна Попова**
(Асбест)

**СЛОВАРЬ
УРАЛЬСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ**

жмѳт — жадный, скупой

замызанный — грязный, не первой свежести

захрясло — затвердело, схватилось

зачичревел — замёрз, похудел, засох и т.п.

зноздыть — не давать покоя (о комарах и т.п.)

базгать — греметь, звенеть
базлать — громко кричать, реветь
барабать(ся) — перемешивать, возиться в грязи

блудня — пакостник
брыкаться — дёргаться
бузгать — есть (*набузгался* — наелся досыта)

буздырять — есть
буткать — бить, избивать и греметь
бутуситься — сердиться
бутыскать — бодать, подталкивать

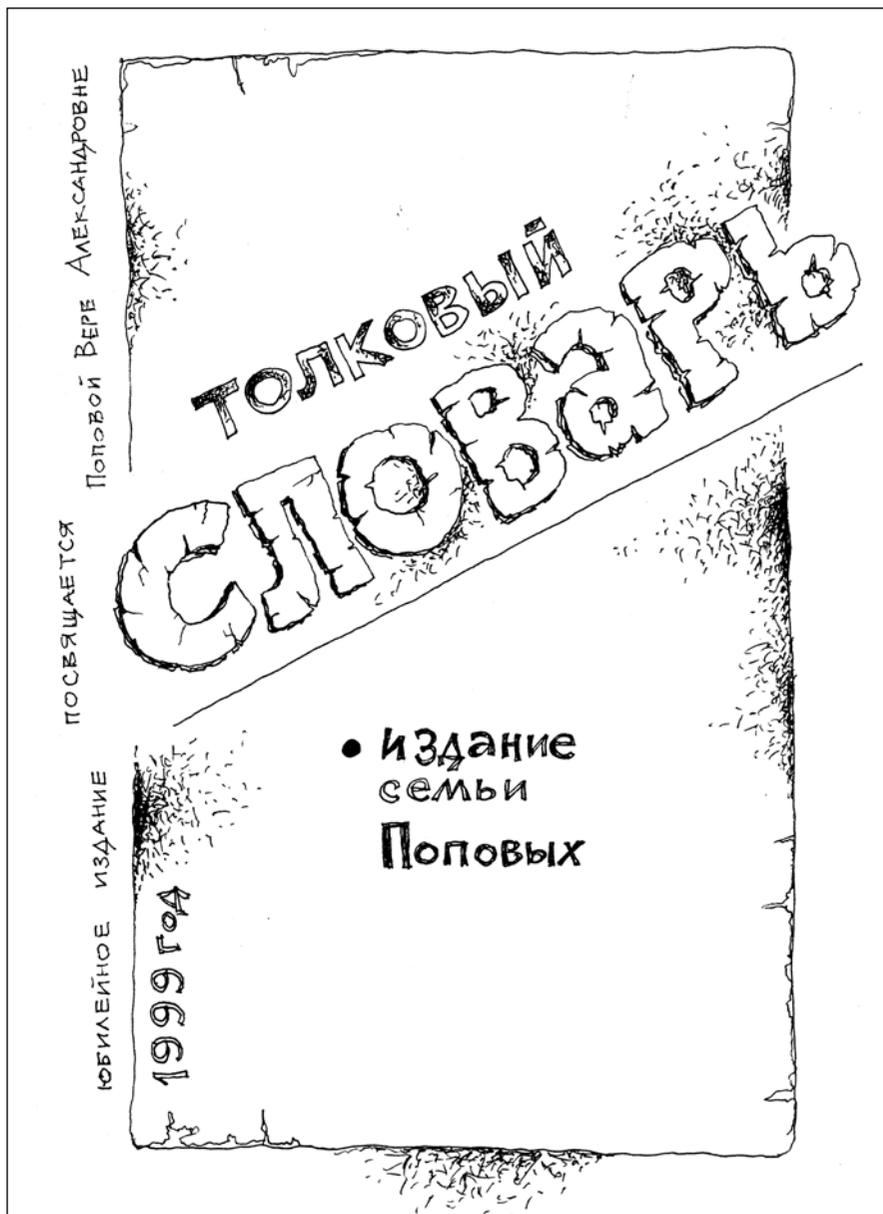
варакосить — говорить несуряцицу
ватолить — намазать с избытком
вдругоредь — в другой раз
взбелениться — прийти в ярость
взбулындывать — трясти (от озноба), бить
взвалехнуться — завалиться, не вовремя лечь спать

взюндывать — бить, избивать
вожгаться — биться над чем-нибудь, упорно трудиться
впятыгузы — пялиться, отказываться от своих слов
втемяшиться — хорошо запомнить
выбухнуть — вывалить разом, вытряхнуть
вымарживать — выпрашивать
вытурить — выгнать

глянется — нравится
гоношить — готовить(ся), суетиться

даве, давеча — недавно
дековаться — баловаться
дёргать — дёргать
драбалызнуть — ударить
дрыхнуть — спать
дундук — дурак
дылда — большой человек

емя — им
ерепениться — сопротивляться, возмущаться





изварлы́житься — облениться, изнежиться

изгаля́ться (галиться) — издеваться, насмехаться

изнава́диться — привыкнуть к беззаботной жизни

изнахра́тить — сломать, испортить

искове́рка — испортить, изменить до неузнаваемости

кандыба́ть — прихрамывать, припадать на одну ногу

ке́рка — кашлять

кобе́ниться — задаваться

кожи́литься — работать через силу

колоши́мать — бить, избивать

ко́рячиться — неловко двигаться

кряхте́ть — издавать утробные звуки

куме́кать — думать, соображать

лаху́дра — неряха, неопрятная

ло́га — лодырь

ло́поть (лопоты́на) — одежда

мантули́ть

мере́ковать — думать, прикидывать в уме

мехря́к — толстый, неповоротливый

модо́м — без пользы, впустую

наме́дни — недавно

напа́ндерить — избить

напропа́лю — движется без остановки, невзирая ни на что

насме́гозить — густо смазать

натака́ться — найти неожиданно, случайно

нато́рка — наполнить с избытком, избить

нахаба́ля — так себе, неаккуратно

ная́ривать — делать что-либо очень быстро

незна́тко — неузнаваемо (*лику незнатко*)

обалду́й — дурак

обебе́нживать — огрызаться, участвовать в словесной перепалке

обря́мкаться — обноситься в одежде

огиба́ться — нежиться, страдать от безделья

огазе́л — ослеп, потерял рассудок от пьянства

оклема́ться — прийти в себя

о́рясина — высокий человек

ослобо́нить — отпустить, ослабить

отудо́бел (отутовел) — ожил

охла́зить — забрызгать, облить

охлы́нуть — остыть

охо́бчить — ударить чем-либо

ошале́л — сошёл с ума (от радости)

ошкóрдина — очень худой

паклу́ — руки или ноги

с панталы́ку (сбить с панталыку) — сбить с верной мысли

патетя́ — рассеянный

патлы́ — волосы на голове (длинные)

пахору́кий — неловкий, не удержавший что-либо

пеньи́ть — существовать, доживать век в болезнях





пестёрь — берестяная посуда (в отношении человека — мешковатый, толстый, неповоротливый)

пётрить — соображать, мыслить

пичкать — мять, толкать (кормить)

пластаться — делать что-либо с усердием

полудница — хранильница огорода, урожая

понужать — ударять кнутом, ускорять

порожний — пустой, свободный

прималындивать — притворяться

пришпандорить — пришить, закрепить прочно

прясло — забор из жердей

пялиться — лезть куда-либо

расхабелить — широко раскрыть

ремёк — обносок (в одежде)

сбагрить — сбывать с выгодой что-либо ненужное

сбрёндил — сошёл с ума

свербить — не давать покоя

скулястать — сшить неаккуратно

скёркать — скоблить

сопётъ (насопелся) — есть (наелся)

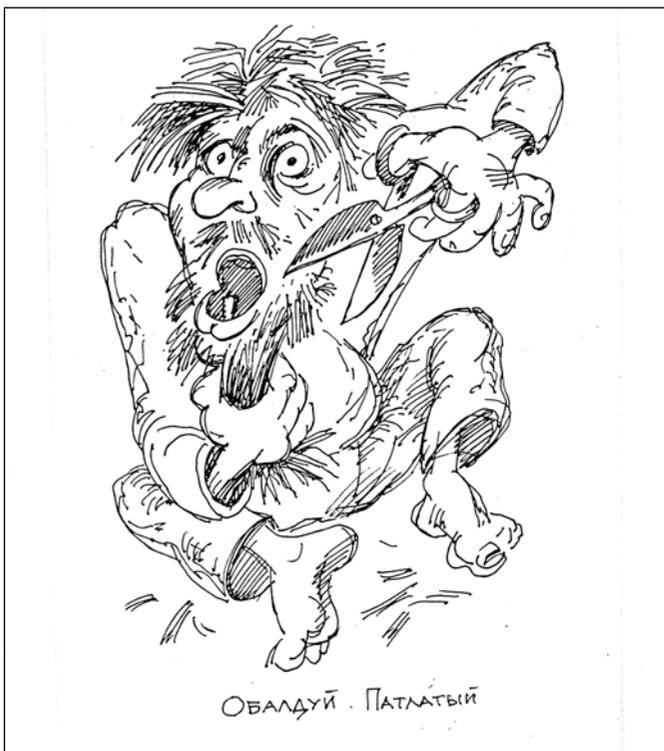
талдычить — повторять много раз

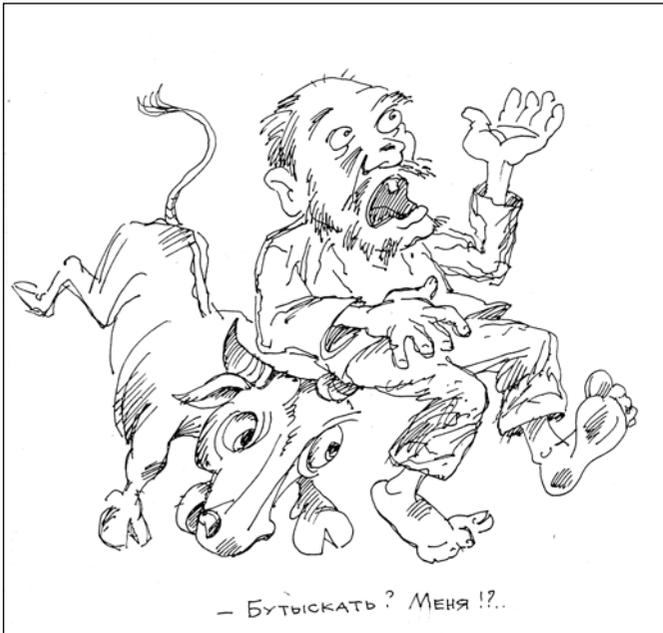
тёпать — есть

тремелюды — забавы (*истремелюдиться* — изнежитья)

тункать — думать (*дотункать* — додуматься)

турнуть — послать за чем-либо





— БУТЫСКАТЬ? МЕНЯ!?!..



ЛОГА! СОВСЕМ ИЗВАРЬБИЖИЛАСЬ...



— НЕ ПРИМАЛЫНДЫВАЙ...



— ЗНОЗДЯТ... СПАСУ НЕТ...

у́гбить — успокоить, усыпить
укоко́шить — убить
умота́ть — уйти, скрыться
упатра́лся — испачкался
упёткался — устал, обессилел
у́ркать — ворчать
у́ркнуть — быстро исчезнуть, соскользнуть

усте́клить — увидеть, усмотреть
уто́ркать — убить
ухаба́ка — отчаянный
ухайда́кать — растратить, потерять, убить
ухамáздать — убить(ся), уставать

хайла́ть — громко кричать
ха́лкать — пить (*наха́лкать* — напиться пьяным)

ху́нькать — хныкать
хля́бать — болтаться, непрочко крепляться
хрпа́ть — ломать (*нахрпа́ть, схрпа́ть*)

чивиля́ться — непостоянство в решениях

шаба́ркать — ударять
шара́шиться — медленно, неловко двигаться
шаромы́га — старатель-одиночка
шары́ — глаза (*шары пучить* — смотреть с любопытством; *шары загнул* — не смотрит, не видит)
шва́ркнуть — шлёпнуть, ударить

шиши́га — разновидность нечистой силы, лохматый, непричёсанный
шлы́ндать — праздно гулять
шопе́риться — то же, что *шарашиться*
шуруди́ть — копать, расшевеливать, искать

Дополнение

арта́читься — противиться, сопротивляться
артель — объединение, группа (*артель старателей*)
бардады́м — огромный и несуразный
зрети́т (зазрети́ло) — непреодолимое желание
затура́хтать — поместить с трудом

захрулить — спрятать, потерять, утратить что-либо
згáл (для згáлу) — в насмешку, для смеха
исхрóпать — изломать, разрушить
калегáниться — буйствовать
лонись (лонй) — недавно
нажóгался — напарился в бане венником
нальйкался (льйка не вяжет) — напился допьяна
надевал — надел на себя
немíня — невозможность обойтись
оболокáться — надевать на себя одежду
обудённой (в обудёнку) — за один день
обульки — остатки (супа и т.п.)

одыбаться — прийти в себя
отвирухнуть — отломить большой кусок
оттетюнить (оттетюнил) — оттопырить (губы)
на оти́бе — в стороне от других
пособить — помочь в чем-либо
разбрылять — расшвырять, устроить беспорядок
рехнуться — сойти с ума
своебышный — своенравный, добивающийся своего, непоколебимый во мнении
сдóжить (не сдóжил) — выдержать
сутышно — впритык, плотное соединение
тросить — повторять

эк оно, эк — так оно, так
ак ать вот — так ведь вот
так-то но-о — так-то да
да ак чо? — ну и что?

Публикация
Е. Д. Бондаренко
 (канд. филол. наук,
 Ин-т славяноведения РАН,
 Москва),
О. Д. Суриковой
 (канд. филол. наук,
 Ин-т славяноведения РАН,
 Москва)

Ольга Анатольевна Теуш,
 канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т
 им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

НАИМЕНОВАНИЯ ИСТОКА РЕКИ В ДИАЛЕКТАХ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ

Европейский Север — территория, изобилующая реками, отсюда многочисленные географические термины, называющие различные участки реки, в том числе ее исток.

Лексема *исток* называет 'место, где начинается водный источник (река, ручей)' [13. С. 310]. Слово имеет прозрачную внутреннюю форму: связано с глаголом *истечь* 'вытечь, вылиться' [13. С. 310]. В севернорусских диалектах лексема многозначна: *исток* 'река, ручей, берущий начало в озере' (Арх.: Вин., В.-Т., К.-Б., Пин. [КСГРС]), 'лесной ручей' (Арх.: Арх. [9. С. 60]), 'протока, связывающая два водоема' (Арх.: К.-Б., Холм.; Костр.: Манг., Шар. [КСГРС]¹, Помор. [2. С. 315]), 'озеро, из которого в реку бегут ручьи' (Арх.: В.-Т. [КСГРС]), 'высохшее русло реки' (Арх.: Холм. [КСГРС]). Производные сохраняют значение 'место, где начинается водный источник (река, ручей)': *источина* 'исток ручья' (Арх.: Нянд. [КСГРС]), *источинка* 'то же' (Арх.: Нянд. [КСГРС]).

От лексемы *исток* в русском литературном языке производно *источник* 'водная струя, выходящая на поверхность из-под земли' [13. С. 311]. В диалектах производные, называющие водные объекты, многочисленны: *источек* 'река, ручей, берущий начало в озере' (Арх.: В.-Т.), *источина* 'источник, ключ, родник' (Арх.: Нянд.) [КСГРС], 'лесной ручей' (Арх.: Арх.) [9. С. 60], 'протока, связывающая два водоема' (Арх.: Мез.), *источинка* 'небольшой ручеек' (Костр.: Пыщуг.), 'река, ручей, берущий начало в озере' (Арх.: В.-Т.), 'пересыхающий ручей' (Арх.: Плес.) [КСГРС], *источница* 'источник, ключ, родник' (Влг.: Череп.) [11. Вып. 2. С. 304]. Единично образо-

вание с приставкой *вы-*: *вытек* 'ручей или речка, вытекающий из озера' (Влг.: Бел. [КСГРС]).

С архаической приставкой *па-* от корня *ток-* образованы *пáточина* 'исток, начало реки на болоте' (Влг.: Тарн.), *пáточина* 'то же' (Влг.: Тарн.), *пáточина* 'то же' (Влг.: Тарн.) [10. Вып. 7. С. 15], ср. также *пáточина* 'родник' (Киров.: Халт.; Костр.: Пыщуг., Чухл. [КСГРС]).

Активен в наименованиях истока реки корень *пад-*: *водопад* 'место выхода из-под земли реки, ручья' (Влг.: Выт. [КСГРС]; 1. Вып. 5. С. 7)], *выпад* 'исток реки' (Киров.: Халт.), *выпадок* 'то же' (Арх.: Вель.) [КСГРС]. Лексема *выпадок* имеет также значение 'небольшого протяжения ручей, впадающий в реку, озеро; овраг, лог, любое место стока воды к реке, озеру' (Арх.: Нянд. [КСГРС]).

От *всходить* 'подниматься вверх' образовано слово *всход* 'исток реки' (Арх.: Холм. [КСГРС]).

Наименование истока реки *зачинка* (Арх.: Уст. [КСГРС]) является уменьшительным образованием от *зачин* 'начало чего-нибудь' — производного от глагола *зачинать* 'начинать, давать начало чему-нибудь' [13. С. 272].

От праслав. корня **kut-* 'гнуть, сгибать' (< и.-е. **kou-* с расширителем *-t* 'согнутое, крив') [13. С. 393] образовано **kutъ* 'изгиб', которое в русской географической лексике послужило источником слова *кут* 'исток реки' (Арх. [4. С. 324]), *куток* 'то же' (Арх.: Мез., Пин. [9. С. 79]).

Является закономерным появление наименования истока реки с корнем *верх-*: течение реки, ручья определяется наклоном земной поверхности.

Корень *верх-* наиболее активен из всех используемых при номинации истока. Основным значением корня является 'то, что поднимается, возвышается' [13. С. 83]. Лексема *вэрх* 'исток ручья, реки, верховье' широко распространена в различных регионах Европейского Севера России (Арх.: Вель., Вин., Леш., Пин., Прим. [1. Вып. 3. С. 129], Костр.: Кадый., Макарь., Шар. [5. С. 61], Карел.: Пуд.; Мурм.: Терск. [11. Вып. 1. С. 180]).

Производные наименования также имеют широкий ареал: *верхоречина* 'исток ручья, реки, верховье' (Арх.: В.-Т.), *верхотá* 'то же' (Арх.: Вель.), *верхотень* 'то же' (Влг.: Бабуш.) [КСГРС], *верхотина* 'то же' (Арх.: В.-Т., Карг., Кон., Плес.; Влг.: Бабуш., В.-Важ., К.-Г., Ник.; Киров.: Даров., Халт.; Костр.: Кологр., Мант., Меж., Нейск., Парф., Пыщуг., Чухл. [КСГРС], Арх.: Он., Холм. [1. Вып. 3. С. 140], Влг.: Выт.; Ленингр.: Подп. [11. Вып. 1. С. 182], Влг.: Ник., Сямж. [10. Вып. 1. С. 63], Олон. [6. С. 145], Влг.: В.-Уст., Ник., Тот., Устьс., Ярен. [3. С. 52], Олон.: Карг. [4. С. 317], Яр.: Пересл.; Костр.: Сол. [15. Т. 3. С. 6]), *верхотинка* 'то же' (Влг.: Вель., В.-Уст., Кадн., Ник. [3. С. 52]), *верхречина* 'то же' (Арх.: В.-Т. [КСГРС]), *верхречье* 'то же' (Печор. [12. Т. 1. С. 61]), *вершинá* 'то же' (Арх.: В.-Т., Карг., Кон., Леш., Пин., Уст.; Влг.: В.-Уст., Кир., Сок.; Киров.: Опар. [КСГРС], Арх.: Вин., В.-Т., К.-Б., Лен., Леш., Мез., Пин., Плес., Прим., Уст., Холм., Шенк. [1. Вып. 3. С. 144], Влг.: К.-Г. [10. Вып. 1. С. 64], Влг.: Кир.; Мурм.: Терск. [11. Вып. 1. С. 182], Печор. [12. Т. 1. С. 61]), *вершинка* 'то же' (Арх.: В.-Т. [КСГРС], Арх.: Вил., Пин., Прим., Уст., Холм. [1. Вып. 3. С. 146]), *вершик* 'то же' (Костр.: Галич. [КСГРС]), *верьх* 'то же' (Помор. [8. С. 45]). От наименования истока образовано *верховье* 'часть села, ближняя к истоку реки' (Кол. [7. С. 27]).

Место слияния двух или более речных истоков обозначается лексемой *вилы* (Влг.: Ньюкс.; Киров.: Кот. [КСГРС]) и ее производными: *вилáшка* 'место слияния двух или более речных истоков' (Влг.: Вож.), *вилка* 'то же' (Киров.: Халт.) [КСГРС]. В основном значении *вилы* — это 'сельскохозяйственное

орудие — несколько длинных металлических зубьев на деревянной рукояти' (< праслав. *vidla, произв. с суффиксом -dlo от основы глагола *viti (рус. *вить*) с первоначальным значением 'гнутое, витое') [13. С. 92].

В наименованиях истока реки интересна древесная метафора: *кóрень* 'исток реки' (Арх.: Карг. [КСГРС]) (<*кóрень* 'подземная часть растения, служащая для укрепления его в почве и всасывания из нее воды и питательных веществ', < праслав. *koreнь, родств. *kьrbь (ср. рус. диал. *корь* 'высокий кустарник') [13. С. 365]). Возможно, сюда же слово *челнá* 'исток реки', представленное в причитаниях, записанных Барсовым (Олон. [б. С. 132]) (< праслав. *čьlnь, для которого реконструируется исходное значение 'ствол дерева' [13. С. 1092]). Иные метафорические номинации реализуют соматическую модель: *зашеёк* 'начало реки или ручья, вытекающих из озера' (Помор. [8. С. 63]), *lápa* 'исток реки' (Арх.: Леш. [КСГРС]). В целом метафоры в этой сфере редки.

На Русском Севере многие реки являются лесными. Наверное, по этой причине фиксируется любопытная описательная модель, в рамках которой исток реки помещается народным сознанием «под» какое-либо дерево: *из-под берёзы* 'об истоке реки, берущей начало из лесного родника' (Влг.: Влгд.; Яр.: Люб.), *из-под ёлочки* 'то же' (Влг.: Влгд.), *из-под кóрня* 'то же' (Влг.: Влгд.), *из-под кóчки* 'то же' (Влг.: Ваш.), *из-под одной ёлки* 'то же' (Влг.: Бабуш.) [КСГРС].

Единственной заимствованной лексемой в группе является *уйтовина* 'исток ручья, берущего начало на болоте' (Арх.: В.-Т. [КСГРС]). Значение вторично по отношению к *уйтовина* 'топкое болото; топкое место на болоте' (Арх.: Кон., Леш.), которое производно от *уйта* 'то же' (Арх.: Вин., В.-Т., Кон., Леш., Нянд., Он., Плес., Шенк.) [КСГРС]. Лексема заимствована из прибалтийско-финских языков, ср. фин. *uitto* 'легко увлажняющееся место на земле', 'низкий луг, покрытый весенней водой', *uitti* 'сырое, топкое узкое болото', *uittu* 'ложбина, поросшая травой', 'низкое сырое место', 'длинный, продолговатый паводковый залив', карел. ливвик. *uitto* 'промежуток, долина между возвышенностями', 'низменная травянистая равнина', 'маленький пруд', карел. людик. *uitto* 'узкий и длинный сырой луг между возвышенностями', вепс. *uit* 'большая лужа', 'мелкий неглубокий пруд' [17. О. 5. С. 1522]. Этимология предложена Я. Калимой и поддержана М. Фасмером [16. С. 231; 14. Т. 4. С. 155].

Итак, наименования истока реки в диалектах Европейского Севера России представлены весьма разработанной лексической группой. В подавляющем большинстве случаев эта лек-

сика имеет исконное происхождение. У заимствованной лексики *уйтовина* значение 'исток реки' возникло на русской почве. Образные названия реализуют соматическую и растительную метафоры. Система наименований указывает на значимость истока реки при передвижении по местности, а также при ориентации относительно водных артерий региона.

Примечания

¹ Картоoteca Словаля говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ).

Литература

1. Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовой. М., 1980-. Вып. 1-.
2. *Гемп К. П.* Сказ о Беломорье: Словарь поморских речений. М.; Архангельск, 2004.
3. *Дилакторский П. А.* Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Вологда, 1902.
4. Дополнение к «Опыту областного великорусского словаря». СПб., 1858.
5. Живое костромское слово: Краткий костромской областной словарь / Сост. Н. С. Ганцовская, Г. И. Маширова. Кострома, 2006.
6. *Куликовский Г.* Словарь областного олонцкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
7. *Меркурьев И. С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979.
8. *Мосеев И. И.* Поморьска говоря: Краткий словарь поморского языка. Архангельск, 2005.
9. *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
10. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–11.
11. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
12. Словарь русских говоров Низовой Печоры / Под ред. Л. А. Ивашко. Т. 1, 2. СПб., 2003, 2005.
13. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Отв. ред. Н. Ю. Шведова. М., 2008.
14. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1964–1973.
15. Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.
16. *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Bd. 44. Helsinki, 1919.
17. Suomen kielen etymologinen sanakirja. Lexica Societatis Fenno-Ugricae. Vol. 12. O. 1–7. Helsinki, 1958–1981.

Сокращения географических названий

Арх. — Архангельская обл. (губерния), г. Архангельск, **Бабуш.** — Бабушкинский р-н Вологодской обл., **Бел.** — Белозерский р-н Вологодской обл., **Ваш.** — Вашкин-

ский р-н Вологодской обл., **В.-Важ.** — Верховажский р-н Вологодской обл., **Вель.** — Вельский р-н Архангельской обл., Вельский уезд Вологодской губ., **Вил.** — Вилегодский р-н Архангельской обл., **Вин.** — Виноградовский р-н Архангельской обл., **Влг.** — Вологодская обл. (губ.), **Влгд.** — Вологодский р-н Вологодской обл., **Вож.** — Вожегодский р-н Вологодской обл., **В.-Т.** — Верхне-Тоемский р-н Архангельской обл., **В.-Уст.** — Великоустюжский р-н Вологодской обл., **Выг.** — Вытегорский р-н Вологодской обл., **Галич.** — Галичский р-н Костромской обл., **Даров.** — Даровский р-н Кировской обл., **Кадн.** — Кадниковский р-н Вологодской обл., **Кадый.** — Кадыйский р-н Костромской обл., **Карг.** — Каргопольский р-н Архангельской обл., Каргопольский уезд Олонцкой губ., **Карел.** — Республика Карелия, **К.-Б.** — Красноборский р-н Архангельской обл., **К.-Г.** — Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл., **Кир.** — Кирилловский р-н Вологодской обл., **Киров.** — Кировская обл., **Кол.** — Кольский полуостров, **Кологр.** — Кологривский р-н Костромской обл., **Кон.** — Коношский р-н Архангельской обл., **Костр.** — Костромская область, **Кот.** — Котельничский р-н Кировской обл., **Лен.** — Ленский р-н Архангельской обл., **Ленингр.** — Ленинградская обл., **Леш.** — Лешуконский р-н Архангельской обл., **Макар.** — Макарьевицкий р-н Костромской обл., **Мант.** — Мантуровский р-н Костромской обл., **Меж.** — Межевской р-н Костромской обл., **Мез.** — Мезенский р-н Архангельской обл., **Мурм.** — Мурманская обл., **Нейск.** — Нейский р-н Костромской обл., **Ник.** — Никольский р-н Вологодской обл., **Нюкс.** — Нюксенский р-н Вологодской обл., **Нянд.** — Няндомский р-н Архангельской обл., **Олон.** — Олонцкая губ., **Он.** — Онежский р-н Архангельской обл., **Опар.** — Опаринский р-н Кировской обл., **Парф.** — Парфеновский р-н Костромской обл., **Персл.** — Переславский р-н Ярославской обл., **Печор.** — бассейн р. Печора, **Пин.** — Пинежский р-н Архангельской обл., **Плес.** — Плесецкий р-н Архангельской обл., **Подп.** — Подпорожский р-н Ленинградской обл., **Помор.** — Поморье (побережье Белого моря), **Прим.** — Приморский р-н Архангельской обл., **Пуд.** — Пудожский р-н Карелии, **Пыщуг.** — Пыщугский р-н Костромской обл., **Сок.** — Сокольский р-н Вологодской обл., **Сол.** — Солигаличский р-н Костромской обл., **Сямж.** — Сямженский р-н Вологодской обл., **Тарн.** — Тарногский р-н Вологодской обл., **Терск.** — Терский р-н Мурманской обл., **Тот.** — Тотемский р-н Вологодской обл., **Уст.** — Устьянский р-н Архангельской обл., **Устьс.** — Устьсысольский уезд Вологодской губ., **Холм.** — Холмогорский р-н Архангельской обл., **Череп.** — Череповецкий р-н Вологодской обл., **Чухл.** — Чухломской р-н Костромской обл., **Шар.** — Шарьинский р-н Костромской обл., **Шенк.** — Шенкурский р-н Архангельской обл., **Яр.** — Ярославский р-н Вологодской обл., **Ярен.** — Яренский уезд Вологодской губ.

Светлана Юрьевна Королёва,

канд. филол. наук, Пермский гос. национальный исследовательский ун-т

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ БОГАТЫРЬ ПЕРА. ФОЛЬКЛОРНЫЙ НАРРАТИВ И ЛОКАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ

Силач, или богатырь, Пера — один из самых популярных героев фольклорного прозаического эпоса двух родственных народов: коми и коми-пермяков. Предания о нем известны с конца XVIII в., их фиксация производилась на протяжении двух последующих столетий, а результатом стало формирование довольно обширной литературы вопроса¹.

Из числа других коми-пермяцких (квази)исторических фольклорных нарративов предания о Пера выделяет широта ареала: рассказы о нем бытовали во всех шести районах Коми-Пермяцкого округа (включая Юрлинский — с русским населением), в смежном Усть-Куломском районе Республики Коми, а также в Красновишерском районе Пермского края — у русских и язывских пермяков [4. С. 77–80]. По свидетельству В. Н. Берха, этот герой был известен русскому населению современного Чердынского района². А самая территориально отдаленная от очага традиции запись сделана, по-видимому, в заводском поселке Сылва современного Шалинского района Свердловской области (ранее — Красноуфимский уезд Пермской губернии) [9. С. 101–102, 108–109].

Другая особенность фольклорных нарративов о Пера в том, что они не исчерпываются одним-двумя сюжетами, а образуют довольно разветвленный цикл. Он включает рассказы о жизни Перы и его брата Мизи на реке Лупье; о помощи русскому царю (обычно Ивану Грозному) в битве с врагом; о споре с лешим за промысловые угодья; о борьбе с графом Строгановым, желавшим захватить местные земли; о смерти Перы и последующем обнаружении его больших костей, а также другие истории. Очевидно, что сюжеты и мотивы, циклизующиеся вокруг образа коми-пермяцкого силача, имеют самое разное происхождение.

В работах исследователей рассказы о богатырях Пера и Мизе рассматриваются в различных аспектах. К числу наиболее изученных вопросов можно отнести генезис отдельных сюжетов и мотивов, поэтику преданий и историческую основу цикла. Пик научного интереса к ним пришелся на 1950-е — начало 1980-х гг.; сложившиеся в это время подходы укладываются в две основные тенденции: видеть в преданиях ценный историко-этнографический материал

(см. очерк Д. И. Гусева [4]) или подчеркивать в них поэтизирующее героико-эпическое начало, возникшее, в частности, под влиянием русской былинной традиции (см. работы М. Н. Ожеговой, например, [11]).

Еще одна типичная установка, из которой исходили специалисты, — рассматривать фольклорные нарративы о Пера и Мизе как сравнительно целостный цикл, имеющий логичную (в действующую) последовательность сюжетов и событий³. Сложно сказать, насколько сознательной была такая исследовательская оптика, но она очевидно сглаживала локальную специфику преданий, с одной стороны, и их тесную связь с местной «микрореографией» — с другой. В этой статье решается прямо противоположная задача: учитывая естественное функционирование фольклорных нарративов, показать реальную внутреннюю неоднородность цикла и привязку преданий о Пера и Мизе к различным объектам прикамского природно-культурного ландшафта⁴.

ЛОКАЛЬНЫЕ ВАРИАНТЫ ПРЕДАНИЙ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ГАЙНСКОГО РАЙОНА

Практически на всех перечисленных территориях — пусть и в разное время — фиксировались два сюжета: первый — о военной помощи Перы русскому войску и/или о царской награде (иногда не за воинские, а за охотничьи заслуги), второй — о борьбе героя-охотника с лешим; эти сюжеты можно считать основой цикла. В остальном предания обнаруживают существенные локальные особенности.

В Красновишерском районе богатыря зовут не Пера, а *Пеля* и живет он на скалистой горе *Колчимский камень* (либо на *Квэркуше*). На соседней горе Полюд живет богатырь Полюд; в некоторых вариантах герои враждуют — перебарщивая большими валунами или палицами. Имея равные силы, они заваливают друг друга камнями, или сами превращаются в скалы, или уходят внутрь своих гор и там окаменевают. Примечательно, что имя Пели в вариантах этого сюжета факультативно: в ряде записей XIX–XX вв. богатыря зовут Колчим или Ветлэн (во всех случаях имена героев связываются с названиями реальных гор Северного Урала). В 2017 и 2018 гг. в со-

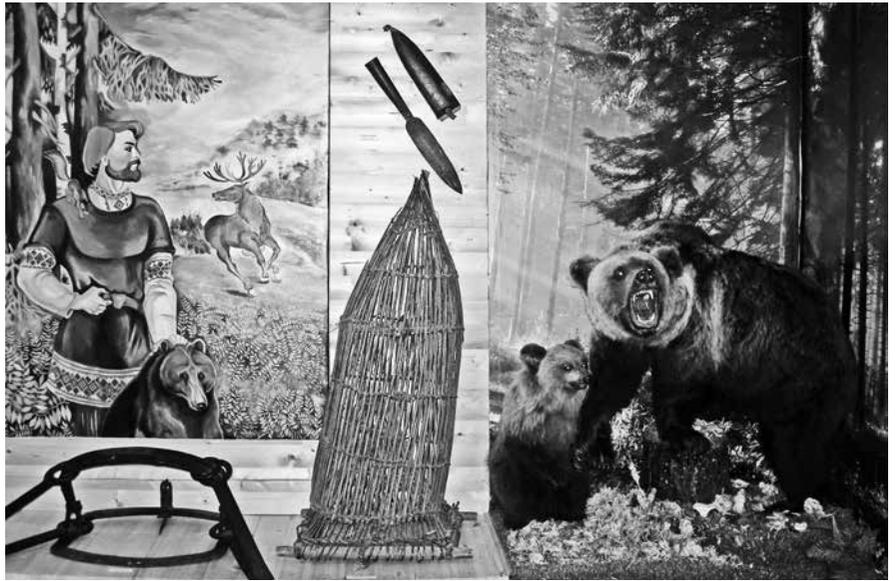
ставе фольклорно-диалектологической экспедиции ПГНИУ автору статьи довелось побывать в Красновишерском районе; собранные полевые материалы содержат редуцированные предания о враждующих богатырях, но упоминаний о Пеле в них не встретилось.

В Кочёвском районе Коми-Пермяцкого округа жизнь, а иногда и смерть героя связывались с лесистым холмом *Куронкар*, или *Курэжкар*. Это значимый объект местного природно-культурного ландшафта, где располагается городище VII–VIII вв. [12. С. 264]. В устной традиции холм фигурирует в нарративах о *чудском народе / богатырях / войске Пугачёва / разбойниках (жидовлянах)*, которые жили на Куронкаре и соседних сопках, перебарщивая палицами, палками, коромыслом и т.п. В одном из вариантов, записанных этнографом Л. С. Грибовой в 1959 г., в числе трех братьев-разбойников оказывается и Пера, который потом окаменел: «Перу-богатыря бог окаменил, и он до сих пор сидит в пещере Куроґ-Кара, будто. Видимо, окаменили его потому, что он много народу погубил. Три брата их было, они с 3-х мысов перебарщивались чугунными палками. Это: Быльдот-мыс, Ош-мыс и Куроґ-Кар-мыс»⁵. Как и в вишерских записях, имя Перы в этих сюжетах факультативно: в пещере внутри Курэжкара может томиться неизвестный «седой старик», а предметами перебарщиваются обычно безымянные герои. В текстах 1990–2000-х гг. упоминания Перы не встречаются.

В числе разбойников-*богатырков* фигурирует этот герой и в единичной записи 1848 г. из Сылвенского завода Красноуфимского уезда⁶; уникальность ее в том, что «таежный» сюжет адаптирован здесь к русской горнозаводской среде. В сводном тексте преданий упоминаются разбойники Сокол, Кензя, Журавль, Шигаи и *Пермяк*, жившие на месте будущего завода и его окрестностей. Трое из них могли переговариваться на дальних расстояниях; по именам Сокола и Шигая названы Соколя гора и д. Шигаева; *Пермяк* же по царскому зову отправился в Пермь, где победил человека, который «колесом катался на ногах и руках», после чего с наградой вернулся домой [9. С. 109]. Очевидно, что сюжет о Пера связывается с заводской местностью механически; при этом имя заменяется созвучным ему этнонимом, указывающим на иноэтническое происхождение персонажа. Что касается путей проникновения коми-пермяцкого сюжета в бывший Красноуфимский уезд, то они, по всей видимости, связаны со стихийной миграцией крестьянского населения в поисках лучших условий жизни. Известно о существовании в XIX в. минимум двух групп коми-пермяков, обосновавшихся еще восточнее Сылвенского завода, в Зауралье [18].



Изображение богатыря Перы. Из экспозиции Гайнского краеведческого музея. 2013 г. Фото В. А. Чепкасова



Изображение богатыря Перы (слева). Из экспозиции Гайнского краеведческого музея. 2014 г. Фото С. Ю. Королёвой

Но вернемся в Коми-Пермяцкий округ. В Юсьвинском районе герой упоминается в связи с почитаемым камнем в с. Архангельское; когда-то этот валун лежал у деревянной часовни на берегу реки, теперь располагается в ограде каменного храма. Местная традиция примечательна устойчивым бытованием нескольких сюжетов, поразному объясняющих происхождение сакрализованного объекта: камень забросил сюда великан из *Дбйкара*, враждовавший с великаном из Архангельского; его также считают *седлом Ильи-пророка*, упавшим с неба, когда святой проезжал мимо. В одном из краеведческих источников камень назван *седлом Перы-богатыря*: герой якобы потерял его тут в битве с какими-то врагами, а уд. Бодичи упала и окаменела его лошадь [19. С. 53–54]. В живом бытовании автору статьи этот вариант сюжета не встречался⁷.

Иначе обстоит дело в русском Юрлинском районе. Только на этой территории фиксировались развернутые сюжеты о борьбе богатыря с графом Строгановым за местные земли и свободу крестьян от «крепости» (в преданиях герой рвет цепь, которой огораживают будущие графские владения). Фольклорная коллизия отражает историческую действительность: северная граница имений Строгановых проходила по Юрлинской волости, часть земель была спорной, и еще в XIX в. юрлинцы вынуждены были защищать их от строгановских приказчиков [8. С. 804–805]. Единичные фольклорные нарративы о героо-защитнике фиксируются здесь до сих пор, при этом имеют устойчивую локальную специфику: силача зовут *Перша*⁸, иногда к имени добавляются местные фамилии (*Пикулев*, *Дблгих*); он считается русским крестьянином, обычно — жителем

д. Пож. Совпадают и описания его дальнейшей судьбы: Перша скрывается в лесу, куда жена тайно носит ему еду; местом укрытия беглеца называют большую сосну на *чурашинской дороге / чурашинском волоку* (реальная лесная дорога из Юрлинского в Косинский район); в конце концов герой где-то погибает. Можно предположить, что в местные предания о Перше вошли биографические подробности кого-то из реальных прототипов (юрлинских крестьян, оказавших сопротивление людям Строгановых), а одним из факторов включения этого русского сюжета в цикл о коми-пермяцком богатыре Пере/Перше стало совпадение имен героев.

ЛУПЬИНСКИЕ ПРЕДАНИЯ О ПЕРЕ И МИЗЕ

Иной образ фольклорного силача конструируют предания, записанные у коми-пермяков и русских Гайнского района, а также в приграничном Усть-Куломском районе у коми. На этих территориях популярным героем рассказов оказывается не только Пера, но и его брат Мизя. Жизнь братьев получает конкретную пространственную локализацию: они родились в д. *Верх-Лупья*⁹; Мизя служил в русской армии (в Москве, Чердыни или Перми), после чего вернулся домой и женился; охотник Пера не имел своей семьи, он переселился в лесное место под названием *Мэдгорт* (примерно 15 км от Верх-Лупья) и жил один; позднее здесь возник починок, где проживало несколько коми-пермяцких семейств.

Конкретизируется и «фольклорная родословная» лупьинских героев. В середине XIX в. священник храма в с. Гайны сообщил, что «в деревне Верх-Лупье [...] живет одно семейство, [...] по фамилии Мизевы, известное своей нео-

быкновенною силою», и перечислил поколения этих силачей — отца Семена, деда Калину и прадеда Антипу, у которого были «братья по прозвищу Пера и Мизя» (цит. по [17. С. 302–303]). Представления о происхождении Мизёвых от силача Мизи содержатся и в поздних текстах: «У нас от этого Мизи и родство пошло. [...] Старые-то люди из *мизёвщины* сильные и крепкие были. Просто говорят это *мизёвщина* на всех Мизёвых» [6. С. 44].

В ряде вариантов Пера связывается с *чудским народом*. В записках И. Лепёхина 1780 г. *батырек Перя* прямо назван *Чуденином* и силачом из *Чюди*. Комментируя источник, этнограф В. В. Пименов предположил, что это именование имеет здесь «явно научное, книжное, а не народное, бытовое происхождение»; с ним соглашаются и другие ученые [13. С. 149; 9. С. 100–101]. Однако для материалов XX — начала XXI в. подобный мотив вполне аутентичен и устойчив: «Какая-то чудь была в старинные годы. Она жила на Лупье. Там у чуди был богатырь. Его звали Перфилий, а пермяки звали его Перой»; «На Лупье была чудья какая-то. Они сами в яму закапывались. [...] У них Мизя и Пера богатыри были» (обе записи — от русских жителей Гайнского района [6. С. 48, 50]); в некоторых вариантах силач живет по соседству с чудью: «Ну, потом Пера остарел и чуды ушли куда-то. У Мэдгорта находили горшки маленькие, колокольчики маленькие. Камни, кучками сложенные, — это у чюд печки были» [14. С. 197].

Устная традиция связывает с жизнью Перы целый ряд природно-культурных объектов, расположенных в Мэдгорте и окрестностях. Эти мотивы присутствуют в записях 1940–2000-х гг., но обычно мало комментируются собирателями. Выявить связь нарративов

с местным ландшафтом помогают не столько ранее опубликованные тексты, сколько непосредственные полевые наблюдения, сделанные автором в 2014 г.¹⁰

В записях разных лет упоминаются большие камни, которыми играли силачи: «Пера-богатырь жил в Мэдгорте. Камень-то у себя Пера бросал, и далеко бросал. Он приходил с Мизей сюда, они в ямах жили и охотились»; «Там была галя (камень) столь велика, большая-большая. Перша-то ей интересовался. Всё играл ей, как мячиком» [6. С. 45, 50]; «Богатыри Пера и Мизя играли, перебрасывались топорами и большими камнями. И сейчас будто бы эти камни лежат в Лупье-реке» [10. С. 99]; братья перекидывались камнем, когда один из них жил в Мэдгорте, а другой — в Перми [14. С. 198–199]. М.Н. Ожегова, выявляя конкретно-историческую основу преданий, объясняет этот сюжет как «подготовку к использованию их в качестве боевых снарядов» на случай военных действий; по ее мнению, валуны не что иное, как каменные ядра, которые использовались при стрельбе из катапульта и других орудий [11. С. 54]. Мотив перебрасывания камнями связывается здесь с древнерусским военным делом, конечно, искусственно. Перед нами этнорегиональная реализация широко известного сюжета о великанах, которые бросают тяжелые предметы на дальние расстояния и выступают как первые жители территории, предшествующие «обычным» людям (подробнее см.: [16. С. 364–371]). В лупьинских преданиях речь идет о двух конкретных камнях, в значительной мере стимулирующих сегодня воспроизведение нарративов о Пера и Мизе. Один из камней, лежащий в реке Лупье, раньше назывался *Серу-яг* (теперь его название забыто) [6. С. 44]; второй — *Біджит* из — находится в д. Сойга.

В заброшенном хуторе Мэдгорт и рядом с ним сосредоточены и другие объекты, связанные с Перой. Таково лесное место *Градоаяг*, где богатырь якобы выращивал овощи: «...там бор, красивый бор. Там три гряды сделано, как в огороде гряды, но шире» [14. С. 196]; в других вариантах лесной огород возделывают люди, жившие на *чудовище*: «...старинные грядки были, огороды, дома были. Это (...) они садили картошку и капусту и всё, чё мы едим, и они ели» [Там же. С. 198]. До сих пор у Мэдгорта видны ямы — якобы от *охотничьих погребов* героя. Но главный и наиболее почитаемый локус — это *могила Перы* (а в некоторых вариантах и его брата), устроенная на месте избушки. В записях 1940–1960-х гг. ее появление описано лаконично: «Пера и Мизя жили в этой деревне... Тут жили и тут померли» [6. С. 44]. Сообщается, что могила была обнаружена случайно, когда новые жители стали строить гумно или овин:

«Начали копать в овине яму и увидели скелет-то. Были это Пера-богатырь да его брат Мизя»; «Потом стали овин делать, в этом месте находили кости метровые. Один сустав метр»; «Головы-то у них большие такие, как котел пивной. Говорят, кости их в Москву, в музей отправили» [10. С. 93, 99; 14. С. 196]. Находка связывается также с работой археологов¹¹, а в единичных поздних записях — сотрудников НКВД.

Варируются и причины смерти героя. В записях 1940-х гг. упоминается, что постаревший герой *надсадился*, когда натягивал сети на деревья, росшие по разным берегам Лупья [10. С. 69–72]. Интересен редкий мотив, согласно которому Пера скончался в заранее выдолбленном для себя кедровом гробу [10. С. 70; 14. С. 199]¹². В единичных текстах сообщается, что братья «в Мэд-горт вошли и там окаменели» [6. С. 44], а в поздней записи — что герой погиб во время советских репрессий: «...тоже, видимо, его ликвидировали. (...) Убили, говорят, его потом, когда колхозы стали» [15. С. 132]. В преданиях 1920–1960-х гг. не встречается версия чудского «самозахоронения» Перы, которая в 2000-е гг. становится основной: «Там у Мэдгорта сосны — три или четыре. Тут Пера сам себя похоронил»; «Мизя и Пера в Перми находились сначала, а потом сюда пришли. Пришли, пожилы, а потом себя убили. Яму выкопали, там стойки были, они их убрали и погубили»; «Там высота большая, сосны там стоят. Могила там у Пера. Он старый стал, не стал охотиться и в землянке себя похоронил»; «У него была землянка. Потом он там задавился, нечего было кушать» и т.д. [14. С. 197, 199].

В связи с могилой Перы важны единичные свидетельства о том, что еще в первой половине XX в. это место почитали крестьяне. По всей видимости, здесь могли проводиться и коллективные поминки¹³. Указание на это находим в записи 1935 г., сделанной от жителя Кудымкарского района: «Похоронили его [Перу] там в парме на бору, и много-много народу до сего времени бывает на его могиле и чтит его память. И еще совсем недавно дубовые полозья от саней стояли на его могиле, а теперь уж, говорят, стгнили они» [17. С. 61]. В 2013 г. в пос. Гайны было записано более развернутое сообщение о поминках на могиле лупьинского силача: «...моя мама, (...) она говорила, что это не вымышленный герой (...). Потому что они в детстве ходили на могилу и поминали, и как раз этот первый богатырь (...) был дальним родственником им». Если подобная ритуальная практика действительно существовала, то ее утрата могла быть вызвана, во-первых, археологическими исследованиями, после которых, по мнению жителей, могила опустела¹⁴, а во-вторых — исчезновением двух самых важных для

этого локального культа поселений: хутор Мэдгорт опустел в начале 1940-х гг., д. Верх-Лупья — в 1960-е гг.

Фольклорные нарративы о Пера и Мизе близки другим преданиям, сохраняющим народные формы памяти о первых населенных Северного Прикамья. Очагом формирования и бытования традиции были поселения по реке Лупье; здесь сосредоточено большинство природно-культурных объектов, связанных с именами легендарных братьев, а рассказы о происхождении от Мизи до сих пор являются частью устной истории семей по фамилии Мизёвы. В русском Юрлинском районе также помнят о силаче Перше, но рассказы о нем основываются на ином сюжете и принципиально иначе конструируют судьбу героя. На других территориях имя популярного силача включалось в предания на правах одного из вариантов. Показательно, что, хотя большинство географических объектов и связанных с ними сюжетов продолжают существовать, упоминания Перы там больше не встречаются.

Примечания

¹ Один из наиболее полных обзоров см.: [3. С. 6–8, 10, 14–21].

² Проводник В.Н. Берха, старый крестьянин Максим Денисов Пономарев из с. Ныроб, в ответ на вопрос о Пера сообщил, что «у него были шелковые сети», однако предпочел рассказать байку о другом силаче — русском крестьянине Бухонине из соседнего села Вильорт [1. С. 118–119].

³ Эта установка в полной мере реализовалась в сводном тексте преданий, написанном Д.И. Гусевым. Показательно, что именно «олитературные» тексты, составленные ученым-историком, нередко включаются в региональные сборники коми-пермяцкого фольклора (их неаутентичный статус может не оговариваться); кроме того, они были переведены с русского на коми-пермяцкий язык и иногда публикуются в таком виде.

⁴ Предложенные в статье наблюдения сделаны на материале более чем 130 вариантов преданий о Пера и Мизе. В числе наиболее важных источников — собрания Д.И. Гусева и М.Н. Ожеговой [6; 10]; интерес представляют неопубликованные записи Л.С. Грибовой 1950–1960-х гг. из Научного архива КомиНЦ УрО РАН; состояние традиции в начале 2000-х гг. выявлено И.А. Подюковым [14; 15].

⁵ *Грибова Л.С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этногр. материал, собранный в Перм. обл.) (Личный фонд Л.С. Грибовой. НА КомиНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 71–72).

⁶ Сюжет включен в «Сведения о жителях Пермской губ., Красноуфимского у. Сылвинского корнета Яковлева завода», составленные Стефаном Хлебиним (архив РГО); предание обнаружена и опубликовала В.П. Кругляшова [9. С. 109].

⁷ Полевая работа в с. Архангельское Юсьвинского района проводилась в 1999

и 2016 гг.; в Кочёвском районе — в 2000–2002 гг., в д. Пож Юрлинского района — в 2013 г.; исследования осуществлялись в составе экспедиции Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (руководитель Е. М. Четина).

⁸ Этот вариант имени встречается и в коми-пермяцких записях.

⁹ Нельзя не упомянуть о замечательном совпадении: «деревня Верх Лупье на реке на Верховлупье» встречается в первой писцовой книге Перми Великой 1579 г., составленной при жизни Ивана Грозного (с помощью которому устная традиция связывает воинский подвиг Перы/Перши); в ней записаны «Левка Сидоров, Перша Сидоров, Ивка Сидоров, пашни четыре чети...», т.е. среди самых ранних достоверно известных жителей Верх-Лупьи действительно был крестьянин по имени Перша. См.: Писцовая книга Перми Великой 1579 г., составленная И. Яхонтовым. Список 1877 г. (Рукопись) (Российская государственная библиотека. Ф. 256. № 308. Л. 40 об.).

¹⁰ Экспедиционный выезд проводился совместно с Е. М. Четиной; фрагменты записей цитируются без ссылок, так как полные варианты текстов и сведения о рассказчиках приведены в публикации полевых материалов (см. далее в журнале, с. 47–52).

¹¹ Могильник Мэдгорт XII–XIII вв. обследован археологом В. А. Обориным в 1959 г.; обнаружены монеты, медные и серебряные цепочки с колокольчиками, кочедыки, человеческие кости [12. С. 251].

¹² Не исключено, что рассказ об изготовленном из «святого дерева» гробе Перы отражает влияние старообрядческой традиции, так как значительная часть коми-пермяцкого населения по р. Лупье была и остается старообрядческой; ср. зафиксированное в Красновишерском районе поверье, что похороненный в кедровом гробу «сразу в рай попадет» [2. С. 50].

¹³ Подробнее о поминальных ритуалах на местах, которые считаются могилами первых поселенцев, см.: [7].

¹⁴ Ср.: *чудской могильник*, регулярные коллективные поминки на котором прекратились после археологических раскопок, есть в Кочёвском районе: это место *Канявёр* возле д. Митина: «Мы в молодости старых поминали в урочище Канявэр. Там богатыри лежали, трое. Потом могилы опустошили [археологи], кости разбросали, теперь нигде там не бывает» [5. С. 159–160]. Селище Митино с погребениями было раскопано археологом В. Ф. Генингом в 1956 г. [12. С. 268].

Литература

1. *Берх В.* Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821.
2. Вишерская старина: Сб. фолькл.-этнолингв. материалов обрядовой традиции Красновишерского гор.-на Пермской обл. / Сост. Н. В. Жданова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Пермь, 2002.
3. *Голева Т. Г., Подюков И. А., Пономарёва Л. Г., Черных А. В.* Лупьинцы: история, культура, язык: Этнолингв. сб. Пермь, 2011. (Тр. Ин-та языка, истории и традиц. культуры коми-перм. народа; Вып. 8).
4. *Гусев Д. И.* Коми-пермяцкие народные предания «Пера-богатырь» (историко-этнографический очерк) // Коми-пермяцкие народные предания о Пера-богатыре. Кудымкар, 1956. С. 71–100.
5. *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005.
6. Коми-пермяцкие народные предания о Пера-богатыре / Сост. Д. И. Гусев. Кудымкар, 1956.
7. *Королёва С. Ю., Четина Е. М.* Юкся, Пукся, Бора, Мока и другие «чудские родители» (о почитании первых насельников Верхнего Прикамья) // Арт. 2016. № 3. С. 131–150.
8. *Кривощёков И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914.
9. *Кругляшова В. П.* Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора: Учеб. пос. Свердловск, 1974.

10. *Ожегова М. Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пера-богатыре. Пермь, 1971.

11. *Ожегова М. Н.* Исторические основы коми-пермяцких преданий о Пера-богатыре (источники и жанровая специфика) // Фольклор Урала. Вып. 5: Фольклор и историческая действительность. Свердловск, 1980. С. 45–69.

12. Памятники истории и культуры Пермской области. Т. 1: Археология (Материалы к археологической карте Перм. обл.). Пермь, 1996.

13. *Пименов В. В.* Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965.

14. *Подюков И. А.* Предания о Пера-богатыре у лупьинских коми-пермяков: состояние традиции // Рукописные памятники как предпосылки создания национальной письменности: Материалы науч. конф. Пермь, 2008. С. 196–206.

15. *Подюков И. А.* О нынешнем состоянии эпических преданий о Пера-богатыре // Арт. 2010. № 2. С. 128–132.

16. *Смирнов Ю. И.* Первожителю с единственным топором // Балтославянские исследования: 1997. М., 1998. С. 350–373.

17. Фольклор народа коми. Т.1: Предания и сказки. Архангельск, 1938.

18. *Чагин Г. Н.* Столкновение этнических миров в Зауралье во второй половине XIX–XX веков (на примере коми-пермяков и русских) // Гуманитарная академическая наука Урала: приоритеты и перспективы исследовательского поиска: Материалы науч. конф. Екатеринбург, 2013. С. 230–236.

19. Юсва: Путеводитель / Авт.-сост. О. О. Данилова, Т. Г. Голева. СПб., 2011.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 16–34–00007–ОГН («История Северного Прикамья в зеркале фольклора (на материале публикаций XIX — начала XX вв.)»).

Светлана Юрьевна Королёва,
канд. филол. наук

Елена Михайловна Четина,
канд. филол. наук,

Пермский гос. национальный исследовательский ун-т

РАССКАЗЫ ЛУПЬИНСКИХ КОМИ-ПЕРМЯКОВ О ЧУДАХ, ПЕРЕ, МИЗЕ И СТЕФАНЕ ПЕРМСКОМ (полевые материалы 2014 г.)

В 2014 г. сотрудники Лаборатории культурной и визуальной антропологии (ЛКиВА) ПГНИУ организовали фольклорную экспедицию в Гайнский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края¹. Сбор свиде-

ний осуществлялся в пос. Жемчужный и примыкающих к нему деревнях Мысы, Сойга, Конопля; эти населенные пункты расположены недалеко от заброшенного хутора Мэдгорт, и здесь обосновалась когда-то часть жителей из д. Верх-

Лупья — родины фольклорных героев Перы и Мизи². Одной из задач была целенаправленная фиксация рассказов о братьях-силачах и обо всех связанных с ними объектах³.

В устной традиции сохраняются сюжеты о чудесах — *маленьком народе*, в представлениях о котором соединяются реалистические подробности и мифологические мотивы (№ 2–4). Местом их обитания выступают *Градояг* и *Мэдгорт*, где якобы находились чудские *грядки*, *колодец* и *погреб*; связываются эти места и с пребыванием богатыря Перы (по-видимому, так мифологизируются археологические находки и следы хозяйственной деятельности, оставшиеся от жителей хутора, см. № 4–5). Особенно хорошо известна *могила Перы*: в нарративах о ней упоминаются большие кости и череп героя (№ 1, 6, 8); ценным пред-



Могила Перы. 2010 г. Фото К. А. Павловой



Надпись на металлическом штыре. Из личного архива С. Н. Ковалёвой (пос. Гайны)

ставляется рассказ о проводившихся здесь поминках (№ 6); в этом месте слышится стук, человека охватывает особое чувство и т.п. (№ 9–10). Множество интерпретаций вызывает стоявший на могиле металлический кол (№ 6–7, 10–11); на фотографиях, сделанных местными жителями, отчетливо читается имевшаяся на нем надпись «НКВД СГУ ТН1». Штырь исчез в 2013 г., когда после урагана могилу Перы расчистил от деревьев приезжий краевед-любитель, установивший там небольшие иконки и табличку⁴ (№ 11). Рядом с могилой богатыря расположено заброшенное кладбище, в воспоминаниях о котором также отражены как история, так и мифология: одни связывают его с временами Гражданской войны, другие считают чудским; раньше там стояли кресты (№ 12–15).

Важными объектами локального ландшафта являются два больших одиночных камня. Один из них лежит в реке и хорошо виден с Мэдгорта, с высокого берега Лупьи. Второй — *Бид-жыт* из — находился на поле Пашкыб и был перевезен в д. Сойга. В рассказах о первом камне контаминируются два фольклорных сюжета: о соревновании силачей и чудесном плавании святого⁵. Считается, что камень бросил в реку Пера; там его нашел св. Стефан Пермский и хотел доплыть до Гайн, но валун оказался слишком тяжелым, и святой выбрал камень поменьше (№ 16–18, 27).

Со вторым камнем — также якобы брошенным Перой — связывается своя группа мотивов: он лежал на могиле; его нельзя было увозить с поля, поэтому тот, кто нарушил запрет, рано умер; на камне есть надпись, у него необычный блеск (№ 19–22, 27). Зафиксированы единичные упоминания о целебных свойствах обоих камней.

Записанные нами рассказы о Пера и Мизе довольно лаконичны. Фактически сегодня актуализируются лишь отдельные мотивы преданий, прежде всего связанные с объектами местного природно-культурного ландшафта. Также сохраняется память о происхождении Мизёвых от богатыря Мизи; подчеркивается особая сила и трудолюбие его потомков (№ 1, 23–24, 26); упоминаются местные силачи из других семей (№ 25).

Кроме фрагментов интервью мы сочли необходимым включить в подборку три письменных текста. Два из них (№ 1, 2) — воспоминания Ивана Григорьевича Златина, жителя пос. Жемчужный, записанные журналистом и опубликованные в районной газете (тексты носят следы литературной обработки, но содержат типичные для лупьинских фольклорных нарративов мотивы). Третий текст (№ 27) — рассказ его племянницы Надежды Прокопьевны Златиной, также прекрасного знатока местной традиции, который представляет собой, по сути, самозапись услышанных ею преданий.

ПЕРА-БОГАТЫРЬ

1. Здесь [в Мэдгорте] на высокой горе в землянке и жил Пера. На озеро Адово <...> на охоту ходил. Поймает оленя, закинет на плечо и обратно к дому. Сильный был, здоров больно. Дед по матери, смеясь, сказывал, что Лешего он убил и на Лешачихе женился. Только вскорости и ее зашиб — завшивела она Перу, диву он давался на насекомых сих. Видно, и чистоплотным был. А когда занемог уже, то сам себя похоронил — подрубил изнутри стояки в землянке, землей-то его и засыпало. А старые люди рассказывали, что только голень у него была полтора метра. Сами, мол, видели на раскопках, которые ученые из Ленинграда проводили. И брат у Перы-богатыря был, Мизя-богатырь. Он-де на Верх-Лупье жил, был послабже силой и поменьше ростом. Говорят, что Мизевы от Мизи пошли [2].

ЧУДЫ — ЖИТЕЛИ МЭДГОРТА

2. А еще дед рассказывал, что маленькие люди, чуди, здесь жили, в лесу, в земле. После Перы уже. Тоже недалеко от нас, где-то километрах в пяти отсюда, у Мэдгорта. Входы под деревьями были, прятались. Говорили не по-нашему, переливисто. Колокольчики у них были маленькие, горшочки. Находили потом люди там, когда по грибы-ягоды ходили. Вредные были эти люди, обманывали, работать не хотели, воровством занимались. А у нас поля — вот



Памятный крест на Пернаяге. 2013 г. Фото В. А. Чепасова

и повадились они хлеба да траву косить. Хитрые очень. В лес пойдешь, глянь, и нет никого, только колокольчик прозвенит. Нечистью их тут звали, изгнали. Говорят, что в землю ушли совсем. Кто его знает — куда девались и что за народность была [2].

3. Да их [чудов] они не успели видеть, это столетняя она у меня бабушка была <...> дак она чё-то не видела, вроде, не рассказывала. Она токо дома да чё видела, дома были там, рядом был дом. Они здесь в деревне тоже у них дома были, у этих чудов-то маленьких. Они много были. Дома были, много, говорит, их были. Они землю обрабатывали. Дак они, главное, друг друга выживали — и он дальше в лес пойдёт, там переселится, обрабатывает землю, живёт. Тоже не умещались в одно место, тоже воевали между собой. Это давно, где-то, может, до 900-го там было <...>. Вот здесь они жили, потом в Мэдгорте жили, потом в Еныбе да чё это они жили. Место-то обработали <...>. [Говорили, что, где жили чуды, там кто-то пугает или клады находят?] А чё-то так болтают, да не знаю. Вот чудо, говорит, чудится, что ли. А клады не знаю, кто-то у нас находил ли, нет ли. Чё-то там искали, да ничё ладом. <...>

[Это] отдельный народ, они откуда-то приезжали. Друг друга выселяли, и они просто переселялись. А откуда они, с какой стороны? — наверно, со стороны Кирова, что ли, сюда попали. <...> [А вы их как называли?] Чуды, говорит, были, чуды, да, чуды. Это другой народ, он вообще маленький, говорит,

такой, маленький. <...> А куда делись, я не знаю. Потом все куда-то вымерли, что ли. [А не слышали, что они ямы выкапывали и там себя хоронили?] А может быть, я не знаю. Может, эти гряды [на Градоаяге] — как они все хоронены, я не знаю. [Смеется.] [МНИ].

ГРАДОЯГ. ПОГРЕБА ПЕРЫ НА МЭДГОРТЕ

4. А там дальше Мэдгорта есть бор такой, название было Градоаяг — гряды как, грядки делали. А это, видимо, не грядки, <...> наверно, говорит, друг с другом воевали, что ли. Он [приезжий] искал, нашёл стрелу такую железную. Дальше немного, чуть туда в сторону в Пургу. <...> Грядки-то это маленькие, а они сделали как дамбы. Там штук три или, уже не помню, четыре. Это Градоаяг по-пермячки мы называем бор, грядный бор. <...> Просто назвали как грядки вроде. А они высокие, вот такие. Не знаю, они жили раньше или чё там... я не видел, но старики видели, что там, говорит, колодец был где-то. Чуды, маленькие дети как раньше тут жили... Маленькие люди. Люди маленькие такие. Это мать рассказывала ещё. И ей токо ещё рассказывали. Они дома строили, а не умели трубу сделать. Они просто топят, сделали дыру — и туда дым идёт, потом раз — подвал закрыли, и так и жили. <...> Мы не видели, это мать только рассказывала. Это давно-о ещё было. <...> Он [Градоаяг] высотой примерно метра полтора почти, а шириной так метра полтора-два тожо так, а длиной так метров под 20. <...> Чуть дальше могилы [Перы] спустишься, там ручей, ручей перейдешь — и там. <...> А так было, говорит, погребная яма, тожо находили. А колодец был — дак вообще высотой не видно, такой большой был, сруб, всё целый был раньше. Видимо, колодец был у них, что ли [МНИ].

5. [А вот эти два погреба Перы, вы их еще помните?] Да. [Они из бревен были или из досок?] Из брёвен. Рубленные такие. Как дом по углам. Сруб. [А крыша была ровная или скатом?] Ну, крышу уже я не помню. <...> Ну, тут раскопки велись... вывозили эти останки. [А до того, как раскопки были, поминки устраивали тут?] Да нет [ЗНП].

МОГИЛА ПЕРЫ И ПОМИНКИ. БОЛЬШИЕ КОСТИ. НАДПИСЬ «НКВД»

6. Как раз моя мама, она была родом с Мысов, и я помню с детства, как она говорила, что это не вымышленный герой, что он [Перя] жил. Потому что они в детстве ходили на могилу и поминали, и как раз этот первый богатырь <...> он был дальним родственником им. Раз они ходили на могилу, значит, он был их родственником, чужих людей они ведь не будут поминать. <...> Их [Перу и Мизю] выкопали и куда-то увезли, а в это место, где он был похоронен, забит штырь, на котором была надпись «НКВД». Говорили, будто эти кости увезли в какой-то институт на исследование, раз они очень большие, он же высокого был роста. <...> У меня мама была с 28-го года [рождения],



Старая усадьба в д. Мысы. 2014 г. Фото С. Ю. Королёвой

поэтому они поминать ещё тогда ходили, когда кости были там, а убрали, наверное, позже [КСН].

7. «НКВД» и ещё там какие-то буквы. Скорее всего, в каком году? — в 1950-х годах, по-моему, приезжали московские [археологи]. <...> Старые-то помнят, что вот, мол, нашли очень огромный череп там, но всё увезли. Череп и кости от ноги там. Да может быть, что поставили вот этот кол-то, чтоб никто не трогал, не копал больше... чтоб это место не трогали. Может быть, хотели вернуться и ещё доработать, докопать там, да, доисследовать, не знаю. Что именно в этом месте вот этот кол железный [СЕГ].

8. Константин Маркелович рассказывал. [Он был здешний, мэдгортский?] Да. Он говорил, что примерно где-то полтора метра ноги, говорит, были. [Местные жители видели на раскопках кости?] Да-да. А голова, говорит, была как чугунок. Череп. Большой чугунок, говорит. Правду говорил он или нет... [нрзб.] череп как чугунок. [Перя и Мизя здесь первые поселились, а Мэдгорт позже возник?] Да, позже. Они здесь вот жили, два брата. Они здесь кидались, играли «мячиком». Вот я про это рассказик такой небольшой написала [ЗНП].

9. [А про место, где могила Перы, что рассказывали?] Чё рассказывали, я чё-то вроде ничё не слышал. Там был сосна большая. Чё-то раньше, говорит, ночью да чё проходили — чё-то показывалось там, что ли. Боялись пройти. Ночью проходишь около сосны этой. <...> Чё-нибудь стук или чё-то покажется. А точно не видели, а чё-то слышно да чё. [А поминать туда ходили?] В Мэдгорт нет. Уже у них предков нету. [Может, раньше местные ходили?] Я как помню, уже туда не ходили. Которые жили там, в Мэдгорте-то, они уже переехали сюда <...>. А это, видимо, раньше, вот эти, которые, говорят, маленькие [чуды], — ихнее-де бы, видимо, было кладбище. Мы туда не ходили [МНИ].

10. Просто место такое, мне понравилось, интересное место... На могильник поднимаешься — как бы какое-то такое предчувствие. Если сравнить, что там внизу было, и тут вот в лесу — вообще другое какое-то [чувство]. И мы как-то очень быстро нашли [могилу Перы], мы же не знали, где этот могильник. <...> Там, по-моему, сосна стояла какая-то ещё. <...> Вот как бы такой холм большой, поднимаешься вот там и в лес заходишь, там идёшь и вот это кладбище проходишь, тропка такая была — и вот туда приходишь к этому могильнику. К могильнику подошли, там тогда всё было ещё чисто. Такая территория была, деревьев ничего не было, вот этот железный столбик... прочитала, что там, старалась прочитать. И там вот землянка. Я подумала, что землянка это. <...> Там сосна стоит, чтобы найти эту могилу Перы [ПК].

11. [Кто сюда приезжал?] Савельев Юрий Анатольевич, в Гайнах живёт. Он вообще-то ветеринар по специальности, но интересуется, видать, краеведением. <...> [И это он расчистил после ветровала?] Да, это он. <...> Там кол был посередине. Вот они этот кол убрали. Ну, как метка была, чтоб знали. А потом они вот это [бревна] поставили, чтоб видно, видать, было. Они что-то разрыли, тут это было всё выровнено. Разрыто чё-то тут. Ровенькое оно было. Это экспедиция госуниверситета была, чё-то тут рыли. Какие-то кости. Ну, это давно очень было, потому что кости отсюда вывозили, кости, череп. [А где «НКВД» надпись?] Вот тут, говорят, было. Кол был когда-то. <...> [И он (Ю. А. Савельев) здесь делал табличку и ставил иконки?] Да, оставлял, говорит, иконки и табличку. Но я не вижу надгробия. Иконки-то он, второй раз когда приезжал, сказал, что не было иконок. Он не нашёл эти иконки. Но табличка-то должна была быть [ЗНП].

КЛАДБИЩЕ РЯДОМ С МОГИЛОЙ ПЕРЫ

12. Сказал у меня муж: «Вот рядышком, — говорит, — тут кладбище, вон могилы-то видны ещё». Там же кладбище.

Ну, там, где у него [Перы] могила, там рядышком. Мы по кладбищу и проходили. Там могильники даже видны, кресты валялись, помню я. [Это было четыре года назад?] Помоему. <...> Вот это кладбище проходишь, тропка такая была — и вот туда приходишь к этому могильнику [Перы] [ПК].

13. А вот эти-ко, поди, когда были... война-то [между] белыми да красными, тогда, наверно, коронили там его. Говорили, что могилы там есть. Раненых-то убивали-то, туда и хоронили. [Где у Перы-богатыря могила?] Туда же и их хоронили. [А поминать их потом ходили как-то?] А нет, видимо. Которые здешние ли, гайнские ли, всё же там воевали. <...> [А кладбище такое только возле Мэдгорта?] А вот, только это говорили, в Мэдгорте, мама рассказывала, а так-ту нет. <...> Здесь только были эти, во время войны-то которые [погибли] [МАИ].

14. Могилы были старые. Вот где Пера, только туда всё ниже. Но там, говорит, крестов уже давным-давно нет... Я спросила по телефону знакомых, которые там именно жили, у них спросила, они говорят — были там, но когда-то, но теперь давным-давно этих крестов нет, и всё уже заросло там как бы. [Они были ниже могилы Перы?] Да, туда дальше в лес, то есть к северу и направо сворачивать. Там бурелом, не прой-ти [ЗНП].

15. [В Мэдгорте тоже кладбище было?] Был, был там. А там уже всё, ни крестов, ничё не видно. [А кресты были там раньше?] Раньше были. В Мэдгорте оно, кладбище, ещё старинное, чуды жили там, их-де это было. <...> [Это там, где Градог или где кресты стояли?] Где кресты. Там они жили, там или тут, никто не знает, просто там чё-то вот мне рассказывал, по книге он искал, черноискатель-то, — это, говорит, они тоже воевали друг с другом да защитные эти [сооружения] делали. А не знаю, как они воевали. Раньше деревни-то строили, хутора <...> — они [чуды] себе землю выработывали: кусок найдут где-то поблизости, там ручей, что, и они себе туда дом построили. Один брат построил, второй придёт, дома три-четыре построят — и родня как живёт, и всё [МНИ].



Камень Перы в д. Сойга. Из личного архива С. Н. Ковалёвой (пос. Гайны)

КАМЕНЬ В ВОДЕ. СТЕФАН ПЕРМСКИЙ

16. [Про что история?] Да про этот камень [в Лупье]. [Что он как мячик был у Перы с Мизей?] Да, мячиком он играл. [А получается, что Стефан Пермский вот оттуда плыл?] Да. Он хотел до Гайн доплыть на этом камне. А камень-то большой. Трудновато плыть. И он этот камень оставил, сел на маленький камень, поплыл и до Перна́яга⁶ доплыл. И вот там его сейчас почитают, на Пернаяге-то. Там крест стоит в честь Стефана Великого Пермского. Они говорят «Стефан», а у нас «Степан». Степан Великий Пермский... Выше, немного чуть выше он [Пера] кинул. Вот тут они [с братом] играли, он кинул — и туда, в реку. А тот [Степан] плыл на маленьком камне откуда-то сверху, с верхов. Увидел этот камень, сел и думает: «Доплыву на этом». До Камы. А камень тяжёлый оказался, до сюда поплыл, оставил здесь, сел на маленький и поплыл дальше. <...> Так он, видать, из Сыктывкара-то и поплыл сюда по Лупье. Река-то берёт начало в Сыктывкаре, в Республике Коми, Лупья-то. А потом выходит на Каму, впадает. <...> А у нас чтят Степана Великого Пермского. Он нас не проклял. [Всех остальных он проклял...] А нас нет, и мы его нет⁷. <...> [А что камень лечит от бесплодия, вы от кого знаете?] От старых людей [ЗНП].

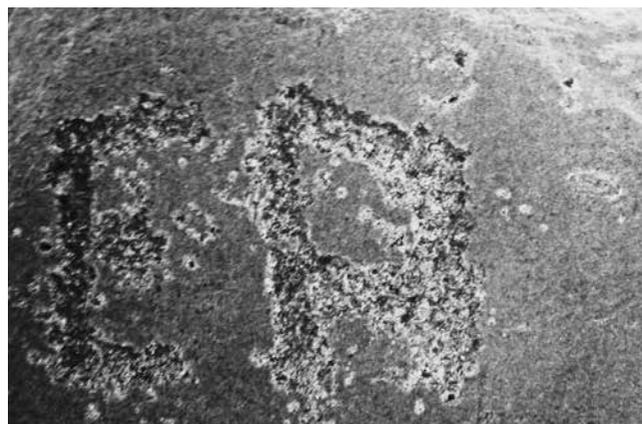
17. [Рассказывали, что по Лупье плыл Степан Великий Пермский?] [МНИ:] Болтают. Праздник есть всё его. Степан Пермский, говорят, на камне плыл по реке. Праздник-то как называется? [МТМ:] Так и называется, Степан Великий Пермский, 9 мая. [МНИ:] А, празднуют, считают, что праздничный день. [А как его здесь празднуют?] А меньше работать да чё, праздновать. Вроде праздник, нельзя работать, грешно. Раньше старые люди болтали, праздник старинный. <...> [А он плыл на камне — и что?] [МТМ:] А я не знаю, он проплыл, говорит, до Перми на камне. [МНИ:] В Каму, и туда уплыл вроде, но. [Говорят, он доплыл до места Пернаяг?] В Пернаяг туда обычно сейчас крестовый поход делают попы, туда ездят молиться. <...> Они знают, попы да чё, туда надо. Пернаяг такое заветное место <...> Чё-то, видимо, болтали. Ну, что такой день — Степан плыл на камне. [Вспоминают,] когда праздник это подходит Степан Великий.

18. [В Сойге есть камень большой, Ыджыт из. Что вы про него слышали?] <...> Степан Великий Пёремской до Перми с водой плыл, наверно, вот я слыкала, старые люди [говорили]. [Это который здесь камень или который в Лупье на Мэдгорте?] А я не знаю, а так только я слышала, что Степан Великой Перемской. [Плыл на нем?] Но. А я не знаю за-чем. Я не спросила, а только слыкала [ЗММ].

КАМЕНЬ В СОЙГЕ — ЫДЖЫТ ИЗ

19. А Мэдгорт-то я помню ишо, были дома-то. Не дома — сараи да что да были, срубы. [Там рядом с Мэдгортом Лупья течет и есть большой камень — говорят, его Пера туда забросил?] А вот я камень-то и не видала... слышали, что камень, а не видали. Вот этот камень-то там у нас был. Не здесь, а где-то там, на поле. [Это вы сейчас рассказываете про тот, который в Сойге?] Но. На поле было. А это привёз ходил мужик, бульдозером работал, — вот он привёз туда [в деревню], хотел дом построить. А потом как-то так... рано он умер. А вот говорили, потому что не надо, па⁸, было трогать это камень-то. [Камень лежал в поле, а на этом поле пахали, сеяли?] Пахали, сеяли. [А этот камень просто объезжали?] Ну, он на меже был, и всё. [А камень как-то называли?] А как пермяки-то называли Ыджыт из, но, большая камень. По-коми-то Ыджыт из называли. Ыджыт из. И местность так... где камень-то был, тогда и местность эта Ыджыт из. <...> А видно, поди, поляна-то, вот здесь пройдёшь дамбу-то, а там поляну косят <...> [А он когда на поле лежал, к нему ходили?] А ходили, через дорогу там было, после камня-то так вниз-то, — всё время ходили смотрели... А камень-то уже это... так было в земле-то. В земле уже был. Вот и он [житель Сойги] выкопал бульдозером и привёз. Ой, вот когда перевёз-то, тоже не помню. Уже колхоз это... леспромхоз уже был да. Леспромхоз-то у нас когда был — в 59-м? Ну как-то... в 60-х, наверно, в 70-е годы. [Про этот камень говорили, что его Пера сюда закинул?] <...> А мы ведь что-то не интересовались тогда да. <...> Камень да камень лежит. [МАИ].

20. [Мэдгорт же на Лупье стоит, и на другом берегу камень есть, которым Пера бросался?] Не знаю, чё-то говорили, да



Надписи на камне Перы (фрагмент). 2014 г. Фото Д. Н. Соколова



А. И. Мизёва (д. Сойга). 2014 г.
Фото С. Ю. Королёвой

я не видел его. [Но вы слышали, что Пера камень бросал?] Да болтают, дак чё. Кто-то бросал — не бросал. <...> А так и говорят, что бросал. Один бросил — да дотудова [до реки] только, а другой бросил, сильнее был, — дак сюда бросил, здесь он [камень] был, в Сойге-то. На полях был, да один тракторист его поднял. [А этот большой камень как называется?] Так и называют: камень большой, а по-пермячки Ыджыт из [МНИ].

21. [Одно место здесь называется Ыджыт из.] Но. Дак они тащили зачем-то в Сойгу этот камень-то. Откуда-то привезли, я не знаю тожо. Может, в Пашкыбе был. <...> [А про камень говорят, что Пера его кинул?] Но. Вот нельзя же этот камень, тащить нельзя было... Давно уж, наверно, нету [тех, кто это сделал]. <...> Знать тоже надо каки-то молитвы, [когда] берёшь дак. Не знали, кто там был. Всё равно кто-то похороненные. Зачем тоже камень-то положили? наверно, кого-то хоронили там. [Вы думаете, кого-то похоронили, поэтому камень лежал?] Да, да, конечно... Вот Пера-богатырь-то и, наверно, [на поле камень] потащил [ЛМТ].

22. [А что бабушки рассказывали?] Ну то что вот камень этот имеет целебную силу. Что вот если поливать водой на солнце, камень начинает блестеть. Другие камни так не блестят. Там надпись ещё, видели, там надпись есть, немножко видно, «Пера» высечено на камне? Это надпись, там прямо «П» видно хорошо. Уже много лет прошло, <...> наверно, уже года 4 прошло. И вот тогда... шас там вообще этот камень уже заросший, смотрите. А тогда он не такой был заросший, и вот там было видно, что «П», — прямо у меня на снимках даже немножко высвечивалось. [А его зачем надо было поливать водой?] То что вот блестело, они говорят. Что почему вот другие камни так не блестят, а этот камень блестит? [А как они лечились? Садились на него?] Да, садились на камень. Может быть, и поливали. <...> На



Беседа с Н. И. Мизёвым (д. Конопля). 2014 г. Фото Д. Н. Соколова

ручье он был, у нас там ручей есть, Аньшор, у железной дороги, там лежал этот камень. <...> Два человека, тогда маленькие трактора были, они сюда притащили уже. Два дня они тащили этот камень. [А кто вам рассказывал, что камень целебный?] Это мне мама рассказывала, а мама говорила, что бабушки. У меня сейчас никого их уже и нету [ПК].

МИЗЁВЫ — ПОТОМКИ МИЗИ

23. Он [Пера] где-то, говорят, около Мэдгорта или где там, чё-то болтали, жил, чё-то друг с другом они встречались. Они два брата, оказывается, были. [Второго-то как звали, Мизя? Может, ваш предок?] Не знаю. [Смеется.] Откуда это Мизя досталось... В Верховье там вообще Мизя, там они род! Видишь, один род был да тут строился, строился, вот и развился, одна фамилия. <...> [Есть такое предание, что все Мизёвы пошли от Мизи.] Не знаю, видимо. Или от Мизи, или деревня такая. Сначала Верх-Лупья — дак полностью Мизёвы Верх-Лупья была. А тут, видимо, рёды такие пошли, что ли, — тут тоже большинство Мизёвы. Но тут уже помешалось. А там почти что те деревни вообще Мизёвы были. <...> [А Верх-Лупью когда закрыли?] А это примерно в 65-х — 67-х годах. Да оно совсем-то закрылось, наверно, в 70-х, потому что там старушки да чё оставались. А работяги-то ушли дак примерно в 60-м — 62-м годах, уже которые в посёлки переехали [МНИ].

24. [Рассказывали], что он такой был сильный, на лыжах ходил много километров, таскал дичи много, Пера, вот этот Пера. Что были два брата, Пера и Мизя. Фамилия Мизёвы пошли. [А где Мизя похоронен, рассказывают?] Нет. <...> [Говорят], что вот играли, как мячом, этими камнями перекидывались, два брата [ПК].

25. Тут даже есть и такие — предки такие были сильные тоже, под вид как богатырь был. У одного хозяина был здоровый

камень такой около дома. Он его, говорит, затащит и положит туда, на полати [к соседу], — раньше полати были, спали, — и полать подымет. А тот козяин слабенкий, не может его [с]пустить-то. А раньше пили квас, крепкий квас, брага называли. «Пока костяшку квасу не поставишь, не сниму». Вот, [нрзб.] и этот камень вытащит. Вот этого [человека] я знал тоже. <...> [Мизёв у него была фамилия?] Нет, Лесников был [МНИ].

26. А я в Конопле родилась, а вышла замуж сюда в Сойгу. <...> Девичья [фамилия] у меня Мизёва, и вышла замуж — тоже Мизёва. [Так вы, получается, от брата Перы, от Мизи?] Рассказывали, это есть, видимо, родня-то всё идёт. [А что именно рассказывали?] А это-то не помню, у нас мама-то неграмотная была... [Но говорили так?] Но, родня, говорили. <...> Мизёвы дак, Мизя, Мизя-то — Мизёвы и пошли. [А Мизя действительно у Перы брат был?] Это не знаю. [Он был силач или охотник?] Мизя, Мизёвы-то всё были охотники да силачи да. Ну, работяги были [МАИ].

ПЕРА И МИЗЯ (РАССКАЗ)

27. Некогда здесь, на берегу Лупья, жили два брата Пера и Мизя. По словам старожил, братья жили дружно, во всем помогали друг другу. Каждый из них вел свое большое хозяйство. <...> Осваивали земли Мэдгорта. Мизя был невысокого роста, но плотного, крепкого телосложения, а Пера — высокого роста, 2,5 метра. Пера жил в метрах 300 от берега, на высоком месте, откуда было видать многое. Рано вставали братья. Обходили свои угодья. Приносили домой дичь, рыбу. <...> Добытое мясо летом носили на себе, в больших пестерях, а зимой — на нартах. Хранили в погребе, где целое лето был снег.

Пера с Мизей любили меряться силой. Играли, вместо мяча бросали камни. Кто из них кинет дальше. Однажды Пера не подрастил свои силы, поднял большой камень,

что мешался на дороге, кинул в восточную сторону, ближе к лесу. Камень долетел до Пашкыба. Это около трех километров от д. Мэдгорт. Долго там лежал камень, никто его не мог сдвинуть с места. Однажды проезжал любопытный тракторист (Лесников Аркадий) и решил этот камень ближе к деревне Сойга подкатить. Зачокировал и на щите довел до деревни. По сегодняшний день камень лежит возле старого домика.

Второй «камушек» Пера кинул в северо-западную сторону. Упал он прямо в реку Лупья. Как раз был праздник Степан Великий Пермский, он плыл по реке Лупье. Увидел большой камень, хотел на нем доплыть до с. Гайны, но не смог его сдвинуть с места. И дальше поплыл на своем небольшом камне до Пернага.

А камень Перы лежит на дне реки. Уже оброс мхом, покрыт тиной, но при мелководье его видно. Старожилы говорят, что он «дышать» в это время выходит. Камень считается лечебным. Лечит от бесплодия⁹.

Примечания

¹ Выражаем признательность сотруднику администрации Гайнского района С. Н. Ковалёвой и жительнице пос. Жемчужный, краеведу Н. П. Златиной за помощь в организации и проведении полевых исследований.

² О Пере, Мизе и связанных с ними фольклорных мотивах см. статью С. Ю. Королёвой в этом номере журнала.

³ Интервью записаны Е. М. Четинной и С. Ю. Королёвой; расшифровка Е. А. Ключиковой, М. А. Брюхановой, С. Ю. Королёвой. Там, где это не приводит к затемнению смысла, вопросы собирателя для краткости опущены.

⁴ После того как могила Перы была расчищена от завала и обновлена, высказывались предположения, что она сооружена недавно (для съёмок фильма) и ее почитание возникло лишь в последние годы [1. С. 219]. Предположение археологов закономерно, но не соответствует действительности: о посещении могилы богатыря

сообщается в записи 1935 г.; упоминания об этом месте встречаются в преданиях конца 1940-х — начале 2000-х гг.

⁵ В лупынской традиции эта контаминация отмечена в начале 2000-х гг. И. А. Подюковым.

⁶ *Пернага* — место у пос. Гайны на берегу Камы, где, как считается, были крещены гайнские коми-пермяки.

⁷ Сюжеты о плавании Стефана Пермского на камне и проклятиях святого популярны в фольклоре коми (см. № 115, 116, 130–133, 136 в: [3]); ареал их бытования продолжается в Северном Прикамье.

⁸ *Па* — использованная в рассказе на русском языке коми-пермяцкая частица *pö* ‘мол, дескать’.

⁹ *Златина Н. П.* Деревня Мэдгорт [Рукопись, фрагмент] (Архив ЛКиВА ПГНИУ).

Литература

1. *Брюхова Н. Г., Саранулов А. Н.* Итоги мониторинга состояния объектов археологического наследия, расположенных на территории Гайнского р-на Пермского края, в 2015 г. // Музей в современном мире: Тезисы науч. конф. Кудымкар, 2016. С. 216–219.

2. *Златин И. Г.* Медгорт — родина Перы-богатыря. Вредные малямуты / Зап. Т. Базуева // Местное время. 2005. 2 марта.

3. Историческая память в устных преданиях коми / Сост. М. А. Анкудинова, В. В. Филиппова; Науч. ред. Т. С. Канева. Сыктывкар, 2005.

Список информантов

ЗММ — Златина Мария Михайловна, 1937 г.р., д. Мысы.

ЗНП — Златина Надежда Прокопьевна, 1952 г.р., пос. Жемчужный; краевед, работала директором поселковой школы.

КСН — Ковалёва Светлана Николаевна, 1958 г.р., пос. Гайны, сотрудник администрации Гайнского р-на (зап. С. Ю. Королёва в 2013 г.).

ЛМТ — Лесникова Мария Терентьевна, 1952 г.р., род. в д. Данилова, проживает в д. Сойга; выполняет роль наставницы местной старообрядческой общины.

МАИ — Мизёва Анна Ивановна, 1934 г.р., род. в д. Конопля, проживает в д. Сойга; сестра Н. И. Мизёва.

МНИ — Мизёв Николай Иванович, 1938 г.р., род. в пос. Мыслес, проживает в д. Конопля; брат А. И. Мизёвой (зап. совместно с Д. Н. Соколовым).

МТМ — Мизёва Таисья Михайловна, 1940 г.р., род. в д. Пурга, проживает в д. Конопля; жена Н. И. Мизёва.

ПК — Павлова Клавдия, ок. 40 лет, работник библиотеки в пос. Жемчужный.

СЕГ — Степанова Елена Григорьевна, род. в д. Петухово Кочёвского р-на, проживает в пос. Гайны, сотрудник Гайнского краеведческого музея.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 16-34-00007-ОГН («История Северного Прикамья в зеркале фольклора (на материале публикаций XIX — начала XX вв.)»).



Икона св. Стефана Пермского. Из фондов Гайнского краеведческого музея. 2014 г. Фото С. Ю. Королёвой

Наталья Евгеньевна Плаксина,
Национальная галерея Республики Коми (Сыктывкар)

Максим Алексеевич Тычков,
Санкт-Петербургская гос. художественно-промышленная академия
им. А. Л. Штиглица

ЛИСТ «ВЕЛИКОПОЖЕНСКИЙ СКИТ» ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ:

к вопросу о предполагаемом авторстве

Б. В. Шергина

Исследователям духовной культуры старообрядчества Нижней Печоры хорошо известен лист «Великопоженский скит» из собрания Государственного литературного музея (см. ил. 1 на 2-й с. обложки)¹. Опубликованный в 1960 г. В. И. Малышевым [б. С. 10], с тех пор он прочно ассоциируется с историей этого монастыря, бывшего одним из самых авторитетных центров старообрядчества поморского даниловского согласия на Русском Севере. Великопоженский скит действовал с начала XVIII в. до середины XIX в. на притоке Печоры — р. Пижме. Сформировавшийся при участии выговских наставников, он стал проводником и продолжателем духовных традиций Выга на Нижней Печоре. В истории этого скита до сих пор существует множество лакун. Наибольший вклад в изучение его духовного наследия внес Владимир Иванович Малышев. Рассматриваемый лист попал в поле зрения ученого в 1959 г., после его публикации в журнале «Художник» [4. С. 45]. Пытаясь выяснить происхождение листа, В. И. Малышев обратился к автору публикации Сократу Александровичу Клепикову, бывшему хранителю и собирателю коллекции лубка ГЛМ, с просьбой сообщить, «когда и от кого поступила эта картинка» в музей². В ответном письме С. А. Клепиков писал: «К моему большому сожалению, не могу Вам ничего сообщить о происхождении интересующего Вас листа. Возможно, что он прибыл с архивом Троице-Сергиевой лавры или каким-либо другим. Никаких сведений не сохранилось»³. Это кажется странным, поскольку коллекция лубков ГЛМ была детищем С. А. Клепикова, который активно занимался ее комплектованием и изучением в годы работы в музее. Получив от С. А. Клепикова фотографию лубка, В. И. Малышев публикует ее в своей монографии как образец художественного творчества великопоженских писиц. В 1980-е гг., основываясь на его стилистических признаках, ведущий исследователь старообрядческого лубка Елена Игоревна Иткина прибавляет к нему еще 18 произведений из различных собраний [2. С. 347–353; 3.

С. 28–29]⁴. Таким образом, в историографии духовной культуры старообрядчества сформировалось представление об особой печорской школе рисованного лубка с центром в Великопоженском скиту, что вполне согласуется с высказанными в последнее время предположениями о существовании в скиту крупной иконописной мастерской. Пытаясь найти фактологические основания для данного предположения, мы обратились к истории листа.

Согласно документации ГЛМ, лист поступил в музей в 1940 г. от писателя Бориса Викторовича Шергина (1893–1973) в составе коллекции из 26 лубков, под названием «Изображение пустыни Великопоженския иже на Пижмѣ рецѣ» (без даты, размер 35,1 × 47,9)⁵. Вместе с ним от Б. В. Шергина поступили еще 8 рисунков, два из которых впоследствии были отнесены Е. И. Иткиной к печорской школе лубка: «Пустынь на Юле реце» (с комментарием «поморский аноним, художник середины XIX в.», 20,5 × 30,2) и «Священнопреподобный Аввакум Петрович пребывает в заточении на море акианинаг седа» (с комментарием: «копия 1907 г., поморский аноним», 55,7 × 39,9). Ко второму листу были подклеены два фрагмента бумаги, снятой со старого рисунка, с надписью «Сей лист принадлежит к моленной деревни Гачи Архангельского уезда и Губернии года 7415го подарение Заостровской волости» [2. С. 353]. По сведениям Е. И. Иткиной, оба листа являются копиями Б. В. Шергина с оригиналов конца XIX — начала XX в. Причастность писателя к созданию листа с изображением протопопы Аввакума подтверждается его письмом к В. И. Малышеву от 20 сентября 1951 г., в котором Б. В. Шергин сообщает о виденной им в д. Гачи под Архангельском картине и хранящейся в Московском литературном музее собственноручной копии с нее⁶. Что касается «Великопоженского скита», то сведений о причастности к его созданию Б. В. Шергина нет. В каталоге выставки «Русский народный лубок XVII–XVIII вв.» он датирован началом XIX в. [7. С. 18], в публикации в журнале «Художник» — первой по-

ловиной XIX в., Е. И. Иткина датирует его концом XIX в.

Эклектичная стилистика, композиционные и изобразительные особенности этого листа выводят его из общего ряда традиционных и достоверно атрибутированных произведений старообрядческого лубка. Прежде всего обращает на себя внимание его жанровая неопределенность. Активные компоненты пейзажа и фигуры иноков занимают примерно равнозначное место в изображении. Оттого и фигуры, и архитектурная композиция одинаково претендуют на смысловое главенство в листе. Шрифтовая часть листа расставляет эти акценты более определенно: основное надписание посвящено изображению скита, а инокам оставлено по две буквы с титлами. Поэтому есть основание считать, что перед нами архитектурный пейзаж, причем «светского» характера: на изображении отсутствует какое-либо обозначение небесной сферы, которой предстоят иноки. Их десницы, изображенные в жесте, традиционно трактуемом как «молитвенное обращение», здесь воспринимаются скорее указующими на обитель.

«Архитектурный пейзаж» представлен в старообрядческом лубке преимущественно изображениями Выговского общежития, который либо рисовался как отдельный сюжет, либо входил в общие композиции с изображением наставников и братии. Как правило, изображение строений монастыря на подобных листах, несмотря на условность, передано близко к реальности, в подробностях, с почти топографической точностью. Соответствие изображенной архитектуры реальности в нашем листе вызывает сомнение. Обитель изображена в виде плотной массы бревенчатых строений с крытыми галереями, с часовой, увенчанной луковичной главкой, и восьмигранной шатровой колокольней посередине, вздыбившихся вместе с горизонтом. Усиленное использование обратной перспективы делает ее похожей на крепость, высящуюся над островом. Об облике строений Великопоженского скита известно очень мало. Сохранившиеся описания относятся ко второй четверти — середине XIX в., когда скит был заново отстроен после пожара 1825 г. Его моленная, в соответствии с официальными предписаниями того времени, не имела «наружных украшений, подобных православным церквям», — главок и крестов. Изображение архитектуры на нашем листе носит довольно условный, почти фантазийный характер, рисунок нарочито стилизован под архаику. Просвечивающие контуры карандашного рисунка, не совпадающие с окончательной редакцией, говорят о поисках и изменениях, производимых художником во время работы, и свидетельствуют о том, что облик архитектурного ансамбля —

плод творческого усилия автора, а не результат перерисовывания им устоявшейся иконографии.

Если всё же предположить, что лист этот относится к другому распространенному в старообрядческом лубке жанру — изображению особо почитаемых иноков на фоне пустыни или основанной ими обители, то и в этом случае наблюдается несоответствие канонам, сложившимся в искусстве старообрядческого лубка под влиянием иконописи. В традиционных композициях подобного типа всегда присутствует Божественная сфера, которой молитвенно предостоят изображенные. В рассматриваемом листе она отсутствует. Кроме того, образы предстоящих всегда сопровождаются развернутыми именами. В нашем случае имена иноков обозначены одной буквой под титлом — И[нок] П и И[нок] Е. Предположить, кто из наставников скита изображен на листе, довольно сложно, учитывая слабую изученность его истории. Буквы имен не соотносятся с известными именами основателей и устроителей скита, среди которых соловецкий старец Феофан, выговский, а впоследствии великопоженский наставник Иван Акиндинов. Можно предположить, что под инициалами ИП скрывается Парфен Клокотов, однако его принадлежность к иночеству вызывает сомнение, поскольку из письменных источников известно, что в скиту он бывал недолго, так как постоянно и открыто ездил «за скитскими нуждами» в другие уезды «стряпчим и поверенным» по паспортам, выданным из Мезенской воеводской канцелярии⁷. Вопрос об изображенных на листе иноках интересовал и В. И. Малышева, который пытался найти ответ на него у своих пажемских корреспондентов⁸.

Сомнения в аутентичности листа вызывают и особенности начертания



Ил. 1. Шрифтовой мотив. Рисунок Б. В. Шергина. Перо, чернила. Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. Архив Б. В. Шергина. Ф. 278. Оп. 1. Д. 357. Л. 3



Ил. 2. Архитектурный мотив. Рисунок на полях рукописи Б. В. Шергина. Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. Архив Б. В. Шергина. Ф. 278, Оп. 1. Д. 8. Л. 15

ния шрифта — он отражает вольную переработку шрифтовой традиции выго-лексинских художественных мастерских, с усиленной стилизацией и использованием начертаний, не характерных для церковнославянского алфавита. В частности, в слове «Великопоженскія» присутствует буква «я» вместо «юса малого». И напротив, графема «юса малого» в слове «изображение» призвана читаться как «а». При всей нетрадиционности начертания шрифта нужно признать изрядные стилизаторские способности его автора, вольно, но весьма удачно, убедительно, динамично и ритмически выверенно нарисовавшего и скомпоновавшего его. Обращает на себя внимание, что повторяющиеся буквы, например, каждая из четырехжды встречающихся букв «ж», имеют отличное от предыдущего индивидуальное начертание.

Со времени введения листа в научный оборот, когда он считался единственным известным произведением «печорской школы», и по настоящее время, когда состав коллекции листов, приписываемых «печорской школе», расширился, монохромный сепийный колорит по-прежнему считается самым характерным признаком этой школы. Традиционное русское художество любит цвет и знает в нем толк, потому одноцветная гамма «печорских» листов выделяет их из общего ряда. По мнению Е. И. Иткиной, аскетичная, замешанная на простых земляных пигментах палитра мастеров «печорской школы» свидетельствует в первую очередь о бедности этого художественного центра, удаленного от городов и торговых путей. Для нас же примечательно, что благодаря ограниченной палитре и отказу от декоративных «излишеств» поморские мастера достигали в своих произведениях особой монументальности, строгости и конструктивной ясности композиции. Именно эти качества более всего ценил в изобразительном искусстве владелец листа Б. В. Шергин. Вот некоторые характерные дневниковые высказывания, раскрывающие его эстетическое кредо: «... в зодчестве я люблю не приукрашенность здания резьбой, росписью, но архи-

тектурные линии» [8. Т. 3. С. 67]; «Ежели грубо определять, и в пейзаже люб мне рисунок, композиция, силуэт, контур. Мазанности в живописи, хотя б она вся была как радуга, я не люблю <...> В технике любого искусства не хочу расплывчатости, смазанности» [8. Т. 3. С. 374]; «На северных реках <...> я навиделся этой «простоты» и «первобытности». Поистине изысканна и антично-прекрасна была «простота» предметов обихода и быта. <...> Резьба и расцветка в древнем архангельском доме применялись очень скупой и редко. Здесь поражала красота архитектурных пропорций» [8. Т. 3. С. 256].

Б. В. Шергин известен как писатель, певец Русского Севера. В начале своей творческой биографии он работал преимущественно на поприще изобразительного искусства. Получив профессиональное художественное образование в Строгановском художественно-промышленном училище, Шергин упражнялся в различных видах декоративно-прикладного искусства, занимался иконописью, книжной графикой. Страсть к рисованию и рукоделию проявилась у Бориса Шергина задолго до учебы в Строгановке, а старообрядчество было столбовой темой в его раннем творчестве. Старообрядческая тематика сквозит в каждом из направлений его творчества: в сказительстве, в литературе и в изобразительном искусстве. Достаточно привести неполный перечень названий самых первых публикаций Шергина-очеркиста в архангельской периодике 1914–1919 гг.: «Сказание о Соловецком разорении», «Из «Истории о зачале Выговской пустыни», «Пустозерский свет», «По вере», «Из недавнего прошлого» и др., а также названия некоторых художественных работ Шергина, включенных в каталог выставки «Русский Север», проходившей в Архангельске в 1917 г.: «Моленная беспоповская», «Сожжение протопопа Аввакума», «Хотят гореть», «Из истории староверия на Севере» [1. С. 61]. В годы юности Шергина старообрядческая культура была для него эстетической доминантой, она питала его истовую увлеченность русским традиционным искусством. «От юности моей

увлекался я “святою стариной” родимого Севера. Любовь к родной старине, к быту, к стилю, к древнему искусству, к древней культуре Руси и родного края, сказочная красота и высокая поэтичность этой культуры — вот что меня захватывало и всецело увлекало», — писал Шергин в дневнике [8. Т. 3. С. 280]. В письме Ю. М. Соколову 8 августа 1916 г. он признавался: «Староверчество — это та стихия, в которой я могу раствориться душой и как художник и просто как человек» [9. С. 622].

В родительском доме Шергина исповедовали православие, но уважение к старому обряду и чину в их семье было органичным. В круг общения юного Бориса входили архангельские старообрядцы от родной его тетушки Глафиры Васильевны и друга семьи Шергиных Пафнутия Осиповича Анкудинова до многочисленных начетчиков и ревнителей древлего благочестия, ценивших общение с любознательным и серьезным юношей. В московский период жизни Шергин водил знакомство с видными деятелями московского старообрядчества Я. А. Богатенко и П. И. Власовым.

О том, бывал ли Б. В. Шергин на Печоре, прямых свидетельств нет, хотя география его северных поездок и экспедиций обширна. Печорский след в творческой биографии Шергина прослеживается по такому факту: картон, изображающий казнь протопопа Аввакума, созданный им для выставки 1917 г. в Архангельске, был у него куплен и увезен на Печору⁹. По сведениям В. И. Малышева, в 1920-е гг. этот лист находился у одного из потомков насельников Великопоженского скита, известного пажетского старообрядческого наставника Афанасия Осиповича Осташова из с. Замезна [5. С. 296].

Б. В. Шергин сызмальства интересовался изобразительной культурой и декоративно-прикладным искусством Русского Севера. Он собрал изрядную коллекцию из различных предметов и произведений народного и древнерусского искусства. О составе и отменном качестве этой коллекции существует множество свидетельств самого Шергина и различных лиц. Достоверные и точные сведения о предметах коллекции обнаруживаются в дневниках, письмах и документах 1940–1950-х гг., когда нужда и жизненные невзгоды вынудили Шергина продавать по частям свое собрание.

Шергин не только коллекционировал предметы декоративно-прикладного искусства, но и зарисовывал их. В архиве Б. В. Шергина в ИРЛИ РАН хранится множество таких зарисовок. Примечательно, что, зарисовывая интересные его образцы народного искусства, он не буквально копировал их, а сразу «беллетризировал» на свой лад, т. е. подчинял их своим творческим задачам, своей изобразительной системе и эстетике.

Его метод трансформации исходного изобразительного материала наглядно виден при сопоставлении рисунков пинежской крестьянки Соломоницы Чёрной и вольных копий с них Шергина.

Рисунки различных архитектурных ансамблей занимают отдельную группу в изобразительном наследии Б. В. Шергина. Среди архитектурных мотивов, встречающихся в его рисунках, есть самые различные их виды: натурные зарисовки, фантазийные опусы, стилизованные мотивы — древнерусские и барочные, городские и деревенские, архангельские, московские и подмосковные, западноевропейские и греческие. О своем специальном интересе к архитектуре и ее изображению Шергин сообщает, например, в письме к А. В. Щусеву: «В своё время, как ученик Строгановского уч[или]ща, а затем самостоятельно, я делал копии с фресок и икон у Троицы-Сергия, в Ростове, Вологде, Устюге, Соловках и во многих других городах и монастырях Севера. После 1919 года я зарисовывал и описывал памятники деревянного зодчества для Сев. Краеведч. об-ва. В путевых дневниках большое место всегда занимали “архитектурные” мои впечатления»¹⁰. В письме 1940 г. к некоему Степану Ильичу Шергин объясняет свой интерес к архитектурной теме и, что примечательно, связывает его с настенными листами: «Глубокоуважаемый Степан Ильич! На всякий случай оставляю вам эту записку. Мной скалькированы семь лубочных картинок. Они отнюдь не предназначены для воспроизведения, или опубликования где либо. Кальки эти нужны мне в качестве, так сказать, блокнота, памятной записки для суждения о “народном историческом пейзаже”. Исторический пейзаж в народной живописи является главой книги, над которой я в наст[оящее] время работаю. Б. Шергин. 1940/III»¹¹. Жанр настенных нравоучительных и вероучительных листов как одно из ярких и самобытных проявлений народного художественного творчества, безусловно, привлекал Шергина и как художника, и как собирателя.

Сравнение стилистики листа «Великопоженский скит» и изобразительной манеры Шергина выявляет их подобие по нескольким признакам. Прежде всего, выверенная, устойчивая, монументальная, плотно сбитая композиция. Это — шергинская стихия. Все его известные работы в данном жанре ярко выявляют эти качества. Есть и стилистическая тождественность в деталях: в написании буквиц (среди его набросков в собрании Пушкинского Дома есть рисунки стилизованного рисованного шрифта поморского типа¹², очень близкие к начертанию шрифта на листе «Великопоженский скит», см. ил. 1 в статье, ил. 2–3 на 2-й с. обложки), в широком линейном обводе кромки земли, трактовке трав

(ил. 4 на 2-й с. обложки), в порывистом характере движений предстоящих фигур (Шергин чужд всякой вялости и статики), в простоте и цельности трактовки одежды и складок (ил. 3 на 2-й с. обложки). Очень выразительна стилизация архитектурных форм с применением резких перспективных сокращений и усиленной обратной перспективы. Шергинские многочисленные архитектурные зарисовки тоже обладают этими качествами (ил. 2 в статье). Авторством Б. В. Шергина могут быть объяснены следы карандашного композиционного поиска, наблюдаемые на массиве архитектурного ансамбля, означающие, что данный извод не копия, не повторение утраченного образца, а оригинальная композиция.

Несколько наивная и упрощенная трактовка ликов и деталей фигур иноков разнится со всеми известными рисунками и набросками иконописных ликов у Шергина, в которых они являют более изящную, тонкую, «классическую» манеру. Трактовка кораблика на этой работе принципиально отличается от всех разнообразных, но узнаваемых по стилю рисунков кораблей у Шергина. Обращает на себя внимание отсутствие монограммы «Б. и Ш.», которые почти всегда встречаются на его законченных работах, но в данном случае это можно объяснить незавершенностью работы, о чем свидетельствуют следы карандаша.

С какой целью создавался Шергин этот лист со столь вольным, неканоничным изводом, можно только предполагать. Вероятно, он был создан в те времена, когда Шергин активно участвовал в художественной выставочной жизни Архангельска. Борис Шергин еще с гимназических лет выступал на выставках со своей темой и имел ярко выраженное творческое лицо. Возможно, этот лист являлся творческой выставочной работой, не требовавшей строгого следования канону.

Творчество писателя Б. В. Шергина при его жизни не единожды получало оценки «сомнительные копии», «грубая подделка». Этот шлейф возник в ту пору, когда превратности судьбы ранние вольные копии Шергина и иной собранный им в юные годы подсобный материал стал помимо его воли попадать в научное поле. Реакция на это людей науки была жесткой, а для Шергина ее последствия были порой и жестокими. Происходило это от непонимания его творческого метода, основанного на убеждении, что нить народного искусства не прервана, что оно — искусство — дело общее, соборное, что художественное наследие предков — это общее достояние и оно должно участвовать в жизни народа, а не только изучаться специалистами и помещаться в архивы.

Печально известна история со скандалом вокруг копии рукописи «Хожение Ивана Новгородца» из архива Шергина,

которую использовал в своей диссертации К. С. Бадигин, а группа ленинградских ученых подвергла сомнению само существование первоисточника, бросив Шергину в прессе жесткое обвинение в подлоге. Эта история стоила Шергину пятнадцатилетнего отлучения от литературы (см.: [10. С. 239–256]). А в 1966 г. не кто иной, как В. И. Малышев в соавторстве с Я. С. Лурье опубликовали статью «Чья же это речь?», где о Шергине говорилось, что он нередко «выдает свои сочинения за памятники древнерусской письменности (...) Если Шергин действительно ценит богатства древнерусской литературы, то почему он считает необходимым дополнять их произведениями собственного творчества? А если он уверен, что может писать интереснее и выразительнее, чем древнерусские писатели, то зачем же было обращаться к их произведениям?» [10. С. 254–255]. Так превратно были поняты и истолкованы и шергинский творческий метод, и его сыновья преданность народному искусству и родному Северу. Всё его творчество произрастало на многовековой народной традиции, создавалось по тем же законам и с той же внутренней мотивацией, что и образцы народного искусства.

С детства страстно увлеченный русской художественной стариной, Шергин весь активный период своей жизни (до потери зрения) где только мог списывал, копировал, срисовывал различные образцы и проявления народного искусства. Подходил Шергин к копированию ненаучно, осмысливая его как вспомогательный материал для собственного творчества. «...Знание мое, матерьялы мои я никогда не осмысливал как исторические документы, никогда не опубликовывал в форме научно-исследовательской» (из письма Б. В. Шергина в редакцию «Литературной газеты» [8. Т. 4. С. 432]). Весь этот литературно-художественный материал хранился в личном архиве Б. Шергина, и никогда он не думал, что превратности судьбы вынудят его расстаться со многими материалами этого архива и некоторые из них попадут в научный оборот. «Никогда и никому я не мог предлагать ничего поддельного. Мой жизненный путь, мой труд всегда были цельны и принципиальны, ясны и честны. Мое знание севера не ложно, моя любовь к Северу бескорыстна. Я северному мореходству рожденный сын, а не наемник» (из заявления Б. В. Шергина в Отдел науки и искусства ЦК КПСС [10. С. 251]).

Коллекция лубков Б. В. Шергина была приобретена ГЛМ в 1940 г., в один из самых сложных периодов жизни писателя, сильно нуждавшегося и вынужденного продавать свою большую коллекцию. Шергин предложил купить у него 50 лубочных картин и одну северодвинскую пряничную доску, оценив материалы

в 450 рублей¹³. Из них в 1940 г. музеем были отобраны 26 произведений — 8 рисунков, 9 гравюр и 9 литографий¹⁴. Можно предположить, что С. А. Клепиков, принимавший участие в закупке и вынужденный, вероятно по идеологическим соображениям, отбраковать большую часть из предложенного, принял лист «проходного» географического содержания, но либо не знал, либо скрыл его истинное происхождение сначала от закупочной комиссии, а через 20 лет и от В. И. Малышева.

Остается вопрос: почему аутентичность листа не вызвала сомнения у В. И. Малышева? Надо учитывать, что искусство старообрядческого лубка было в то время практически не изучено, находясь, как и в целом религиозное искусство, под запретом. Сам Малышев был великолепным знатоком книжности, но не интересовался иконописью (кроме воплощения в ней образа протопopa Аввакума) и не разбирался в других старообрядческих художествах, о чем, в частности, очень сокрушался Ф. А. Каликин, просивший его во время экспедиций присматриваться к божницам печорских староверов¹⁵. Вероятно, сыграла роль имевшаяся у В. И. Малышева информация о том, что подобные изображения были известны и ранее. В письме С. А. Клепикову, говоря о важности для него сведений об этом листе, он сообщал, что «одна такая картинка была в собрании Н. Е. Ончукова, найдена им на Пижме. Еще, кажется, была у Е. В. Барсова, найдена на Выге...»¹⁶. Другие изображения Великопоженского скита к настоящему времени не выявлены, но если таковые и были, то рассматриваемый лист вряд ли является их точной копией, поскольку в нем ощущимо сильное авторское начало.

Пытаясь ответить на вопрос, почему Б. В. Шергин выпустил в мир свою работу инкогнито, мы вступаем в область догадок и предположений. Это могло быть результатом как сознательного решения писателя, вызванного его отчаянно бедственным положением, так и ошибки почти слепого человека, готовящего к продаже обильный материал и случайно не отбраковавшего собственную работу, хранившуюся с аутентичными листами.

Примечания

¹ Великопоженский скит. Тушь, карандаш, акварель. 35 × 48. ГЛМ. КП 48007.

² ОР РГБ. Ф. 719. Картон 18. Ед. хр. 9; Малышев В. И. Письмо Клепикову С. А. Л. 1. 7.V.1959.

³ РО ИРЛИ РАН. Архив В. И. Малышева. Ф. 494. Оп. 2. Д. 595. Л. 1–2.

⁴ Выражаем благодарность ведущему научному сотруднику отдела ИЗО, хранителю фонда графики ГИМ Елене Игоревне Иткиной за консультации и возможность познакомиться с материалом диссертации.

⁵ ГЛМ. Инвентарная опись № 11781. Протокол 699/36 от 12.XI.1940.

⁶ РО ИРЛИ РАН. Архив В. И. Малышева. Ф. 494. Оп. 2. Д. 1354. Л. 1.

⁷ РГАДА. Ф. 248 (Сенат и его учреждения). Оп. 14. Кн. 800. Л. 1381.

⁸ РО ИРЛИ РАН. Архив В. И. Малышева. Ф. 494. Оп. 2. Д. 884. Л. 18.

⁹ Там же. Д. 1354. Л. 1.

¹⁰ РО ИРЛИ РАН. Архив Б. В. Шергина. Ф. 278. Оп. 1. Д. 287. Л. 1.

¹¹ Там же. Д. 288. Л. 4.

¹² См.: РО ИРЛИ РАН. Архив Б. В. Шергина. Ф. 278. Оп. 1. Д. 357. Л. 3, рисунок иконы Почаевской Божией Матери. Опубликовано в: [8. Т. 4. С. 13].

¹³ РГАЛИ. Ф. 612 (ГЛМ). Оп. 1. Д. 3075. Л. 269.

¹⁴ ГЛМ. Инвентарная опись № 11781. Протокол 699/36 от 12.XI.1940.

¹⁵ РО ИРЛИ РАН. Архив В. И. Малышева. Ф. 494. Оп. 2. Д. 139. Л. 43.

¹⁶ ОР РГБ. Ф. 719. Карт. 18. Ед. хр. 9. Л. 1. Малышев В. И. Письмо к Клепикову С. А. 7.V.1959.

Литература

1. Борис Викторович Шергин: Библиографический указатель / Арханг. обл. науч. б-ка им. Н. А. Добролюбова; Сост. В. С. Смирнова, Л. Е. Каршина; Науч. ред. Е. Ш. Галимова. Архангельск, 2006.

2. Иткина Е. И. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 1985. Т. 2. Приложение.

3. Иткина Е. И. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея. Москва. М., 1992.

4. Клепиков С. Русская народная картинка // Художник. 1959. № 2. С. 45.

5. Малышев В. И. Избранное. Статьи о протопope Аввакуме / Сост. В. П. Бударгин, Г. В. Маркелов, Н. В. Поньрко; Подгот. текста Н. В. Савельевой. СПб., 2010.

6. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960.

7. Русский народный лубок XVII–XIX вв.: Каталог выставки. М., 1958.

8. Шергин Б. В. Собр. соч.: В 4 т. / Сост. Ю. М. Шульман. М., 2012–2015. Т. 3: Дневник. 1939–1968. М., 2014. Т. 4: Очерки, статьи, письма. М., 2015.

9. Шергин Б. В. Праведное солнце: Дневники разных лет. 1939–1968. СПб., 2009.

10. Шульман Ю. М. Борис Шергин: Запечатленная душа. М., 2003.

Сокращения

ГЛМ — Государственный литературный музей (Москва).

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва).

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).

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

ТРАДИЦИОННЫЕ МАРИЙСКИЕ МОЛЕНИЯ СҮРЕМ (с. Шорунджа, Республика Марий Эл)

Село Шорунджа расположено в Моркинском районе Республики Марий Эл. По данным на 2010 г., численность населения села составила 899 человек, при этом большая часть проживает здесь постоянно. Удаленность от административного центра, соседство с Арским и Ислейтарским районами Республики Татарстан помогают сохранить демографическую стабильность и традиционную культуру. Здесь проживают марийцы, которые относятся к луговой этнической группе. В деревне действует сельскохозяйственная артель «Передовик», которая обеспечивает округу рабочими местами. Некоторые жители работают вахтовым методом в районах Крайнего Севера.

В 2019 г. Шорунджа станет культурной столицей финно-угорского мира; такое решение было принято в рамках II форума финно-угорских деревень. Однако деревня давно приобрела известность в республике благодаря сохранению национального своеобразия. Местная администрация поддерживает инициативы по популяризации и реконструкции традиционных верований и искусства. В деревне существует Шорунжинский культурный комплекс, который помимо ряда архитектурных памятников (марийской усадьбы, ветряной и водяной мельниц) включает также творческую мастерскую, деятельность которой направлена на возрождение лозоплетения и традиционной вышивки. Мастерская была организована в 2012 г. силами местных жителей. Ее сотрудники не только осуществляют образовательную и коммерческую деятельность, но и занимаются сохранением культурного наследия. Здесь собрана большая коллекция марийской одежды конца XIX — середины XX в. Она отражает разные стадии развития традиционного костюма, хорошо исследована и описана, поэтому может служить образцом для современных реплик, а также играть вспомогательную роль в изучении истории марийской одежды и орнамента. Село активно включено в деятельность по развитию культурного туризма, организованную руководством республики. Рост популярности такого направления, как этнографический туризм, сделал Шорунджу привлекательным для туристов объектом. Сюда приезжают гости не только из республики, но и из других стран. Прием и размещение гостей дают местным жителям дополнительный заработок.

Популярность Шорунджи во многом связана с проведением ежегодных традиционных летних молений с жертвоприношением — *Сүрем*. Они приурочены к 12 июля — дню Петра и Павла. В этот день, в период между сенокосом и жатвой, молились о хорошем урожае. История проведения *Сүрема* уходит глубоко в прошлое. Многие путешественники в своих записках описывали этот праздник. Наиболее подробный очерк был опубликован С. К. Кузнецовым в 1879 г.¹ В советское время моления не прекращались, начиная с 2000-х гг. они снова стали массовыми и продолжают привлекать всё больше людей. Из закрытого мероприятия, окруженного множеством запретов и предписаний, моления превратились в событие, привлекающее внимание общественности. Сейчас здесь можно увидеть не только молящихся, но также ученых, журналистов и просто любителей экзотики.

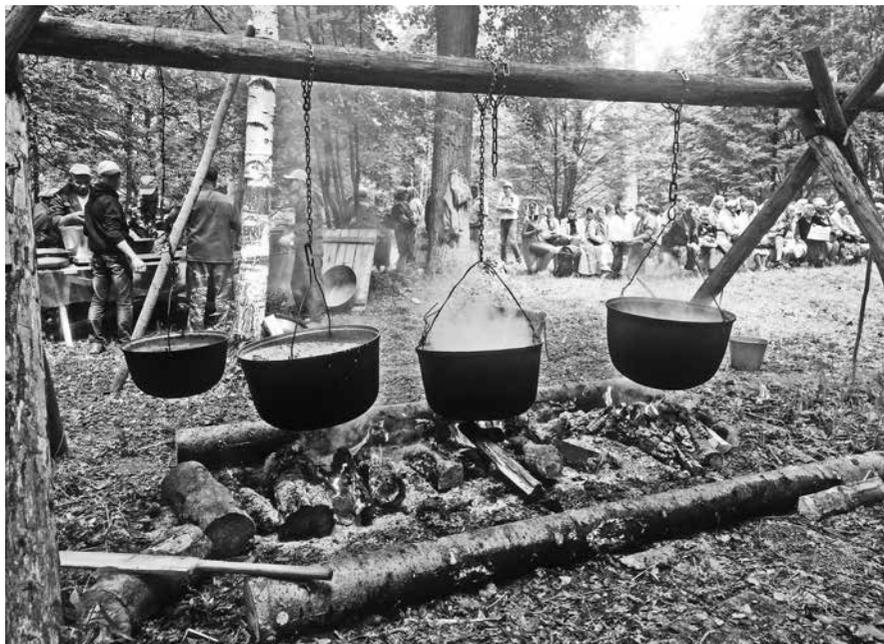
11–12 июля 2018 г. в рамках работы фестиваля финно-угорских фильмов «Унчо фест» автору удалось стать участником молений *Сүрем*, зафиксировать этапы современного праздника от подготовки до заключительной части, а также отметить тенденции его трансформации.

Участие в молениях принимают не все жители деревни. Некоторая часть населения Шорунджи на молениях не была. Наиболее распространенной причиной являлась занятость на работе. Кроме того, препятствием для молений

становились религиозные убеждения: крещенные в православии марийцы моления не посещали. Некоторые не смогли присутствовать по состоянию здоровья, но в таком случае соседи приносили им жертвенную пищу домой: «Я не ходила на моления сегодня. Коленки болят. Кашу-то из рощи принёс муж подруги. А в прошлом году ходила — на машине отвезли» [3]. В 2018 г. на моления собралось около 200 человек. В годы, когда праздник приходится на выходной день, эта цифра значительно больше. Среди участников молений значительную часть составили приезжие из других районов Марий Эл, а также туристы и журналисты. Последних кратко проинструктировали у ворот священной рощи, как себя вести на ее территории. Особый резонанс получило присутствие на молениях сценариста Дениса Осокина, известного по фильму «Небесные жены луговых мари», воспринятому общественностью республики неоднозначно: фильм посчитали не отражающим реальную действительность.

В этом году к молениям было приурочено открытие фестиваля финно-угорских фильмов «Унчо фест», который продолжил свою работу в следующие несколько дней. Все его участники получили возможность посетить моления и после обменяться впечатлениями. Такое тесное соседство во времени молений в роще и фестиваля было воспринято жителями деревни положительно — многие приняли участие в праздничной презентации фестиваля, насыщенной песнями и танцами.

Моления на Петров день представляют собой значимое событие не только для марийцев, но и для окружающего иноэтничного населения. В случае засухи они становятся долгожданным со-



Приготовление жертвенной пищи



Подготовка к молениям



Жертвенная пища

бытием для всех. Вера в силу марийской молитвы наблюдается у соседей: «Когда дождя долго нет, так татары в Параньге говорят: “Когда уже марийцы помолятся?” После молений так всегда дождь идёт» [1]. Известны случаи, когда татарское население соседних населенных пунктов принимало участие в молениях, в том числе предоставляя животных для жертвоприношения: «Татары тоже приходили, молились. Бычка приносили. Говорили, что как только марийцы



Священная липа, посвященная Шочын-Ава

в роще молились, так сразу дождь пошёл у них» [4].

Моление сейчас, как и прежде, — сложный процесс, продолжающийся несколько дней. Подготовка к нему не менее важна, чем само жертвоприношение. Подготовительный этап начинается накануне Петрова дня, когда готовится праздничный стол и топится баня. Обязательным считается ритуальное очищение перед предстоящими молениями. Оно может совершаться накануне вечером, в исключительных случаях — утром перед молениями. Это требование стараются соблюдать как местные молящиеся, так и гости молений. У марийцев не принято ходить в священную рощу «с дороги», считается, что нужно переночевать в деревне [4]. Однако сейчас это требование не соблюдается строго. После бани готовят традиционные марийские блюда для молений. Здесь наблюдается некоторая вариативность, однако обязательным блюдом остаются традиционные двухслойные блины *коман мелна*. Кроме того, марийцы пекут пресный хлеб, сырники *туара* из сухого творога с солью. Также на стол обыкновенно выставляют мед и медовый напиток.

Особое внимание марийцы уделяют одежде, в которой можно посещать моления. Как правило, в рощу надевают традиционный костюм, который обязательно должен быть выстиран и выглажен. Для женщин обязательное требование — покрытая платком голова,

а также закрытые плечи и ноги. В брюках приходиться в рощу не принято, а под платье или юбку обязательно надевают колготки. Внешнему виду марийцы придают большое значение. Моления — это не только способ приобщиться к сакральному, но и возможность показать себя. Женщины надевают на моления свои лучшие праздничные наряды и с удовольствием демонстрируют их, позируя многочисленным фотографам. Конечно, сейчас традиционный марийский костюм сохранился только у женщин старшего поколения, он передается от матери к дочери по наследству. Большинство женщин одето в костюм, вошедший в моду в Йошкар-Оле в 1950-е гг. и широко бытовавший по всей луговой части республики. Он возник в отрыве от национальной традиции, вытеснил традиционное декорирование вышитыми гладью цветочными мотивами ярких расцветок и плиссированными оборками. Однако такой комплекс оказался настолько устойчивым, что сейчас многие жители воспринимают эту форму как «правильную марийскую». В то же время среди активной молодежи все чаще наблюдается тенденция к приобретению современных реплик на тему традиционного костюма. Рост популярности марийской вышивки способствует этому процессу. Качество таких новоделов зачастую оказывается очень высоким, степень сходства со старинной вышивкой достигается за счет скрупулезного подбора

материалов и использования старинных техник. Такая одежда требует затрат труда и времени: на вышивание одной рубашки у мастерицы в среднем уходит около месяца [2]. Цена на такие изделия довольно высока. Позволить себе приобрести такую одежду могут не все. Таким образом, в настоящий момент на молениях сложно увидеть единый костюмный комплекс. Любопытно, что некоторые жители приходили на моления с детьми, которые тоже были одеты в специально сшитую для этого одежду со стилизованным орнаментом.

Подготовительный этап завершается сбором индивидуальных денежных пожертвований. Они включают только монеты белого (серебристого) цвета. Монеты с желтым оттенком (например, 10-рублевые или 10-копеечные) не подходят. Приготовленные деньги также нуждаются в очищении: их тщательно промывают под проточной водой, затем насухо вытирают, вместе с угощениями (блины, хлеб, мед, *туара*), свечами и индивидуальной посудой берут с собой в рощу.

Всеобщему молению предшествуют подготовительная работа в роще и кровавое жертвоприношение. Оно совершается при минимуме свидетелей. Как правило, женщины на заклание не допускаются. Ранним утром собираются жрецы, помощники (*уссо*) и после молитвы у священного дерева осуществляют ритуальное умерщвление животных. На каждое моление приносят разное число жертвенных животных, в зависимости от коллективных и личных воз-

можностей. Число жертв соответствует и число котлов, устанавливаемых возле каждого дерева. В 2018 г. сельскохозяйственная артель «Передовик» предоставила на моления телят, а также пшено для жертвенной каши. Местные жители могут также пожертвовать своих животных, для того чтобы от их имени осуществилась особая молитва. В этот раз были пожертвованы овца и гусь. Сейчас, так же как и в XIX в., умерщвлению животного предшествует его ритуальное очищение через обливание водой сквозь еловые ветви. Необходимо, чтобы животное вздрогнуло, что является благоприятным знаком того, что жертва принята богами. Все ритуальные действия сопровождаются молитвой. Жертвоприношение является сакральным моментом и должно быть скрыто от посторонних глаз, поэтому в этот момент в роще остаются *карты* и помощники.

Карты — марийские жрецы, которые осуществляют руководство молениями. Их деятельность актуализируется во время календарных праздников, но не прекращается и в повседневное время. При исполнении семейных обрядов или обрядов жизненного цикла *карты* играют важную роль, определяя форму жертвы, читая молитву. Как правило, жрецами становятся по наследству, хотя сейчас бывают некоторые исключения. Это люди, наделенные красноречием и имеющие опыт участия в духовной жизни деревни. На молениях обычно присутствуют несколько *картов*, которые читают молитвы у каждого

священного дерева. Одежда жрецов обязательно включает в себя белую войлочную шапку и чистую белую рубашку со стилизованным орнаментом.

Примерно к 10–11 часам в рощу постепенно начинают собираться местные жители. По пути в рощу они обязательно заходят в дома своих родственников, угощаются за накрытым столом и продолжают совместное движение к роще. Отказываться от предложенного угощения не принято: нужно его хотя бы попробовать [1]. Священная роща расположена в конце деревни, поэтому сбор начинается с противоположной стороны. Жители приходят сюда группами.

Священная роща в Шорунье представляет собой огороженную часть смешанного леса, расположенную на небольшой возвышенности. В ней запрещено проводить любые работы, связанные с вмешательством в природную среду. В роще есть несколько входов: для людей, для жертвенных животных и для воды. Вход для людей располагается со стороны дороги и украшен резными воротами. Перед ними с правой стороны расположен умывальник, где каждый входящий должен вымыть руки с мылом и вытереть тут же висающим полотенцем. Только после этого можно войти в рощу. По марийским традициям фото- и видеосъемка осуществляется только с предварительного согласия *картов*. Однако в последние годы публичность молений привела к тому, что доступ к съемке стал фактически открытым, хотя и не-



Участники моления



Часть жертвенного мяса, посвященного богам



Трапеза в священной роще

желательным явлением. Последнее вызывает негативную реакцию со стороны некоторых жителей, хотя есть и те, кто с удовольствием позирует для камеры. В то же время съемка людей во время чтения молитвы воспринимается отрицательно.

Внутри в роще на достаточном удалении друг от друга располагаются три священных дерева. Перед ними расчищены небольшие площадки для котлов и установлены деревянные скамьи, которые моют перед каждым молением. Количество священных деревьев может варьироваться от года к году. По воспоминаниям местных жителей, в прошлые годы на молениях было пять священных деревьев, в 2018 г. — три. Каждое дерево посвящено своему богу, который отвечает за благополучие в определенной сфере. *Тунямбал-Серлагыш*, дерево которого расположено у входа в рощу, покровительствует путешественникам. Чуть дальше растет липа, посвященная *Шочын-Ава* — покровительнице деторождения и семейного благополучия. *Ош Кугу-Юмо* — «большой светлый бог», главный в марийском пантеоне, моления ему происходят рядом с высокой березой в центре рощи. Каждое дерево украшено специальным лыковым поясом с зарубками, к которому прикреплен пучок еловых веток; у корня устанавливают и зажигают восковую свечу.

Около каждого священного дерева — *онану* — расстилают отрез холста либо раскладывают еловые ветки, на которых все участники оставляют принесенные угощения. Класть продукты прямо на землю нельзя: обязательно нужно подстелить ткань, чаще всего полотенце. В случае, когда места не хватало, под хлеб клали предметы своей одежды. Сверху на принесенную еду кладут восковую свечу, которую зажигают во время общей молитвы.

Каждый из пришедших на моления может принести в жертву богам платок или полотенце, которые вешают на жердь около священного дерева. Рядом

с *онану* формируется очередь из тех, кто хочет принести молитву богу. *Карт* около священного дерева выслушивает прошение участников, принимает принесенные людьми деньги и кладет их в деревянную корзинку, затем повторяет просьбу слово в слово и слегка встряхивает монеты таким образом, чтобы они зазвенели. Обратиться с личной просьбой к богам могут не только местные жители: туристы также активно включились в общее действо.

К тому моменту, когда все просьбы оглашены, как правило, попевают жертвенное мясо и каша, которые варятся рядом в больших котлах под наблюдением *уссо*. От жертвенного мяса помощники *картов* отделяют небольшие части и откладывают на специально подготовленные куски липовой коры. Эти части предназначены для богов. Затем все приступают к коллективному молению. Мужчины и женщины должны встать на колени, после чего *карты* читают молитву около священного дерева. Ее текст не существует в записанном виде и передается изустно из поколения в поколение. После молитвы от каждого продукта отламывают по куску и, сопровождая трехкратным постукиванием ножа по топору, высыпают в огонь. Так же поступают и с отложенными частями жертвенных животных. Молитва завершается прошением здоровья главе республики.

По окончании молитвы помощники раскладывают жертвенную пищу из общих котлов всем участникам в индивидуальную посуду. Каждый забирает принесенные с собой угощения от жертвенных деревьев. Все размещаются в роще на скамьях, группируясь по родственному признаку, и едят принесенными с собой ложками из своей посуды. По правилам моления еду нельзя оставлять в священной роще, поэтому ее нужно либо съесть полностью, либо унести с собой. Во время трапезы свои угощения предлагают всем желающим. Отказываться от них нельзя, хотя бы небольшую часть обязательно нужно попробовать.

Через некоторое время *уссо* собирает полотенца с жердей и одним из них перевязывает всю охапку поперек. По длинной приставной лестнице он забирается как можно выше на жертвенное дерево и привязывает полотенца к ветвям или стволу. На каждом *онану* связанные полотенца остаются висеть до тех пор, пока не истлеют естественным путем.

На этом моления можно считать завершенными. Все участники расходятся по домам, соблюдая обязательное требование «донести намолненное до дома» [1], не посещая по пути родственников и соседей. Остатки жертвенных угощений обязательно приносят домой и угощают тех, кто хотел, но по какой-либо причине не смог присутствовать на молениях.

В настоящий момент моления *Сүрем* в Шоруньже являются значимым событием республиканского уровня и активно освещаются местной прессой. С одной стороны, это стимулирует развитие деревни, этнотуризма, с другой — придает событию характер инсценировки. К чему приведет рост популяризации традиционных марийских молений — покажет время. Пока же они по-прежнему сохраняют свой сакральный статус.

Примечания

¹ Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрёма: Этнографический очерк. СПб., 1879.

Список информантов

1. Алексеева В. А., 1938 г.р.
2. Иванова А. М., 1993 г.р.
3. Митрофанова З. И., 1950 г.р.
4. Торгаева Р. И., 1937 г.р.

А. А. Песецкая,
аспирант Санкт-Петербургского
гос. ун-та, Российский
этнографический музей
(Санкт-Петербург)

Фото автора

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ, ПРАВОСЛАВИЕ, ПЕСЕННАЯ КУЛЬТУРА...

А. Н. Розов. Русская народная культура (избранные статьи 1974–2017 гг.) / РАН; Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). — СПб.: Лема, 2017. — 577 с.

Предметом нашей рецензии является новая книга доктора культурологии, ведущего научного сотрудника Отдела русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН Александра Николаевича Розова. Статьи, написанные ученым в период с 1974 г. (начало научной деятельности) по наши дни (большинство из них публиковались в авторитетных гуманитарных изданиях), скомпонованы в пять разделов: «Календарная и праздничная культура русского народа и православие», «Проблема жанров устной традиции», «Собирающий и народный исполнитель», «Литературные произведения в свете традиционной культуры», «Коллеги и родные». Издание в определенной степени имеет итоговый характер и подготовлено автором в связи с его 70-летием.

С книгой можно начинать знакомиться с вводной заметки «Александр Николаевич Розов: жизненный и творческий путь», где дана краткая биография и охарактеризована сфера его научных интересов. Однако мы посоветовали бы начать чтение с последних очерков, посвященных родным фольклористам. Знакомство с их судьбами позволяет осознать, как А. Н. Розов пришел к своей главной научной теме — изучению места православия в традиционной жизни русского народа. Очерк «Симбирский священник Николай Васильевич Розов», построенный на мемуарах Н. Н. Розова (отца А. Н. Розова) и материалах архивов ФСБ, повествует о жизни деда автора, расстрелянного в лагерях Башкирии в 1939 г. и канонизированного Русской церковью как новомученик 12 марта 2002 г. Из очерка о Николае Николаевиче Розове, которого научная гуманитарная общественность знает как многолетнего сотрудника Отдела рукописей Государственной публичной библиотеки (ныне Российская национальная библиотека), археографа и палеографа, мы узнаем, что известный ученый был глубоко верующим человеком. Тема православия в научных интересах А. Н. Розова органична и не неожиданна, она обусловлена семейными традициями: когда-то Петербургскую духовную академию окончил дед ученого, сейчас он сам преподает в этом учебном заведении. Хотим также подчеркнуть, что семейные ценности, занимающие важнейшее место в православии,

в жизни самого А. Н. Розова являются определяющими. Достаточно прочитать его очерк ««Поговори со мной, мама!» (О Наталии Александровне Чистяковой)», посвященный матери — профессору Ленинградского (Санкт-Петербургского) университета, специалисту по античной литературе.

Тема православия пульсирует в научных статьях А. Н. Розова, при этом, что очень важно, она осмысливается автором в высшей степени академически, без имеющегося в некоторых современных научных работах церковно-умилительного тона.

Работами А. Н. Розова в фольклористике закрепляются несколько важных тезисов, один из которых связан с введением в научный оборот терминов «народно-церковный календарь» и «народно-церковный праздник» (статья «Народная календарная система и православие: новый взгляд на старую проблему»). В настоящее время уже окончательно очевидно, что давняя проблема, как сочетаются языческое и христианское начала в народном календаре, не может быть решена механически (христианское — поздний слой на языческом календаре). Не о сочетании, а о сплаве, амальгаме надо говорить при подходах к традиционному календарю, и терминологическая точность («народно-церковный календарь») — полностью соглашаемся с А. Н. Розовым — поможет дисциплинировать научную мысль в дальнейших исследованиях.

А. Н. Розов ввел в фольклористику тему рождественских и пасхальных христославлений («Святочное колядование и рождественское христославление», «Пасхальное христославление»), занимавших важное, но долгое время игнорируемое наукой место в обрядности обозначенных календарных периодов. Исследователь сравнивает структуру колядования и христославления, выделяет разные типы последнего обряда (церковное, прицерковное и мирское христославление). Обратим внимание на скрупулезный текстологический анализ церковных песнопений («Рождественский тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции»), тексты которых попали в устную календарную традицию (тропарь «Рождество Твое, Христе Боже наш», ирмос «Христос раждается, славите!», кондак «Дева днесь Пресущественного раждает»). Устность, как показывает

А. Н. Розов, накладывает свой отпечаток на эти канонические тексты, заставляя их изменяться, варьироваться, порой обесмысливаться.

Тема христославлений, подчеркнем, благодаря работам А. Н. Розова в нашей собственной преподавательской работе уже давно стала обязательным элементом в освещении календаря. Укажем, кстати, что помимо литературных (краеведческих, научных, беллетристических) описаний обрядов, хорошо знакомых А. Н. Розову, имеется еще один источник (именно источник!), мимо которого проходят фольклористы, — русская живопись. Художники XIX в., да и XX в. (не говорим о современных живописцах, обращающихся к теме православных традиций) оставили нам этнографически точные изображения колядований («Колядки в Малороссии» К. А. Третьякова (1826–1893), «Колядки» Н. К. Пимоненко (1862–1912) и др.) и христославлений («Славильщики-городовые» Л. И. Соломаткина (1837–1883), «Славильщицы» его же, «Христославы (Дети старой деревни)» Ф. В. Сычкова (1870–1958) и др.). Абсолютно неустраиваемыми фольклористикой остаются дореволюционные поздравительные почтовые открытки. Хотелось бы, чтобы фольклористы (именно фольклористы, а не искусствоведы!) включили этот материал в сферу своего внимания.

Из значимых тем, введенных А. Н. Розовым в фольклористику, назовем тему священника в традиционной жизни русского народа, см. его статьи «Фольклорно-этнографические элементы в русской проповеди для сельского населения второй половины XIX — начала XX вв.», «Сельский священник в праздничной культуре русской деревни XIX — начала XX века», «К вопросу о сословной развлекательной культуре второй половины XIX — начала XX века (праздник в доме священника)», «Сельская матушка как учитель и просветитель (по материалам церковной периодики второй половины XIX — начала XX в.)». В исследовательской и экспедиционно-собирающей работе в советское время, по понятным причинам, образ священника в народной культуре не получал никакого освещения. Раскрывая названную тему, А. Н. Розов опирается в основном на материалы дореволюционной периодики («Руководство для сельских пастырей», «Церковный вестник», губернские епархиальные ведомости), которую исследователь знает как никто другой из его коллег-фольклористов.

Как и все серьезные труды, книга А. Н. Розова будит исследовательскую мысль и заставляет ставить вопросы, не касающиеся непосредственно

затронутых автором областей. Перечитывание названных статей о священнике заставило меня задуматься еще об одном персонаже русской деревни XIX в. — о помещике и его месте в традиционной жизни крестьянства. Речь идет, естественно, о тех помещиках, которые постоянно жили в своих усадьбах и знали весь годовой цикл земледельческих работ. Материал на эту тему в настоящее время надо собирать по крупицам, скорее всего, в беллетристике и мемуарах и, возможно, в краеведческих очерках. Как бы то ни было, очевидно, что помещик был включен в народно-церковный календарь. Не сомневаемся, нам нужны конкретные знания о взаимоотношениях «помещик — крестьянство» в ракурсе фольклористики и этнографии. Вспоминаю постановку оперы П. И. Чайковского «Евгений Онегин» в Мариинском театре. Там в первой картине крестьяне вручают жатвенный сноп не матери Татьяны (помещице Лариной), а Филиппевне (няне). Мне было очевидно, что режиссер в данном случае нарушает правду жизни.

Рецензируемая книга отражает многообразие научных интересов автора, причем, касаясь разных тем, фольклорист нередко выходит на те или иные аспекты церковно-духовной жизни. Разрабатывая систему народно-церковного календаря, А. Н. Розов затрагивает тему кулачных боев («Кулачные бои в России»), которым посвящена в настоящее время уже довольно большая литература. В статье «Кулачные бои в среде духовенства» исследователь собрал убедительный и нетривиальный материал о кулачных сражениях в среде учащихся духовных училищ и семинаристов. По воспоминаниям Н. Гилярова-Платонова, на которые А. Н. Розов обращает внимание, кулачные команды духовных училищ формировались на основе фамилий: бойцы с фамилией на *-ский* (Преображенский) выступали против бойцов с фамилией на *-в* (Соколов).

Как и все сотрудники Отдела фольклора Пушкинского Дома, А. Н. Розов много сил отдает подготовке серии «Былины» Свода русского фольклора. Он, если можно так выразиться, специализируется на создании в каждом из томов, формируемых по региональному принципу (Печора, Мезень, Кулой и т. д.), различного рода указателей: именного, географических и этнических названий, предметного. Особо исследователь выделяет «Указатель терминов, связанных с православием». Все указатели, подчеркнем, являются великолепным инструментарием для исследования былин. Аналитические возможности «Указателя терминов, связанных с православием», опробо-

ваны в одной из статей А. Н. Розова, опубликованных в рецензируемой книге, — «Православные мотивы в севернорусских былинах». В этой статье представлен опыт создания указателя православных былинных мотивов. Исследователь выделяет этикетные и антиэтикетные формулы (крестится или не крестится герой при входе в терем); угрозы иноземного правителя князю Владимиру (сжечь церкви, бросить в грязь иконы и пр.); церковь; крест и т. д. Без сомнения, указатель такого рода может быть очень полезен для эпосоведения, однако полагаем, предложенный в статье вариант — это только первые подступы к указателю, требующему принципиальных доработок. Думается, необходимо строго определить, что понимается под мотивом (мелкая повествовательная единица), и при составлении указателя в формулировках постоянно иметь в виду формулировки мотивов, основанные на предикате. В ряду мотивов в настоящее время мы пока не видим географической составляющей (Иерусалим, Иордан, Фавор-гора и т. д.), играющей, на наш взгляд, большую роль в раскрытии православной тематики.

Погружение в проблематику указателей дало основание А. Н. Розову для написания еще нескольких статей, помещенных в рецензируемой книге: «Из истории создания словарей к былинным сборникам», «Из истории указателей к былинным сборникам (новаторство П. А. Бессонова)», «Из опыта составления указателей и словарей к былинам Печоры и Мезени (из серии «Свод русского фольклора»)».

А. Н. Розов, напомним, является первопроходцем в области создания библиографических указателей, отражающих фольклорно-этнографические материалы, опубликованные на страницах дореволюционных церковно-духовных периодических изданий (см. список подготовленных им библиографических подборок на эту тему в «Списке работ А. Н. Розова»). Исследователем проработаны такие издания, как «Руководство для сельских пастырей», «Церковный вестник», «Олонецкие епархиальные ведомости», «Пензенские епархиальные ведомости», «Вологодские епархиальные ведомости», «Симбирские епархиальные ведомости», «Калужские епархиальные ведомости», «Ярославские епархиальные ведомости». В рецензируемой книге читатель найдет ряд статей, написанных по материалам церковных журналов и опубликованных в разделе «Литературные произведения в свете традиционной культуры»: «Столетие со дня рождения А. С. Хомякова на страницах церковной периодики», «Ре-

лигиозные мотивы в поэзии Ф. И. Тютчева (по материалам церковной периодики)», «Образ священника в русской литературе (в оценке церковной критики)». Не сомневаемся, что эти статьи должны быть востребованы литературоведами.

В этом же разделе печатаются две статьи, посвященные теме «Пушкин и фольклор». Исследователь обращается к известной мистификации, предложенной великим поэтом: передавая П. В. Киреевскому свои песенные записи, А. С. Пушкин сказал фольклористу, что одна из песен — это его оригинальное стихотворение. Вот уже почти два столетия фольклористы и пушкиноведы пытаются выяснить, какая же из песен в собрании П. В. Киреевского принадлежит Пушкину. Анализ текста «Как за церковью, за немецкою», приписываемого литературоведами Пушкину, позволяет А. Н. Розову сделать вывод, что это «явно авторский, созданный в городской среде» (с. 414) текст; вопрос о том, был ли его автором Пушкин или другое лицо (в таком случае текст вошел в устную песенную традицию и был зафиксирован Пушкиным), исследователь оставляет открытым (статья «Песня “Как за церковью, за немецкою”, записанная Пушкиным или сочиненная им?»). В статье «“Уродился я несчастлив, бесталанлив...”: об одной из “народных” песен Пушкина» А. Н. Розов, обозревая статьи В. Д. Берестова тридцатилетней давности о еще одном пушкинском тексте в коллекции П. В. Киреевского, склонен согласиться с его гипотезой, полагающей, что Пушкин составил этот текст из фрагментов лирики разных циклов: хороводно-игрового, семейного и удалого (разбойничьего). Конечно, статьи А. Н. Розова не закрывают проблему пушкинской мистификации, однако, не сомневаемся, они займут свое место не только в фольклористике, но и в пушкиноведении.

В раздел «Собиратель и народный исполнитель» А. Н. Розов включил статью «Арина Родионова глазами фольклористов», которую мы предпочли бы поместить в раздел «Литературные произведения в свете традиционной культуры». Работа во многом имеет реферативно-обобщающий характер. А. Н. Розов вслед за другими исследователями — литературоведами и фольклористами, — опирающимися на фольклорные записи А. С. Пушкина и его поэтические произведения, пытается восстановить фольклорный репертуар няни поэта: сказки; былины; апокрифические духовные стихи; обрядовый фольклор; былички; предания; шутки, приговорки, небылицы; повесть «Бова»; песни. Восстановление репертуара Арины Родионовны, к чему обращались многие ученые,

в том числе и М. К. Азадовский, конечно, может быть только гипотетическим. Позволим себе вступить в это поле гипотез. А. Н. Розов почему-то в круг быличек, которые Пушкин мог слышать от Арины Родионовны, не включает записи поэта в «Рабочих тетрадах», сделанные после его конспективных записей сказок. В свое время мы высказали тезис, что конспективные фольклорные записи были сделаны А. С. Пушкиным не в процессе общения с исполнителем, а по памяти, причем одновременно¹. Полагаем, что, принимая тезис о записанных поэтом сказках как сказках Арины Родионовны, мы вполне можем и былички причислить к ее репертуару. Все три сюжета пушкинских быличек зафиксированы в указателях Айвазян — Померанцевой и Зиновьева² в разделе «Проклятые»: 1) «Парень женится на проклятой девушке» (начало: «О святках молодые люди играют игрища») (Айвазян — Померанцева В II 3; Зиновьев В II 3); 2) «Жена спасает проклятого мужа от чертей» (начало: «В том же роде. Жених пропадает 3 года») (Айвазян — Померанцева В II 2; Зиновьев В II 2); 3) «Неосторожное проклятие родителей» (начало: «Мать рассердясь на сына») (Айвазян — Померанцева В II 1 и 4; Зиновьев В II 4).

Отметим, что в кругу статей, составляющих рецензируемую книгу, заметное место занимают очерки, посвященные истории русской фольклористики. Ряд работ связан со сборниками русских песен. Укажем на статьи «Из истории создания первого свода русских народных песен» (несостоявшийся проект Русского географического общества 1887 г.) и «А. И. Соболевский — редактор печатных песенников XVIII века» (анализ эдиционной правки материалов ранних песенных сборников в семитомном сводном издании

А. И. Соболевского «Великорусские народные песни» 1895–1902 гг.). Ко второй половине XX в. относится несостоявшийся проект Н. П. Колпаковой и Е. А. Тудоровской (1957 г.) «Народные песни в изданиях последней трети XVIII века», работа над которым нашла продолжение в планах покойного пушкинодомского этномузыковеда А. Д. Троицкой и самого А. Н. Розова, однако издание так и не было осуществлено (статья «Народные песни из печатных песенников XVIII века (история одного несостоявшегося издания)»).

В разделе V «Коллеги и родные» читатель найдет четыре очерка-персоналии, также касающиеся проблемы истории русской фольклористики: «Русский фольклор в трудах Д. С. Лихачева», «Дмитрий Сергеевич Лихачев о малых городах», «Наталья Павловна Колпакова — создатель указателя песенных сюжетов», «Е. А. Костюхин как исследователь святочного фольклора».

Заметное место в кругу трудов А. Н. Розова занимает тема взаимоотношений собирателя и народного исполнителя. Статья «Свой — чужой (об этике собирательской работы)» — это обзор современных работ этнографов и фольклористов, посвященных названной проблеме. Говоря о сложностях установления контактов собирателя с деревенским жителем, о специфике работы этнографа в городском пространстве, А. Н. Розов, учитывая многолетний собирательский опыт нашей фольклористики (П. Н. Рыбников, А. Ф. Гильфердинг, Н. Е. Ончуков и др.), главным словом считает слово «уважение» — уважение к исполнителю народной поэзии, которого в конце XX в. стало принято называть информантом. В связи с этим этическим постулатом А. Н. Розов не принимает вызывающие формулиров-

ки («антропологи как инквизиторы», «аморальность профессии» антрополога, этнографа, фольклориста и пр.), звучащие в трудах нового поколения ученых (А. А. Панченко, С. Н. Абашин). Собственный опыт собирательской работы убеждает А. Н. Розова, что фольклорист может стать столь же интересным для народного исполнителя, как и исполнитель — для ученого. Два очерка — «Ты, ох, талан, ты мой талан...» и «Народный исполнитель и собиратель (по материалам переписки)» — посвящены выдающейся смоленской пестельнице Ольге Владимировне Трушиной, с которой у автора сложились добрые отношения и с которой он в течение многих лет переписывался.

Рецензируемая книга — это весомый итог нескольких десятилетий научной деятельности ученого. Однако мы не сомневаемся, что впереди у исследователя еще много трудов, которые будут востребованы научным сообществом.

Примечания

¹ См.: Иванова Т. Г. Еще раз о пушкинских записях народных сказок // Культура и история: Актуальные проблемы теории и истории культуры. СПб., 2004. С. 110–123.

² См.: Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162–191; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305–320.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

МИР БЕЛОРУССКИХ МЕСТЕЧЕК

А. И. Тяпкива. Местечки Беларуси: Этнологическое исследование. — Минск: Белоруская навука, 2018. — 189 с.

Местечко — специфический тип поселений, который начал складываться на территории Великого княжества Литовского, а позднее — Речи Посполитой начиная с XV в. Как правило, оно представляло собой экономический, административный и культурный центр небольшого сельского района, занимавший промежуточное место между городскими и сельскими поселениями. Несмотря на то что с начала XIX в. особенности жизненного уклада белорусских

местечек неоднократно привлекали внимание историков и этнографов, до сих пор отсутствовало посвященное им обобщающее монографическое исследование. Первой попыткой восполнить этот серьезный пробел стало рецензируемое издание.

Научная новизна работы в первую очередь состоит в ее комплексном характере, дающем возможность многоаспектного рассмотрения особенностей материальной культуры местечек. В результате проведенного

автором исследования были выявлены как общие тенденции этнокультурных аспектов эволюции местечек Беларуси, так и их частные региональные особенности. В число основных источников, на которые опирается исследование, вошли полевые материалы, собранные автором во всех регионах современной Беларуси. Помимо них А. И. Тяпкива активно использует этнографические описания и архивные документы, а также широкий круг нарративных письменных источников, включающих мемуарную литературу, записки путешественников и публикации в периодической печати. Подробный обзор и критический анализ источников, отмечающих этнокультурные особенности местечек

Беларуси, приведен в первой главе монографии.

Вторая глава посвящена эволюции, проблемам типологизации, а также социокультурным особенностям местечек. В ней А. И. Тяпкова анализирует ландшафтно-географические особенности местности, на которой чаще всего основывались эти поселения, выделяя прибрежный, болотный и сухоходольный типы расположения местечек. Автор делает вывод, что за всю историю существования местечек вплоть до советского периода выбор их места в значительной мере диктовался особенностями этнического природопользования.

К важнейшей этнокультурной особенности местечек А. И. Тяпкова относит то, что они являлись полиэтноконфессиональной зоной, в которой соседствовали друг с другом белорусская, еврейская, русская, польская, татарская и некоторые другие этнические культуры. Большой интерес представляет опыт автора, связанный с выявлением границ обособленного существования или взаимопроникновения различных элементов традиционной культуры проживавших в местечках этнокультурных общностей. Автор отмечает, что, с одной стороны, большинство народов, проживавших в местечках, занимали свои хозяйственно-экономические, социальные и конфессиональные ниши, с другой — между ними всегда существовали тесные бытовые контакты, при этом представители разных этнических групп и конфессий, как правило, мирно сосуществовали друг с другом. Двумя наиболее многочисленными народами, проживавшими в местечках, были белорусы и евреи. Жившие в местечках белорусы чаще всего принадлежали к крестьянскому или мещанскому сословию в основном занимаясь сельским хозяйством, отхожими промыслами и ремеслами. В результате введения черты оседлости для евреев их расселение на территории современной Беларуси чаще всего было ограничено местечками. Проживая в них, евреи преимущественно занимались торговлей и ремеслами. При этом они сохраняли свою этнокультурную и конфессиональную идентичность, а также ряд особенностей в одежде, культуре питания и других компонентах традиционной культуры. Ограниченная пространственная и социальная мобильность евреев до рубежа XIX и XX вв. превращала их в наиболее укорененную группу населения местечек, которая оказывала большое влияние на особенности социальной и экономической жизни местечек, а также на их этнокультурный колорит. Проживавшие

в местечках поляки занимали разные социальные ниши, при этом в их идентичности важную роль играло католическое вероисповедание. Среди них встречались как помещики, так и ремесленники и крестьяне. Русское население местечек было неоднородным в этнокультурном плане. Наличие отдельных локальных групп русских в местечках, возникших на территории Великого княжества Литовского, а позднее Речи Посполитой, автор связывает с междинастическими браками, появлением военнопленных, переселением из центральных губерний России староверов и рядом других исторических факторов. После присоединения к Российской империи белорусских земель в конце XVIII в. в местечки стали переселяться русские помещики, чиновники и лица духовного звания. При этом наибольшие различия с белорусами в традициях и жизненном укладе имели русские старообрядцы. Татары представляли собой сравнительно немногочисленную группу местечкового населения. Общаясь преимущественно на белорусском языке, в большинстве своем они придерживались ислама суннитского толка. В отличие от евреев, формировавших в местечках социальный слой мещан, татарская община во времена Великого княжества Литовского первоначально принадлежала к военному сословию. Позднее многие проживавшие в местечках татары занимались извозом и ремеслами, среди которых особенно широко была распространена обработка кож. Автор отмечает высокую степень этнокультурной ассимиляции татар, которые проживали в белорусских местечках, несмотря на сохранение у них мусульманского религиозного мировоззрения. Во многом эта ассимиляция объясняется тем, что мужчины-татары нередко вступали в браки с белорусскими женщинами. Еще одной, сравнительно немногочисленной этнической группой, проживавшей в местечках, были цыгане, большинство которых вели оседлый образ жизни. Многие из них являлись христианами. В общении друг с другом они использовали цыганский язык. Цыгане занимались различными ремеслами, а начиная с XVIII в. даже основывали в некоторых местечках мануфактурное производство тканей и других изделий.

В монографии большое внимание уделяется роли ярмарочной торговли в экономической жизни местечек и ее влиянию на этнокультурное своеобразие. Местечковые ярмарки могли носить локальный характер, способствуя распространению в пределах определенного района сельскохозяйственной продукции и изделий ремесленников,

а могли иметь международный масштаб, собирая торговцев разнообразной продукцией широкого спроса из России и ряда европейских стран. Таким образом, местечки выполняли важную функцию своеобразных «внутренних центров» внешней торговли. В то же время наряду с внешними, приграничными этноконтактными зонами местечки играли специфическую роль внутренних центров межэтнических взаимодействий.

Третья глава монографии посвящена особенностям материальной культуры местечек. А. И. Тяпкова отмечает, что типичные примеры планировки местечек вобрали в себя целый ряд градостроительных принципов, сложившихся в Европе. Проникновение в местечки готических, ренессансных и барочных принципов организации архитектурной среды автор связывает с тем, что в них часто располагались магнатские или шляхетские усадьбы. Классицистические элементы получили распространение в связи с внедрением в местечках типовых генеральных планов для уездных и штатных городов после того, как территории, на которых они были расположены, вошли в состав Российской империи. В то же время автор отмечает, что, несмотря на заметные городские влияния, многие образцы архитектуры местечек нередко можно рассматривать как феномены народной культуры благодаря стихийности их возникновения и родству с традиционной сельской застройкой. При этом структурно-планировочный характер местечек сельского типа был характерен для восточных белорусских регионов. В них преобладали деревянные постройки, многие из которых были близки традиционным крестьянским усадьбам. В экономике этих местечек первостепенная роль отводилась распределению сельскохозяйственной продукции. В западных регионах местечки были значительно более урбанизированными. Помимо кустарных ремесел в них нередко получало развитие мануфактурное производство.

В главе также анализируются особенности культуры питания и одежды основных этнических групп, проживавших в местечках. Опираясь на имеющиеся этнографические материалы, автор отмечает, что различия в повседневной одежде мещанского населения разных национальностей в местечках XIX в. нивелировались, а в пище больше, чем в других компонентах материальной культуры, сохранились традиционные черты. В конце главы А. И. Тяпкова констатирует, что эволюционный принцип развития местечек был нарушен из-за Первой мировой войны и революции

1917 г. Изменение административного статуса местечек, их причисление к городам или сельским поселениям, ликвидация частных форм торговли, ремесленного производства и сельского хозяйства лишили местечки их прежних основных экономических функций. В начале XX в. изменился этнический состав местечек, в первую очередь благодаря существенному оттоку из них еврейского населения. Несмотря на это, происходившие на протяжении сотен лет межэтнические взаимодействия оставили яркий след в культурном наследии местечек. В связи с этим монография А. И. Тяпковой представляет большой интерес не только с точки зрения исторической реконструкции и систематизации этнокультурных аспектов жизни белорусских местечек. Не менее важно, что автор предприняла попытку выявить и обосновать уникальность локальных традиций, сложившихся в отдельных белорусских местечках. Это имеет несомненное практическое значение для возрождения их исторического облика и развития

в них новых центров культурно-познавательного туризма.

Следует отметить, что автор подробно рассматривает этнокультурную историю местечек начиная лишь со второй половины XVIII в., в то время как более ранние периоды их развития обозначены довольно схематично. Это свидетельствует о существовании общих методологических проблем изучения более ранних периодов развития традиционной культуры местечек. К этим проблемам можно отнести нехватку документальных источников, с помощью которых возможно равномерно реконструировать всю полноту этнокультурных аспектов жизни белорусских местечек в XV–XVII вв., а также разрозненность и порой недостаточно четкую атрибуцию связанных с этим периодом экспонатов, находящихся в собраниях музеев Беларуси. Эти обстоятельства заставляют задуматься о перспективах привлечения новых методов изучения материальной культуры местечек, в числе которых важную роль могут занять исследования, проводимые на

стыке археологии и этнологии. Такие несомненные перспективы имеет расширение географических рамок исследования, связанное с изучением общих и особенных этнокультурных черт местечек на территории современных Украины, Польши, Литвы, России и других сопредельных с Беларусью стран. Очевидно, что подобные масштабные исследования возможно осуществить лишь путем консолидации усилий этнологов из этих государств.

Подводя итог обзору монографии А. И. Тяпковой, следует отметить, что автору удалось вывести на новый качественный уровень концептуальное осмысление этнокультурной истории белорусских местечек и очертить некоторые новые горизонты для исследований, посвященных этой теме.

Р. Ю. Федоров,
канд. филос. наук,
Тюменский НЦ СО РАН

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-09-00028).

ПЕСНЯ В ЛИЦАХ: О ЧЕМ ПОЮТ ЖИТЕЛИ КОРЧЕВСКОЙ ЗЕМЛИ

Жестокие романсы / Сост. Е. В. Павлова, М. В. Строганов; Предисл. и коммент. М. В. Строганова. — Тверь: СФК-офис, 2017. — 306 с. — (Завидовские чтения: Краеведческая серия; Вып. 1).

В рецензируемой книге публикуются так называемые поздние народные песни (для которых из множества исследовательских терминов составители выбрали определение «жестокие романсы»), записанные в одном из районов Тверской области — Конаковском (территория которого частично совпадала с бывшим Корчевским уездом Тверской губернии). Это не первая публикация, посвященная песням Тверской области: М. В. Строганов в предисловии указывает, что первый сборник из 200 текстов был опубликован в 2006 г. [2]; кроме того, в 2014 г. вышло первое монографическое исследование [4], в основе которого лежит весьма впечатляющий корпус из более чем пяти тысяч текстов (содержащих 1049 сюжетов), записанных в 1970–2000 гг. Настоящий сборник отличает его краеведческая установка (книга заявлена как первый выпуск краеведческой серии, посвященной различным частям Тверской области), реализующаяся, в частности, в способе организации материала — по исполнителям. Таким

образом, у читателя происходит своего рода переключение с привычного восприятия сборников песен: фокус смещается с самих текстов на их исполнителей, с одной стороны, и на жизнь каждой песенной единицы в репертуаре отдельного человека — с другой.

Главная и самая объемная часть книги — тексты песен и краткие биографии исполнителей; ее обрамляют предисловие и указатель. М. В. Строганов мастерски выстраивает вступительную часть, которая ориентирована на две читательские группы — специалистов-песневедов и жителей Корчевской земли. Краткая история жестокого романа как явления, описание его исторических корней и обоснование выбора составителями этого термина оформлены как близнапоминание для одних и ликбез для других. Больше внимание М. В. Строганов уделяет рассмотрению социально-экономических процессов, подготовивших почву для развития этой группы песен. В частности, он анализирует последствия разрушения

традиционной семьи, которые нашли отражение в романсе, подкрепляя свои размышления цитатами из песен.

Дополняет книгу и помогает ориентироваться в материале алфавитный указатель. Рядом с названием каждой песни приведены фамилии исполнителей, в чей репертуар входит песня, а также даны краткие сведения об авторе текста и/или музыки, если таковые известны.

Сначала общая статистика — перед нами 321 текст, записанный в 29 населенных пунктах от 85 исполнителей, из которых 8 мужчин, остальные женщины. Самый старший информант родился в 1892 г., самый младший — в 1982 г., т.е. охвачен репертуар за девять десятилетий, однако количество исполнителей по годам рождения распределяется неравномерно: 1890-е гг. — 3 человека, 1900-е — 2, 1910-е — 17, 1920-е — 27, 1930-е — 16, 1940-е — 9, 1950-е — 3, 1960-е — 1, 1970-е — 1, 1980-е — 6. Таким образом, основная масса текстов, публикуемых в настоящем издании, записана от людей, родившихся в 1910–1940-х гг.

Надо отметить, что это сухое описание совершенно не соответствует тому, что сборник представляет на самом деле и какие возможности открывает для исследователя. Опираясь на полученные цифры, можно попытаться ответить, например, на следующие вопросы (сначала в рамках только этой книги, без привлечения похожих сборников): обладает ли каждое поколение «своим» репертуаром;

различаются ли мужской и женский репертуар; какие самые популярные сюжеты в этом регионе, а какие — единичные?

Я хотела бы остановиться на нескольких интересных кейсах, которые обнаруживаются при внимательном чтении книги.

Первое, на что хочется обратить внимание читателя, — репертуар исполнительниц 1980-х гг. рождения. Надо сказать, что научных публикаций песенных текстов, записанных от поколения миллениалов, невероятно мало. Небольшое их количество (23 песни) представлено в книге С. Б. Адоньевой и Н. М. Герасимовой «Современная баллада и жестокий романс» в разделе «Баллада и романс в детской традиции» [6]. Отсутствие интереса к репертуару молодого поколения обусловлено принятой среди многих фольклористов установкой (или традицией) записывать в негородских экспедициях бабушек, чтобы узнать, «как раньше жили». Представителей молодежи редко рассматривают как интересных собеседников, обладающих «необходимыми знаниями». Не исключено, однако, что записи песен, популярных в 1980–1990-е гг., хранятся в многочисленных архивах кафедр и центров нашей страны — другое дело, что публиковать и анализировать их пока никто не пытается. Безусловно, варианты этих текстов встречаются на многочисленных форумах в Интернете, где поколение 30-летних вспоминает о детстве и юности. Но, как я уже упоминала, настоящая подборка — лишь вторая известная мне их исследовательская публикация.

Среди 14 таких текстов только две песни встречаются в репертуаре женщины старшего поколения: песня «В салоне много вина...» была записана также от Н. Б. Степановой, родившейся в 1956 г. Первые фиксации песни о Джанель/Джанетт/Джанэй, дочери капитана/рудокопа/атамана, которую убил ревнивый матрос или капитан, относятся к 1960-м гг. На многочисленных сайтах люди делятся вариантами, которые были популярны в их время. Можно сказать, что это один из текстов, объединяющих поколения родителей и детей второй половины XX в.¹ Эта песня, как и «Вдали виднелся белый дом...», относится к так называемой группе филоэзотических баллад, которая, по наблюдениям С. Ю. Неклюдова, сложилась еще в начале 1920-х гг. и во второй половине XX в. «опустилась» в детский репертуар [3]. Опубликованные здесь записи только подтверждают это: так, Степанова сообщает, что услышала эту песню в детстве в г. Кедайняй в Литве, а от О. Н. Карповой (1982 г.р.) она была записана, когда ей было 18 лет.

Второй текст, возникший, по-видимому, еще на рубеже XIX–XX вв. и известный старшему поколению, — «Вечер ленивый над тихой рекою...». «Ранний» вариант «Бедная девица, горем убитая...» записан от Ю. А. Грушиной, 1915 г.р. (с. 121–122). Поздний вариант претерпел существенные изменения. Он стал заметно короче: без предварительной истории, повествующей о причинах самоубийства девушки, это три, иногда четыре четверостишия, которые рассказывают только об утопленнице. О том, что это «новый» вариант старой песни, а не результат сбоя памяти исполнительницы, свидетельствуют многочисленные варианты исполнения под гитару именно этих четверостиший, которые легко находятся в Интернете по первой строке «позднего» текста. У новой песни появляются названия «Ундина», «Утопленница», «Тина» и даже шуточные переделки².

Остальной репертуар таков: две «афганские» песни из репертуара ансамбля «Голубые береты» («Песня афганской кампании (Мне старушка одна на вокзале под локоть сказала...»), «Дочка с папой говорит...»), три — из репертуара Ирины Ежовой («Епископ властью от Бога данной...», «Ночью церковь пуста...», «Что гроза в степи влюбленной паре?»), две — из репертуара исполнителя русского шансона Петлюры («Там в семье прокурора в безмятежной отраде...», «Барабанит по улице дождь...»). Еще три песни не приписываются какому-либо исполнителю. На интернет-сайтах они определяются исполнителями как дворовые, чаще всего исполняемые в пионерских лагерях: «Двери в темницы за мною закрыты, и вот...», «Алое солнце встает вдали...», «Как годы мчатся, какой пацан уже большой...», «Шли по лесу парень с девчонкой...».

Второй интересный момент, мимо которого я не смогла пройти, — связи людей друг с другом и отражение этих связей в репертуаре. Один из любопытных примеров — варианты «Ваньки-ключника», записанные от В. П. Ермилиной (1936 г.р.), которые она узнала от настоятеля Завидовского храмового комплекса В. Д. Ильина. Его тексты тоже опубликованы в сборнике. Отец Валерий представил три варианта, Валентина Петровна — два. Ее тексты даны с пометами: «текст За записан с голоса, в живом исполнении; текст 3б переписан самой исполнительницей» (с. 148). Тексты, обозначенные литерами «а» и «б», у обоих исполнителей практически совпадают. Первый представляет собой один из вариантов песенной переработки стихотворения В. В. Крестовского (об особенностях преобразований авторского текста в фольклорные см.: [5]). Второй

текст близок к авторскому: он короче, но те строфы, которые были сохранены, почти идентичны литературным. По всей видимости, второй текст существует только в письменном виде (жаль, нет указания, каким образом он был получен от отца Валерия), и расхождения между двумя вариантами обусловлены ошибками переписчика. Третий вариант, записанный от настоятеля, представляет еще одну версию песенной фольклоризации. Отметим некоторые интересные особенности. Текст «а» имеет «народный» вариант строфы 2, которая ранее мне не встречалась — обычно либо она опускается вовсе, либо сохраняется авторское четверостишие. Кроме того, этот текст включает редкий мотив отлучки князя — «Князь с охоты возвращался...», встречавшийся нам единожды [6. С. 106–107]: «Князь уехал на работу...» (с. 276). Есть также одна лексическая деталь, которая характерна и для других вариантов этой песни из завидовского сборника: в строках «А ведь льнула же к детине, / Что сорочка ко плечу...» *сорочка* в ряде случаев меняется на *сороку*, опять же нигде не зафиксированную ранее (встречается изменение *сорочки* на *рубашку*). Можно предположить, что речь идет о головном уборе³: сороки, как указывают исследователи, в XIX в. были широко распространены в Тверской губернии, в том числе в Корчевском уезде [1]. Возможно, эта строка исполнителями с данной территории понималась как описывающая склоненную к плечу мужчины голову в уборе замужней женщины.

Третий момент связан с вопросом, заданным в начале, об общем и различном в мужском и женском репертуаре. Начнем с того, что мужской репертуар, как и детский, весьма редко фиксируется собирателями, а значит, и редко публикуется (гораздо реже, чем женский, но чаще, чем детский). Причина этого кроется в самом устройстве деревни второй половины XX в.: среди опрашиваемых среднестатистической экспедицией женщины преобладают, да и традиция пения всё больше принадлежит им. Итак, от 8 мужчин записано 15 текстов, причём 6 из них списаны из тетради погибшего в Великую Отечественную войну дедушки собирателя. Примечательно, что всё это образцы мужской лирики, исполняемые от лица мужчины, так называемые солдатские, тюремные и ямщицкие песни. К сожалению, нет сведений о полном содержании тетради и неизвестно, какие еще группы песен там представлены, отбирал ли собиратель тексты исключительно «мужские» или они действительно там преобладают. Тем не менее вернемся к остальным 9 песням: помимо

текстов, относящихся к перечисленным выше «мужским» группам, еще записаны две традиционные протяжные песни: «Эх, подула, подула непогодушка...» от лица мужчины и «Шел-прошел молодчик...» от лица женщины, а также «женский» романс «Я помню садик и ту аллею...» и три варианта «Ваньки-ключника». Нельзя сказать, что тюремные, солдатские и ямщицкие песни характерны только для мужского репертуара, их с удовольствием исполняют и женщины, по крайней мере во второй половине XX в., когда они выступают хранительницами этих текстов и воспроизводят все тексты, которые помнят, — мамы, папы, дяди, бабушкины и т. д. Но тенденция, в соответствии с которой мужчины исполняют прежде всего мужские песни, очевидна даже на примере такого небольшого корпуса.

За рамками книги остаются сведения, которых порой не хватает читателю, к примеру, ограничивается ли репертуар каждого исполнителя теми текстами, которые приведены в сборнике, или от него были записаны песни других жанровых разновидностей? Интересно было бы знать, почему некоторые информанты ис-

полнили только одну песню: полевая практика показывает, что если речь заходит о песнях, то информант если не поет несколько песен подряд, то по крайней мере называет известные ему песни или пропевает несколько строк из них. Возникает вопрос, как работали составители: отобрали более или менее полные тексты, а отрывки оставили за рамками публикации? Дополнение полных текстов списками тех, которые лишь названы, но не спеты, песенными отрывками — еще одна перспективная идея для публикации песен, позволяющая увидеть в том числе работу памяти исполнителя, соотношение его пассивного и активного репертуара.

В целом рассматриваемая книга является важным источником для изучения песенной традиции региона, а акцент на личности исполнителя, его репертуаре делает ее уникальной.

Примечания

¹ Варианты см.: [б. с. 314–315]; Танго цветов // А-PESNI: песенник анархиста-подпольщика (URL: <http://a-pesni.org/dvor/tangocvetov.php>).

² См., например, вариант на сайте «Старый песенник» (<http://accbook.ru/152-vecher-leniviyj>).

³ Спасибо за идею магистрантке Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ Любови Янченко.

Литература

1. Зыкус М. В. Региональные особенности народного костюма XIX — начала XX века в традиционной культуре русских и карел Тверской губернии. М., 2006.
2. Жестокие романсы Тверской области / Сост. Л. В. Бродис, Е. В. Петренко, М. В. Строганов, И. С. Тарасова. Тверь, 2006.
3. Неклюдов С. Ю. Русский горожанин поет о далеких странах: «филоэксотический» слой городской баллады // Геополитика и русские диаспоры в Балтийском регионе. Ч. 1: Гуманитарные аспекты проблемы: русские глазами русских. Калининград, 2008. С. 158–171.
4. Петренко Е. В., Строганов М. В. Жестокие романсы Тверской области: Монография. Тверь, 2014.
5. Рычкова Н. Н. Исторические трансформации балладного сюжета о Ванюшке-ключнике // Традиционная культура. 2014. № 3. С. 11–19.
6. Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.

Н. Н. Рычкова,

канд. филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Бакалдын — аргиш длиною в четверть века / Местная обществ. организация Национально-культурная автономия эвенков г. Якутска «Дулин Буга»; сост. А. Н. Варламов. — М.: Спутник+, 2018. — 95 с.: ил., цв. ил.

Балаян Б. С., Чухольский М. П., Шамрук А. А. Белорусы = Belarusians. — Симферополь: [б. и.], 2018. — 239 с.: ил., портр., табл., факс., цв. ил. — (Всемирная серия: Народы и времена. Российская Федерация. Крым = Global series: Nationals and times. Russian Federation. Crimea; т. 9).

Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах. Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова / Ин-т славяноведения РАН; [редкол.: И. А. Седакова (отв. ред.), М. М. Макарец, Т. В. Цивьян]. — М.: [Ин-т славяноведения РАН], 2018. — 220, [4] с. — (Материалы круглого стола Центра лингвокультурных исследований Balcanica; 6).

Баркова А. Л. Введение в мифологию. — М.: РИПОЛ классик, сор. 2018. — 527 с. — (Лекции PRO. Мировая мифология).

Бернштейн Э. Б., Асанов Ю. Н. Традиционная архитектура Балкарии = Traditional architecture of Balkaria: сб. науч. монографий. — Пятигорск: Снег, 2018. — 335 с.: ил.

Вертепов Г. А. В горах Кавказа: природа, памятники, население горной Чечни и горной Осетии в XIX в. — 2-е изд. — М.: URSS; ЛЕНАНД, сор. 2018. — 106 с.: ил. — (Академия фундаментальных исследований: АФИ. Этнология).

Газо А. Шуты и скоморохи всех времен и народов / [пер. и дополнения Н. Федоровой]. — М.: Вече, сор. 2018. — 253, [18] с.: ил. — (Всемирная история).

Иванова Н. В. Художественная культура Нижнего Поволжья: курс лекций / Вологод. гос. ун-т. — Вологда: ВоГУ, 2018. — 86 с.

Квашин Ю. Н. Жизнь и быт самоедов и лопарей в кратком описании одного вольтерьянца / РАН, Сиб. отделение, Тюмен. науч. центр, Ин-т проблем освоения Севера. — Тобольск: Полиграфист, 2018. — 52 с.: ил., портр.

Кулланда С. В. Происхождение варн: к 200-летию Института востоковедения РАН / Ин-т востоковедения РАН. — М.: Ин-т востоковедения РАН, 2018. — 150 с.

Кушу С. А. Шуточные танцы адыгов (черкесов): монография. — Майкоп: Полиграф-ЮГ, 2018. — 121 с.: ил., ноты, портр.

Лазаренко В. Г. Ахилл — бог Северного Причерноморья: монография. — Ижевск: Шелест, 2018. — 415 с.: ил.

Муйтуева И. Н., Ойношев В. П., Тадышева Н. О. Алтайский традиционный этикет / Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова. — Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. — 159, [4] с.: цв. ил.

Мифологема правосудия: историко-правовая реконструкция мифологического наследия Древнего Рима и Эллады / [Арямов А. А., Бодаевский В. П., Зимин В. М. и др.]; под ред. А. А. Арямо-

ва, В. П. Бодаевского. — Симферополь: АРИАЛ, 2018. — 93 с.

Найдаковские чтения-4. Тюрко-монгольский мир. Гуманитарные исследования: [сб. науч. ст.] / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН, Бурят. науч. центр Сиб. отд-ния РАН; [редкол.: Л. С. Дампилова (отв. ред.) и др.]. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. — 244 с.: ил., нот. ил., табл.

Народные культуры Европейского Севера: новые методы исследования: материалы Всерос. молодеж. науч. школы по фольклористике (г. Архангельск, 6–9 нояб. 2017 г.) / Северный (Арктический) федеральный ун-т им. М. В. Ломоносова; [отв. ред. Н. В. Дранникова]. — Архангельск: КИРА, 2018. — 159 с.

Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и Верхнем Приобье (археология, этнография, устная история) / [редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин]. — Вып. 13: 2017: материалы XIII Междунар. науч.-практ. конф., Горно-Алтайск, 24–27 апреля 2018 г. / Горно-Алтайский гос. ун-т; Алтайский гос. пед. ун-т. — Горно-Алтайск: Библиотечно-издательский центр ГАГУ, 2018. — 349 с.: ил., цв. ил.

Павловская А. В. Искусство еды: гастрономические традиции античной эпохи. — М.: Ломоносовъ, 2018. — 345 с. — (Лучшее увлекательное чтение).

Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: материалы III Всерос. науч.-практ. конф., посвященной 50-летию первого этносоциологического исследования в СССР, Казань, 6–7 сентября 2018 г. / Ин-т истории им. Ш. Марджани АН Респ. Татарстан [и др.]; [редкол.: Г. Ф. Габдрахманова (отв. ред.) и др.]. — Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. — 511 с.: ил.

Прищепа Е. В. Жилища населения Хакасско-Минусинского края в тради-

ционной системе жизнеобеспечения в XVIII–XX вв.: (на примере хакасов и русских старожилов) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Абакан: Бригантина, 2018. — 179 с.: ил.

Современная Европейская социокультурная антропология и этнология: историографические очерки / [отв. ред. и сост. М. Ю. Мартынова; кол. авт.: Э. Г. Александренков, М. А. Андрионина, А. В. Верещагина-Гурко и др.; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН]. — М.: [ИЭА РАН], 2018. — 426 с.: цв. ил.

Эбель А. В., Трифанова С. В., Константинов Н. А. Культура населения Алтая эпохи древности и Средневековья: проблемы реконструкции и сопоставления с традиционной культурой алтайцев / Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова. — Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. — 119 с.: ил., табл. — На обл. авт. не указаны.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, НОТЫ

Большое собрание преданий, сказок и мифов западных славян: [сб.] / [пер. на рус. яз., сост., предисл. Г. М. Лившиц-Артемьева]. — М.: Эксмо, 2018. — 783 с. — (Полн. собр. соч.).

Большой толковый словарь по словиц и поговорок русского языка для детей: [для средн. школьн. возраста] / [Розе Т. В.]; [худ. В. О. Уборичев-Боровский]. — 2-е изд., перераб. — М.: Абрис, 2018. — 223 с.: цв. ил.

Вострышев М. И. Советские вожди шутят. От Ленина до Горбачева. — М.: Алгоритм, 2018. — 239 с. — (Юмор — это серьезно).

Сампо. Руны Похьёлы = Sampo. Pohjolan runot: (карельский эпос) / [сост. и обработка: Д. Бакулин; рус. пер. А. Бакулин]. — СПб.: ЛЕМА, 2018. — 385 с.: ил., портр., цв. ил.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Балабейкина О. А. Этнология и религия стран изучаемого региона: Зарубежная Европа: учеб. пособие / Санкт-Петербург. гос. эконом. ун-т, Каф. региональной экономики и природопользования. — СПб.: Санкт-Петербург. гос. экон. ун-т, 2018. — 81 с.: табл.

Бочкарёва Н. И. Теория, методика и практика русского народного танца: учеб.-метод. пособие: направление подготовки: 52.03.01 «Хореографическое искусство», профиль «Искусство балетмейстера», квалификация (степень) выпускника «бакалавр» / Кемеровский гос. ин-т культуры, Фак. хореографии, Каф. народного танца. — Кемерово: Кемеровский гос. ин-т культуры, 2018. — 127 с.

Этнографическая энциклопедия Волгоградской области = Ethnographic encyclopedia of the Volgograd region / Администрация Волгоградской обл.; Волгоградский гос. ун-т; Южный науч. центр РАН; редкол.: М. А. Рыблова (отв. ред.), Е. Н. Васильева, А. В. Венков и др. — Волгоград: [Изд-во ВолГУ], 2017. — 544 с.: ил.

АЛЬБОМЫ

Плетение изделий из растительных материалов у коряков: [этногр. сб.] / Камчатский центр народного творчества; [сост. Н. А. Воробьева]. — Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс, 2018. — 58 с.: цв. ил. — (Нематериальное культурное наследие народов Камчатки).

Тульские ремесла / [сост. В. Н. Кузнецов]. — Тула: Свамия, 2018. — 80 с.: ил., портр., цв. ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

«ПЁТР ГРИГОРЬЕВИЧ БОГАТЫРЁВ И ЕГО ВРЕМЯ»: Научные чтения к 125-летию со дня рождения ученого

25–26 октября 2018 г. в Москве прошли ежегодные Богатырёвские чтения. В этом году они были организованы сектором фольклора и народного ис-

кусства Государственного института искусствознания (ГИИ) совместно с отделом фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

и кафедрой русского устного народного творчества Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Рабочей площадкой конференции стал ИМЛИ РАН.

Юбилейный характер форума определил и выбор темы, и основное направление ее разработки. Внимание участников чтений было сфокусировано на эпохе, не просто ставшей историческим фоном научной деятельности П. Г. Богатырёва, но и в силу ее революционного характера послужившей весьма

сложным социально-политическим и культурным контекстом, в котором развивались идеи и подходы ученого. Начальный период демократической открытости научного знания всему новому и становления экспериментальных методов изучения народной культуры сменился идеологическим диктатом, жестко ограничивавшим свободу выбора исследователей. Но еще более серьезными оказались последствия трансформаций и деформаций, которые претерпевала сама традиционная культура в ходе социальных катаклизмов, переживаемых страной. Несмотря на очевидные концептуальные импульсы темы, подталкивавшие обсуждение в руло социальной истории науки, конференция не приобрела сугубо историографического или идеологического характера. Напротив, в ходе предварительного диалога с будущими участниками определился еще один аспект работы, полюбоившийся всем, кто выступал на чтениях в последние несколько лет: проблематика и методология исследований П. Г. Богатырёва в контексте современной науки о фольклоре.

С приветствиями к участникам Богатырёвских чтений обратились заместитель директора ГИИ Г. У. Лукина, напомнившая историю чтений и рассказавшая о книгах, в разные годы подготовленных в стенах ГИИ по материалам прозвучавших на них докладов, и научный руководитель ИМЛИ РАН А. Б. Куделин, связавший основные этапы научной и педагогической деятельности П. Г. Богатырёва с работой ведущих фольклористических исследовательских центров его времени, в частности с ИМЛИ, где Богатырёв проработал несколько лет, и указавший на живой интерес современных молодых исследователей традиционной культуры к трудам выдающегося фольклориста.

Пленарную часть конференции открыл доклад А. Л. Топоркова (ИМЛИ РАН, Москва) «Из истории российской гуманитарной науки первой трети XX века: от изучения народной словесности к советской фольклористике». В нем были рассмотрены методологические подходы выдающихся исследователей фольклора первой трети XX в. (А. Н. Веселовского, М. Н. Сперанского, В. Н. Перетца, Ю. М. Соколова, П. Г. Богатырёва, В. П. Адриановой-Перетц) и упомянуты связанные с их исследовательской, архивной, экспедиционной, издательской и педагогической деятельностью научные семинары, общества, журналы. Прослеженные векторы эволюции российской фольклористики были тесно увязаны как с внешним социально-политическим контекстом существования отечественных гуманитарных наук

в 1920–1930-е гг., так и с внутренними факторами и интенциями научного самоопределения фольклористики в условиях активно меняющегося статуса народной традиции в предметном поле филологических, историко-этнографических и социокультурных исследований.

Доклад З. Д. Джапуа (АН Абхазии, Сухум) «Абхазская традиционная культура в разысканиях Г. Ф. Чурсина (первая половина XX века)» был посвящен осмыслению роли экспедиционной работы и теоретических публикаций выдающегося российского этнографо-кавказоведа в становлении современных исследований абхазской традиционной культуры. Зафиксированные Чурсиным в 1920-е гг. абхазские версии сюжетов нартовского эпоса о рождении Сасрыквы, его встрече с великаном, о сестре нартов Гунде, о чудесном котле и др. впоследствии позволили ему провести системные параллели с вариантами эпических сказаний о нартах у других народов Кавказа. При обсуждении доклада была особо отмечена необходимость дальнейшего изучения последних этапов научной биографии Г. Ф. Чурсина с целью увековечивания его памяти и возможного обнаружения его рукописного архива, что, несомненно, будет способствовать более точной и глубокой интерпретации его научного наследия.

В докладе О. О. Микитенко (Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рыльского НАН Украины, Киев) «Вклад П. Г. Богатырёва и Н. И. Толстого в изучение карнаваллизации в фольклоре славян» были рассмотрены взаимосвязанные теоретические аспекты ряда классических работ выдающихся славистов, посвященных театральным элементам в структуре славянского обрядового текста, с одной стороны, и «поэтике карнаваллизации» развитого народного театра — с другой. Проведенный П. Г. Богатырёвым и Н. И. Толстым семиотический анализ синкретичной мифопоэтики ритуала становится фундаментом семантической интерпретации поздних фольклорных текстов, преобразующих обрядовые магические элементы (ритуальный смех, маску, диалог, антиповедение, обшценную лексику) в единицы художественного «языка карнавала».

В докладе С. В. Алпатов (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) «Идеи тартуско-московской семиотической школы в генезисе концепции дотеатрально-игрового языка фольклора» рассматривался вопрос о характере взаимосвязей теории «дотеатрально-игрового языка фольклора» Л. М. Ивлевой и структурно-семиотических исследований тартуско-московского круга. При этом констатировался тот факт,

что в трудах Л. М. Ивлевой не были востребованы концепция театральности повседневной жизни русского общества XVIII–XIX вв. Ю. М. Лотмана, равно как и идеи П. Г. Богатырёва о функциональном и эстетическом единстве поэтического языка городского ярмарочного фольклора. В ходе дискуссии по докладу было сформулировано суждение, что в общем ряду типологически сходных форм игрового фольклора следует сохранить термин «дотеатральные» за феноменами, оформившимися до момента возникновения профессионального театра, тогда как для форм городской праздничной культуры, синхронных классическому театру, логично употреблять предложенный докладчиком термин «паратеатральные».

Секцию, посвященную архивным разысканиям, открыла Е. В. Минёнок (ИМЛИ РАН, Москва). Она рассказала об обнаруженной ею в архиве Массачусетского университета переписке П. Г. Богатырёва и Р. О. Якобсона. Последнего волновало, насколько сформулированные в его ранних работах теоретические положения находят отклик в российской науке спустя десятилетия (в частности, это касалось дискутируемого в 1920-х гг. тезиса о коллективном характере фольклорного творчества). Докладчица представила краткий очерк московского периода жизни Р. О. Якобсона: напомнила о среде, в которой он вырос, о преподавателях Лазаревского института восточных языков, где он учился, и о первом научном выступлении молодого исследователя в печати — о рецензии на «Опыт диалектологической карты русского языка в Европе» (сост. Н. Н. Дурново, Н. Н. Соколов и Д. Н. Ушаков. М., 1915), опубликованной в «Этнографическом обозрении» в 1916 г. Возражения вызвал избирательный подход докладчицы к фактам научной биографии Якобсона, отказ от рассмотрения некоторых его ранних статей, отразивших его интерес к фольклору.

Сведениями о документах, извлеченных из архивов Москвы и Праги, поделилась М. Ю. Сорокина (Дом русского зарубежья им. А. И. Солженицына, Москва). В ее докладе речь шла о Р. О. Якобсоне и П. Г. Богатырёве, которые были ближайшими друзьями и коллегами-соавторами на протяжении всей жизни, оба поддерживали славянское научное сообщество в условиях разрушения старых империй и появления молодых национальных государств в первой трети XX в., выполняя роль посредников между частями разорвавшегося мира. Новые архивные материалы (фотографии, регистрационные анкеты) позволяют уточнить содержание деятельности

как Якобсона, так и Богатырёва в европейском пространстве указанного периода. Доклад вызвал массу вопросов, что свидетельствует о неослабевающем интересе к обстоятельствам отъезда Якобсона и Богатырёва из России, периоду их пребывания в Праге в 1920-е — начале 1930-х гг. и их деятельности там.

Г. Н. Мехнецова (ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург) познакомила собравшихся с результатами первичной систематизации обширной переписки известного советского ученого Павла Степановича Богословского (1890–1966), в течение многих лет занимавшегося историей, культурой, фольклором и этнографией Пермского Прикамья. Материалы, собранные исследовательницей в Рукописном отделе ИРЛИ РАН, Государственном архиве Пермского края, Российском государственном архиве литературы и искусства, Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки, Санкт-Петербургском филиале архива РАН, Государственном архиве Российской Федерации и в других российских архивах, стали важнейшим источником для биографии как самого П. С. Богословского, так и его адресантов; они могут значительно обогатить представления о развитии советской науки 1920–1960-х гг. Сведения общего порядка были дополнены содержанием двух писем Богатырёва к Богословскому, относящихся к 1945–1946 гг.

Деятельности известного донского фольклориста, исследователя казаков-некрасовцев Фёдора Викторовича Тумилевича (1910–1979) были посвящены доклады сотрудников Южного научного центра РАН (Ростов-на-Дону) **Т. Ю. Власкиной** и **Т. Е. Гревцовой**. Взгляд на «поле» и «кабинет» известного фольклориста позволил Т. Ю. Власкиной сделать выводы о влиянии идеологических условий на деятельность ученого, воспринимавшего общественные процессы в категориях исторического материализма и классовой борьбы, что не помешало ему представить исследуемую культуру довольно объемно. Вместе с тем для публикаций материал подвергался определенной селекции, в результате чего сформировалась своего рода мифология «казаки-некрасовцы». Т. Е. Гревцова, дав общую характеристику фольклорной коллекции Ф. В. Тумилевича, указала на его преимущественное внимание к прозаическим жанрам, песням, свадебному обряду. Другие обрядовые практики, как и религиозный фольклор, либо оставались, в силу известных причин, обойденными вниманием ученого, либо их фиксация носила случайный характер. Отметила докладчица и важные осо-

бенности собирательской методики Тумилевича: повторные записи, внимание к вариантам, интерес к биографии респондентов, описание их исполнительской манеры.

Небольшую серию музыковедческих докладов открыла **Е. В. Хаздан** (независимый исследователь, член Союза композиторов Санкт-Петербурга). За исходную точку рассуждений она приняла слова П. Г. Богатырёва о том, что изучение этнографических фактов у славянских народов практически невозможно без изучения этнографии их неславянских соседей. Свой доклад она посвятила ашкеназской культуре, коснувшись роли книги, книжного языка и книжного знания в ней и как следствие совершенно иного способа трансляции фольклора и отношения к фольклорным произведениям. Ключевые для характеристики славянского фольклора критерии — устность и анонимность — не срабатывают в применении к фольклору евреев Восточной Европы. Подчеркнув, что исследование отдельных пластов ашкеназской культуры началось на рубеже XIX–XX вв. в русле деятельности Музыкально-этнографической комиссии, Е. В. Хаздан поставила вопрос о ключевых несовпадениях еврейской культурной традиции с применявшимися для ее описания методами изучения фольклора, ориентированными прежде всего на описание жанровой системы славянского фольклора.

Д. В. Смирнов (Проблемная лаборатория музыки и музыкального образования Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского) обратился к раннему этапу истории преподавания музыкального фольклора в советской России и, основываясь на архивных материалах, рассказал о деятельности Этнографической секции Государственного института музыкальной науки (ГИМН; 1921–1931). Этнографические курсы ГИМН, которые были созданы при секции, представляли собой первое в стране высшее учебное заведение, специализировавшееся в области музыкального фольклора и готовившее кадры для научно-исследовательской работы и преподавания в консерваториях.

Н. И. Жуланова (ГИИ, Москва) посвятила свое выступление научной деятельности Климента Васильевича Квитки (1880–1953), попутно обозначив точки взаимопересечений интересов Квитки и Богатырёва в области изучения славянского фольклора. Она подробно остановилась на роли Квитки в становлении отечественного этноинструментоведения и на судьбе его трудов, посвященных народной инструментальной музыке. Многие статьи и материалы Квитки по сей день доступны ученым только в виде руко-

писей. Большую работу по введению их в научный оборот ведут исследователи Киева и Львова. К сожалению, многие материалы, которые хранит Научный центр народной музыки им. К. В. Квитки Московской консерватории и Государственного центрального музея музыкальной культуры им. М. И. Глинки, всё еще ждут своих заинтересованных публикаторов.

Н. Ю. Данченкова (ГИИ, Москва) представила основные вехи творческого пути своего научного руководителя Анны Васильевны Рудневой (1903–1983) — ученицы, сотрудницы и последовательницы К. В. Квитки, профессора Московской консерватории. А. В. Рудневой принадлежат первые значительные публикации по южнорусскому музыкальному фольклору, сделанные еще в 1950-е гг. Важным результатом полевой работы в Курской и соседних с ней областях явилась ее диссертация «Народные песни Курской области. Курские танки и карагоды, таночные и карагодные песни и инструментальные наигрыши», защищенная как докторская в 1963 г. и ставшая основой изданной в 1975 г. монографии. Сильный и яркий музыкант-практик, отличный полевик, А. В. Руднева сказала новое слово и в области теории музыкального фольклора. На основе методов ритмо-синтаксического анализа, разработанных Ф. М. Колессой и К. В. Квиткой, она создала оригинальную систему народно-песенной (музыкально-поэтической) формы, предприняла ряд теоретико-аналитических разработок по ритмике, строфической организации, тактированию народной песни, а также написала несколько работ, демонстрировавших методику сравнительного анализа музыкально-песенных вариантов и версий песенного типа.

Доклад **Е. А. Самоделовой** (ИМЛИ РАН, Москва) «Диалект и фольклорное койне в профессиональной работе П. Г. Богатырёва и Е. В. Честнякова» продолжил уже не первый год представляемую докладчицей в рамках Богатырёвских чтений серию исследований, посвященных художнику, писателю и школьному учителю Ефиму Васильевичу Честнякову (1874–1961). Е. А. Самоделова отметила, что для Богатырёва как слависта и фольклориста внимание к языковой основе исследуемого текста, к рассмотрению словесных приемов, их роли в речевом развертывании произведений разных жанров фольклора является закономерным. Однако и его старший современник Честняков в своей литературной работе также последовательно настаивал на сохранении при публикации диалектных особенностей: он регулярно вступал в спор с издательством, «подгонявшим»

его тексты под литературную норму, ратовал за использование местного наречия в любых жизненных ситуациях и противился новомодным речевым шаблонам, занесенным в деревню из города. Свои наблюдения докладчица проиллюстрировала фрагментами из произведений Честнякова, а также из воспоминаний о нем, записанных ею во время экспедиций на родину художника.

Секцию, посвященную роли проблематики и методологии трудов П. Г. Богатырёва в современных исследованиях народной культуры и фольклора, открыло выступление **С. П. Сорокиной** (ИМЛИ РАН, Москва). В докладе «Театр Петрушки в научном дискурсе 1920-х годов» было показано своеобразие подходов к изучению этого вида народного театра в означенный период на фоне научной традиции, складывавшейся начиная с середины XIX в. В послереволюционную эпоху театр Петрушки оказался вовлечен в новое культурное строительство, к его опыту обращались в связи с задачами организации профессионального кукольного театра. Практическое освоение традиции народных кукольников наложило отпечаток на исследовательские установки: большинство работ по театру Петрушки, изданных в это время, носило научно-методический характер. Однако благодаря тому, что авторы были непосредственными свидетелями живой фольклорной традиции, в своих трудах они смогли выявить связь функциональных и структурных составляющих театра Петрушки. Тот же подход был использован П. Г. Богатырёвым в книге «Чешский кукольный и русский народный театр» (1923), причем Богатырёв придал идеям, «витающим в воздухе», методологический характер.

Выступление **О. А. Кузнецовой** (Школа юного филолога филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) «Фольклорная и книжная традиции в любительском театре («История о графе Фарсоне»)» было посвящено механизмам переработки ряда книжных и фольклорных источников (народных пословиц, формул рукописных стихотворных посланий, фрагментов популярной любовной лирики) в отдельные реплики и развернутые монологи персонажей исследуемой пьесы любительского театра середины XVIII в.

В. А. Ковпик (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) в докладе «П. Г. Богатырёв как исследователь смехового мира фольклора: жанры, сюжеты, проблематика» очертил обширный диапазон научной проблематики трудов П. Г. Богатырёва, посвященных изучению скоморошин, анекдотов,

рекламных выкриков бродячих торговцев и ремесленников, надписей на лубочных картинках, а также приемов комизма, гротеска и буффонады в народном театре. Особое внимание было уделено поэтической общности смехового мира скоморошин о Фоме и Ерёме и ярмарочного фольклора.

К. С. Задоя (Немецкий центр славистических исследований, Дюссельдорф, Германия) в своем докладе охарактеризовала историю собирания и изучения этнографами и фольклористами игр при покойнике, бытовавших на территории Украинских Карпат вплоть до 1970-х гг. и сохранившихся в памяти ныне живущих носителей традиции. Концептуальным ключом к интерпретации современных (2004–2018 гг.) записей воспоминаний об ушедшей традиции послужил структурно-функциональный анализ архаических ритуальных практик, проведенный П. Г. Богатырёвым в работе «Игры в похоронных обрядах Закарпатья».

Т. Ф. Пухова (Воронежский государственный университет) в своем исследовании опиралась на метод этнологической географии П. Г. Богатырёва. Начиная с 1960-х гг. фольклористами ВГУ проводилось систематическое обследование всех районов Воронежской области на предмет описания архаического святочного обряда «греть покойников», что дало возможность картографировать данное явление. Оказалось, что обряд имел неравномерное распространение на территории области, что связано, по мнению докладчика, с особым пограничным положением Воронежского края между южнорусскими областями и Украиной, а также обусловлено близостью обследованных территорий к экономически развитым центрам или отдаленностью от них.

Метод картографирования был использован и **М. Г. Матлиным** (Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова) при изучении факторов распределения растительных свадебных символов в Ульяновском Поволжье. В докладе «Некоторые особенности ритуальной динамики (на примере функционирования березки в свадебном обряде Ульяновского Поволжья)» были представлены данные о распространении в регионе березки, сосны и репейника как вариантов свадебного дерева. Замещение в ряде локусов березки репьем исследователь связывает с такими факторами, как трансформация растительного покрова в результате климатических изменений либо хозяйственной деятельности, с одной стороны, и вторичное освоение территории переселенцами, адаптировавшими исходные культурные формы к новым ландшафтным условиям, — с другой.

Доклад **Ю. А. Крашенинниковой** (Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) «Троицкий обряд «похороны березки» в русских заводских поселениях Республики Коми: реликт материнской культуры или новация?» основан на результатах включенного наблюдения уникальной традиции празднования Троицы в с. Кажым, не фиксируемой в других горнозаводских поселениях республики, население которых формировалось начиная с середины XVIII в. из крестьян Вятской, Вологодской, Костромской губерний. По мнению докладчика, ответ на вопрос, был ли обряд принесен в Кажым первопоселенцами или сформировался здесь как новация, могут дать дальнейшие целенаправленные экспедиционные и архивные разыскания.

В докладе **А. А. Ивановой** (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) «Дом в культурном ландшафте пинежской деревни: к вопросу о динамике традиционной культуры» были применены структурно-функциональный метод П. Г. Богатырёва и концепция культурного ландшафта. Рассматривалась эволюция традиционного севернорусского жилищного комплекса (домашних и хозяйственных построек) и его места в картине мира местных сообществ разного типа. На основе полевых материалов, собранных в Пинежском районе Архангельской области, А. А. Иванова показала, как трансформируется в последние десятилетия иерархия функций, которыми наделяется жилищный комплекс, как изменение соотношений в этом пучке функций влияет на выбор места построек, их экстерьеры и интерьеры, характер использования в разнообразных практиках (бытовых, игровых, обрядовых).

Кавказоведческой проблематике были посвящены доклады **Т. М. Хаджиевой** (ИМЛИ РАН, Москва) и **Э. Т. Гутиевой** (Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева, Владикавказ). В докладе Т. М. Хаджиевой «Становление и развитие нартоведения как науки (10–60-е годы XX в.)» были охарактеризованы основные этапы изучения эпического наследия народов Кавказа. Первое упоминание о нартовском эпосе отмечено в 1812 г. в работе немецкого востоковеда, путешественника Ю. Клапрота. Начало научному рассмотрению нартовских сказаний положили труды ученых конца XIX в. Л. Г. Лопатинского, В. Ф. Миллера, С.-А. Урусбиева. В XX столетии эта традиция была продолжена в рамках анализа и сравнительного исследования всех национальных версий нартиады. В настоящее время, по мнению докладчика, одной из магистральных

задач нартоведения остается продолжение серии томов, представляющих комментированные публикации национальных версий эпических сказаний о происхождении и подвигах нартов. Доклад Э. Т. Гутиевой «Нарративные стратегии преобразования текста нартовских сказаний» был посвящен проблеме реконструкции древних обрядовых мотивов в осетинском нартовском эпосе, претерпевших изменения, обусловленные временем и эволюцией общественной морали. В тексте кадагов индикаторами подобных преобразований могут являться случаи нарушения композиционной стройности и алогичность. В частности, сюжет кадага «О неназванном сыне Урузмага» (бой отца с сыном) Э. Т. Гутиева возводит к обряду жертвоприношения. Сюжет кадага «Сослан и сыновья Тара» о победе тарта Сослана над иноземными братьями Мукарой и Бибыцом исследователь считает отражением представлений об императивных нормах гостеприимства и их нарушении. В качестве аргументов приводятся параллели из средневековой английской поэмы «Сэр Гавейн и Зеленый рыцарь» («Sir Gawain and the Green Knight»), относящейся к циклу сюжетов о короле Артуре и рыцарях Круглого Стола.

А. С. Лызлова (Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, Петрозаводск) рассказала о продолжении работы с фольклорными материалами, хранящимися в Научном архиве КарНЦ РАН, и об обнаруженном там сборнике пудожских сказок в записях второй половины 1930-х и второй половины 1940-х гг. Его несколько лет готовила к изданию А. В. Белованова, но обширная рукопись в 547 машинописных листов (не считая кратких примечаний составителя) так и не была издана. В сборник вошли записи от десяти исполнителей, среди которых Ф. Ф. Кабренев, О. И. Дмитриев, Ф. М. Ефимов, Е. А. Кокунова, вопленица и сказительница А. М. Пашкова. Некоторые из них как на источник своих текстов ссылались на нищего-сказочника Абросима Куплянского (Куплярика). Хотя отдельные записи из рукописи попали в другие сборники, в полном объеме эти ценные

материалы не были введены в научный оборот.

Л. В. Фадеева (ГИИ, Москва) обратилась к протоколам двух заседаний Московского лингвистического кружка, состоявшихся в мае 1919 г., во время которых Ю. М. Соколов представил «народные легенды, связанные с текущими событиями», в записях Евгения Захаровича Баранова (1869 — начало 1940-х гг.). Комментированная публикация этих материалов была сделана А. Л. Топорковым в сборнике «Неизвестные страницы русской фольклористики» (М., 2015). Докладчица отметила, что судьба записей, на которых Соколов основывал свое выступление, неизвестна. Эти рассказы не вошли в сборник «Московские легенды, записанные Евгением Барановым», подготовленный в 1993 г. В. М. Боковой на основе хранящихся в РГАЛИ материалов Баранова, поскольку в соответствующий раздел книги составительница включила только записи второй половины 1920-х гг. (Ф. 1418. Оп. 1. Ед. хр. 7). Протоколы заседаний дают серьезный повод для архивных поисков целого ряда интересных сюжетов, упоминавшихся не только Ю. М. Соколовым, но и участниками последовавшей за его выступлением дискуссии, в том числе Р. О. Якобсоном и П. Г. Богатырёвым. Все устные рассказы, о которых шла речь, выразительно характеризовали современную фольклорную традицию — городскую молву периода революции и первых послереволюционных лет.

В. Ф. Шевченко (издательство «Лабиринт», Москва) рассказал о подготовке сборника эпосоведческих трудов Виктора Гершеновича Смолицкого — одного из старейших российских ученых-гуманитариев, литературоведа, фольклориста, этнографа, историка науки. Ученик Н. К. Гудзия и Э. В. Померанцевой, Смолицкий хорошо знал П. Г. Богатырёва, неоднократно делился воспоминаниями о встречах с ним, в том числе и на Богатырёвских чтениях. Представленный докладчиком очерк деятельности Смолицкого как исследователя русской эпической традиции встретил благожелательный отклик участников чтений. Они приветствовали идею издания, обобщающего важнейшие историко-

фольклористические разыскания ученого, героями которых были Вольга и Микула, Василий Буслав и Садко, Добрыня и Алеша Попович, Илья Муромец и князь Владимир, Василий Казимирович и Никита Романович, Иван Грозный и граф Шереметев, разбойник Григорий Репка и атаман Платов.

Наблюдения над рядом исполнительских актов, опровергающих представление о современной сказке как исключительно литературном явлении, представила **В. Е. Добровольская** (Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Москва) в стендовом докладе «Сказка на границе между коллективным и индивидуальным: сказочники-импровизаторы в конце XX — начале XXI века». Исследовательница подробно остановилась на изменении целеполагания современных исполнителей сказки, на отличиях манеры сказителей мужчин и женщин (отметив уменьшение количества первых), на соотношении традиционного и импровизационного, местного и инорегионального элементов в их «выступлениях».

В целом в докладах и дискуссионных репликах участников и гостей чтений звучали мысли о неустаревающей актуальности поднятых П. Г. Богатырёвым вопросов и сформулированных им методологических принципов, а также об исключительном обаянии научной личности ученого, по сей день объединяющей вокруг себя исследователей самых разных направлений.

С. В. Алпатов,
канд. филол. наук,
МГУ им. М. В. Ломоносова
(Москва)

С. П. Сорокина,
канд. филол. наук,
Ин-т мировой литературы им.
А. М. Горького РАН (Москва)

Л. В. Фадеева,
канд. филол. наук,
Гос. ин-т искусствознания
(Москва)

Т. В. Хлыбова,
канд. филол. наук,
независимый исследователь
(Москва)

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 621-43-50
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

© «Живая старина», 2019

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации. Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г. Подписано в печать 00.00.19 Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 000. Цена договорная

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



В этом номере «Живой старины» мы публикуем материалы экспедиций Института языка, литературы и истории Коми НЦ РАН в русские горнозаводские поселения Республики Коми — Нювчим (Сыктывдинский район), Кажым и Нючпас (Койгородский район). Читайте статьи Ю. А. Крашенинниковой, П. А. Истоминой и С. В. Низовцевой на с. 17–28.



Дверная ручка. Пос. Нювчим. 2008 г. Фото Е. К. Коровиной



Подставка под вазу (ваза утрачена). Чугун, покрыта бронзовой краской. Хранится у жителей пос. Нювчим. 2015 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой



Печная дверца. Пос. Нювчим. 2008 г. Фото Е. К. Коровиной



Тарелка-пепельница (?). Продукция Нювчимского завода, 1980–1990-е гг. (?). Алюминий. Хранится у жителей пос. Нювчим. 2008 г. Фото Е. К. Коровиной



Скульптурное изображение головы быка. Обнаружено жителем пос. Нючпас на огороде. 2017 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой



Хозяйственный шкафчик (передняя панель). Продукция Нювчимского завода. 1960-е гг. (?). Хранится в семье жительницы пос. Нювчим, утверждающей, что ее отец был формовщиком этого изделия. 2015 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой



Фрагмент ограды. Кладбище пос. Нювчим. 2008 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой



Молебен на Пернаяге во время фестиваля «На земле Перы». 2013 г. Фото В. А. Чепкасова



Лестовка и подручник, принадлежащие М. Т. Лесниковой (д. Сойга). 2014 г. Фото С. Ю. Королёвой

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- И. Ито, Ё. Куманоя (Токио, Япония). Современные японские исследования по русскому и славянскому фольклору
- Ё. Куманоя (Токио, Япония), К. Цукадзаки (Саппоро, Япония). Японско-русские фольклорные экспедиции в Верхнетоемский район Архангельской области с 1990-х гг.
- К. Юноки-Оиэ (Осака, Япония). Культура народной балалайки и ее носители сегодня
- С. А. Афанасьева (Москва). Обычай «камбалу писать» в Тавренге
- Д. В. Бутеев (Смоленск). Неофициальные наименования смоленских памятников



«Могила Перы». 2014 г. Фото С. Ю. Королёвой

В 2014 г. сотрудники Лаборатории культурной и визуальной антропологии Пермского государственного национального исследовательского университета работали в Гайнском районе Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Одной из задач экспедиции была запись рассказов о силачах Пере и Мизе — героях преданий коми и коми-пермяков. Читайте статьи С. Ю. Королёвой и Е. М. Четиной на с. 44–52